



L'oubli n'est pas absolu : réminiscences et prise de parole chez les Premiers peuples de la francophonie des Amériques

Pierrot Ross-Tremblay

Numéro 5, 2015

Francophonie, légitimité et devenir
Francophonie, Legitimacy and the Future

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1029114ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/1029114ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Institut canadien de recherche sur les minorités linguistiques / Canadian
Institute for Research on Linguistic Minorities

ISSN

1927-8632 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Ross-Tremblay, P. (2015). L'oubli n'est pas absolu : réminiscences et prise de parole chez les Premiers peuples de la francophonie des Amériques. *Minorités linguistiques et société / Linguistic Minorities and Society*, (5), 214–231.
<https://doi.org/10.7202/1029114ar>

Résumé de l'article

L'auteur questionne le rapport que les Premiers peuples entretiennent avec le passé et le phénomène d'intériorisation des politiques de l'oubli dans le contexte des Amériques francophones. Il décrit comment la mémoire autobiographique du chercheur issu d'une minorité culturelle doit être attentivement prise en compte dans la recherche, en particulier en ce qui concerne l'étude de l'amnésie culturelle liée à l'expérience de traumatismes. Il réfléchit sur le potentiel émancipateur de la recherche autant en ce qui a trait à la revalidation des savoirs sur soi qu'à la génération de nouveaux modèles sociaux.

L'oubli n'est pas absolu : réminiscences et prise de parole chez les Premiers peuples de la francophonie des Amériques¹

Pierrot Ross-Tremblay

Université Laurentienne

Résumé

L'auteur questionne le rapport que les Premiers peuples entretiennent avec le passé et le phénomène d'intériorisation des politiques de l'oubli dans le contexte des Amériques francophones. Il décrit comment la mémoire autobiographique du chercheur issu d'une minorité culturelle doit être attentivement prise en compte dans la recherche, en particulier en ce qui concerne l'étude de l'amnésie culturelle liée à l'expérience de traumatismes. Il réfléchit sur le potentiel émancipateur de la recherche autant en ce qui a trait à la revalidation des savoirs sur soi qu'à la génération de nouveaux modèles sociaux.

Abstract

The author questions the relationship that First Peoples entertain with the past and the internalization of policies of forgetting in the context of French speaking Americas. It describes how autobiographical memory of researchers coming from cultural minorities must be carefully considered in investigations, particularly with regard to the study of cultural amnesia related to the experience of trauma. It reflects on the emancipatory potential of research both in regard to the revalidation of self knowledge and to the generation of new social models.

1. Je tiens à remercier le Président-directeur général du Centre de la francophonie des Amériques, M. Denis Desgagné, pour son invitation à participer à la table-ronde de l'Association francophone pour le savoir (Acfas) 2012. Je remercie également Réal Tremblay et Nawel Hamidi pour leurs précieux commentaires et recommandations de même que M. Réjean Ouellette pour son travail d'édition exceptionnel.

La diversité culturelle et de cette précieuse liberté d'expression, terreau de la liberté de conscience, sont des trésors immenses qui se doivent d'être protégés à chaque instant ; et en tant qu'Innu francophone menant des recherches sur les enjeux afférents à la condition des Premiers peuples au Canada, la défense de ces principes m'interpelle davantage.

Lorsque j'affirme être Innu, c'est dans son sens anishnabee le plus ancien et significatif « d'être humain ». Ce mot revêt une richesse insondable de valeurs basées sur un respect radical de l'humain, de sa liberté et de toutes formes de vie ; cette philosophie de l'humain implique, de même, un mode de vie cohérent avec ce qui la fonde, c'est-à-dire une capacité à *nourrir ce qui nourrit*.

L'équation de la « légitimité et du devenir » est au cœur des préoccupations des communautés francophones des Amériques ; elle ne l'est pas moins pour les Premiers peuples des Amériques, en particulier au Canada. Il m'a donc semblé plus que jamais pertinent de partager, dans un esprit d'honnêteté et de dialogue, mon expérience, mes perspectives et le fruit de mes recherches personnelles sur les enjeux afférents aux Premiers peuples dans l'espace francophone d'Amérique du nord. Ma réflexion inclura de même quelques orientations pour l'avenir ainsi que sur les impératifs d'entraide et de coopération entre les Premiers peuples et les communautés francophones des Amériques.

L'ailleurs en soi comme horizon

Mon expérience personnelle est incontournable pour mieux situer mes points de vue sur les enjeux présents afférents au thème de la légitimité et du devenir. Encore tout jeune, vivant sur les rives de la rivière *Esh Shipu* (« rivière aux Coquillages »), sur la Côte-Nord au Québec, un pays que les Innus appellent *Nitassinan*, je faisais un rêve récurrent. J'étais un enfant innu qui courait, poursuivi par des cow-boys armés et hostiles qui voulaient me capturer. Courant et cherchant à leur échapper, j'arrivais devant un immense ravin sans fond. J'étais alors confronté au choix terrible de les laisser me capturer ou de sauter dans le vide. Ce rêve troublant et puissant n'a jamais cessé de m'habiter jusqu'à aujourd'hui. Les rêves d'enfance ont parfois cette capacité remarquable de traduire la condition des gens qui l'entourent.

Mes souvenirs d'enfance me ramènent aussi à un événement troublant et marquant qui peut servir à illustrer la complexité des rapports entre Premiers peuples et francophones au pays. Vers l'âge de cinq ans, lors de la Saint-Jean-Baptiste, des membres de ma Première nation (Essipit) avaient conçu un char allégorique pour participer à l'évènement. Une participation de la « Réserve » au défilé avait sûrement été convenue entre cette dernière et les responsables du village des Escoumins. Une de mes tantes s'était confectionné une très belle robe blanche et était montée sur le char allégorique conçu par la communauté. Elle

défila avec les autres chars dans tout le village. Le défilé traversait en effet la paroisse pour finalement s'arrêter sur une péninsule surmontée d'une croix où un grand feu était allumé. J'étais à ce lieu d'arrivée, dans les bras d'une autre de mes tantes. Le char qui amenait ma tante arriva alors près de la croix. Ma tante descendit du char. Aussitôt qu'elle mit le pied à terre, deux hommes se précipitèrent vers elle. Ils déversèrent des seaux entiers de peinture bleue sur sa robe blanche. Un homme tenta de les en empêcher. Il fut immédiatement projeté sur le sol. Là se termine mon souvenir d'enfance.

