

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC EN OUTAOUAIS

**LE TERRITOIRE À TRAVERS LA LENTILLE DES JEUNES
AUTOCHTONES. LE PROJET DU WAPIKONI MOBILE**

MÉMOIRE DE MAÎTRISE

**PAR
ROXANNE DUPONT**

JUIN 2016

RÉSUMÉ

Les représentations que les Autochtones font du monde ont commencé à prendre place dans l'espace public québécois au début des années 1970, notamment grâce à la création de nouveaux espaces d'expression, dont l'art cinématographique. De nos jours, des projets innovants comme le Wapikoni Mobile offrent la possibilité à de jeunes Autochtones de créer des courts-métrages sur des sujets qui les interpellent culturellement.

À l'aide d'une approche sociologique constructiviste et compréhensive, je tente de comprendre, dans ce mémoire, les représentations sociales que font les jeunes Autochtones du territoire. Je m'attarde à saisir leur relation à l'environnement à partir de l'analyse de productions vidéo. Pour cela, j'ai visionné près de 400 courts-métrages produits par de jeunes membres des Premiers Peuples. Leurs créations montrent qu'ils sont particulièrement préoccupés par la spoliation de leur territoire. Pour eux, la destruction du territoire va de pair avec l'affaiblissement de leur culture et de leur identité. Il s'avère cependant qu'en favorisant l'échange, les nouveaux médias permettent aux jeunes membres des Premiers Peuples de participer activement à la préservation de leur culture, notamment en retissant le lien avec le territoire et avec les Aînés.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	2
TABLE DES MATIÈRES.....	3
INTRODUCTION	5
1. PROBLÉMATIQUE	13
1.1 LE CINÉMA, UN NOUVEL ESPACE D’AFFIRMATION.....	13
1.2 LE WAPIKONI MOBILE	19
1.3 LES JEUNES AUTOCHTONES	21
1.4 LE TERRITOIRE	28
1.4.1 <i>La perspective des jeunes</i>	32
2. CADRE THÉORIQUE.....	35
2.1 L’UNIVERS DES REPRÉSENTATIONS SOCIALES	35
2.2 L’ANALYSE DE CONTENU : UNE APPROCHE MÉTHODOLOGIQUE POUR L’ANALYSE DES REPRÉSENTATIONS SOCIALES	38
2.3 APPROCHES SOCIOLOGIQUES COMPRÉHENSIVE ET CONSTRUCTIVISTE	41
2.4 DES PARADIGMES POUR COMPRENDRE LES SOCIÉTÉS AUTOCHTONES	44
2.5 HYPOTHÈSE	49
3. CADRE MÉTHODOLOGIQUE	50
3.1 MA POSITION EN TANT QUE CHERCHEUSE ALLOCHTONE	50
3.2 ANALYSE DE CONTENU	54
3.3 BIAIS	59
4. RÉSULTATS	62

4.1 LES RÉSERVES COMME MILIEU DE VIE	63
4.1.1 <i>Des réalités difficiles</i>	63
4.1.2 <i>Liens avec la communauté et le territoire</i>	69
4.2 LE TERRITOIRE	72
4.2.1 <i>Un espace de connexion spirituel avec les ancêtres</i>	72
4.2.2 <i>Préoccupations envers sa destruction</i>	77
4.2.3 <i>Le territoire, berceau de la culture et de l'identité</i>	81
4.2.4 <i>La Terre-Mère et ses capacités cognitives</i>	84
4.2.5 <i>Agir et s'unir pour protéger le territoire</i>	87
5. ANALYSE	91
6. CONCLUSION	104
7. BIBLIOGRAPHIE	112

INTRODUCTION

Les Occidentaux ont longtemps représenté le territoire avec leurs propres outils de communication, que ce soit dans la littérature, à la télévision, dans les médias écrits, dans le discours général, etc. Cette longue domination du discours colonial a fait en sorte d'appliquer sur le territoire et la nature une esthétique occidentale. Ce déséquilibre a contribué à mettre au second plan les représentations que les Autochtones font de leurs territoires, à les déposséder de leur propre esthétique et à les empêcher de la transmettre aux nouvelles générations. Toutefois, nous observons depuis les années 1970 que les Autochtones reprennent les outils qu'ont utilisés les Occidentaux pour diffuser des représentations du territoire qui sont inhérentes à leur vision du monde.

Ce processus de décolonisation du discours est observé au sein de différentes disciplines, par exemple dans la littérature Autochtone, où les Autochtones procèdent à une « (ré)appropriation des récits » (St-Amand, 2010, p.38). L'ouvrage *Littérature amérindienne du Québec : écrits de langue française* de Gatti (2004), fait partie de ces initiatives qui visent à sortir les productions Autochtones de l'ombre et à leur accorder l'importance qui leur revient. Dans le domaine du cinéma, l'Office National du Film a joué un rôle majeur en offrant des ateliers d'initiation à l'art vidéographique à différentes

communautés Autochtones (Clavé-Thibault, 2012). L'approche créative de l'Office National du film a fait fleurir d'autres projets semblables comme celui qui m'intéresse particulièrement dans ce mémoire : le projet du Wapikoni Mobile.

Cofondé par le Conseil de la Nation Attikamek et le Conseil des jeunes des Premières Nations du Québec et du Labrador, le Wapikoni Mobile est un « studio vidéo » ambulante qui sillonne le Québec depuis plus de 12 ans et qui met en relation des cinéastes professionnels, des animateurs, des intervenants jeunesse et, bien sûr, de jeunes Autochtones. Le projet offre la possibilité à de jeunes Autochtones de créer de toutes pièces des courts-métrages uniques dans lesquels ils peuvent véhiculer les thèmes et les valeurs qu'ils désirent. Une équipe formée en cinématographie guide les participants dans leur processus créatif. Ces courts-métrages sont présentés aux communautés pour être ensuite disponibles au grand public sur Internet. La création des courts-métrages peut durer plusieurs semaines, c'est pourquoi l'équipe du Wapikoni Mobile habite différentes communautés le temps du projet. Les jeunes deviennent des producteurs, des figurants, des scénaristes, etc. À ce jour, « 26 communautés, de 9 nations différentes » ont été ciblées par ce projet (Wapikoni Mobile (f), 2015).

Le projet a conquis au fil des années une reconnaissance publique marquée. De nombreux prix et mentions ont été octroyés aux membres impliqués dans le projet, qui est reconnu dans l'espace public comme une initiative fructueuse et exemplaire procurant, pour Sédillot

(2009, p. 96), « une expérience positivement transformatrice pour les participants ». Selon ce même auteur, cette initiative permet aux jeunes Autochtones de « produire une image contemporaine d'eux-mêmes et de retrouver leur autonomie à tous les niveaux, de s'autoreprésenter de manière à pouvoir refonder leur identité et leur futur culturels; autrement dit, de créer leurs propres « médiations culturelles » (Sédillot, 2009, p. 96). Karine Bertrand a d'ailleurs écrit un article intitulé *The Wapikoni Mobile and the Birth of a New Indigenous Cinema in Québec* (Bertrand, 2013b) dans lequel elle compare métaphoriquement les vidéos du Wapikoni Mobile au bâton de parole.

Le projet a aussi été mobilisé au sein de deux recherches de maîtrise, dont *La création vidéo comme levier de changement : le projet Wapikoni Mobile à Opitciwan* par Calvé-Thibault (2012) et *Le projet du Wapikoni mobile, médiation et représentation. Création audiovisuelle et changement socioculturel dans la communauté atikamekw de Manawan* par Sédillot (2009). Dans son mémoire, Calvé-Thibault s'est intéressée « à la création vidéo comme outil d'expression, de transmission, de revendication et d'émancipation pour les jeunes et les communautés des Premières nations » (Calvé-Thibault, 2012, s.p.). Sédillot (2009, p.vii) s'est quant à elle penchée, aussi dans le cadre de son mémoire de maîtrise, sur les « effets de l'introduction du projet du Wapikoni mobile au sein de la communauté atikamekw de Manawan ». Bien que l'on retrouve dans ces mémoires quelques pages dédiées à l'observation et à l'interprétation des représentations sociales véhiculées dans les courts-métrages, Calvé-Thibault (2012) et Sédillot (2009) ne les mettent pas au centre de

leur travail. Ce qui distingue ma recherche de ces deux mémoires, c'est que mon intention n'est pas d'évaluer les impacts du projet auprès des jeunes, mais plutôt d'observer les discours que ces jeunes portent sur le territoire à travers cet outil contemporain qu'est la vidéo.

Les événements historiques qui ont marqué le développement des sociétés Autochtones contemporaines, comme la sédentarisation et la période des pensionnats, ont eu une influence majeure sur leur possibilité de perpétuer la culture ancestrale ainsi que sur leur relation au territoire (Goyette et *al.*, 2009; Bousquet, 2005). De 1840 à 1996, environ 150,000 enfants Autochtones ont été retirés de leur famille pour fréquenter des pensionnats canadiens dirigés par des Non-autochtones (Commission de vérité et réconciliation du Canada, 2015). Loin de leur famille et de leur culture, les pensionnats ont laissé comme héritage un large fossé entre les différents groupes d'âge (Bousquet, 2013; Jérôme, 2007; Goyette et *al.*, 2009). Ce fossé intergénérationnel se traduit entre autres par une difficulté à communiquer entre les jeunes Autochtones et les Aînés, étant donné que beaucoup d'entre eux ne parlent plus la même langue.

Aujourd'hui, les jeunes Autochtones sont présentés dans la littérature scientifique comme vivant une multiplicité d'expériences, mais devant trouver un équilibre entre deux univers culturels auxquels ils sont exposés : celui de leurs ancêtres et celui de la culture dominante, occidentale (Goyette et *al.*, 2009 ; Jérôme et Sibomana, 2005; Collin, 1988;

Belleau, 2009; Bousquet, 2005). Bousquet (2005) se demande d'ailleurs si les jeunes Autochtones ne sont pas devenus « biculturels ». Bien que certains Aînés déplorent le manque d'intérêt que portent les jeunes envers la culture traditionnelle et le territoire, souvent aux dépens des nouvelles technologies, d'autres considèrent que les jeunes sont menés à jouer un rôle déterminant dans le développement sociopolitique et identitaire des sociétés Autochtones (Collin, 2012).

Comme le soulignent Martin et Girard (2009), les conceptions du territoire ne sont pas figées dans le temps et se transforment au fil des événements. Face à cette transmission symbolique de la responsabilité d'agir comme gardien du territoire, les jeunes Autochtones du début du XXI^e siècle sont-ils prêts à défendre cet héritage auquel tiennent tant les Aînés? Que représente le territoire pour les jeunes Autochtones? La perte du territoire fait-elle partie de leurs préoccupations? Ont-ils délaissé la perspective traditionnelle du territoire pour adopter une compréhension occidentale? Le territoire joue-t-il encore un rôle déterminant dans la transmission de la culture? Voici les questions auxquelles je propose de répondre dans ce mémoire.

Le visionnement et l'analyse de 400 courts-métrages du Wapikoni Mobile m'ont permis de répondre à ces questions et de saisir quelles sont les représentations que se font les jeunes Autochtones du territoire aujourd'hui. J'ai pu observer que, effectivement, les jeunes accordent beaucoup d'importance au territoire. Dans près de la moitié des 400 vidéos

sélectionnées aléatoirement, les jeunes ont parlé du territoire et de ses composantes. Les vidéos ont montré que les jeunes Autochtones vivent, tout comme leurs Aînés, une profonde inquiétude vis-à-vis de la destruction du territoire, qui représente pour eux un moyen d'accéder à leur histoire, à leur identité, tout comme aux savoirs de leurs ancêtres. D'ailleurs, tel qu'on le verra dans cette recherche, la vidéo agit comme un médium qui permet de rapprocher les jeunes des Aînés.

Les jeunes se sont aussi servis de la caméra pour parler de la réserve. Ils ont fait part de leur insatisfaction d'avoir comme milieu de vie un espace peu adapté à leurs besoins, dans lequel il existe peu de ressources pour les occuper, les divertir ou rêver à un monde meilleur. Pour ces différentes raisons, la réserve a été présentée comme un espace que les jeunes souhaitent fuir. Néanmoins, l'attachement de ces jeunes à leur famille et à leur entourage a pour effet qu'ils ont de la difficulté à quitter ce lieu. Les jeunes ont aussi mentionné que la réserve agit comme une porte d'entrée sur le territoire où ils peuvent vivre et pratiquer la culture traditionnelle. Les jeunes ont donc tenu des discours contradictoires sur la réserve en la présentant comme un espace à fuir autant qu'à investir. Leur ambivalence à ce propos fait écho à celle qui les habite lorsqu'ils parlent du territoire. Ils souhaitent le préserver et continuer à le fréquenter, mais admettent en même temps qu'ils n'ont plus les savoirs nécessaires pour le faire. Afin de mieux montrer comment je suis parvenue à cette analyse, les lignes qui suivent décrivent la manière dont ce mémoire a été construit.

Le premier chapitre montre d'abord la longue domination du discours colonial dans l'univers cinématographique et médiatique, ainsi que l'émergence dans les années 1970 de nouveaux espaces d'expression pour les Autochtones, dont le Wapikoni Mobile est un exemple. Je présente ensuite les concepts utilisés pour définir les jeunes Autochtones ainsi que les représentations qu'ils ont du territoire selon la littérature scientifique. Au deuxième chapitre, le cadre théorique, j'expose les approches sociologiques qui guident ma réflexion. Trois grandes théories du développement qui agissent sur ma manière de comprendre les sociétés Autochtones y sont aussi présentées : le paradigme de la modernisation, les théories postcoloniales, ainsi que l'action historique. La notion de représentation sociale est aussi explicitée, tout comme l'approche qui permet de les analyser, c'est-à-dire l'analyse de contenu.

Dans le troisième chapitre sont introduites les différentes étapes de la démarche méthodologique privilégiée dans ce mémoire. Quelques paragraphes sont aussi destinés à examiner ma position en tant que chercheuse allochtone. À la fin du chapitre se trouve une réflexion sur les biais que l'on pourrait trouver dans ce mémoire. Le quatrième chapitre expose les données recueillies, c'est-à-dire les représentations tirées des différents discours des jeunes sur le territoire, en commençant par ceux qui concernent la réserve. Le chapitre cinq est consacré à l'analyse des résultats. Les observations de différents chercheurs, dont Sédillot et Calvé-Thibault, sont utilisées pour enrichir la discussion. Enfin, la conclusion

m'amène à proposer des réponses aux questions énoncées en introduction. J'annonce aussi quelques réflexions et propositions pour des recherches ultérieures.

1. PROBLÉMATIQUE

Les représentations issues de l'imaginaire occidental ont longtemps dominé l'espace médiatique et cinématographique au Québec, ce qui a produit une image ethnocentrique, folklorique et stéréotypée des Autochtones qui s'est inscrite dans le subconscient des Allochtones. C'est au cours des années 1970 que les Autochtones se sont engagés dans un processus de décolonisation de leur image et du discours colonial. Bien que le divertissement que procurent la télévision, les cellulaires ou les consoles de jeux puisse avoir pour effet d'éloigner les jeunes Autochtones du territoire, il s'avère aussi que les nouvelles technologies de l'information et les médias procurent un espace d'expression unique pour les Autochtones. Cette question montre, et c'est le propos de cette recherche, un élément de la décolonisation de l'image que la société dominante s'est construite sur les Autochtones.