Ces souvenirs fondateurs et d'autres encore ont échappé à ma mémoire pendant plusieurs années. Par la suite, au cours de ma vie, j'ai développé une obsession pour les questions liées à la violence extrême et aux génocides. Les recherches portant notamment sur la justice sociale, les génocides et la prévention de la violence de par le monde ont accaparé une grande partie de mon attention en tant qu'étudiant et plus particulièrement comme jeune chercheur. Pendant plus d'une décennie, j'ai voyagé sur tous les continents et développé de nombreux liens avec des gens du Cambodge, du Guatemala, de la Palestine, d'Israël, d'Allemagne et de Russie. J'ai tissé des liens intenses avec des gens de l'Afrique du Nord, dont l'Algérie, et des gens de la région des Grands Lacs, dont le Burundi et le Rwanda.

Un jour, je me suis demandé quelles étaient les raisons de cette profonde proximité et de ce sentiment de familiarité que j'éprouvais envers les gens ayant vécu des souffrances extrêmes et leurs descendants. Je me rappelle le moment exact où j'ai réalisé, alors que je vivais dans une petite maison au Péloponnèse, en Grèce, que cette misère qui m'interpelait tant et que je voulais soigner à tout prix de par le monde résidait au fond de moi-même ; elle consistait en une misère intérieure entièrement occultée. *Être guidé par un amour intégral de son prochain n'implique-t-il pas de tendre la main à cette part de soi dont l'ignorance rend étranger à soi-même ?* Ce n'est que quelques années plus tard que j'ai décidé d'explorer cette part d'inconnu au fond de moi-même, de regarder en face cette dimension de mon histoire personnelle qui n'était que l'apogée d'une certaine Amérique, jusqu'à en faire le point de départ de mes recherches scientifiques subséquentes.

Un jour, j'ai décidé d'apprendre l'innu-aimun, de connaître ma culture et de plonger au cœur de la réalité de ceux qui portaient encore cet héritage, avec tout ce que cela implique aujourd'hui. Je suis donc parti vivre dans la communauté de Matimekush–Lac John. Dans le train entre Sept-Îles et Schefferville, un trajet de 12 heures de la côte vers le cœur de territoire, j'ai ressenti une émotion intérieure très singulière s'apparentant au mal du pays de l'exilé, du réfugié, de celui qui est condamné à vivre loin des siens. J'ai vécu dans ce train un grand vertige intérieur, le manque d'un contient à l'intérieur de soi que je ne connaissais pas, l'ignorance totale de mon histoire et de ma culture. Un peu comme si la doctrine du *terra nullius* s'était traduite, plus de 400 ans plus tard, par une forme de *sui nullius*.

Je suis arrivé à Matimekush–Lac John par un soir glacial de janvier, après ces 12 heures de train. Quelqu'un m'attendait à la gare. Il m'a dit : « Tu sais, nous vivons une détresse humaine ici. » Le soir même, dans mon sommeil, j'ai fait un rêve puissant au cours duquel j'entendais le son du tambour et un chant qui disait : « L'Innu est sacré, l'Innu est sacré. » À ce moment-là, et je m'en souviens comme si c'était hier, j'ai compris la pensée des Gandhi, Mandela, Guevara et de ceux qui croient qu'il faut vivre avec ceux qu'on prétend vouloir libérer en partageant la pauvreté des plus pauvres et la misère des plus misérables, et ce, en vue d'en arriver à la critique la plus radicale qui soit, celle démontrant par le respect et l'écoute des humbles voix humaines que les systèmes élaborés par des êtres humains et supposément destinés à nourrir leur « progrès » et leur liberté, au fond, les blessent ; cette réalisation simple mais implacable que les souffrances humaines, lorsqu'on les exprime, ont une portée prophétique au sens classique du terme en permettant d'évaluer les structures, les systèmes, les politiques et les idées qui les sous-tendent, à partir de leurs fins ultimes, tout en démontrant leur incohérence fondamentale.

Ces voix émanant du peuple lui-même, des plus humbles représentants de l'espèce humaine tout entière, demeurent une menace extrême à tout système de domination, d'apartheid et de discrimination raciale en ce sens qu'elles créent des vides de légitimité impossible à combler tout en démontrant que ces systèmes non seulement peuvent être changés mais doivent être changés. La parole des plus miséreux démontre le plus éloquemment du monde qu'au lieu de libérer les humains, ces systèmes les anéantissent et les tuent.

Dans les mois qui suivirent, j'ai commencé à apprendre la langue innu, à vivre des expériences importantes de revitalisation culturelle et surtout à découvrir, sur le terrain, une réalité humaine injuste et très douloureuse, pratiquement terrible dans le cas de Matimekush ; une réalité produite par une diversité de forces et d'acteurs ayant un intérêt commun à voir disparaître les Matimekushinnuat. Le film *Une tente sur Mars*, de Martin Bureau et Luc Renaud, produit à partir de l'expérience d'Essimeu Mackenzie, est éloquent à cet égard et réussit à traduire un tant soit peu la tragédie des grands développements miniers telle que vécue par les Matimekushinnuat.

À mon arrivée à Matimekush-Lac John, je commençais un doctorat à l'Université de Genève en droit international autour du thème du droit des Innus à disposer d'eux-mêmes face au colonialisme interne du Canada. De retour à Genève après ce séjour prolongé au *Nitassinan*, j'ai rapidement compris que les efforts des chercheurs ne devraient pas tant porter sur la reconnaissance du droit des Premiers peuples à disposer d'eux-mêmes que sur une documentation, à partir de la tradition orale, de la normativité interne propre à ces derniers ; cet ordre normatif millénaire est lui-même porteur de la conception que ces peuples se font de leur propre histoire et de leur mémoire culturelle et constitue un préalable incontournable à la mise en œuvre de ces mêmes droits. C'est à Matimekush que j'ai compris la

nature du régime destiné aux Premiers peuples au Canada et comment ce système étrangle douloureusement les populations sous son joug, elles qui ne peuvent compter que sur elles-mêmes pour transformer effectivement leur condition et défendre autant leur dignité que leur lien au territoire.

À la fin de mon séjour à Matimekush, étant motivé plus que jamais à continuer mon implication auprès des Premiers peuples, j'ai demandé conseil à des Aînés au sujet de ce que je pourrais faire pour être utile : ils m'ont répondu d'apprendre à aimer ma propre communauté, à mieux la connaître pour en arriver à partager ses outils et ses expériences. Avaient-ils perçu cette ambivalence que j'éprouvais à l'endroit ma communauté d'origine et de son régime? Avaient-ils perçu un ressentiment dont les causes m'étaient encore inconnues à l'époque et qui avait creusé une distance certaine envers mon lieu de provenance? Ce n'est que plus tard que je saisis mieux les sources de cette énigme. Pour l'heure, j'ai décidé de changer le sujet de mon doctorat et de poursuivre mes études à l'Université d'Essex, en Grande-Bretagne, auprès de Colin Samson, sociologue et défenseur des droits des Premiers peuples. Cette décision n'était pas étrangère à une discussion que j'avais eue avec Ovide Mercredi et au cours de laquelle il m'avait dit : « Pierrot, si tu veux comprendre le Canada, va en Angleterre. C'est là-bas que tu vas comprendre la source de ce que l'on appelle aujourd'hui le Canada. » Or, c'est ce que j'ai fait. L'Université me permettait de faire le doctorat à distance et j'ai alors décidé d'aller m'établir dans ma communauté (Essipit) où j'ai vécu avec ma famille pendant six ans, emprunté l'étroit sentier de l'ailleurs en soi et découvert des vérités qui seraient aussi révélatrices que douloureuses.

Le retour d'*Ushâshamek*

Dans un étonnant poème, la poétesse innue Rita Mestokosho compare l'homme à un saumon :

L'homme est un saumon, le saumon remonte toujours la rivière où il est né, là est le vrai mystère.
Peu importe où un homme va, il n'oublie jamais d'où il vient. Peu importe le millage parcouru,
le nombre de villes visitées, qu'importe le temps qu'il prend pour trouver une destination, il
n'oublie jamais ses origines. (Mestokosho, 1995)

Mon retour dans ma communauté d'origine, après de longs voyages, rappelle le saumon qui, après un interminable périple à explorer le monde, remonte la rivière de son enfance jusqu'au lieu exact de sa naissance pour se reproduire et transmettre son héritage. J'ai décidé de combler ce vide, cette perte d'identité, ce que j'ai appelé le « *sui nullius* » par allusion au « *terra nullius* », qui est la politique originelle, de Cartier à Champlain, basée sur l'idée erronée que les terres découvertes dans les Amériques étaient « sans État » même si les lieux y étaient habités et qu'il était conséquemment légitime d'y établir une souveraineté exclusive. Je suis donc retourné dans ma communauté pour réaliser un projet : occuper le territoire de notre mémoire.

Or, j'ai rapidement constaté que cette anémie identitaire, cette amnésie complète, ce *sui nullius* ou l'idée que « nous n'avons pas d'histoire », allait se révéler commune chez les gens de ma génération. De plus, cette amnésie culturelle s'est avérée intimement liée à d'autres phénomènes vécus au sein du groupe tels que le dédain de soi, le sentiment de mort intérieure et d'autres réalités sociales comme la consommation, l'automutilation, le suicide, la violence, les abus, etc. Le plus difficile fut de découvrir que l'amnésie (et l'anomie et l'assimilation qui en découlent) était encouragée notamment par certains dirigeants locaux qui tenaient les rênes du pouvoir, pour des raisons de contrôle. Par ailleurs, des membres de la communauté ont constaté depuis longtemps des formes d'autoritarisme, de racisme intériorisés et d'effacement des mémoires vécus au sein du groupe. Par le préjugé qu'il entretient envers lui-même, le groupe invalide ses savoirs culturels en se les représentant négativement par association à l'image du « mauvais Indien », au point que ces savoirs ne sont plus un point de référence valable pour s'auto-définir. Cette représentation négative de son référentiel culturel est une des formes les plus avancées du colonialisme psychologique, accélérant l'assimilation et motivant, de l'intérieur, l'auto-génocide et le suicide collectif, qu'on ne peut mieux illustrer que par l'acceptation de l'extinction de ses droits en tant que Premier peuple.

Une généalogie de l'amnésie culturelle

La métaphore du saumon a joué un rôle théorique et méthodologique central au cours de mon doctorat. Pendant six ans, j'ai étudié ma propre communauté, écouté ses membres et documenté leur mémoire autobiographique en vue de comprendre leur rapport au passé, ou ce que l'égyptologue allemand Jan Assmann propose d'appeler la *mnémohistoire* (Assmann 2010); c'est-à-dire pas tant le passé en soi que le rapport au passé et ce que cette relation peut révéler de la condition culturelle présente d'un groupe donné. Ce qui m'intriguait le plus dans ce processus d'investigation des modes de production de l'amnésie culturelle, c'était pourquoi les jeunes de ma génération ne savaient pratiquement rien au sujet d'un événement d'une importance majeure pour la génération précédente. Cet événement, appelé la « guerre du saumon », qui a eu lieu dans les années 80, constitua fondamentalement une mise en application par les groupes innus de leur droit à disposer d'eux-mêmes dans un esprit de résistance aux tentatives d'extinction de leurs droits. La guerre du saumon symbolise également la défense de leur souveraineté (*Innu Tipenitamun*) imagée par une reprise du contrôle effectif de la pêche au saumon sur les grandes rivières qu'ils ont historiquement occupées sans interruption depuis plus des millénaires. Cette période fut donc un contentieux constitué d'événements et d'actions au cours desquels les Innuat, Attikameks et Mi'kmaq se sont unis pour reprendre le contrôle de rivières à saumons.

Au début, mon souhait était de faire une histoire orale de l'événement, mais une discussion avec l'historien sud-africain Jeremy Krikler m'a fait comprendre que ma propre

quête d'identité faisait en sorte que j'avais tendance à essentialiser la mémoire de ma propre communauté pour sécuriser ma propre identité. J'ai donc décidé de me tourner vers la mnémohistoire afin d'analyser la relation avec le passé et d'éclairer la condition actuelle du groupe. La guerre du saumon a généralement été, pour les générations qui l'ont précédée (c'est-à-dire de 45 et plus), l'événement le plus important de leur vie. Or, j'ai constaté qu'ils n'en avaient pratiquement jamais parlé aux générations suivantes. Les jeunes savent qu'il s'est passé quelque chose de très important mais n'en ont jamais entendu parler. Cela constitue une rupture intergénérationnelle majeure. Je me suis donc penché sur ce trou de mémoire pour en faire la généalogie, pour comprendre quels sont les déterminants de cette perte de mémoire avec laquelle vient une perte d'identité. J'ai effectué des entretiens avec une vingtaine de personnes de ma communauté.