1.1 Le cinéma, un nouvel espace d'affirmation

Vers la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, les films sur les Autochtones en Amérique du Nord proviennent presque exclusivement des États-Unis (Bertrand, 2009). Dans le cinéma américain, les Autochtones apparaissent comme des êtres arbitraires, irresponsables, dont les pratiques sont ésotériques ou irrationnelles (*Ibid.*). Beaucoup de films ou de romans ont pour caractéristique de véhiculer la croyance populaire que, un jour ou l'autre, les Autochtones seront assimilés à la société dominante, du fait de l'inadéquation de leur

culture à la société moderne (*Ibid.*). Les stéréotypes véhiculés par les médias et les arts sont aussi repris dans les manuels scolaires francophones du Québec :

la « présence » des peuples Autochtones dans les manuels d'histoires en usage à Québec et plus généralement dans l'enseignement au niveau primaire et secondaire, laisse l'impression gênante que ces peuples ont plus ou moins cessé d'exister à partir de l'arrivée des Européens et que ceci était inéluctable (Fournier, 1979, p. 7).

Cette ignorance de la « réalité » des populations Autochtones a pour effet de renforcer la perception de l'Autochtone comme étant « cette créature irréaliste qui semble constamment être sur le point de disparaître » (Bertrand, 2013a, p. 3).

Dans le documentaire *Hollywood et les Indiens*, le cinéaste Neil Diamond s'interroge sur la manière dont les Autochtones sont représentés dans les films hollywoodiens. Les films « westerns », qui sont depuis leurs débuts très populaires en Amérique du Nord, ont une manière très réductrice de présenter les Autochtones. Tout porte à croire que les cinéastes ignorent leurs véritables coutumes et pratiques. L'Autochtone doit se contenter de cadrer avec l'image que les Occidentaux ont envie de projeter de lui.

Dans les années 30, les Indiens, tout comme les Noirs, étaient pratiquement des accessoires. Peu importait leur tribu. Pour Hollywood, ils étaient tous pareils. Ils étaient des Indiens, un point c'est tout. [...] Ce n'était peut-être pas intentionnel, mais c'était franchement colonialiste. Vous dépouillez des nations de leur identité et vous les regroupez en une seule (Diamond et al., 2010).

Cette perspective colonisatrice se fait aussi sentir dans le cinéma québécois des années 1920 à 1960, où de nombreux prêtres-cinéastes exercent aussi une influence majeure sur la perception des Non-autochtones sur les populations Autochtones en partageant, pour la

plupart, une vision profondément ethnocentrique et colonisatrice de celles-ci (Bertrand, 2009). Ceci étant dit, certains de ces cinéastes engagés par l'Église, comme Lafleur, travaillent à montrer les injustices subies par les populations Autochtones au grand public (*Ibid.*). Cette manière différente d'approcher les Autochtones et leur réalité s'accroît avec la Révolution tranquille.

C'est dans un contexte de transformation sociale que le documentaire prend une nouvelle forme au Québec, brisant ainsi la « longue tradition documentaire au Canada, caractérisée par un discours de propagande qui servait principalement les desseins de l'État et celui de l'Église » (Bertrand, 2009, p. 8). On assiste à la naissance de ce que l'on appelle le cinéma direct, c'est-à-dire « un courant qui cherchera à envahir le quotidien des gens pour en saisir la substance et la transmettre à l'écran. » (*Ibid.*) Dans ce contexte, certains cinéastes comme Lamothe, Desjardins, Perrault et Proulx font partie des Autochtones qui utilisent leurs films comme moyen pour faire valoir les discours des Autochtones (*Ibid.*).

Les Autochtones commencent à utiliser la caméra grâce, entre autres, à l'Office National du Film (ONF), qui joue un rôle majeur en offrant des ateliers d'initiation à l'art vidéographique à différentes communautés Autochtones (Clavé-Thibault, 2012, p. 13). Le développement d'une politique de soutien et de promotion de la production cinématographique Autochtone appuie ce processus (Berardo, 2007, p. 64). Comme l'indique Serpereau (2012, p.42) :

Au Canada, les formations audiovisuelles auprès de communautés Autochtones ont été nettement plus intégrées à une politique d'État. Dans ce cadre le programme Société nouvelle, lancé en 1966 par l'Office national du film (ONF), est crucial. Il consiste à faire participer des populations à l'élaboration de films et de vidéos sur leur propre réalité, ce processus étant censé faciliter les adaptations rendues nécessaires par des changements économiques ou sociaux (Boyle 1999; Marchessault 1995a, 1995b; Roth 2005; White 2006).

Ces initiatives font en sorte de mettre en lumière les talents de réalisateurs et réalisatrices Autochtones, par exemple Obomsawin. L'objectif poursuivi est, selon Calvé-Thibault :

[...] de changer les représentations stéréotypées véhiculées dans les documentaires et les productions médiatiques réalisés par les non autochtones, en créant un espace où les Premières nations pourraient elles-mêmes réaliser leurs productions cinématographiques et participer à la construction de la société en proposant leurs regards et leurs points de vue (2012, p. 15).

Ces initiatives sont donc porteuses d'un désir de laisser les Autochtones présenter eux-mêmes leurs réalités au reste de la population.

C'est aussi dans un contexte sociohistorique de luttes pour la reconnaissance de leurs droits ancestraux que de nouvelles formes d'expressions artistiques émergent (Calvé-Thibault, 2012, p. 13). Selon Leuthold :

[W]e can view the arguments of indigenous media rhetorically in relation to the genre's origin in a specific social movement; the Native adoption of photography, film, and video historically has direct ties with Native political activism of the 1970s. (Leuthold, 2001, p. 57)

Le projet de la Baie-James et la crise d'Oka font partie de ces conflits historiques durant lesquels il y a une mobilisation sans précédent de la part des populations Autochtones en quête, entre autres, du respect de leur territoire. On remarque que dans le cas du projet de la

Baie-James qui débute en 1971, les médias Non-autochtones font l'effort d'aller au-delà de la version occidentale des faits. Plusieurs entrevues et discussions avec des membres des communautés Autochtones qui témoignent de leurs points de vue sont enregistrées et présentées à la population. Ces vidéos sont d'ailleurs assez faciles à trouver sur Internet. Il est par contre plus ardu de trouver des documentaires ou des vidéos qui sont filmés par des membres des communautés Autochtones. Le scénario est différent pour ce qui est de la crise d'Oka de 1990 qui est fortement documentée par Obomsawin, une cinéaste documentariste abénaquise et québécoise. Le fameux documentaire *Kanehsatake: 270 Years of Resistance* (1993) produit par la documentariste est d'ailleurs assez connu aujourd'hui.

Les années 1990 couvrent aussi une période particulière d'effervescence dans le domaine de l'art contemporain Autochtone. De multiples expositions Autochtones sont présentées souvent dans le but de commémorer les événements passés (entre autres la crise d'Oka) et de poser un regard critique sur les relations entre les Autochtones et les Québécois (Uzel, 2000, p. 191). « [P]lusieurs expositions ont été organisées pour tenter de rétablir un début de dialogue » avec la société québécoise (*Ibid.*). L'apparition de nouveaux outils de création davantage accessibles comme des caméras plus petites, moins onéreuses et plus faciles à transporter, multiplient les opportunités qu'ont les Autochtones tant de s'approprier l'art cinématographique que de se déplacer sur le territoire pour faire des enregistrements à

propos de leurs propres formes de perception de l'espace (Bouchard, 2006, s.p.; Leuthold, 2001, p. 55).

L'art cinématographique fait partie de ces nouveaux espaces d'affirmation permettant de « faire valoir des spécificités identitaires, des langues, des territoires, des pratiques culturelles, des droits ancestraux dans un contexte historique d'assimilation » (Jérôme, 2005, p. 4). Selon Leuthold, le cinéma Autochtone permet de « repenser l'histoire et d'adresser l'ignorance de la culture dominante à propos de l'histoire et de la culture contemporaine des nations autochtones » (Leuthold, 2001, p. 55). Cela permet, selon Sheppler (2010, p.175)...

...de sortir l'Amérindien de son éternelle représentation de victime sans volonté propre, d'objet, pour voir surgir au contraire des individualités complexes, et des communautés dont le discours social et politique est tout aussi articulé que leur volonté de se battre et de résister est forte.

Comme l'indique Bouchard (1992, p. 147), en prenant davantage de place dans l'espace public, les Autochtones acquièrent « [l]e pouvoir de se définir par le biais de l'art [qui] consiste entre autres à *construire* des identités, à les représenter et à *négoier* ensuite cette représentation ». Leuthold ajoute que les réalisateurs Autochtones conçoivent souvent la vidéo ou le cinéma comme un moyen qu'ils ont de raconter leur histoire (*Ibid.*, p.56). Le Wapikoni Mobile est un de ces projets qui porte la parole des jeunes Autochtones en leur offrant l'espace et les outils pour se raconter.

Bien que je fasse état d'un changement notable au niveau de l'espace que prennent les subjectivités Autochtones au sein de l'espace public, il serait faux de croire que les représentations sociales des sociétés Autochtones ont une place aussi importante que celles des Occidentaux. Ce mémoire n'est pas le lieu pour montrer comment les perspectives occidentales prennent davantage de place dans la société nord-américaine que celles partagées par les sociétés Autochtones, tant dans les livres d'histoire, dans les médias sociaux, dans les journaux, à la télévision, etc. Disons seulement que l'hégémonie occidentale se fait sentir d'une façon un peu plus subtile qu'il y a plusieurs décennies.

1.2 Le Wapikoni Mobile

Manon Barbeau, réalisatrice et cofondatrice du Wapikoni Mobile, a semé la graine qui a fait germer le projet, en produisant un film de fiction intitulé *La fin du mépris* avec de jeunes atikamekw de Wemotaci au début des années 2000 (Wapikoni Mobile (d), 2015). Le nom du projet, Wapikoni, est choisi en la mémoire d'une de ces jeunes ayant participé à la production du long-métrage. Wapikoni Awashish, « modèle positif de sa communauté, [et] figure de proue du groupe » (Wapikoni Mobile (d), 2015), est décédée brutalement dans un accident de la route. Profondément ébranlée par cet événement tragique, Manon Barbeau « conçoit alors l'idée d'un studio mobile comme lieu de rassemblement, d'intervention et de création audiovisuelle et musicale pour les jeunes des Premières Nations » (*Ibid.*, 2015). L'espace de création et de diffusion, tout comme le volet éducatif et le matériel que fournit

le projet, donne la chance aux jeunes de créer des courts-métrages qui mettent de l'avant leurs propres représentations et discours. Selon Calvé-Thibault (2012, p. 12), le projet permet aux jeunes Autochtones de « renforcer la culture locale » et de « favoriser la transmission du savoir ».

Afin d'offrir aux jeunes Autochtones le maximum d'opportunités d'approfondir leurs connaissances et de développer une expertise dans le domaine de l'art vidéographique, l'équipe du Wapikoni Mobile effectue des suivis avec les communautés en y retournant à plusieurs reprises. Des studios locaux de production ont d'ailleurs été construits dans certaines communautés (Sioui Durand, 2009-2010). Cette approche assure, selon Sioui Durand (2009-2010, p. 84), « une pérennité des apprentissages et des expériences de création, et non seulement des coups d'éclat sans lendemain. » L'équipe offre de plus, depuis quelque temps, ce qu'ils appellent des services audiovisuels (Wapikoni Mobile (b), 2013). Ces services visent à jumeler un « participant avancé » à un « cinéaste senior » permettant aux jeunes motivés d'atteindre éventuellement le statut de professionnel. Selon les membres de l'équipe du studio ambulante, « [e]n développant des compétences chez les jeunes des Premières Nations, [l'équipe du] Wapikoni mobile forme une relève artistique en vidéo et en musique contribuant à l'émergence d'une nouvelle génération de leaders » (*Ibid.*).

Certains membres du Wapikoni Mobile assurent de plus le rôle d'intervenant auprès des jeunes Autochtones. Ils agissent comme personnes-ressources dans la mesure où ils sont disponibles pour écouter ainsi qu'accompagner ceux-ci dans leurs questions personnelles.

De nombreux jeunes ont besoin de partager les problèmes auxquels ils font face à la maison et dans leur vie quotidienne. Notre présence ponctuelle, mais récurrente, fait en sorte qu'ils se confient, assurés d'une confidentialité rare dans un petit village où tout le monde se connaît. (Wapikoni Mobile (c), 2013)

Les membres du projet offrent de plus, dans les écoles primaires, secondaires, les collèges, les universités, les entreprises et les organismes communautaires, des « ateliers de médiation et de sensibilisation » (Wapikoni Mobile (c), 2013). Ces ateliers permettent d'atteindre plusieurs objectifs comme celui de favoriser l'échange interculturel, de sensibiliser la population aux réalités que vivent les jeunes Autochtones ainsi que de permettre de mieux faire connaître au public les cultures Autochtones et ses composantes : les langues, l'histoire, le patrimoine, les différentes réalités, etc. Les ateliers mobilisent d'ailleurs des courts-métrages conçus par les jeunes. Mais qui sont-ils, ces jeunes? C'est la question à laquelle je tente de répondre dans les paragraphes suivants.

1.3 Les jeunes Autochtones

À la lecture Galland (2002) et de Levi et Schmitt (1996), il est aisé de constater que la notion de « jeune » ou de « jeunesse » n'est que le résultat de constructions sociales culturelles. Comme l'indique Galland (2002, p. 5), « la jeunesse n'est pas de tous les temps,

elle est une invention sociale, historiquement située, dont les conditions de définition évoluent avec la société elle-même. » Dans la même veine, Gauthier (2005, p. 24) indique que « [d]es historiens de la jeunesse ont [...] rappelé, avec moult illustrations, que la jeunesse est « un fait social instable » et qu'elle est, d'une certaine manière, ce que les sociétés en font, comme l'ont aussi montré les anthropologues. » Il est intéressant de lire, dans l'ouvrage de Levi et Schmitt (1996) intitulé *Histoire des jeunes en Occident de l'antiquité à l'époque moderne*, qu'il existe une panoplie de définitions du concept de jeunesse à travers le temps et les différents milieux culturels. Leur travail nous rappelle que cette catégorie d'individus se construit à partir d'une « réalité culturelle lourde d'une foule de valeurs et d'usages symboliques » (Levi et Schmitt, 1996, p. 8).

Au Canada francophone, l'intérêt des chercheurs envers la jeunesse s'est développé au cœur de la révolution tranquille, vers la fin des années 1960 (Cicchelli, 2003, p. 119). Dès 1980, la question des jeunes comme catégorie sociale gagne en popularité. On s'intéresse à la place des jeunes dans le milieu social, mais aussi à l'insertion professionnelle de ceux-ci. Il y a un effort de définition de la part des chercheurs qui tentent de comprendre la spécificité de ce groupe, en se basant sur ses caractéristiques, ses intérêts, ses rêves et ses limites. La jeunesse est à cette époque présentée comme constamment en changement, les jeunes étant en perpétuelle réaction à leur environnement.

Comme aux États-Unis et en Europe, au Québec aussi la sociologie de la jeunesse naît en tant que sociologie du changement social. Elle se développe à un moment où les comportements individuels, les systèmes de valeurs et les rapports aux institutions semblent avoir été profondément modifiés. Les jeunes, les étudiants en particulier, sont considérés, à tort ou à raison, comme les acteurs de ces

transformations (Cicchelli, 2003, p. 129).

Dans ce mémoire, mon intention est de mieux saisir comment les jeunes Autochtones sont définis dans la littérature scientifique, c'est pourquoi je ne m'attarderai pas à définir comment les jeunes en général sont perçus dans la culture occidentale.

Selon l'Office québécois de la langue française (2015), un « Autochtone » est une « [p]ersonne vivant sur le territoire habité par ses ancêtres depuis un temps immémorial. » Le terme fait référence aux trois grandes familles ou « entités sociopolitiques » que sont les Premières Nations, les Métis et les Inuit (Office québécois de la langue française, 2015). Comme dans l'univers occidental, la notion de jeunesse chez les Autochtones est elle aussi très floue et « demeure encore à déterminer dans les communautés » (Perron, 2010, p. 30). Comme l'indique Jérôme, beaucoup d'auteurs portent un regard misérabiliste sur les jeunes Autochtones, qu'ils présentent presque systématiquement comme aux prises avec de graves problèmes de consommation de drogue et d'alcool, de violence, de décrochage scolaire et de suicide (Jérôme 2006, p. 3).