Les gens ont raconté leurs histoires. L'entrecroisement des mémoires autobiographiques allait faire état d'une mémoire à la charge normative très élevée et de la conscience historique d'un groupe qui a mis en œuvre par lui-même sa propre conception de la liberté, de la protection ancestrale par rapport au territoire et de la manière d'exercer collectivement son autodétermination (« propulser et diriger son propre canot »). Mais l'enjeu fondamental n'est pas une question de possession des droits, mais de mise en œuvre par soi-même de ces droits qui, autrement, demeurent seulement théoriques ; qui plus est, la conscience d'avoir ses droits est l'ultime condition pour leur défense.

Un autre élément de ma recherche portait sur la manière dont les gens se représentaient leurs propres actions ainsi que celles que leurs camarades avaient menées au cours de la guerre. J'ai découvert une esthétique de la révolte, de la rébellion, de la désobéissance civile au cœur même de la mémoire partagée face à l'usurpation et aux tentatives d'extinction autant des droits que de la mémoire culturelle des gens. Je me suis aussi intéressé aux transformations survenues à la suite de cet événement. C'est là que ma recherche s'est corsée. En effet, il s'est développé une perception d'autoritarisme, traduite dans les récits, liée au type de régime qui s'est mis en place au sein de la communauté après l'événement, caractérisé par des pratiques autoritaires et même sadiques. Certains aspects du phénomène bien connu de brutalité coloniale ont été reproduits chez certains dirigeants des communautés qui, dans un style souvent stalinien, ont construit leur petit empire sur la déchéance et la misère humaine. Ce constat était navrant mais riche en enseignements. Cette réalité n'était pas sans lien avec l'héritage de ces mêmes dirigeants, qui avaient eux-mêmes vécu l'épisode des pensionnats. Je me suis aussi intéressé à ce que les gens voulaient transmettre et à ce qu'ils concevaient comme impératif en vue d'assurer la continuité culturelle de leur groupe d'appartenance. Globalement, il y avait, au sein de la mémoire de la génération précédente, des événements de la guerre du saumon qui sont intrinsèquement porteurs de normes et d'éléments fondamentaux de la mémoire culturelle innue que les politiques de l'oubli n'avaient pu effacer.

L'existence du colonialisme au Canada

Ce que j'ai découvert en remontant le cours des ruptures intergénérationnelles, c'est entre autres l'établissement d'un système de barrages résultant de l'application de l'article 91(24) de l'*Acte de l'Amérique du Nord britannique* de 1867², qui vise le déracinement total et l'assimilation complète des Premiers peuples au Canada. Cet article, qui est le fondement de l'architecture du colonialisme au Canada, est toujours en vigueur aujourd'hui. Fondamentalement, ce système vise à faire en sorte que les Premiers peuples associent leur identité à la douleur, à la souffrance et à quelque chose de non souhaitable, et ce, dans le but ultime de les affaiblir. Quand on parle de légitimité et de devenir, cela est central. L'article 91(24) définit l'Indien sur une base essentialiste, raciale, uniforme (on lui donne un numéro), on en fait un « objet » de compétence du gouvernement fédéral. C'est la carte attestant le statut d'Indien octroyée par le gouvernement fédéral qui définit en dernier ressort l'identité des Premiers peuples. Que reste-t-il de liberté à un peuple qui ne choisit pas les paramètres de sa propre identité et dont l'identité se résume à un simple numéro validant un statut dont les critères ont été élaborés au 19^e siècle par des idéologues racistes? L'autre élément inhérent à l'article 91(24) est la constitution des réserves, un espace de « désauvagement », de déconditionnement culturel où l'on sédentarise les Premiers peuples dans un seul lieu, en leur promettant subsistance à jamais en échange de cette mise à l'écart forcée. Au même moment, on éteint tous les droits desdits peuples sur les terres situées à l'extérieur des nouvelles « réserves ».

Sur ce territoire, on crée un conseil de bande qui traduit l'absolutisme bureaucratique gouvernemental – le conseil de bande, avec des élus qui sont de « bons Indiens ». C'est un système qui touche à la fois à l'identité, au territoire, à la gouvernance et au rapport au passé; il a des effets nuisibles sur la culture et il remplit son rôle de génocide culturel; il fonctionne et il est toujours en place aujourd'hui. Cela fait obstacle à l'accès au savoir sur soi-même, soit la façon dont les gens se définissent, leur relation avec les traditions, leur histoire, leurs valeurs et leur épistémologie, mais aussi ce qu'ils veulent être. C'est une production sociale de l'ignorance de soi et d'une volonté de ne plus être « Anishnabee », « Mohawk », « Inuit », etc. Il s'agit d'une forme d'auto-extinction bien illustrée par la politique de revendication territoriale qui mène à l'extinction des droits, y compris le droit à disposer de soi-même. C'est un bel exemple de déterritorialisation culturelle et aussi de déplacement physique qui a un seul objectif : garantir à la Couronne et à ses alliés l'accès au territoire et aux ressources naturelles. Ce dernier aspect détermine l'ensemble des politiques destinées aux Premiers peuples au Canada depuis la création même de ce pays; on y voit des parallèles frappant avec l'ancien système d'apartheid en Afrique du Sud.

2. *Loi constitutionnelle de 1867* (R-U), 30 & 31 Vict, c 3, reproduite dans LRC 1985, ann II, n° 5. L'Acte de l'Amérique du Nord britannique est devenu la Loi constitutionnelle de 1867.

Génocide et condition culturelle des Premiers peuples

C'est un fait maintenant reconnu même par la Couronne que les Premiers peuples ont vécu un génocide aux mains du gouvernement canadien. Les politiques d'extinction et d'extermination de celui-ci ont eu un impact profond sur ces peuples et sur leur identité, y compris sur la relation qu'ils entretiennent avec leur mémoire culturelle. Malheureusement, le génocide fait aujourd'hui partie intégrante de l'inventaire de notre expérience, avec tout ce que l'expérience d'un tel phénomène comporte.