Suicides, drogues, alcoolisme, souffrance et violence sociales sont des réalités bien présentes, que ce soit dans les communautés ou en milieu urbain. Mais ces réalités sont inlassablement reprises dans l'espace public — et notamment médiatique — pour informer des maux qui rongent les communautés. Cette image exprime de manière stéréotypée ce qui définirait aujourd'hui au mieux la « culture des jeunes » en milieux autochtones et véhicule un ensemble persistant de préjugés inscrits dans les relations avec les non autochtones. (Jérôme et Sibomana, 2005, p. 3)

Certains s'arrêtent aussi sur le fait, par exemple, que « [I]a moitié des Autochtones âgés de plus de 15 ans n'ont pas terminé leurs études secondaires » (Beaulieu, Gervais, Papillon 2013, p. 24).

Jérôme (2005) observe qu'au-delà les statistiques accablantes qui semblent les caractériser, les jeunes Autochtones vivent une multiplicité d'expériences qui peuvent s'avérer très positives. Selon Jérôme et Sibonna (2005, p. 3), les jeunes Autochtones :

investissent de nombreux espaces d'expressions (structures politiques en place, projets culturels et scolaires, initiatives sociales, créativité artistique...), s'organisent au sein de structures permettant de faire valoir leurs propres points de vue (conseils des jeunes, conseil des jeunes femmes), s'approprient de manière active des éléments culturels véhiculés par diverses influences et construisent un monde en dehors de leur communauté (mobilité régionale, expérience urbaine, milieu universitaire) [...]

Plusieurs d'entre eux réalisent donc de grands défis et sont loin d'être prisonniers de leurs problèmes.

Plusieurs chercheurs définissent les jeunes comme des êtres errants entre deux peuples et deux cultures, en quête de nouveaux repères. Selon Jérôme et Sibomana (2005, p. 3), « [p]our prendre l'exemple de l'Amérique du Nord, il est aujourd'hui devenu un lieu commun d'aborder les réalités de ces jeunes en termes de rupture culturelle, de crise identitaire ou encore de perte de repères. » Ce discours est repris, comme l'observe Collin

(1988), par les jeunes Autochtones. Collin (1988) a observé que la construction de l'identité des jeunes Autochtones tourne autour de deux idéologies. La première étant que les cultures traditionnelles et « blanches » sont diamétralement opposées et que l'Autochtone doit rester entièrement plongé dans l'univers traditionnel au risque de devenir comme le « Blanc ». « La culture doit demeurer authentique et entière, fermement enracinée dans ses traditions, ou déperir » (Collin, 1988, p. 61).

La deuxième idéologie à laquelle adhèrent les jeunes Autochtones est qu'il est stratégique, sur le plan de la survie identitaire, de s'appropriier certains éléments de la culture des « Blancs » pour pouvoir s'en servir de façon stratégique.

[O]n accepte l'emprunt de pratiques et objets que l'on continue toutefois de qualifier selon leur origine (l'éducation, les structures administratives, etc., des « Blancs ») dans la mesure où ils sont, comme des « outils », indispensables pour recouvrer l'autonomie instrumentale du groupe. » (Collin, 1988, p. 61)

Ces discours, bel et bien présents chez ces jeunes, sont repris par Belleau (2009, p. 10), une jeune Autochtone, qui croit que les jeunes doivent conjuguer avec « un pied dans le monde moderne et un pied dans la vie traditionnelle ». « En tant que jeunes, nous vivons une dualité quotidienne. Nous avons des pressions venant tant de notre culture que de la culture majoritaire de notre pays. » (*Ibid.*, p. 9).

Tandis que certains croient que la jeunesse se présente sous la forme d'un état d'être ou d'une façon d'agir, d'autres considèrent l'âge comme un indicateur valable (Jérôme et Gagné, 2009). Selon Levi et Schmitt (1996, p. 8) :

[à] la différence de l'appartenance à une « classe sociale » (dont les individus ne peuvent guère sortir, à moins de réaliser, parfois, leur espoir de « mobilité sociale »), à la différence de l'appartenance sexuelle (qui, en principe, est univoque et fixée pour toujours), l'appartenance à une classe d'âge, tout particulièrement à l'âge juvénile, est un état provisoire que les individus ne font que traverser.

Certaines instances Autochtones, comme le Réseau jeunesse des Premières Nations du Québec et du Labrador et le Rassemblement des jeunes femmes Autochtones du Québec ont adopté une définition des jeunes basée sur l'âge. Le premier situe les jeunes Autochtones entre 15 et 35 ans tandis que le deuxième vise les jeunes femmes de 18 à 30 ans (Picard *et al.*, 2004, s.p.). Ces associations touchent à un large groupe considérant que près des deux tiers des Autochtones ont moins de 30 ans au Canada (Réseau jeunesse des Premières Nations du Québec et du Labrador, 2015).

Dans ce mémoire, j'ai choisi d'adhérer à une définition des jeunes basée sur l'âge. Je prends exemple sur le Réseau jeunesse des Premières Nations du Québec et du Labrador en m'arrêtant à 35 ans. J'inclus cependant les enfants, ce qui m'amène à observer les représentations des jeunes qui ont moins de 35 ans. J'ai choisi cet écart d'âge parce que comme l'indique Bousquet (2005), les jeunes nés après 1970 sont les premiers à grandir et à passer leur jeunesse dans les réserves. Bousquet propose que ces jeunes entretiennent des représentations sociales qui diffèrent de celles qu'ont les Aînés de la réserve (*Ibid.*). Les

jeunes d'aujourd'hui ont grandi au sein de la réserve, contrairement aux Aînés qui ont dû la quitter pour se rendre dans les pensionnats, loin de leur famille et de leur culture. J'estime qu'il est aussi possible qu'ils y aient développé des représentations différentes du territoire. Je suis cependant consciente que ma définition de la jeunesse ne fait pas l'unanimité et que certains estiment que l'on porte un regard infantilisant sur les Autochtones en les considérant comme des jeunes trop longtemps : « [c]onsidérer des personnes de vingt-huit ans comme des « jeunes », c'est nier toute une génération » (Perron, 2010, p. 30).

Bien que le terme « Autochtone » comporte certaines faiblesses, entre autres parce qu'il provient de l'univers occidental et qu'il s'avère trop englobant en plaçant sous une même catégorie un ensemble de groupes très diversifiés, j'ai fait le choix de l'utiliser dans ce mémoire. Certains courts-métrages, bien que peu nombreux, ont été conçus à l'extérieur des réserves. Il m'est impossible de savoir à quel groupe appartiennent ou s'identifient tous les jeunes qui figurent dans les courts-métrages ou qui participent à la création de ceux-ci, c'est pourquoi le terme « Autochtone » me permet de ne pas m'adonner à de fausses affirmations. Je m'intéresse plutôt au rassemblement d'individus partageant une communauté de destins comme créant un tout non homogène, mais dans lequel chaque individu est lié par une caractéristique semblable; une expérience historique commune (Martin 2009).

1.4 Le territoire

Selon la littérature scientifique, les sociétés Autochtones entretiennent une relation identitaire et spirituelle avec le territoire (Guay et Martin, 2008, p. 642). Ils y attribuent un rôle symbolique, vital et culturel (Martin et Girard, 2009). Selon Papatie et Saint-Arnaud (2012, p. 117), « [l]’analyse du système représentationnel des Anichinabés met en évidence le caractère identitaire de la relation qu’ils entretiennent à l’égard de la forêt. » Lorsqu’interrogés, les Autochtones indiquent que la forêt représente pour eux l’endroit d’où ils viennent : « la forêt, c’est là où se trouve mon empreinte » (Papatie et Saint-Arnaud, 2012, p. 117). Le territoire, pour plusieurs sociétés Autochtones, permet la préservation et la diffusion de leurs valeurs et de leur mode de vie (Martin, 2011). Comme l’indiquent Papatie et Saint-Arnaud (2012, p. 118) :

les Anichinabés ont régulièrement associé la forêt à la « Terre-Mère » ou Djôjô Akî. Il s’agirait en fait d’un néologisme autochtone, couramment utilisé dans le discours des Premières Nations pour qualifier leur relation à la terre génitrice, protectrice et nourricière qui accueille et soutient toute forme de vie.

Bernard (2013, p. 313) ajoute que le territoire demeure « au cœur de la construction de l’identité collective » même s’il croit que la vision qu’avaient les ancêtres du territoire n’est plus la même pour les jeunes générations. « [L]e temps, les grandes mutations (on passe de l’igloo à l’Internet en moins de 50 ans) et surtout l’emprise des pouvoirs publics sur les terres Autochtones ont contribué à la désacralisation du territoire par les plus jeunes générations » (*Ibid.*, p. 313).

Selon Martin (2011), le territoire agit comme une « matrice » qui se présente sous deux formes. « Le territoire a une double fonction : engendrer l'individu, mais aussi engendrer la culture » (*Ibid.*). Pour les Innus, par exemple :

« Nitassinan » signifie notre territoire ancestral. Il est à la base de la culture des Innus et constitue un élément essentiel pour sa perpétuation. L'identité même des Innus est liée de façon intrinsèque à ce territoire, car il est un lieu de valeurs, de pratiques sociales, spirituelles et sacrées, économiques, éducatives, politiques et symboliques qui ont évolué malgré les contraintes et embûches rencontrées depuis plusieurs décennies. (Conseil tribal Mamuitun Mak Nutashkuan, 2004)

Selon la Commission royale sur les peuples Autochtones (1996, p. 113, traduction libre), « la terre est la source et soutien de la vie ». Le territoire est perçu par plusieurs sociétés Autochtones comme englobant tous les éléments, vivants ou non, qui existent sur la planète terre (*Ibid.*, p. 117). Le territoire dépasse la terre pour inclure aussi l'univers en entier, c'est-à-dire la galaxie, les étoiles, le ciel, la lune, etc.

[L]es Anichinabés conçoivent la forêt comme un tout, dont les éléments culturels et biophysiques sont indissociables, traduisant cette vision du monde holistique qui caractérise les cultures amérindiennes [...] (Papatie et Saint-Arnaud, 2012, p. 118).

Ironiquement, comme l'a observé Todd (2000/2001, p. 51), cette vision du territoire, qui semble tout inclure, ne semble cependant pas laisser de place à la ville.

En se basant sur leurs observations, Papatie et Saint-Arnaud (2012) montrent que la forêt joue une multiplicité de rôles qui sont à la fois fondamentaux pour le développement social,

émotionnel, politique, économique et spirituel des communautés Autochtones. Ils énumèrent différentes facettes que prend la forêt pour les Anichinabés, en commençant par la forêt « Terre-Mère » (Papatie et Saint-Arnaud, 2012, p. 118). Celle-ci apparaît alors comme faisant référence à la « terre génitrice, protectrice et nourricière qui accueille et soutient toute forme de vie » (*Ibid.*). Comme le dit Martin (2011), le territoire peut être comparé métaphoriquement à l'« utérus », « là où germe l'enfant ». Il y a ensuite la forêt qui agit comme milieu de vie : « On se représente la forêt comme un espace qui abrite, qui nourrit et qui supporte toute forme de vie : les esprits, les animaux et les Anichinabés eux-mêmes » (Papatie et Saint-Arnaud, 2012, p. 118). La « forêt milieu de vie » se décline donc en différentes facettes : celle de la « forêt-monde des esprits », la « forêt-territoire anichinabée » et la « forêt-maison des animaux » (*Ibid.*). Sous cette catégorie se rangent aussi la dimension alimentaire (la « forêt-garde-manger »), la dimension thérapeutique (la « forêt-médecine ») et la dimension matérielle (la « forêt-utilité ») (*Ibid.*).

Papatie et Saint-Arnaud (2012, p. 118) font aussi référence au territoire qu'ils appellent « forêt mode de vie » :

Ce sous-ensemble comprend la « forêt-héritage » (« ce qu'on laisse à nos enfants »), la « forêt-responsabilité » (« nous sommes les gardiens de la forêt »), la « forêt-vie communautaire et familiale », espace de cohésion sociale et de transmission de la culture (la « forêt-enseignement »). La « forêt-activités de subsistance » est le lieu où l'Anichinabé exprime sa compétence culturelle en lien avec la survie. De fait, les gens de Kitcisakik ont souvent exprimé ainsi leur attachement au milieu forestier : « s'il n'y a pas de forêt, il n'y a pas d'Anichinabé », attestant un lien organique, spirituel et matériel entre forêt et survie, dans ses dimensions tant culturelles que biologiques.

Il existe toutefois une appréhension plus négative de la forêt, c'est-à-dire la « forêt colonisée », qui fait référence à l'appropriation de celle-ci par les colonisateurs, tout comme à sa destruction par les industries extractives (*Ibid.*). Cette représentation de la forêt laisse place à une autre brochette de dimensions, telles que « la belle forêt d'autrefois », la « forêt perdue » et la « forêt dévastée » (*Ibid.*, p. 119). Cette forme contemporaine que prend la forêt est due au fait que les sociétés occidentales conçoivent « le monde comme ce sur quoi il a à agir pour y mettre en action les moyens techniques qu'il a développés et y poursuivre sa course infinie vers l'avancée du progrès » (Doran, 2008, p. 118).

En somme, l'Occidental s'intéresse souvent avant tout au territoire pour ce qu'il peut en retirer, contrairement aux Autochtones qui font coexister le territoire spirituel, celui qui engendre l'Humanité et le territoire matériel, celui qui nourrit, mais qu'on ne s'approprie pas. Contrairement à la culture occidentale, où l'humain est représenté comme étant supérieur à toute autre forme d'existence (Swayze, 2001, p. 28), justifiant ainsi la disposition naturelle des sociétés allochtones à percevoir le territoire dans une logique utilitariste, les Autochtones croient plutôt qu'ils ne disposent pas de pouvoir sur la Terre-Mère (RCAP, 1996, p. 114).

This philosophical approach to governance, based on respect for the land and the need for responsible action, differs from conceptions of governance that emphasize domination and control. According to the Aboriginal approach, people do not have dominion over the land; they are subject to the land's dominion. (*Ibid.*, p. 114).

« L'Innu respecte l'ordre de la nature et cherche à s'y ajuster » plutôt que de tenter de le modifier ou d'en contrôler son cours (Doran, 2008, p. 119). Les conflits liés au territoire proviennent donc en grande partie du fait qu'il en découle différentes représentations, parfois contradictoires (Leuthold, 2001, p. 61).

1.4.1 La perspective des jeunes

Selon la littérature scientifique, tout comme leurs Aînés, les jeunes considèrent le territoire comme « une place [où] tu te sens bien » (Girard et Lutumba Ntetu, 2004, p. 211). « [I]t's home » (Richmond-Saravia, 2012). La protection de celui-ci ferait partie des préoccupations majeures des jeunes Autochtones aujourd'hui (*Ibid.*, p. 211-212). « Même si les jeunes fréquentent peu les territoires ancestraux de chasse et de pêche, ils estiment que ces territoires restent les véritables lieux où peut se perpétuer leur culture traditionnelle » (*Ibid.*, p. 209). Richmond-Saravia (2012) souligne que les jeunes désirent protéger le territoire pour les générations futures afin que la transmission de la culture Autochtone ne soit pas interrompue par la perte du territoire; « the youth have an obligation to act as guardians of the Land » (Richmond-Saravia, 2012, p. 69). Mais, ce qui distingue les jeunes des autres générations c'est leur relation à la réserve.

Cela dit, les différentes perspectives qu'entretiennent les jeunes Autochtones vis-à-vis de la réserve comme espace de vie sont encore aujourd'hui très peu connues de la société québécoise. Bousquet fait partie de ces chercheurs qui ont choisi d'écouter ce que les jeunes Autochtones ont à dire sur cet espace. En se basant sur ses observations, Bousquet conclut qu'il est fort probable que les générations qui sont nées après la fermeture des pensionnats aient développé une manière différente de comprendre et de percevoir la réserve qui leur est propre. Ceci s'expliquerait par le fait que les jeunes ont grandi dans la réserve et non dans les pensionnats. Les jeunes d'aujourd'hui ont ainsi développé, selon Bousquet (2005), une mémoire collective rattachée à ce lieu. Elle nous dit :

ce sont les générations nées à partir des années 1970 qui ont vraiment produit une « culture de réserve ». Non seulement ils s'identifient à leur communauté et, par là, à leur réserve, ce qui, selon Weaver (2001 : 245), est souvent le cas chez les Amérindiens, mais ils y associent un (court) héritage collectif [...] (Bousquet, 2005, p. 15).

À l'encontre, elle observe que les Autochtones de 45 ans et plus ont peu, voire aucun souvenir de leur jeunesse sur la réserve.

Goyette et Grenier, qui ont conduit des entrevues avec des jeunes Autochtones du Québec ainsi qu'avec des intervenants du milieu, ont constaté que les jeunes font état d'un manque de ressources pour eux dans la réserve.

[S]ur les communautés la problématique qui existe c'est qu'il n'y a pas beaucoup d'infrastructures, de services. Il n'y a pas beaucoup de choses qui sont organisées pour les jeunes. [...] la semaine t'as pas de cinéma ici, t'as pas rien, puis la semaine si t'as 16 ans puis t'as arrêté l'école il y a pas grand-

chose à faire. [...] Quand tu fous rien, tu fais quoi? Tu t'ennuies, tu consommes. (Goyette et al., 2009, p. 39-40)

Dans une autre étude intitulée *Stuck on the rez : perceptions of native american student's experiences in non-reservation schools*, Stotts a entendu cinq jeunes Attikameks sur leur façon de percevoir la réserve. Selon lui, malgré ces conditions difficiles, les jeunes veulent pouvoir rester connectés à leur famille et à leur communauté tout en essayant de se tenir à l'écart des problèmes qui la rongent (Stotts, 2009).

Participants also noted the sense of being « torn » as a challenge. While participants described the troubling aspects of the reservation and expressed a desire to « get off the rez, » the reservation was still home. Consequently, staying connected to culture and remaining close to family, while avoiding the pitfalls of reservation life, was a major challenge identified by participants. (*Ibid.*, p. 105)

Stotts remarque, de plus, que les jeunes disent se sentir « pris » dans la réserve. « The concept of "stuck on the rez" quickly developed during discussions with the participants, and was a concept all identified with » (*Ibid.*, p. 48). Selon Stotts, l'expression « être pris dans la réserve » relève de ce sentiment qu'ont beaucoup de jeunes de n'entrevoir aucun avenir dans la réserve, si ce n'est celui de consommer et d'être sans emploi. Comme l'indique l'auteur, ce sentiment provient souvent d'un mélange entre la dépendance envers les drogues et l'alcool et le fait de n'entrevoir que très peu d'opportunités pour eux dans la réserve (*Ibid.*, p. 48). Bousquet arrive à une conclusion semblable : « quelle que soit leur génération, les gens qui y vivent voient volontiers la réserve comme un lieu à part, engendrant l'inertie, la passivité, la délinquance et la tendance à abuser de l'alcool »

(Bousquet, 2005, p. 13). Malgré toutes ces expériences négatives que vivent les jeunes dans les réserves, Stotts a noté que ceux-ci appellent la réserve « chez eux » et voient aussi la réserve, d'un angle plus positif, comme l'espace où ils peuvent être près de leurs familles, de leurs amis, de leur communauté et surtout, de leur héritage culturel (Stotts, 2009, p. 47).

2. CADRE THÉORIQUE

2.1 L'univers des représentations sociales

La théorie des représentations est aujourd'hui un sujet d'étude très important au sein de diverses disciplines, par exemple la psychologie sociale (d'où elle émane), la psychanalyse, la psychosociologie, l'histoire et bien entendu, la sociologie (Doise, 1986, p. 83). La notion de représentation a émergé à la fin du XIX^e siècle, au moment même où est née la sociologie. Le père de cette notion est Durkheim et celui-ci a aussi introduit la notion de représentations collectives. Selon lui, chaque individu naît avec la capacité de définir, d'organiser, de classer, de juger, de regrouper, de dissocier ou bien de rassembler toutes les informations qu'il absorbe du monde qui l'entoure (Durkheim et Mauss, 1903).

Les individus ont l'habitude de « classer les êtres, les événements, les faits du monde en genres et en espèces, à les subsumer les uns sous les autres, à déterminer leurs rapports d'inclusion ou d'exclusion » (Durkheim et Mauss, 1903, p. 3). Nous aurions donc comme

réflexe naturel de gérer l'information que nous recevons, en la soumettant à un processus de classification où les éléments sont répartis de façon à ce qu'il y ait une hiérarchie.

[C]lasser, ce n'est pas seulement constituer des groupes - c'est disposer ces groupes suivant des relations très spéciales. Nous nous les représentons comme coordonnés ou subordonnés les uns aux autres, nous disons que ceux-ci (les espèces) sont inclus dans ceux-là (les genres), que les seconds subsument les premiers (*Ibid.*, p. 6).

Selon Durkheim, la production de représentations collectives est « infiniment plus riche et plus complexe » que le même processus au niveau individuel (Durkheim, 1912, p. 26). Il serait donc réducteur, selon lui, de présenter ce processus de classification que nous vivons de façon individuelle comme n'étant pas en relation intrinsèque avec le monde extérieur, c'est-à-dire avec les autres schémas de représentations qui existent au sein des différentes sociétés et cultures auxquelles nous sommes exposés.

Durkheim utilise une approche sociologique explicative qui l'amène à voir la société comme une « entité morale » de laquelle émanent des représentations qui sont intériorisées par les individus qui en font partie (Anadón et Gohier, 2001, p. 19). Les représentations collectives qu'entretiennent les individus sont donc homogènes, puisqu'elles proviennent de l'extérieur et ne peuvent être le résultat de démarches individuelles (Moscovici, 1989, p. 64-65). La représentation collective « a pour fonction de préserver le lien entre eux [les individus], de les préparer à penser et agir de manière uniforme » (Moscovici, 1989, p. 64). Cette perspective a perdu de sa popularité au fil des décennies, les représentations

collectives ayant laissé place aux représentations sociales et à une autre manière de percevoir l'univers des représentations.

La notion de représentation sociale n'est pas facile à définir, vu, entre autres, la multiplicité de définitions qu'on lui accorde (Doise, 1986, p. 83). En 1994, Jodelet présente une première définition, acceptée par les pairs, qui établit les contours de la représentation sociale, celle-ci étant perçue comme « *une forme de connaissance, socialement élaborée et partagée, ayant une visée pratique et concourant à la construction d'une réalité commune à un ensemble social* » (2003, p. 36). Les représentations sociales sont en partie produites par l'entremise des interactions qui caractérisent la vie sociale. Elles sont « à la fois générées et acquises » par les individus qui interprètent constamment les réalités auxquelles ils sont confrontés (Moscovici, 1989, p. 82). Ainsi, comme l'indiquent Anadón et Gothier (2001) :

Certains considèrent en effet la pensée sociale comme une pensée socialement partagée par tous les individus faisant partie d'une même société, qu'il s'agit de décrypter; d'autres, comme la lecture plurielle que peuvent faire différents individus membres d'une même société à propos de celle-ci (p. 19-20).

Dans ce mémoire, j'adopte une posture épistémologique compréhensive, qui s'inscrit dans la tradition Wébérienne. Comme le proposent Doise et Palmonari (1986, p. 15), « [d]ans la vie des groupes, les représentations sociales se déplacent, se combinent, entrent en rapport et se repoussent, quelques-unes disparaissent, d'autres sont élaborées à leur place ». De plus, selon Jodelet (2003, p. 32), les représentations sociales « circulent dans les discours,

sont portées par les mots, véhiculées dans les messages et images médiatiques, cristallisées dans les conduites et les agencements matériels ou spatiaux. » C'est donc parce que les représentations sociales se transmettent par l'entremise des mots et des images que j'utilise l'analyse de contenu pour cerner les représentations qu'entretiennent les jeunes du territoire.

2.2 L'analyse de contenu : une approche méthodologique pour l'analyse des représentations sociales

Il est difficile de situer dans le temps les débuts de l'analyse de contenu. Comme l'indiquent Robert et Bouillaguet, « [p]our certains auteurs, les origines de cette technique, contemporaine de l'essor des sciences humaines au XXe siècle, sont à chercher dès l'Antiquité dans la logique, la rhétorique et l'herméneutique » (1997, p. 9). Tout comme Robert et Bouillaguet, Bardin voit dans l'interprétation des rêves et l'analyse de textes religieux et littéraires les prémices d'une méthode encore précaire d'analyse de contenu (2013, p. 16).

Les travaux de Bourdon en 1892 sont présentés comme ayant contribué à rendre cette méthode davantage connue. Ceux-ci explicitent la notion de catégorie et mettent en lumière les tentatives de la Constitution américaine à identifier et à comptabiliser les mots présents dans les discours de leurs adversaires à l'époque (Robert et Bouillaguet, 1997, p. 12). C'est

ensuite le tour à Lasswell, au cours du XX^e siècle et dans un contexte de guerre, de concrétiser l'usage de cette approche. Il publie *Propaganda technique in the world war*, un travail qui met en lumière les discours propagandistes des États et qui présente l'analyse de contenu comme une méthode rigoureuse et scientifique (*Ibid.*, p. 13). Dans les années qui suivent cette publication, de nombreux auteurs adoptent cette méthode épistémologique. Celle-ci a cependant été exposée à de nombreuses confrontations émises par des théoriciens de différentes disciplines (Robert et Bouillaguet, 1997, p. 16; Bardin, 2013, p. 19).

L'analyse de contenu est une approche méthodologique qui s'utilise de différentes manières et qui sert principalement à organiser des données pour ensuite en tirer des analyses. « Il n'y a pas de prêt-à-porter en analyse de contenu, simplement quelques patrons de base, parfois difficilement transposables. » (Bardin, 2013, p. 34) Selon Bonville (2000, p. 10), l'analyse de contenu est une « famille de procédés spécialisés servant à la collecte, à la description et au traitement des données. » Cette méthode de traitement des données s'avère intéressante, car elle possède comme principale force l'étude de l'implicite, ou plutôt du non-dit. « L'analyse de contenu opère donc à partir d'un premier niveau de lecture, au pied de la lettre, et se prolonge à un second niveau de lecture : le sous-jacent ou le sous-entendu » (Picard s.d., p. 22). Selon Bonville (2000, p. 10), elle « sert à la découverte de réalités qui, autrement, resteraient cachées. »

Selon Bardin (2013, p. 33), l'analyse de contenu a deux fonctions : une fonction « heuristique » et une fonction « d'administration de la preuve ». La première est motivée par la découverte, c'est-à-dire le désir de connaître et d'apprendre par l'analyse de contenu tandis que la deuxième est plutôt motivée par l'intention de confirmer ou d'infirmer une impression ou un questionnement déjà établi (*Ibid.*). Elle indique que ces fonctions peuvent aller de pair ou, au contraire, exister en contradiction. Dans ce mémoire, c'est surtout la deuxième fonction qui est privilégiée, puisque l'analyse du contenu des courts-métrages est encadrée tant par les questions de recherches présentées en introduction (par exemple : est-ce que les jeunes souhaitent défendre le territoire?) que par l'hypothèse que j'ai construite.

Selon Negura (2006, s.p.), l'analyse de contenu existe à travers la théorie des représentations sociales. Elle permet de structurer un ensemble de représentations sociales tenues par des individus pour ensuite en dégager les répétitions, les contradictions et les tendances. « [L]'objet de l'analyse de contenu est la communication, qui est le processus fondamental de la formation de la représentation sociale, selon Moscovici » (*Ibid.*, s.p.). Tout comme les représentations sociales, la communication prend forme à travers le discours.

Le support de l'analyse de contenu est le discours produit dans le processus de communication. Ce fait indique un double objectif de l'analyse de contenu : d'un côté, elle tente de dégager la signification de l'énoncé pour l'émetteur, c'est-à-dire sa *subjectivité*, de l'autre côté, elle cherche à établir la pertinence pour le récepteur, à savoir son *objectivité*. (Negura, 2006, s.p.)

L'approche objective du chercheur joue donc un rôle important dans la méthode de l'analyse de contenu. Selon Bonville (2000, p. 11), « [P]our être objectif, le procédé analytique doit être conçu de telle manière que des chercheurs qui répéteraient l'analyse dans les mêmes conditions parviendraient à des résultats semblables. » S'il est vrai que je fais l'exercice de transmettre les discours des jeunes Autochtones le plus objectivement possible, je reconnais aussi la subjectivité de mes interprétations dont je considère impossible de me départir complètement. Ce point de vue découle du fait que j'adopte les postures sociologiques compréhensive et constructiviste, qui sont décrites au point suivant.

2.3 Approches sociologiques compréhensive et constructiviste

Dans ce mémoire, je m'intéresse à l'univers des signes, des valeurs, des émotions, des perceptions et des croyances. Pour y décrypter les représentations sociales des jeunes, je me dois d'avoir un regard qualitatif. « La recherche qualitative est particulièrement appropriée lorsque les facteurs observés sont subjectifs, donc difficiles à mesurer » (Aubin-Auger et al., 2008, p. 142). Comme l'expliquent plus exhaustivement Anadón et Guillemette :

La recherche [qualitative] est orientée vers la compréhension de la réalité à partir des points de vue des acteurs eux-mêmes, car ceux-ci sont considérés comme les auteurs de la réalité sociale qui ne peut exister indépendamment de la pensée, de l'interaction et du langage humain. Ainsi, on affirme que le sujet « construit » l'expérience sociale (Berger & Luckman, 1987) dans les interactions sociales (Blummer, 1969, Goffman, 1973), dans les activités langagières (Bateson 1977), dans les activités réflexives (Schön, 1994), de même que dans les appels aux identités qui veulent s'affirmer face à un système défini par la rationalité instrumentale (Dollfus, 1997; Lévy, 1996) (Anadón et Guillemette, 2007, p. 29).

Les approches sociologiques constructiviste et compréhensive me sont utiles afin de saisir l'univers sensible et subjectif qui émane de la construction sociale que font les Autochtones du territoire.

Le constructivisme est un courant épistémologique qui met en lumière la manière dont les individus appréhendent la réalité. Selon cette approche, les individus construisent ce qu'ils perçoivent comme étant la réalité en fonction de leurs expériences, leurs croyances et leurs formes de compréhension du monde. Les systèmes sociaux, qui apparaissent eux aussi comme construits, jouent un rôle déterminant dans la construction de ces représentations (Sarbin et Kitsuse, 1994, p. 3). Nos croyances et notre culture ont aussi un impact majeur sur nos perceptions de la réalité. « Notre monde serait toujours préconstruit par des filtres, des grilles de lecture, des systèmes de représentation ou des façons d'agir qui configurent notre inscription en son sein et nos interactions avec lui » (Orain, 2007).

Contrairement à l'approche constructiviste, l'approche réaliste « propose que les modèles scientifiques sont des approximations d'une réalité objective qui existe indépendamment de l'observateur » (Riopel, 2005, p. 19). À mon avis, les représentations et les discours que partagent les jeunes Autochtones sont plutôt le résultat de constructions sociales rattachées à leurs interprétations individuelles et collectives du monde. C'est donc dans une optique constructiviste que j'aborde leurs discours.