La mémoire culturelle d'un groupe, en tant qu'inventaire d'expériences transmises de génération en génération, est la nourrice de son identité et le référentiel à partir duquel ses membres définissent leurs normes, le modèle de société qu'ils choisissent de reproduire ou d'éviter et leur sens du sacré, c'est-à-dire ce qui a de la valeur ou pas pour les gens, ce qui doit être sacralisé, commémoré ou célébré. La transmission de cette mémoire culturelle est donc à la base de la continuité culturelle d'un groupe, de la reproduction de son identité, de son mode de gouvernance, de ses normes, de la pérennité de son ordre social et de sa capacité à s'autodéterminer. C'est ainsi que le déracinement des Premiers peuples de leur propre savoir sur eux-mêmes est devenu le cœur des politiques assimilationnistes de la Couronne.

Aujourd'hui, un problème fondamental demeure alors que cette déterritorialisation culturelle se continue. Il est en outre très difficile de comprendre le phénomène et de formuler une critique de sa production tellement il est percutant et complexe. La critique radicale de telles politiques d'effacement et la promotion de la revitalisation comme réparation se heurtent à divers acteurs qui, étonnement, ont parfois intérêt à maintenir la misère, l'ignorance, l'amnésie et la dépendance de ceux qu'ils prétendent servir. Cette contestation interpelle aussi les cultures dominantes en questionnant l'hégémonie culturelle qu'elles exercent sur les Premiers peuples. Les stratégies de réversibilité des dynamiques de perte de mémoire et d'identité, y compris la revitalisation des référentiels culturels à la base de nos sociétés blessées et la revalidation de notre mémoire et de nos traditions orales, sont vraisemblablement d'un intérêt commun pour les Premiers peuples et notamment les microgroupes francophones dans les Amériques, qui vivent parfois une extrême précarité culturelle. La reviviscence de nos savoirs anciens et le potentiel de leur actualisation pour mieux triompher des défis du présent sont l'un des plus grands capitaux dont nous disposons pour effectuer une révolution culturelle qui nous permette de nous réapproprier notre mémoire, notre capacité d'auto-référentialité et d'autorégulation pouvant se traduire par un mode de vie cohérent avec notre expérience et ce que nous souhaitons devenir.

Traumatisme et mémoire culturelle

Faisant suite à la reconnaissance par le gouvernement du Canada de l'injustice que constituent de telles politiques et dans la foulée de la Commission royale sur les peuples autochtones, les travaux de la « Commission de vérité et de réconciliation » ont récemment ouvert la voie à une connaissance plus approfondie des traumatismes engendrés par ces politiques. Ces traumatismes demeurent donc des voiles majeurs, des barrages constitués d'expériences éprouvantes, d'humiliations de tous genres et, surtout, de transgressions associées à l'identité innue elle-même. En effet, ce conditionnement négatif était voulu et visait justement à réduire l'identification avec les références culturelles innues et à faire en sorte – et c'est l'ultime logique – que l'identité « autochtone » soit associée] à la souffrance, à la misère et à la dépendance. En cette ultime période d'une assimilation réussie, nous sommes entrés dans une logique de polyséisme identitaire où la représentation de l'identité innue en venait à signifier le contraire même de sa signification immémoriale et à faire davantage référence aux transgressions produites par l'anomie et la perte de mémoire qu'à la philosophie traditionnelle de respect, d'entraide, de prudence, etc. L'identité innue est alors devenue associée à une carence, à quelque chose de dangereux pour soi et surtout à ne pas transmettre aux enfants au risque d'engendrer de la souffrance.

Cette réalité produite institutionnellement et délibérément, qui inclût notamment le fait d'éprouver une ambivalence face au passé, nous poursuit jusqu'à aujourd'hui et réduit l'intérêt que plusieurs Innus manifestent pour le patrimoine millénaire dont ils sont les transmetteurs. Cette perte d'intérêt se présente un peu comme si notre mémoire de malheur, étroitement associée avec le fait d'être Innu, était une maladie à guérir. Les tentatives historiques d'invalidation des savoirs et des traditions orales des Premiers peuples, d'extinction de leur mémoire culturelle, et ce, avec toutes les souffrances et les transgressions qu'elles ont générées, ont eu, en grande partie, la conséquence de produire une volonté chez certains Innus de se détourner de tout ce qui réfère au passé.

Parallèlement, le besoin intense de guérison et de réappropriation des référents ancestraux demande un accès à la mémoire culturelle en vue d'une revitalisation culturelle dans le présent, pour répondre à un besoin intense d'identité et d'actualisation des savoirs. Malgré les travaux de la « Commission de vérité et de réconciliation » et les actions récentes du gouvernement du Canada visant à reconnaître le tort immense engendré par les écoles résidentielles, ces traumatismes demeurent des barrages très importants à l'accès des Premiers peuples à leur mémoire culturelle. Si la guérison est centrale pour la génération qui a vécu le triste épisode des écoles résidentielles, la question de la mémoire du passé et de la transmission intergénérationnelle des traumatismes continue de hanter les générations présentes. Comme un des objectifs de la Commission était de repérer les sources des abus commis et de créer un dossier historique le plus complet possible sur le système des pensionnats et ses

séquelles, et de faire en sorte que ce dossier soit conservé et mis à la disposition du public pour étude et consultation future, il revient à la génération actuelle, héritière des survivants, d'utiliser ces contenus en vue de prévenir la transmission des séquelles et la répétition d'un tel épisode dans l'avenir. On peut certes penser que Premiers peuples et francophones des Amériques ont beaucoup à échanger, notamment sur l'expérience vécue en tant que minorité.

Le rôle émancipateur de la recherche

Mes recherches en sociologie de la mémoire au sein de mon propre groupe d'origine m'ont donc confirmé, de l'intérieur, les conséquences terribles de la politique officielle du gouvernement canadien depuis plus d'un siècle. Nos sociétés se retrouvent aujourd'hui confrontées à des formes d'amnésie avancée et complexes et volontairement produite pour faire en sorte qu'il soit sans avenir d'être Innu, Attikamek, Mohawk, Anishnabee, Salish ou Inuit – le génocide est ainsi profondément culturel en déracinant les collectivités de leurs savoirs sur elles-mêmes mais aussi de leur volonté de devenir et de perpétuer leur identité culturelle. Or, il s'avère que l'oubli est loin d'être absolu, même s'il est produit à grande échelle par les gouvernements (et parfois reproduit par les dirigeants locaux), et même si les souffrances, les misères et les transgressions de toutes sortes humiliant nos communautés à chaque jour sont indissociables de leurs racines profondes. Il s'avère qu'une compréhension de la production sociale et historique des phénomènes vécus par les collectivités des Premiers peuples, en plus d'être impérative pour le bien-être des communautés, est aussi effectivement possible.

En effet, il est nécessaire de faire la généalogie de ces phénomènes et de dégager leurs sources et leurs racines pour comprendre assez facilement mais douloureusement qu'ils sont des produits de la politique, du pouvoir et des administrations coloniales tout autant que de l'hégémonie culturelle des sociétés dominantes. Les recherches en ce sens doivent aider à comprendre, notamment, que notre réalité complexe contemporaine et nos misères ne sont pas dues au fait que nous sommes Innus, mais plutôt au fait que nous avons été forcés de ne plus l'être et d'abandonner notre mode de vie, nos normes et nos modèles de société. Toute recherche s'intéressant à la revalidation des traditions orales des Premiers peuples et de leurs cultures juridiques et politiques se doit donc de prendre en compte les processus historiques d'invalidation sur lesquels reposent aujourd'hui les régimes de pouvoir des cultures dominantes. Cette prise en considération est cruciale car elle permet de comprendre, notamment, la situation difficile du chercheur issu des communautés auxquelles il s'intéresse et avec lesquelles il partage les mêmes défis. Un de ces défis de taille consiste à générer une recherche de la vérité, une contestation viscérale de l'autorité de la Couronne, de son illégitimité quasi ontologique, sans parler des zones d'ombre des idéologies nationalistes et de l'inadéquation entre autoritarisme dans la gouvernance locale et la philosophie politique

des Anciens ; et tout cela en proposant des voies pour sortir de ce système hérité du 19^e siècle sur le bord de l'effondrement.

Aujourd'hui, ces phénomènes sont au cœur de la condition humaine et de la vie dans les réserves au Canada. Ils doivent faire l'objet d'enquêtes rigoureuses et honnêtes, en particulier pour rompre l'idée lentement intériorisée voulant que les Premiers peuples soient des « races déclinantes » ou qu'il existe une tare au cœur même de leur identité. Le racisme érigé en système est difficile à déloger mais il l'est un jour ou l'autre ; le changement vient de ceux qui le subissent. Nous nageons aujourd'hui plus que jamais en plein colonialisme, et rien n'est plus étranger à la culture des Premiers peuples que le racialisme, la domination, sans parler du matérialisme, de la consommation et du gaspillage.

Ce qui est prioritaire, c'est de tendre le micro aux gens, surtout les plus marginalisés et les exclus, et d'écouter leurs récits de vie pour comprendre les phénomènes auxquels ils font face et l'analyse qu'ils font de leurs sources. Leurs points de vue sont indispensables pour comprendre les mécanismes de production de la détresse et de la souffrance humaine. Il est urgent de sonder de l'intérieur, la perspective que les gens ont de leur propre condition culturelle. Il faut en dernière analyse que ces équations qui accablent le « vrai monde » se retrouvent sur la table des chercheurs. *Les Premiers peuples ne peuvent plus tolérer davantage l'impertinence de certaines recherches, sinon de la recherche, sur des enjeux les concernant.* Le remède à une telle impertinence est d'assurer en amont une définition et une formulation des problématiques à partir de la parole des gens eux-mêmes.

De telles recherches impliquent une grande humilité et une capacité d'écoute de la part des chercheurs, mais aussi suffisamment de respect pour considérer pleinement la capacité des gens à réfléchir, lorsque l'occasion leur est donnée, à des solutions innovantes pour transformer leur réalité et mettre en œuvre des projets cohérents avec leurs aspirations d'autorégulation.

Politique de l'oubli et humanité

Or, les questions afférentes aux Premiers peuples sont souvent débattues dans des espaces réservés à cet effet, pour ne pas dire en vase clos, entre soi-disant experts, spécialistes et « Autochtones » triés sur le volet. Cet isolement des questions « autochtones » de celles des sociétés dominantes n'est pas innocent ; en faisant de ces problématiques des questions « à part », les cultures hégémoniques se déroberont à leurs propres responsabilités dans une forme d'auto-aveuglement et d'amnésie volontaire. Il faut dire que l'enjeu est de taille pour les sociétés dominantes.

La voix des Premiers peuples est dérangeante car elle ramène les sociétés dominantes à leurs récits d'adoption, à leurs fragiles fondements, à leurs déracinements et à la confusion

ontologique de ce qui est devenu « l'Amérique ». Le point de vue des Premiers peuples, même s'il n'est pas écouté ni entendu, n'a jamais cessé d'exister ; il véhicule une conscience aiguë du droit inaliénable à disposer de soi-même, d'un farouche impératif d'autosuffisance enraciné dans une science millénaire et dans le souvenir de tentatives répétées d'usurpation et la résistance souvent tragique à la conquête. Par leurs cultures et leurs savoirs ancestraux, les Premiers peuples questionnent non seulement la légitimité de la « souveraineté » de la Couronne et du lien établi entre les sociétés américaines et la Terre, mais aussi la relation entre les humains et la non-viabilité de la consommation effrénée, du matérialisme et de l'exploitation de l'humain et de ses effets à long terme sur la liberté des générations à venir. Si la voix des Premiers peuples est menaçante pour les cultures hégémoniques et les ordres établis, c'est peut-être non seulement parce que leurs mémoires et leurs épistémologies offrent les bases d'une critique radicale du monde contemporain, mais aussi parce que leur voix traduit la résurgence de ce que l'on croyait éteint à jamais dans le contexte d'une révolution culturelle qui se veut globale.