La sociologie compréhensive passe quant à elle inévitablement par un processus d'interprétation des phénomènes sociaux. Elle se place en opposition à l'approche explicative qui s'inscrit dans une logique moniste du monde et adopte « une posture méthodologique d'extériorité de l'observateur face à l'objet » (Schurmans, 2011, p. 39). L'approche compréhensive est un courant sociologique qui cherche à observer, comprendre et expliquer ce qui pousse les individus à agir de la manière dont ils le font. Selon Weber, qui est à l'origine de cette approche, il est important de reconnaître qu'il existe une part de subjectivité ainsi que de réflexivité chez chaque individu. Dans l'optique compréhensive, le chercheur est un être rationnel qui s'insère dans un monde sociohistorique qui l'influence et sur lequel il a aussi un impact. Weber cherche de plus à déterminer le sens des actions d'autrui en les ancrant dans leur contexte.

Avec ces approches, je cherche à comprendre le sens des actions et des discours des jeunes Autochtones dans les courts-métrages en gardant en tête la part de subjectivité qui influence mes interprétations tout comme les leurs. Mes réflexions sont d'ailleurs influencées par certaines théories qui encadrent ma pensée. Les théories de la modernisation, postcoloniales et de l'action historique en font partie.

2.4 Des paradigmes pour comprendre les sociétés Autochtones

Différents paradigmes ont marqué l'histoire du développement. Le paradigme de la modernisation en est un. Le discours prononcé par le Président américain Harry Truman au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale est généralement rattaché à la naissance de cette théorie qui a été particulièrement vibrante au courant des années 1950 et 1960 (Bull et Bøås, 2012, p. 321). Rostow (1990), économiste et homme politique américain, en est le principal théoricien. Selon sa vision, tous les pays aspirent à être modernes. Peu importe leur situation économique, politique et sociale, chaque État ou nation se situe à une certaine étape dans un processus inévitable menant à l'état moderne. Pour se développer, les sociétés doivent passer de l'état traditionnel à l'état moderne en traversant les cinq étapes suivantes : l'état traditionnel, la préparation des conditions pour le décollage, le décollage, la route vers la maturité et, finalement, l'ère de la consommation de masse (Rostow, 1990, p. 3). L'étape ultime est de devenir prospère et de s'insérer dans le marché économique mondial.

Appliquée aux sociétés Autochtones, la théorie de la modernisation évacue leur capacité à innover et à créer leurs propres sociétés en postulant que celles-ci avancent inévitablement vers la modernité, en délaissant du même coup la tradition. Cette appréhension évolutionniste, à laquelle je ne m'associe pas, occulte le fait que les sociétés Autochtones s'épanouissent autrement qu'en passant par l'acculturation, l'individualisme et le

capitalisme. Heureusement, les nombreuses critiques virulentes qu'a connues cette théorie la rendent aujourd'hui désuète.

Au cours des années 1970, les théories postcoloniales ont pris forme et font encore de nos jours l'objet d'une multitude d'écrits et de travaux de recherche. « Une grande majorité d'auteurs s'entend pour dater la naissance du postcolonialisme en 1978, avec la parution d'*Orientalisme* par le spécialiste palestinien en lettres anglaises Edward Saïd (1935-2003) » (Benessaïeh, 2010, p. 2). Ces théories permettent d'aborder sous un autre angle les questions liées au développement des sociétés Autochtones. En continuité avec l'orientalisme, le subalternisme et le cosmopolitisme, trois théories qui ont en commun la remise en question de l'eurocentrisme et de l'hégémonie occidentale, les théories postcoloniales s'inscrivent dans une volonté de comprendre le monde en s'intéressant aux relations de pouvoir issues du colonialisme (Benessaïeh, 2010). Les théories postcoloniales proposent d'observer les discours en procédant à une « inversion de la perspective », c'est-à-dire en mettant en lumière l'histoire et le discours de toutes les communautés ou les nations qui ont vécu l'oppression de la colonisation (*Ibid.*). Selon Martin, ces théories ont contribué à mettre en lumière les rapports de pouvoir et de domination qui existent entre les sociétés (Martin, 2009, p. 444).

Malgré le regard critique que portent les théoriciens sur les relations inégales de pouvoir entre différents groupes de la société, Loomba et Martin estiment que l'approche

postcoloniale soutient une vision réductrice des sociétés Autochtones en datant le début de l'histoire des sociétés sur le territoire nord-américain à la période de la colonisation (Loomba, 2005, p. 20; Martin, 2009, p. 444-445). Selon Sibeud, les théories postcoloniales « ont enfermé les ex-colonisés dans ce moment singulier de leur histoire, en redonnant involontairement un second souffle à l'idée absurde que la domination les aurait fait entrer dans l'histoire » (Mc Clintock, cité par Sibeud, 2004).

Selon ces théories, les Autochtones sont perçus comme des victimes des relations de pouvoir inégales engendrées par la période coloniale qui s'étend du XVIII^e au XX^e siècle. Les luttes et les négociations avec l'État dans lesquelles sont engagées les sociétés Autochtones n'existent que dans le but de faire basculer les relations de pouvoir établies depuis la colonisation (Poirier, 2000). Les communautés Autochtones seraient, selon la perspective postcoloniale, condamnées à agir et à se définir par l'entremise des structures contraignantes imposées par la société dominante (*Ibid.*, p. 141). Elles seront toujours « porteuses de l'histoire coloniale » (*Ibid.*, p. 138). Comme l'exprime Martin (*Ibid.*, p. 444) :

La limite de ces travaux [postcolonialistes] est donc qu'ils ne s'intéressent pas suffisamment au rôle que les Autochtones jouent dans la production de leur propre société. Au contraire, ils ont tendance à présumer que ceux-ci sont submergés par un processus exogène qui conduit à leur acculturation et à leur aliénation [...]

Cette approche écarte donc la possibilité que les Autochtones et l'État travaillent de pair pour l'atteinte d'objectifs communs et négligent par le fait même la capacité des

communautés Autochtones à se définir en tant que société et à agir dans le présent pour créer un futur en dehors de la relation coloniale.

Contrairement aux tenants des théories postcoloniales, Martin croit que les sociétés Autochtones agissent sur elles-mêmes en construisant leur société et en agissant dans le présent pour mouler le futur et l'inscrire en relation avec le passé (Martin, 2009, p. 444-445). En ne minimisant point les pressions auxquelles sont soumises les populations Autochtones et les lois qui peuvent les restreindre dans leurs projets, les Autochtones sont pleinement capables d'agir en fonction de leurs aspirations afin de modeler leur société; c'est ce que Martin appelle l' « action historique ».

L'action historique doit son titre à deux concepts. D'abord, celui de l'action : Martin croit que « l'agir [se situe] au coeur du processus permanent de production du social » (*Ibid.*, p. 446). L'action historique :

emprunte à l'historicité de Touraine puisqu'il part du principe que c'est un modèle culturel, dont la composante économique est primordiale; par contre, il s'en éloigne aussi, car il part du postulat emprunté à Sahlins que l'histoire n'est pas une donnée objective, mais plutôt un construit orienté culturellement dans un but téléologique : produire le futur. En somme, l'historicité pour Touraine est ancrée dans l'action présente et pour Sahlins elle n'est que construite; l'action historique est à la fois action, mais une action qui ne trouve pas sa finalité dans le présent, car son objet n'est pas tant de modeler le présent (comme l'historicité de Touraine), mais de construire (au sens de Sahlins) le futur. En somme, l'action historique est un pont jeté, aujourd'hui, entre deux pôles immatériels et en construction permanente : le passé et le futur (*Ibid.*, p. 445).

La théorie de l'action historique remet en question l'a priori que les sociétés Autochtones passent de l'état traditionnel à l'état moderne en proposant plutôt l'existence d'une :

dichotomie entre tradition et modernité, l'attention du chercheur n'est plus focalisée sur les signes documentant le passage de la tradition à la modernité, mais sur la dialectique des rapports entre présent et passé. » (Liénafa, 2013, p. 79).

Martin tente donc de se dégager du déterminisme qui caractérise la théorie de la modernisation et les théories postcoloniales en percevant les sociétés Autochtones comme productrices de changement social.

Les trois paradigmes présentés brièvement alimentent ma réflexion et me permettent d'adopter un regard critique sur les jeunes Autochtones. La théorie de la modernisation me rappelle en quoi il est particulièrement réducteur de ne voir dans les sociétés Autochtones leur grande capacité à se développer en adoptant un trajet différent que celui emprunté par les sociétés occidentales. En démontrant le caractère aliénant que peut avoir la domination d'un groupe sur un autre, les théories postcoloniales me laissent avec cette intention continue d'être pleinement consciente des relations de pouvoir qui s'exercent au sein de nos sociétés. La théorie de l'action historique m'amène quant à elle à voir dans les sociétés Autochtones leur capacité à créer un lendemain à l'image de leurs aspirations. C'est entre autres en m'inspirant de ces réflexions que je propose, sous forme d'hypothèses, quelques réponses aux questions de recherche énoncées en introduction.

2.5 Hypothèse

Selon les observations des chercheurs, présentées plus haut, comme celles de Girard et Lutumba Ntetu (2004) ainsi que de Richmond-Saravia (2012), les jeunes Autochtones sont préoccupés par la destruction du territoire et souhaitent en devenir les protecteurs. En me basant sur ces constats, j'émet l'hypothèse que les jeunes Autochtones tiennent toujours à la préservation du territoire qui représente pour eux un lieu identitaire d'où émane la culture traditionnelle. Ils auraient donc encore aujourd'hui, malgré les transformations de l'expérience sur le territoire, une vision du territoire sensiblement semblable à celle des Aînés. Encore en reprenant les observations des théoriciens, je crois que les jeunes montreront dans les courts-métrages en quoi ils trouvent difficile de vivre dans les réserves qui leur offrent peu d'opportunités. Cela dit, étant donné que les jeunes Autochtones sont tiraillés entre les univers de représentation occidentale et autochtone (Belleau, 2009; Goyette et *al.*, 2009; Morissette, 2012), je m'attends à ce qu'ils tiennent des discours contradictoires.

3. CADRE MÉTHODOLOGIQUE

Comme mentionné précédemment, j'adopte des approches compréhensive et constructiviste puisque je considère que les jeunes Autochtones se servent de la vidéo pour partager leurs représentations du monde. J'applique donc « une épistémologie de recherche dite "interprétative" qui reconnaît l'importance de la subjectivité comme filtre d'appréhension du monde » (Sauvé et *al.*, 2005, p. 86). Pour effectuer le traitement des données, j'utilise la méthode de l'analyse de contenu, tout en m'inspirant de l'approche présentée par Bonville (2000). Celle-ci me permet de mettre en lumière et d'organiser les représentations des jeunes en les plaçant sous différentes catégories. Cette approche, composée de quatre étapes, me paraît la plus adéquate pour comprendre les multiples caractères qu'attribuent les jeunes Autochtones au territoire. Avant de me lancer dans une description de ces étapes que j'ai suivies pour procéder à l'analyse de contenu, je souhaite ouvrir brièvement la discussion sur ma position en tant que chercheuse allochtone et sur les impacts potentiels de ma recherche sur les sociétés Autochtones.

3.1 Ma position en tant que chercheuse allochtone

Les théories postcoloniales ont permis de développer cette conscience de l'Autre et de la relation de pouvoir qui existe entre deux groupes culturels, surtout lorsqu'un des deux a été opprimé par l'autre au fil de l'histoire. Dans ce mémoire, je ne cherche pas à avancer des

vérités, mais seulement mes interprétations. Bien que je n'aie pas fait la lumière sur l'origine de mes ancêtres, je me considère Non-autochtone dans la mesure où je n'ai pas grandi en étant exposée de près aux cultures Autochtones, sauf à partir de l'âge adulte et ce fût un choix délibéré. À mon avis, une culture, c'est quelque chose qui se vit et qui se pratique. Ce sont des pratiques, des traditions, des modes d'expression et de pensée. Même si je propose des analyses dans ce mémoire, je remets constamment en question les conclusions que je tire. Elles sont pour moi des constructions sociales qui sont le résultat de mes expériences, mon vécu, mes échanges.

Dans le cadre de mon travail, je fréquente quotidiennement des individus Autochtones et chaque jour je relativise mes propres savoirs afin de m'assurer de ne pas poser des gestes qui vont à l'encontre de l'autodétermination de ces communautés. Je travaille plutôt à créer des espaces pour que celles-ci puissent s'exprimer et reconstruire cet équilibre de pouvoir, qui a peut-être déjà existé et qui aurait certainement dû exister depuis l'arrivée des premières colonies européennes. Dans ce mémoire, je constate que les représentations partagées dans les courts-métrages du Wapikoni Mobile sont celles des jeunes Autochtones qui sont rarement mises de l'avant au sein de la société nord-américaine. Ainsi, dans ce mémoire, je cherche à :

- accorder de l'importance aux discours des jeunes Autochtones, c'est-à-dire leur donner la place qu'ils méritent dans la société;

- mettre en lumière les représentations et les discours des jeunes en intégrant le plus de citations possible dans la présentation des résultats, pour ne pas transformer leurs paroles avec ma compréhension de celles-ci;
- et faire l'état de ma compréhension de leurs discours.

Étant Non-autochtone, je me questionne à savoir si les impacts de ce travail de recherche sont plutôt positifs ou négatifs pour les populations Autochtones. Je me demande souvent si quiconque qui se considère Non-autochtone (selon la définition qu'il s'en fait) et qui s'intéresse aux discours des Autochtones participe nécessairement à l'existence d'un rapport de force inégal? Les Non-autochtones peuvent-ils être solidaires aux populations Autochtones? Faudrait-il, par contre, rester sourd à leurs appels de se joindre à leurs luttes et de participer à la déconstruction des préjugés perpétués dans notre entourage? Est-il réducteur de systématiquement voir un acte de colonisation quand une personne Non-autochtone effectue une recherche traitant sur les populations Autochtones?

Bien que ma réflexion ne soit jamais terminée, j'ose croire que mon impact est plus positif sur l'autodétermination des populations Autochtones en effectuant ce type de recherche qu'en ne mettant aucune énergie à comprendre les discours des jeunes Autochtones et à les mettre en avant-plan. J'ai aussi la croyance que j'aurais davantage continué à participer à la diffusion de discours stéréotypés des cultures Autochtones si je n'avais pas décidé de m'investir dans un processus de décolonisation de mes savoirs sur ces communautés. J'ai

par exemple, dans ce mémoire, choisi de visionner un grand nombre de courts-métrages (400) dans l'intention de généraliser le moins possible au moment de présenter mes observations, tout comme pour m'immiscer un peu plus dans leur univers. De plus, je fais attention de rapporter ce que les jeunes disent dans les courts-métrages, sans prétendre parler de tous les jeunes, mais plutôt de ceux dont j'ai entendu les discours. Ceci étant dit, encore une fois, je n'ignore pas l'aspect hautement subjectif qui émane de cette action d'expliquer ma compréhension de leurs discours.

Bien que j'aie choisi d'observer les discours des jeunes Autochtones à travers leur création cinématographique, je suis consciente que j'aurais pu me rendre physiquement dans des communautés et faire des entrevues avec de jeunes Autochtones. Bien que je sois persuadée que les observations que j'ai pu faire auraient été différentes si j'avais posé mes questions directement à de jeunes Autochtones, j'estime que la vidéo est un média qui leur permet de s'exprimer et de partager leurs visions des choses autant que s'ils l'avaient fait lors d'une rencontre en face à face. D'abord, si j'avais été à la rencontre de jeunes Autochtones et que j'avais fait des entrevues avec eux, ceux-ci auraient tenu des discours moins convenus, et peut-être plus spontanés ou au contraire, ils auraient peut-être été fermés à l'idée d'être questionnés par une chercheuse Non-autochtone. Ils auraient eu à analyser leurs propres représentations du territoire pour me les partager. La situation est tout autre dans le cas des vidéos où les jeunes peuvent aisément présenter le territoire sans avoir à l'expliquer et à prendre conscience de chaque manière qu'ils ont de se le représenter.

Les jeunes qui s'expriment dans les courts-métrages savent qu'à la fin du projet, leurs témoignages sont présentés devant leur communauté, diffusés dans des festivals ainsi qu'en accès libre sur Internet. Il y est donc probable que les jeunes aient soigneusement choisi ce qu'ils allaient exprimer dans les films, parfois dans le but de susciter une réaction quelconque ou bien de cacher certains éléments à leur communauté ou à l'ensemble des téléspectateurs. Le sujet de mon travail de recherche a trait donc à ce que les jeunes ont exprimé lorsqu'ils faisaient référence au territoire dans le processus créatif qu'est la vidéo. Une initiative qui pourrait s'avérer fort intéressante pour la suite du travail serait de valider mes résultats auprès des jeunes, de connaître leur réaction face à mes interprétations, de connaître comment ils comprennent leurs propres créations artistiques. Ce pourrait être le travail d'un éventuel doctorat.

3.2 Analyse de contenu

Dans ce mémoire, j'ai choisi d'analyser les discours que transmettent les jeunes Autochtones sur le territoire et la réserve à travers les courts-métrages qu'ils ont réalisés. Je me base sur les étapes proposées par Bonville (2000) dans son livre intitulé *L'analyse de contenu des médias : de la problématique au traitement statistique* pour procéder à l'analyse des données. Voici la description de ces étapes :

1. En premier lieu, il y a l'étape de la **construction de la question de recherche, de la problématique ainsi que des hypothèses** qui en découlent. Ce travail de recherche est présenté dans les chapitres précédant celui-ci.

2. Ensuite a lieu la **prise de connaissance des données** qui peut se faire par la lecture, l'écoute ou le visionnement de documents. Dans mon cas, la collecte de données s'est effectuée par le biais du visionnement de 400 courts-métrages issus du projet Wapikoni Mobile. Ceux-ci sont accessibles sur le site www.wapikoni.ca. Ces courts-métrages sont classés par année, genre, communauté, nation et langue. Leur durée varie de 10 secondes à 20 minutes. J'ai visionné les courts-métrages de façon aléatoire, c'est-à-dire que j'ai regardé les courts-métrages dans l'ordre qu'ils étaient présentés sur le site (20 films par page sans considération de l'année, du genre, de la communauté, de la nation ou de la langue). Il était important pour moi de ne pas influencer les résultats en choisissant volontairement les courts-métrages. Bien que le visionnement de 400 courts-métrages puisse sembler un exercice fastidieux, cela m'a permis de m'immerger dans la culture et les réalités Autochtones avant de m'improviser « chercheuse » dans un domaine qui m'était quasi inconnu quelque temps plus tôt.

3. La troisième étape consiste à **élaborer un système de classification et à classer les données** selon ce système. Dans ce mémoire, les étapes deux et trois se font

simultanément, étant donné que je dois construire les catégories au fur et à mesure que je prends connaissance des données. J'ai donc construit, tout au long du visionnement des courts-métrages, différentes catégories me permettant de regrouper ensemble les vidéos qui abordent le territoire dans une perspective semblable. La grille d'analyse que j'ai utilisée a été inspirée de celle donnée en exemple par Aubert-Lotarski (2007, s.p.) (voir *Figure 1*) et m'a été utile pour classer les citations et les idées partagées par les jeunes sur le territoire. J'effectue entre autres une analyse des thématiques partagées par les jeunes lorsqu'ils parlent du territoire. Selon Aubert-Lotarski (2007, s.p.), « les analyses thématiques de contenu cherchent à mettre en évidence les opinions ou les représentations du ou des rédacteurs du texte (ou de la personne qui a tenu les propos transcrits dans le texte). »

Figure 1
Grille d'analyse par Aubert-Lotarski

Document : Compte-rendu du CA du ...		Codeur : Denis
INDICATEUR / INFORMATION À RECHERCHER	RÉPONSE	OBSERVATIONS
Présence de tous les membres du CA.	oui (liste des présences)	
des sujets pédagogiques et organisationnels sont abordés	oui liste des thèmes pédagogiques abordés = xxxxxxxxxxxxxxxx liste des thèmes organisationnels abordés = yyyyyyyy	le CR mentionne également des thèmes "hors-sujet" pour un CA
date de mise en œuvre du premier projet "le collège au cinéma" ?	octobre 1999	un document détaillant le projet existe
etc.		

Ma grille d'analyse s'est avérée un peu plus étoffée que celle présentée en exemple par Aubert-Lotarski (2007, s.p.) (voir *Figure 2*).

Figure 2
Ma grille d'analyse

1. Nom de la vidéo	2. Producteur(s)	3. Détails de la vidéo (date, résumé, thèmes, communauté, etc.)	4. Traite-t-on du territoire dans la vidéo? (oui/non)	5. Si oui, quelles sont les représentations du territoire véhiculées (dimensions/indicateurs)	6. Citations pertinentes
...

À la colonne 5 sont inscrites les représentations que les jeunes se font du territoire. Chaque court-métrage regorge d'informations, de codes, d'allusions, de références, de métaphores, d'opinions, d'émotions, etc. Plusieurs types de langages y sont d'ailleurs mobilisés. Tout d'abord, il y a le langage verbal. Puis, le langage visuel (le choix des images, les gros plans, les longueurs, le choix de couleur, la luminosité, la vitesse à laquelle défilent les images, les superpositions d'images, les assemblages, la composition, le cadrage, les plans-séquences, etc.). À cela s'ajoute l'univers sonore, qui a aussi un impact sur l'expérience que vit celui ou celle qui visionne le court-métrage. Tant les images que les dialogues, les thèmes, les couleurs, les gros plans, les sons, les longueurs, les cadrages, les assemblages peuvent renseigner sur la forme que prend le territoire et ce qu'il représente aux yeux des jeunes.

J'ai tenté d'être le plus réceptive possible afin de maximiser la quantité d'information collectée. Néanmoins, je suis consciente que des éléments ont pu m'échapper, compte tenu de la quantité d'information que recèle chaque court-métrage. De plus, dans le but de ne pas dénaturer les messages des jeunes Autochtones à travers mes interprétations et pour laisser aux autres chercheurs la possibilité d'effectuer leurs propres interprétations de ces discours, j'ai pris soin de rapporter les paroles exactes prononcées par les jeunes dans les courts-métrages. L'utilisation de citations a donc été privilégiée dans ce mémoire.

Afin de saisir les différentes significations qu'accordent les jeunes au territoire, il est important de comprendre que le territoire est un concept qui se divise en *dimensions*, puis en *indicateurs*. Par exemple, comme le présentait Martin (2011) lors d'une conférence portant sur les Autochtones et la protection de l'environnement, la forêt, ou plutôt la protection du territoire, prend pour certains Autochtones une *dimension* institutionnelle. Le territoire, pour les Aînés, engendre la vie et la culture : il éduque, il guérit, il nourrit, il protège, etc. Comme l'exprime Martin, « vous retrouvez là toutes les institutions d'une société. C'est-à-dire que la forêt est une institution totale, c'est la société. » (*Ibid.*). Les caractéristiques accordées au territoire (ex. pouvoir de guérison, capacité à nourrir, à protéger, à éduquer) sont donc considérées comme des *indicateurs*.

À partir de cette approche d'analyse de contenu, les répétitions d'*indicateurs* dans le discours des jeunes m'ont permis de me renseigner sur la prédominance de certaines tendances au sein de ce groupe. Certes, je n'ai pas l'intention de présenter les conceptions du territoire des jeunes Autochtones qui ont participé au projet du Wapikoni Mobile comme s'ils formaient un bloc monolithique, mais plutôt de présenter l'éventail des représentations.

4. Enfin, en dernier lieu, je m'adonne au **traitement des données recueillies**, c'est-à-dire à **la présentation et à l'explication de celles-ci**. Cette étape prend forme dans les deux chapitres suivants, c'est-à-dire la présentation des résultats au Chapitre 4 et l'analyse des résultats au Chapitre 5.

3.3 Biais

J'utilise dans ce mémoire une approche inductive qui me permet de tirer des analyses à partir de l'interprétation des discours subjectifs que partagent les jeunes Autochtones. Cette approche connaît quelques faiblesses qu'Anadón et Guillemette (2007, p. 32) présentent en trois temps. En premier lieu, bien que l'approche inductive soit celle que je privilégie dans ce mémoire, il arrive qu'à certains moments, plus particulièrement lors de la présentation de la problématique et du cadre théorique, j'utilise une approche hypothéticodéductive en

sélectionnant un ensemble de théories et de concepts afin d'encadrer et de diriger ma recherche. Si l'approche inductive reste dominante dans ce mémoire, c'est parce que la structure générale de celui-ci est portée par un processus par lequel « la connaissance est produite à partir des données par opposition au raisonnement déductif où les connaissances théoriques précèdent la lecture de la réalité » (Anadón et Guillemette, 2007, p 30). En deuxième lieu, même si a priori la recherche inductive a pour caractéristique de faire émerger des conclusions générales à partir d'observations, il n'est pas réaliste pour un chercheur de prétendre que les analyses qu'il tire ne sont aucunement teintées de ses préconceptions ou de ses préjugés. En troisième lieu, les analyses que construit le chercheur reposent toujours sur une double part d'interprétation. Dans ce cas-ci, les analyses que je tire sont bâties à partir de mon interprétation de ce que les jeunes font eux-mêmes comme interprétation du territoire.

Quelques autres éléments sont hors de mon contrôle et nécessitent d'être soulignés. D'abord, je ne sais à quel point les intervenants qui ont été à la rencontre des jeunes pour leur offrir une formation en cinématographie ont laissé libre cours aux jeunes lors du choix des thèmes et des « messages » qu'ils voulaient véhiculer dans les courts-métrages, ce qui pourrait donner lieu à quelques biais dans mon analyse étant donné que je présume que les messages exprimés dans les courts-métrages sont le résultat d'un travail réflexif des jeunes Autochtones et non celui des intervenantes allochtones. De plus, les jeunes qui ont participé à la création des vidéos ne représentent possiblement pas l'ensemble des jeunes

Autochtones au Québec. Sédillot, qui s'est intéressé aux jeunes réalisateurs de Manawan qui ont participé au projet du Wapikoni Mobile, a noté que les jeunes qui ont participé au processus de création « sont souvent les enfants de « l'élite », ayant sans doute plus ou moins intériorisé les représentations et discours de leurs parents » (Sédillot, 2009, p. 101). Bien que je prenne en considération l'analyse de Sédillot, celle-ci ne se limite qu'à une communauté. Je ne peux donc pas généraliser son analyse à l'ensemble des jeunes qui ont participé à la création des courts-métrages. Enfin, la part de subjectivité qui influence mes interprétations peut aussi se transformer en biais.

4. RÉSULTATS

Afin de déterminer quelle importance les jeunes Autochtones accordent à la thématique du territoire, j'ai d'abord pris en considération le nombre de vidéos dans lesquels cette thématique a été mobilisée. Dans un peu moins de la moitié des courts-métrages visionnés, on trouve des jeunes qui parlent du territoire ou font référence à des éléments qui sont des composantes du territoire : ils traitent de la forêt, de la rivière, de l'eau, des animaux, du soleil, la destruction de la terre, le mode de vie ancestral, la Terre-Mère, les activités pratiquées sur le territoire (chasse, trappe, pêche, cueillette, expéditions, randonnées, canot), etc. En somme, il y a 165 courts-métrages sur 400 dans lesquels des jeunes s'expriment ainsi sur le territoire. En plus de ces 165 courts-métrages, il y en a 60 dans lesquels les figurants traitent du territoire par l'entremise d'images et de sons. Dans ces 60 vidéos, il y a une présence récurrente d'images faisant référence au territoire, par exemple des gros plans sur un animal, la glace, l'eau, le soleil, le ciel, les nuages, etc.

Étant donné que l'équipe du Wapikoni Mobile semble prioriser la visite des différentes communautés Autochtones du Québec plutôt que de s'arrêter dans les villes, la majorité des courts-métrages disponibles sur leur site Web sont réalisés par des jeunes qui habitent dans les réserves. En m'intéressant aux représentations que les jeunes se font du territoire, je

constate l'importance que la réserve occupe dans leur univers. Cet espace fait partie de leur quotidien et revêt plusieurs significations pour eux. La vie dans la réserve joue un rôle dans la construction de leur identité, c'est pourquoi je choisis de présenter d'abord les représentations que les jeunes se font de la réserve pour ensuite m'attarder à leurs perceptions du territoire.

4.1 Les réserves comme milieu de vie

4.1.1 Des réalités difficiles

Les jeunes présentent la réserve comme venant avec son lot de fléaux. Dans les vidéos, ils parlent de l'ennui qui règne au sein des réserves. Par exemple, dans le court-métrage *Déjouer le temps*, un garçon explique à son ami pourquoi il joue si souvent aux jeux vidéo : « [j]e joue parce que ça passe le temps vite fait là, puis que toutes les journées à rien foutre...tu fous rien ici, tu joues. Le soleil peut se coucher plus rapidement... » (Régis et St-Onge, 2013, Uashat Mak Mani-Utenam). Dans ce même sens, quand une enseignante demande à ses étudiantes de décrire leur réserve en un mot, elles répondent « boring » (St-Pierre, 2008, Oujé-Bougoumou).

Il n'y a pas grand-chose à faire ici, c'est pour ça que le monde préfère se saouler et se geler. Il n'y a pas de piscine, pas de centre récréatif, pas de maison des jeunes et l'aréna qu'on a est tout crotté. Par ce qu'ils n'ont rien à faire, les jeunes préfèrent se tourner vers les drogues (McKenzie (a), 2013, Matimekush-Lac-John).

Certains expliquent en quoi la réserve est un milieu amusant pour les enfants, mais qu'il devient beaucoup moins intéressant d'y vivre une fois adolescent.

Nous on a grandi ici. Oui, c'est une place qui est quand même assez le « fun » pour grandir dans ton enfance, mais à notre âge, ça commence à être un peu plate parce que, je pense que... j'ai tellement rien à faire ici à part peut-être me promener en voiture, des petits tours de voiture avec mes chums, mais à part ça... (Bacon-Riverin et Riverin, 2009, Pessamit)

Une jeune femme qui a déménagé à Montréal explique : « I had nothing to do over there [...] Since I moved to Montreal, I am doing something with my life, something good, something different, that I never had the chance to do in [the community] » (Anonyme, 2012, Montréal). Dans *Where we're from*, une femme demande à de jeunes adolescents qu'est-ce qu'ils aimeraient voir dans leur réserve. On lui répond : « [s]omething to keep the youth busy » (St-Pierre, 2008, Oujé-Bougoumou).

La dépendance à la consommation d'alcool et de drogue est présentée comme une réalité quotidienne dans les réserves. « Je pense qu'ici, les gens fument trop, boivent trop » (Niquay, 2006, Manawan). Plusieurs jeunes qui ont quitté la réserve disent l'avoir fait entre autres pour s'éloigner de la tentation de consommer. « J'aime ça rester ici [en ville]. C'est plus tranquille que Manawan. Déjà là, il y a beaucoup de boisson à Manawan, c'est ça que j'aimais pas. J'étais rendu comme un alcoolique. Je buvais toutes les fins de semaine » (Anonyme, 2006, Kitigan Zibi [*sic*]). Il ajoute qu'il a failli « suivre le chemin, comme la plupart des gens de Manawan, dans la drogue et dans l'alcool » (Niquay, 2008, Wendake).