Impératif de l'écoute et puissance de la mémoire

Mais il appert que la voix des Premiers peuples ne peut être ignorée continuellement, et cela, au risque d'engendrer des formes d'affirmation dépassant le cadre du dialogue et de l'échange. Dans les faits, les questions que ces groupes posent au Canada et à l'espace des Amériques concernent d'abord et avant tout la légitimité même des fondements sur lesquels reposent ces sociétés coloniales. Il est très difficile pour les Premiers peuples de reconnaître la validité d'une société, pour reprendre les termes d'un ami, « construite sur nos tombes », d'une société qui honore, supposément, la diversité culturelle ; en effet, ces régimes sont, en majeure partie, fondés sur un déni d'existence et des doctrines telles que la découverte des Amériques, le *terra nullius* et la certitude juridique qui visent par l'extinction des droits des peuples à disposer d'eux-mêmes. Honnêtement, quelle valeur ces groupes ultra-minoritaires et profondément blessés et affaiblis doivent-ils accorder au discours étatique d'un prétendu dialogue ? *Et peut-on parler de pluralisme et de diversité juridique alors les Premiers peuples n'ont jamais consenti, en particulier au Canada, à toutes les situations et à tous les régimes de pouvoir qui leur ont été tragiquement imposés dans le but avoué de les anéantir ?*

Il est naturellement très difficile, en particulier pour les groupes francophones minoritaires qui luttent pour leur propre survie, d'être associés au colonialisme et à ses effets dévastateurs sur les Premiers peuples. Les microgroupes ultra-minoritaires et vulnérables ne peuvent désormais se contenter d'une mémoire sélective et de la mythomanie des grands ensembles ; ils doivent impérativement, pour leur survie culturelle, cultiver un amour courageux de la vérité, aussi douloureuse soit-elle. Ils tireront ainsi le meilleur de leur expérience et renforceront leur éthique, leur mode de vie et leur capacité de résistance au quotidien.

C'est sûrement cette honnêteté face à soi-même, cette intériorisation, qui sera la meilleure forteresse pour préserver leur humanité et leur capacité d'auto-reconnaissance en tant que francophones et que Premiers peuples.

Polysémie identitaire et mémoire autobiographique

Un élément central de mes recherches concerne la valeur inestimable de la mémoire autobiographique en tant que source valable d'identité, mais aussi celle de l'histoire orale en tant qu'outil en vue d'une confluence intégrale des individualités dans le respect des singularités. Ce que mes recherches tendent à démontrer à partir d'une expérience locale, c'est que la production de représentations du collectif par les régimes politiques en tant que mode de contrôle n'est rendue possible qu'en vertu d'une mutilation des expériences individuelles, interindividuelles et ultra-locales.

À l'âge de la révolution de la mondialisation, de la multiplication exponentielle des sources d'identification et de l'accélération du monde, ces représentations du collectif sont quasi impossibles à inculquer aux personnes et sont condamnées à s'effondrer. Dans un tel contexte, c'est dans la méditation sérieuse sur leur propre expérience et l'écoute attentive des récits de vie des personnes de leur entourage que les gens trouveront les valeurs les plus sûres pour répondre au besoin grandissant d'identité et de sens.

Cette mémoire autobiographique est sous-estimée et d'une valeur inestimable en tant que source de normativité, de modèle, de philosophie, d'esthétique et d'éthique d'une bonne vie. L'écoute de soi et de l'autre, sous la forme très concrète et pratique de l'intériorisation et du partage de la parole avec l'entourage, demeure la plus grande force d'humanisation. Elle constitue un enracinement primordial à l'humanité comme forme d'appartenance première. Enfin, elle actualise un des piliers de l'enseignement philosophique des Anciens, soit : l'appartenance de l'humain à une petite espèce sur une petite planète.

Globalisme et révolution culturelle

Illégitimité d'être Innu, volonté de ne plus être, désir d'oublier et de faire oublier, comment contrer ce lourd héritage? Est-il possible de réformer l'article 91(24) de la *Loi constitutionnelle de 1867*? Comment faire, face à cette main qui nous étrangle? Si cet élément de la Constitution canadienne et, par extension, de l'identité du Canada ne peut être réformé, alors c'est une révolution qui est nécessaire. Quel type de révolution? À notre avis, il s'agirait d'une révolution culturelle, c'est-à-dire une réappropriation du savoir sur nous-mêmes pour en arriver à vouloir être à nouveau, à continuer d'exister. Pour ce faire, il faut poursuivre une politique de la mémoire et avoir le courage, l'honnêteté de dire les choses, d'où l'importance de la liberté de parole et d'une subjectivité qu'on assume entièrement. La liberté de parole

est le meilleur prélude à une libération des esprits et au rétablissement de nos épistémologies en tant que fondement valable de la connaissance et du mode de vie.

Au Canada, la liberté d'expression est de plus en plus rare dans un contexte où l'espace de critique et de remise en question de l'État rétrécit. Par exemple, on fait des liens entre écologistes et terroristes dans le cas de l'opposition à l'exploitation des bitumineux ; qu'on se souvienne également de la déclaration du ministre des Affaires étrangères du Canada insinuant que des leaders des Premiers peuples étaient utilisés comme des pions par le gouvernement iranien. Cela peut paraître absurde, mais quand il s'agit d'un intellectuel qui fait de telles déclarations, cela peut avoir de graves conséquences. L'espace de liberté qu'offre le milieu universitaire s'amenuise ; cet espace où l'on peut dire des choses, parler librement au-delà des filtres culturels, demeure un des derniers lieux de protection du chercheur qui est engagé à défendre les droits des minorités et qui, pour ce faire, peut en arriver à critiquer les abus de pouvoir et les politiques controversées d'un État.

C'est dans cette perspective que la meilleure façon de faire cette révolution culturelle, c'est le savoir sur soi-même et la volonté d'être guidée par une vision de l'avenir, d'où l'idée d'un espace où les Premiers peuples, avec des collaborateurs, vont définir eux-mêmes les enjeux, les problèmes et les besoins en recherche, en fonction de solutions à découvrir et à expérimenter. Encore une fois, on ne peut plus tolérer l'impertinence de la recherche scientifique actuelle sur des enjeux touchant les Premiers peuples et les communautés francophones vulnérables dans les Amériques.

Les Premiers peuples doivent être partie instigateurs et partie prenante des recherches sur eux-mêmes afin d'arriver à résoudre les problèmes auxquels ils font face. C'est ce qu'on a appelé le projet « *Gamau* », terme qui signifie « lieu de rassemblement », mais qui veut aussi dire « confluence », rencontre de deux rivières, de plusieurs chemins qui forment un plus grand chemin. Dans cette perspective, les spécificités, les antagonismes et même les antinomies deviennent des forces vivantes, créatrices et porteuses. C'est à partir d'une volonté de multiplier les espaces que l'on va pouvoir se rencontrer, libérer un savoir existant ainsi que la mémoire intégrale du passé et forger un nouveau visage de l'Amérique.

L'Amérique des francophonies et des Premiers peuples

Dans ce contexte, l'espace de réflexion ouvert par le Centre de la francophonie des Amériques autour du thème de la légitimité et du devenir est des plus pertinents et pourrait servir d'exemple : il permet aux gens de se rencontrer et de réfléchir ensemble, comme Premiers peuples et groupes minoritaires francophones, à ce qu'ils conçoivent comme impératif à la continuité culturelle ainsi qu'à ce qui s'y oppose, en tenant compte de leur condition historique et de leur vulnérabilité en tant que microgroupes.

Ce partage honnête d'expériences, de points de vue et de sensibilités ouvre aussi la possibilité de créer de nombreux liens et des solidarités, ce qui permet de résister aux forces qui cherchent l'homogénéité de la composition culturelle et l'effacement des sources mêmes de nos identités culturelles dont la mémoire demeure la nourrice. Une tâche commune est donc d'occuper ensemble le territoire de nos mémoires en vue de libérer notre patrimoine culturel et spirituel commun, c'est-à-dire notre humanité.

Il m'a été permis d'entendre des Aînés de mon village exprimer les émotions qu'ils ressentent lorsqu'ils entendent l'histoire des Acadiens. Je les ai entendus comparer l'expérience des Premiers peuples avec l'injustice historique vécue par les Acadiens qui furent déportés en Nouvelle-Angleterre ou dans les Treize Colonies. À partir de là, certains se sont rendus par leurs propres moyens en Louisiane dans les Antilles et vers d'autres lieux. Ils ont affirmé que les Premiers peuples, y compris les Innus, ont eux aussi, à l'instar des Acadiens, fait l'expérience d'une injustice profonde et vécu l'imposition de politiques caractérisées par la cruauté, l'arbitraire et l'absolutisme de la part de « conquérants » qui ont modelé leur destin collectif. Voici un extrait d'un entretien mené il y a quelques années avec un aîné *essipiunnuat* :

Lorsque j'entends parler de la déportation des Acadiens, ça me fait de la peine. Nous, on est encore ici aujourd'hui et on est encore « déporté ». Lorsqu'ils veulent un territoire, ils le prennent. « Dehors les Indiens, cette terre est à nous ! » Et quand vous voulez répliquer, mon dieu... c'est triste... Les Indiens sont encore ici mais ils ne comprennent absolument rien. Ceci est une forme de déportation, tu ne peux pas faire ce que tu veux. C'est pourquoi, lorsqu'on entend dire « nous sommes un peuple »... oui un peuple, mais un peuple minuscule, et lorsqu'on l'affirme on se fait rabrouer sur-le-champ encore et encore. On se fait régler notre cas sans délai. Nous sommes soumis à la règle du nombre. C'est ce qui arrive lorsque tu es petit. Pour la société dominante, négocier avec les Indiens, ça signifie : « On se sert en premier et ils s'organiseront avec les restes. » Voilà comment je vois la politique. C'est injuste et c'est juste un rapport de force. (Ross-Tremblay 2012 : 55)

Conclusion

Dans mon rêve de petit garçon, je choisisais de sauter dans le vide plutôt que de mourir aux mains des conquérants qui me chassaient, qui voulaient m'enchaîner ; il m'apparaissait évident que, par ce choix, je gardais mon courage et ma dignité et qu'ainsi je continuerais à vivre sans capituler et en préservant cette conviction de ma propre valeur en tant qu'Innu. Je me réveillais alors, dans le rêve lui-même, avec un sentiment d'intégrité et de plénitude, comme si le courage m'avait mené au-delà de la mort.

Je garde encore la croyance aujourd'hui que, devant le dilemme de se résigner ou pas à l'oppression, nous devons avoir le courage de choisir la liberté malgré son coût immense. Ce courage qui dépasse la peur de la mort permet en quelque sorte de continuer à exister

par la valeur sacrée que nous nous accordons, comme microgroupe, comme minorité et comme peuple opprimé.

C'est seulement en regardant franchement notre condition humaine et notre expérience historique, comme francophones dans les Amériques et comme Premiers peuples, que nous trouverons le récit de notre survivance, de notre continuité. Il doit cependant être clair que l'avenir de nos relations ne peut se faire au détriment de ce qui est sacré pour les uns et pour les autres. Cela signifie, pour les Premiers peuples, un respect intégral de la Terre, de la liberté et de la dignité humaine. À la politique de diviser pour mieux régner, les microgroupes vulnérables doivent répondre par l'unité pour triompher des forces qui s'opposent à leur continuité culturelle.

Il est temps pour nous, les Premiers peuples, de revenir à la parole des gens, en particulier dans le domaine de la recherche. Là réside notre trésor ; en effet, la vie et les récits de nos frères et de nos sœurs sont les seuls terreaux fertiles qui permettront de combler notre besoin d'identité, de répondre à ce besoin de connaître la valeur des choses, de nourrir notre vision des modèles de vie à éviter et de ceux à reproduire. La vie d'une personne et sa sagesse ne font-elles pas partie du patrimoine de tous les humains ?

Il est souhaitable que les traditions orales, transmises de génération en génération, et ce depuis des millénaires, puissent enfin être entendues. Les politiques destinées aux Premiers peuples, qui les poussent vers l'oubli, sont dorénavant condamnées à l'échec, et ce, parce que l'homme est comme un saumon ; il cherche à revenir un jour ou l'autre au lieu exact de sa propre naissance, contre vents et marées, guidé par une inexplicable mémoire, en vue de transmettre son récit et de renaître en ceux qui l'auront écouté.

Références

ASSMANN, Jan (2010), *La mémoire culturelle. Écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, traduit de l'allemand par Diane Meur, « Collection historique », Aubier, 2010.

MESTOKOSHO, Rita (1995), *Eshi uapataman nukum*, éditions Piekuakami, Québec, 1995.

ROSS-TREMBLAY, Pierrtot (2012), *A genealogy of amnesia: Memory and forgetfulness in Essipiunnuat's narratives of the salmon war*, thèse de doctorat, Université d'Essex, Grande-Bretagne.

Législation

Loi constitutionnelle de 1867 (R-U), 30 & 31 Vict, c 3, reproduite dans LRC 1985, ann II, n° 5.

Mots clés

Premiers peuples, francophonies, Amériques, politique de l'oubli, mnémohistoire

Key Words

First Peoples, French, Americas, politics of forgetting, mnemohistory

Correspondance

prostremblay@laurentian.ca