Certains jeunes disent se sentir coincés dans les réserves. « Why drug, why alcohol ? Why did I start this stuff anyways? Anyone has problems, but not everyone knows how it feels to be stuck in a place with so few options » (Buckshot Tenasco, 2009, Kitigan Zibi [*sic*]). Dans *Tshinanu tshitassinu (Notre terre)*, un jeune chante : « [j]'écris pour mon peuple, pour mes frères qui souffrent, enfermés dans des réserves » (Desterres, 2008, Pessamit). Plusieurs jeunes disent venir de la réserve, mais ne pas s'y sentir chez eux. « C'est pas ma place ici, même si je viens d'ici » (Awashish (b), 2007, Opitciwan). « C'est très difficile, de te sentir chez toi à Manawan » (Dubé et Echaquan, 2011, Manawan).

Beaucoup de jeunes expriment vouloir quitter la réserve, et cela le plus rapidement possible. Dans le court-métrage *Where we're from*, la cinéaste demande à une jeune adolescente où elle se voit dans dix ans. Elle répond : « I wouldn't be here. I am not planning on living here » (St-Pierre, 2008, Oujé-Bougoumou). La cinéaste demande ensuite à un groupe d'adolescents lesquels d'entre eux planifient vivre dans la réserve plus tard. Un garçon répond : « no one, we all want to get out of here ASAP [as soon as possible] » (*Ibid.*). Dans *Déjouer le temps*, un jeune demande à son ami ce qu'il veut faire plus tard. Il lui répond : « [j]e sais pas moi où est-ce que je vais être, mais c'est sûr que je resterai pas ici » (Régis et St-Onge, 2013, Uashat Mak Mani-Utenam). Un autre explique : « ce village-là est trop petit pour mes rêves, mes buts » (Bacon-Riverin et Riverin, 2009, Pessamit). Même si plusieurs jeunes disent vouloir quitter la réserve à tout jamais -« [t]here was a free ticket back home but I never wanted to go back. No, never, not a chance » (Anonyme,

2012, Montréal)-, d'autres planifient y revenir après leurs études dans le but d'améliorer les choses dans leur communauté (Niquay, 2008, Wendake). La plupart d'entre eux espèrent occuper des postes où ils seront en contact avec les jeunes : enseignant, travailleur social, animateur à la maison des jeunes, etc. « Après mes études, je pense retourner à Manawan pour aller aider ma communauté » (Niquay, 2008, Wendake).

Un jeune qui a quitté la réserve soulève une autre problématique : le manque d'intimité et, par ricochet, de liberté.

À Manawan, c'est un petit village, tout le monde se connaît. Mettons quelqu'un fait quelque chose, une bêtise, toute la population va le savoir. C'est ce qui m'a motivé aussi à venir à Québec, pour avoir plus de liberté, mais quand même faire attention à ce que je fais. (Niquay, 2008, Wendake)

Certains jeunes expriment être dérangés par la trop grande présence, selon eux, du vandalisme et de l'intimidation dans leur communauté. Dans *Les murs qui blessent*, de jeunes étudiantes dénoncent ouvertement l'usage, selon elles inadéquat, des différents espaces de vie dans la réserve (Petiquay-Niquay, 2013, Manawan). Dans le court-métrage *Le Recycleur*, un jeune est choqué de voir des piles de déchets laissés pêle-mêle dans différents coins de la réserve. « Ça pollue l'environnement, je n'aime pas voir ça. [...] Les gens ne sont pas environnementalistes. » (Papatie, 2012, Lac-Simon)

Dans certains témoignages, la réserve en tant qu'espace de vie est présentée comme propageant des émotions négatives chez les résidents. Dans la vidéo *Koski kiwetan*

(*Retourner de l'où on vient*), quelques jeunes femmes parlent du sentiment qui les habite lorsqu'elles empruntent le chemin sinueux qui mène à la réserve (Dubé et Echaquan, 2011, Manawan). Plus elles approchent de la réserve, plus elles se sentent tristes et déprimées. « Proche de la fourche, environ au kilomètre 60, c'est comme si tu rentrais dans un tunnel sombre. Comme si on mettait un manteau lourd. [...] On le garde tout le temps qu'on est à Manawan. Aussitôt que tu sors du village, c'est comme si tu l'enlevais » (*Ibid.*). L'une d'entre elles dit avoir perçu le même sentiment chez sa fille. « Parfois, je n'ose pas amener mes enfants avec moi parce qu'ils connaissent ce sentiment. Ma fille l'a déjà ressenti une fois. *Maman, j'ai tellement envie de pleurer ! Pourquoi ? Je ne sais pas, je me sens triste* » (*Ibid.*). Un jeune qui a perdu une bonne partie de ses amis qui se sont enlevé la vie à un très jeune âge dit: « tout le monde est malheureux » dans la réserve (Awashish (a), 2007, Opitciwan). Plusieurs courts-métrages parlent d'ailleurs du taux très élevé de jeunes qui se suicident dans les communautés.

Les profonds traumatismes qu'ont provoqués les pensionnats sur les communautés Autochtones sont fréquemment mentionnés comme étant une, sinon la principale cause des problèmes que vivent les jeunes Autochtones dans les réserves. Dans le court-métrage *Je me souviens*, une adolescente reproduit les années que sa mère a vécu au pensionnat (Petiquay et al., 2010, Opitciwan). Elle est victime d'agressions sexuelles et lorsqu'elle retourne dans sa communauté, aux prises avec de graves traumatismes, elle se heurte à la porte fermée d'un centre qui aurait pu l'aider à guérir. On peut alors lire la phrase suivante à

l'écran: « [t]ant qu'on ne nous donne pas les moyens pour guérir, l'ethnocide se poursuit... » (*Ibid.*). Ce court-métrage met en relief la réalité suivante: les traumatismes vécus par les anciens pensionnaires affectent profondément les jeunes aussi. Dans cette optique, ceux-ci dénoncent le manque de soutien, de ressources et de services octroyés aux communautés qui en ont, selon eux, profondément besoin.

Certains jeunes expliquent d'ailleurs que s'ils consomment autant de substances toxiques aujourd'hui, c'est qu'ils ont vu leurs parents le faire. « Mon père sniffait, ma mère buvait. Je faisais la même chose que mes parents. Je leur ai dit que je retenais ça d'eux » (Gunn, 2012, Kitcisakik). D'autres ont noté le peu d'effort de la part des membres de la communauté quant à la prévention du suicide chez les jeunes. Dans le court-métrage *Être ici*, une jeune adolescente explique :

Quand le monde se suicide, après ça...tout le monde capote. Après ça, ils disent qu'ils veulent faire quelque chose. Dans le fond, c'est juste des paroles en l'air. Ils font rien. Ça continue de même. Moi, je suis écœurée de ça. J'aimerais ça que ça change, pour que le monde soit heureux de vivre ici (Awashish (b), 2007, Opitciwan).

Une autre adolescente s'exprime sur le sujet et dit :

Attendons-nous des morts dus à l'alcool ou les drogues pour réagir ? (dit-elle en montrant un cimetière). Malheureusement, je crois que même là nous fermerions les yeux, car on est trop occupé à faire semblant d'être heureux. Si nous ne faisons rien aujourd'hui, nous allons continuer à gaspiller des vies pour encore longtemps (McKenzie (a), 2013, Matimekush-Lac-John).

Certains voient d'ailleurs d'un mauvais œil la montée de l'individualisme qu'ils perçoivent depuis les dernières décennies dans leur communauté. Une jeune fille compare le mode de vie de sa grand-mère à celui qu'ils vivent aujourd'hui dans les réserves :

Physically it was harder for her, because she had to take care of her brothers and sisters and all that there. Nowadays, it's not physically harder anymore to get stuff around here, it's just really simple...but emotionally we don't know what to do. [...] We just feel more pressure nowadays because our families are not family like anymore. Like, you do your own thing and you pay for your own...like actions and everything. It's like everyone for themselves (Mianscum, 2007, Oujé-Bougoumou).

Un discours semblable est tenu dans le court-métrage *Koski kiwetan (Retourner de l'où on vient)* : « [d]ans le temps, tout le monde était dehors. Les gens se rendaient visite. Plusieurs se ramassaient dehors, sur leur perron. Aujourd'hui, il n'y a presque plus personne qui fait ça. C'est comme si les gens se cachaient, comme s'ils ne voulaient pas sortir de chez eux » (Dubé et Echaquan, 2011, Manawan).

4.1.2 Liens avec la communauté et le territoire

Malgré le taux plus élevé de commentaires négatifs que positifs sur la réserve comme espace de vie, plusieurs jeunes ont relaté certains éléments qui les gardent attachés à la réserve: l'accès au territoire, à la culture traditionnelle et le lien d'attachement à la communauté. Certains jeunes ont parlé de la réserve comme étant l'espace privilégié pour transmettre la culture traditionnelle, étant donné que celle-ci est souvent située à proximité des territoires de chasse, de pêche, de trappe, etc. Ils perçoivent donc la réserve comme une

porte d'entrée à la culture traditionnelle. C'est souvent cet aspect qui tient les jeunes accrochés à la réserve. « Ce qui me manque à Manawan, c'est plus dans le bois. Moi, j'étais un gars de la forêt. J'étais tout le temps dans le bois. On trappait, on chassait. Tout ce que nos ancêtres faisaient, on le faisait dans le bois. Et à Manawan il y a le lac, qui est beau » (Anonyme, 2006, Kitigan Zibi [*sic*]).

L'aspect esthétique des paysages qui composent la réserve a aussi été fréquemment relevé comme un élément que les jeunes apprécient. « It's a beautiful place to be » (*Ibid.*). Bien qu'ils ne puissent ignorer les fléaux qui sont présents dans la vie de tous les jours dans la réserve, ils arrivent à parler de la réserve de manière positive lorsqu'ils parlent de la beauté des paysages ou de leur communauté. « I didn't like it [la réserve], personally, for personal reasons... but it's a very beautiful community » (Anonyme, 2012, Montréal).

Les jeunes semblent voir la ville et la réserve comme leurs seules alternatives. S'ils quittent la réserve, ils iront en ville, où ils perdront l'opportunité de pratiquer et d'apprendre la culture traditionnelle qui se pratique surtout en forêt ainsi qu'avec les Aînés, qui sont les détenteurs de ce savoir. Un jeune à qui l'on a demandé comment il percevait sa réserve répond : « [i]t's nice yeah, I'd see a lot of my family, friends [...] [we] get to visit around and get to do hunting. I usually go fishing » (Anonyme, 2012, Montréal). Les jeunes perçoivent donc aussi la réserve comme un espace où ils peuvent être connectés à leur famille, leurs amis et la communauté. De plus, comme mentionné précédemment, des

jeunes ont dit vouloir revenir dans la communauté pour améliorer le sort de celle-ci. Plusieurs jeunes ont souhaité voir disparaître les problèmes de dépendance, de consommation d'alcool et de drogue et améliorer la qualité de vie dans les communautés. « Mes rêves... je ferais disparaître la drogue et l'alcool. C'est ça mon rêve à moi » (Wabanonik, 2005, Kitcisakik).

Passer du temps dans la réserve leur permet donc d'être en bonne compagnie, avec leur famille et leurs amis. Dans le court-métrage *Être ici*, une jeune fille explique que la réserve n'est pas faite pour elle, mais que si elle quitte l'endroit, elle pense revenir « faire des tours » pour voir sa famille (Awashish (b), 2007, Opitciwan). L'attachement à la communauté est donc assez important. L'entraide et la solidarité que l'on retrouve dans les communautés jouent aussi un rôle très positif dans la vie de certains jeunes. Dans le court-métrage *Mamadawise (miracle)*, une jeune maman parle avec beaucoup de respect et de fierté de sa communauté qui l'a grandement supportée lors d'épreuves difficiles : « [t]hat showed me that I can count not only on my family, but my community too » (Mathias Rodgers, 2010, Winneway). La réserve représente donc cet endroit où les jeunes se sentent partie prenante d'un groupe avec lequel ils ont développé un lien d'appartenance.

4.2 Le territoire

4.2.1 Un espace de connexion spirituel avec les ancêtres

Les jeunes ont laissé beaucoup d'espace aux Aînés dans les courts-métrages. Dans de multiples vidéos, ils demandent aux Aînés de raconter leur vécu, leur jeunesse et le mode de vie qu'ils ont connu. Plusieurs se sont servis de la caméra pour filmer leurs pratiques et leurs savoirs sur le territoire. Ils ont été dans la forêt pour filmer un oncle, un grand-oncle ou une tante chasser ou ils ont accompagné leurs grands-parents à la trappe. Certains jeunes ont insisté sur le fait que les ancêtres travaillaient très fort pour survivre. Certes, d'autres adoptent une vision davantage romantique du passé, et le présentent comme une période merveilleuse et sans souci.

Faire comme les ancêtres est très valorisé par les jeunes. « Je veux seulement chasser et pêcher et retourner dans mes terres oubliées. Là même où mes grands-pères vécurent » (Leblanc, 2010, Uashat Mak Mani-Utenam). Plusieurs d'entre eux expriment beaucoup de fierté à reproduire ce qu'ont vécu leurs ancêtres. Ils le font souvent pour comprendre comment ils vivaient, leur rendre hommage, ainsi que pour se rapprocher de la culture ancestrale. « I feel closer to crie traditionnal ways when she's [sa grand-mère] showing me how to do traditionnal stuff like cooking bannick or moose meat and taking out the fur of a moose » (Pelletier, 2010, Mistissini). Un autre dit : « Je suis fier de ce que mon père m'a enseigné : comment se débrouiller là-bas, dans le territoire. J'ai tout appris là, à tuer

l'animal, le dépecer et avoir du respect pour lui » (McKenzie (b), 2013, Matimekush-Lac-John). Une adolescente explique « [j]e m'en rappelle la première fois que j'ai attrapé un lièvre. J'étais toute fière [...] Même poser son collet tu te sens fière parce que tu es capable de faire ça » (Anonyme, 2005, Mashteuiatsh). Selon un autre jeune : « When I go hunting, fishing or trapping, it's fun and exciting. I feel proud » (Mathias, 2010, Winneway).

Le territoire apparaît comme un endroit particulier pour connecter avec les ancêtres et leur mode de vie. Dans *Meskano - Le chemin*, une jeune fille participe à une expédition avec le Dr. Stanley Vollant et avec sa mère, sur une distance de 120 km, et dit : « [j]e voulais faire comme mes grands-parents faisaient, voir comment c'était difficile » (Flamand, 2012, Manawan). Dans *Ka Kushpian - Mon voyage*, un adolescent décide de partir en canot pour vivre comme ses ancêtres le temps d'une expédition en famille. « Je viens d'une petite réserve, réserve indienne, il y a juste 8 kilomètres carrés. C'est normal pour moi, je pense, d'avoir rêvé d'être nomade, de vouloir partir, de faire comme mes ancêtres » (Vollant, 2011, Uashat Mak Mani-Utenam). Il débute son séjour à partir de Mani-Utenam et se rend jusqu'à Schefferville. Lorsqu'il arrive à destination, il aperçoit la communauté qui les attend sur la berge, prête à les accueillir. Il dit alors : « t'es fier d'avoir fait comme tes ancêtres » (*Ibid.*).

Bien que la culture ancestrale soit valorisée par les jeunes dans les vidéos, beaucoup d'entre eux avouent regretter ne pas maîtriser la langue ou d'autres aspects de la culture.

« [J]’aurais tellement aimé apprendre ça, comment dépecer un animal. J’connais une couple de mes chums, ils savent faire ça » (Bacon-Riverin et Riverin, 2009, Pessamit). Certains expriment que la rupture intergénérationnelle causée par la période des pensionnats les a laissés avec peu de ressources pour apprendre ces savoirs.

Maintenant moi je ne sais plus vers qui me tourner pour me montrer les traditions de notre nation anéantie, détruite par l’alcool, la drogue et les jeux d’argent. Ce n’est plus comme dans ton temps où les petits enfants apprenaient la culture de leurs grands-parents. C’est ce que j’aurais voulu, apprendre toutes ces choses que tu as connues, voir ce que tu as vu, vivre ce que tu as vécu pendant tes temps de pêche et de chasse. [...] Mais l’innu en moi, j’y ai mis un gars de la ville à sa place (Tettaut, 2012, Nutashkuan).

Leurs parents ne sont pas en mesure de leur transmettre ces connaissances dont ils n’ont pas pu bénéficier au cours de leur jeunesse.

Les ancêtres sont perçus comme faisant partie intégrante du territoire et des éléments qui le composent. Le court-métrage *Celui qui aimait l’eau*, rend hommage à un homme décédé lors d’une noyade, montre que les morts continuent à habiter le territoire et ne font qu’un avec lui (Brazeau et al., 2008, Kitcisakik).

Il était un jour, à Kitcisakik, un homme qui aimait l’eau. Il était tombé en amour avec l’eau. Il l’aimait tellement qu’un jour il nous a quitté pour partir avec elle. Son rire s’est envolé, ses pas de danse se sont effacés, mais sa présence, elle, ne s’est pas évaporée (dit-elle en faisant couler de l’eau entre ses doigts et en fermant tranquillement sa main, comme si elle pouvait saisir l’eau). Toi, l’amoureux de l’eau, tu existes encore dans le courage du plongeur, dans la danse de l’esturgeon, dans la fraîcheur du lac, dans le voyage du canot, dans le rythme de la pluie, dans la ténacité d’une perle de sueur, dans l’abandon des larmes. Toi, l’amoureux de l’eau, tu couleras en nous à jamais (*Ibid.*).

Le court-métrage se termine avec la voix d'un jeune homme : « [j]e te salue à travers les eaux. » Les êtres décédés sont d'ailleurs parfois présents sous forme d'esprits vaillants. « Quand je m'en viens chercher des racines, je pense tout le temps à lui [son grand-père]... pour qu'il vienne m'aider » (Newashis, 2004, Wemotaci).

Au-delà des témoignages, le choix des images dans les films peut aussi en dire long sur la façon dont les jeunes perçoivent le lien qui unit les ancêtres au territoire. Il arrive à de nombreuses reprises que des jeunes parlent des ancêtres et montrent des images du territoire au même moment. Ils superposent des images d'Aînés sur des images du territoire : des arbres, de l'eau, le ciel, etc. Les prises de vue du territoire et les visages des Aînés se fondent à un point tel qu'ils ne deviennent qu'un. Aussi, il arrive fréquemment que lorsque des images de la forêt sont présentées, on entend des chants traditionnels accompagnés de tambours. Dans le court-métrage *Anishnabe Aki*, au moment où le jeune dit « I can actually feel my spirit circulating within me », une image d'un ruisseau qui coule dans la forêt est présentée (Wawatie, 2010, Kitigan Zibi [*sic*]).

Les ancêtres vivent aussi à travers la tradition orale et les nombreuses légendes que les jeunes continuent à raconter. Par exemple, dans le court-métrage *Big Foot*, un monstre dangereux et très menaçant, tente d'attaquer trois jeunes garçons qui se sont aventurés près de la forêt (Poucachiche et al., 2010, Lac-Simon). Ceux-ci s'enfuient en courant et s'arrêtent quelques minutes pour trouver ensemble une solution afin de faire fuir le Big

Foot. Les trois jeunes discutent rapidement et décident de suivre les conseils qu'un Aîné leur avait déjà donnés : jouer du « drum ». Le monstre avance à toute vitesse vers les garçons et réussit à en attraper un, tandis que les deux autres courent vers leur maison afin d'empoigner leur tambour. Le court-métrage se termine avec les paroles suivantes : « [o]n a « drummé » longtemps pour faire partir le Big Foot. Depuis ce temps-là, le Big Foot ne revient plus au lac Simon... »

Dans deux courts-métrages, un jeune homme et une jeune fille vont à la chasse et parlent de la connexion qu'ils ont avec les animaux et qu'ils ont hérité de leurs Aînés. La jeune fille parle du moment où elle a tiré sur un animal : « [a]fter I shot it, it fell and I couldn't shoot it again because, I guess, I was too excited or something. I felt it died. I was able to feel its suffering I guess, and I just felt it died. Then my uncle shot it again so it died » (Smith et Commonda, 2013, Kitigan Zibi [*sic*]). Dans le court-métrage *It came from the wilderness*, on entend un jeune expliquer la manière dont il arrive à pêcher rapidement le poisson. « The spot I pick to place my net... it's just I've got a feeling to put it there and an instinct that the fish will go there. It get caught » (Mathias, 2010, Winneway). Dans les deux cas, les jeunes ont témoigné « sentir » ou arriver à « prévoir » les actions des animaux.

4.2.2 Préoccupations envers sa destruction

Les jeunes sont nombreux à aborder la question de la destruction du territoire dans leurs courts-métrages. La vitesse à laquelle les industries extractives transforment le territoire est quelque chose de très préoccupant pour eux. La destruction du territoire est représentée par des images d'industries, de fumée et de forêts rasées. L'icône par excellence de la destruction du territoire est celle des arbres coupés, empilés les uns sur les autres. Quelques jeunes présentent des images de la forêt, accompagnée de l'univers sonore très riche, pour présenter, la seconde suivante, des images de tonnes d'arbres allongés sur le sol, coupés et empilés machinalement.

Dans le court-métrage *À l'ONU - Le Wapikoni mobile prend parole*, on suit un groupe de jeunes Autochtones qui se rendent à l'Instance permanente sur les questions Autochtones aux Nations Unies à New York (Anonyme, 2013, Montréal). Dans la vidéo, Emilio Wawatie, jeune Autochtone, prend la parole devant l'Instance et les représentants de toutes les nations Autochtones du monde pour exprimer en quoi la destruction de l'environnement affecte les populations Autochtones :

Je m'appelle Emilio Wawatie et je suis un Algonquin de la Première Nation de Barrière Lake, un territoire non cédé. L'absence d'une consultation responsable auprès des familles et des communautés relativement à leurs territoires de trappe traditionnels a créé des dommages irréparables dans les sites cérémoniaux, des cimetières et des tanières d'orignaux et d'ours. De récents changements législatifs canadiens ont laissé quatre-vingt-dix pour cent des plans d'eau douce au Canada non protégés. Les nouvelles lois permettront aux industries de pomper des produits chimiques dans la terre pour y extraire du pétrole et y enfouir des déchets nucléaires cinq cents pieds sous les territoires traditionnels de plusieurs nations. Cela affectera grandement les conditions de vie

générales de communautés déjà appauvries, tout en affectant également les aspects personnels et spirituels du lien qui unit l'eau et la terre aux peuples Autochtones. [...] Nous réaffirmons la mise en oeuvre des recommandations [...] faisant en sorte que les peuples indigènes puissent émettre un consentement libre, préalable et informé sur les décisions prises à propos de leurs territoires et des leurs ressources. Nous recommandons que l'Instance permanente des Nations Unies continue d'encourager les états membres à mettre en oeuvre réellement, et non comme ambition, la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples Autochtones (*Ibid.*).

Emilio Wawatie présente les populations Autochtones comme des communautés qui veulent être davantage impliquées dans les processus décisionnels qui ont un impact sur leurs territoires ancestraux et par ricochet sur leur bien-être. Les populations Autochtones veulent être en mesure de prendre les décisions qu'ils croient être les meilleures pour eux et pour le futur.

L'émouvant court-métrage *Blocus 138 - La résistance Innue*, qui « raconte le démantèlement et le déroulement de la journée du 9 mars 2012 lors du Blocus 138 » (Leblanc, 2012, Uashat Mak Mani-Utenam), illustre l'indignation et l'inquiétude que provoque la destruction du territoire. On peut percevoir dans ce film l'importance accordée aux futures générations et à la volonté de leur garantir un territoire avec lequel ils pourront s'épanouir et pratiquer leur culture. Ce film suit les participants d'un blocus qui dénoncent le Plan Nord ainsi que les dommages causés depuis 2009 par la construction du complexe hydroélectrique de la rivière Romaine sur les territoires ancestraux. « Les lignes de transmission doivent traverser plus de 500 km de terres ancestrales innues » et sont construites « sans l'accord de l'ensemble des communautés innues » (Leblanc, 2012, Uashat Mak Mani-Utenam). Des membres de la communauté de Uashat Mak Mani-Utenam

ont décidé de se réunir pour bloquer le passage aux individus qui travaillent au complexe hydroélectrique de la rivière Romaine. Sur une des affiches que brandissent les manifestants, il est inscrit : « [l]a Terre n'est pas un don de nos parents. Ce sont nos enfants qui nous la prêtent » (*Ibid.*).

Toujours dans le court-métrage *Blocus 138 - La résistance Innue*, une femme s'adresse aux policiers qui se préparent à démanteler le blocus : « [r]appelons-nous que nous ne faisons pas ça pour l'argent, mais pour l'avenir de nos enfants » (*Ibid.*). Lorsque les policiers s'approchent des manifestants dans le but de disperser la foule, des femmes de différents âges se tiennent par le bras et chantent toutes ensemble dans leur langue, avec beaucoup d'émotion : « [c]hers enfants, on vous aime. On vous aime. Demain nous serons là encore ! Nous serons là encore demain » (*Ibid.*). À la fin du court-métrage, on entend la voix d'un jeune homme qui prononce les paroles suivantes :

J'entends encore sans cesse les cris de rage et les pleurs de désespoir des miens. J'ai vu des femmes défendre la Mère-Terre avec des chants de paix. J'ai vu mon peuple se faire refouler, sur ses propres terres par des étrangers casqués. J'ai vu des Aînés verser des larmes de fierté oubliées. Comment défendre notre héritage et l'avenir de nos enfants contre ces géants de l'argent. Je pleure pour toutes les rivières qu'ils détourneront, pour toutes les forêts qu'ils saccageront, pour toutes les terres qu'ils inonderont, pour toutes montagnes qui disparaîtront. Je leur dirai du profond de mon âme toujours non (*Ibid.*).

Selon les jeunes, les espaces encore naturels sont des espaces où les jeunes peuvent pratiquer les activités qu'ils considèrent inhérentes à leur culture, telles par exemple la chasse, la pêche et la trappe, mais —un jeune témoigne— « ce que je n'aime pas, c'est

qu'ils [les industries] détruisent la forêt. Le caribou ne vient plus proche de la communauté. Dans cinq ou dix ans, nous devons aller loin pour chasser. Je ne pourrai pas enseigner la culture à mes enfants » (Fortin et McKenzie, 2009, Matimekush-Lac-John). Selon eux, sans la forêt ils ne pourront plus transmettre leur culture.

Tout comme leurs ancêtres, beaucoup de jeunes témoignent d'un respect profond pour l'environnement et les êtres vivants qui l'habitent. « We don't fish for fun, we always eat everything. [...] We try to keep the fish population up » (Damian, 2010, Mistissini). Dans *Petite chasse*, une jeune adolescente apprend à chasser avec sa mère tout en expliquant en quoi il est primordial de respecter les animaux (Anonyme, 2005, Mashteuiatsh). Elle exprime que ces façons d'agir, en harmonie avec la terre, sont propres à la culture ancestrale et qu'elles sont partie intégrante de son identité.

Tuer un animal pour la chasse, c'est correct. Si tu le tues juste pour plaisir, là ce n'est pas correct. Si c'est pour le manger, là je trouve cela correct [...] Pour moi les traditions c'est important parce que c'est ça qui fait ce que l'on est. C'est respecter l'animal, respecter la terre, c'est respecter tout ce qui est vivant (*Ibid.*).

Les jeunes expriment beaucoup de gratitude envers le territoire et tout ce qu'il leur offre. Dans *Nimiwin Minisino (Dance Warrior)*, un jeune homme regarde l'eau (le lac) et dit : « [t]hank you for the land, for me being able to dance. Thank you for being able to live well. Thank you very much. [...] I rise from the grass, the trees, the water, the sun is my light, my power. I'll live this life to be free, to be, to move, this dance lives in me » (Wawatie, 2012, Kitigan Zibi [*sic*]).

4.2.3 *Le territoire, berceau de la culture et de l'identité*

Certains jeunes associent d'ailleurs l'identité d'« Indien » ou d'« Autochtone » à la capacité de se débrouiller en forêt, ou bien à la relation qu'ils entretiennent avec le territoire. « Tsé, quand tu dis que t'es un Amérindien pis on me laisserait dans le bois trois jours, j'crèverais là moi. C'est dommage, mais c'est ainsi » (Bacon-Riverin et Riverin, 2009, Pessamit). Ce constat d'impuissance est lié au fait que, pour plusieurs, le territoire est un endroit pour se ressourcer et se connecter avec sa véritable identité.

Un homme qui veut changer vient dans le bois pour se ressourcer; pour retrouver son identité Anishnabeg et garder la langue maternelle qu'il met de côté. [...] La vie est différente une fois dans le bois. Tout simplement ta nourriture. Viens rebâtir la confiance et le respect de l'identité Aneshnabeg. [...] Moi je viens *icite* [ici] parce que je veux être vraiment moi-même puis de me retrouver (Poucachiche, 2012, Lac-Simon).

Dans *Anishnabe Aki*, un jeune homme explique pourquoi fréquenter la réserve au lieu du territoire peut les mener à être « déconnectés » de leur véritable nature (Wawatie, 2010, Kitigan Zibi [*sic*]). « The land is dying because all of us are dying. We are losing contact with ourselves because we are not even on the land anymore, we are on reservations. » (*Ibid.*)

La forêt est aussi présentée comme un espace qui leur permet de s'évader de la réalité qu'ils vivent dans les réserves. La forêt les aide à vivre leurs émotions, réfléchir, se changer les idées, et cela sans se sentir jugés. « Quand j'ai le goût de pleurer, je m'en vais pleurer dans le bois. Au moins les autres ils ne vont pas rire » (Newashis, 2004, Wemotaci). Dans le

court-métrage *Pimatisiwin (Existence)*, un jeune explique les divers moyens qu'il a utilisés pour l'aider à guérir de la dépression et à ne pas se suicider.

J'ai pensé à le faire [se suicider]. J'ai pensé à passer à l'acte, par contre, j'ai préféré trouver d'autres solutions pour ne pas rester longtemps dans cet état-là [...] par exemple aller m'asseoir au bord du lac pour réfléchir (Chachai, 2011, Opitciwan).

Dans *Kickeritamowin (Tristesse)*, un jeune marche vers un lac et dit : « [a]vant, je venais ici quand j'étais triste je m'asseyais là-bas, ici et de l'autre côté. Je venais ici pour fumer, et pour réfléchir » (Awashish, 2012, Opitciwan). Pour d'autres, passer du temps dans le bois est une alternative à la consommation de drogue et d'alcool. Cela les aides à s'en abstenir. « Quand j'ai décidé de me prendre en main, j'ai choisi de m'occuper à chaque jour. C'est comme ça que je vis pour ne pas consommer quand je suis dans la réserve. Voilà une chose que j'aime faire avec mes amis, partir dans le bois pour aller pêcher » (André, 2013, Matimekush-Lac-John).

Il est arrivé que certains jeunes comparent leurs émotions à des éléments faisant partie du territoire. Dans *Kickeritamowin (Tristesse)*, par exemple, un jeune lance des pierres dans l'eau et dit :

Quand on lance une roche dans l'eau, tout dépendant de la taille de la roche, les vagues provoquées sont grosses et, peu à peu, elles deviennent plus petites. C'est pareil pour la tristesse. Quand on reçoit un coup dur ou une mauvaise nouvelle, au début il y a des remous, mais avec le temps, la tristesse s'apaise (Awashish, 2012, Opitciwan).

Dans l'*Orange*, un jeune récite un poème qui lie ses émotions aux aléas de la nature :

J'ai un orage intérieur quand je me sens abandonné. Les nuages bleus et rouges défilent et vont vite. L'éclair illumine ce que j'ai en dedans de moi. Ce n'est pas bon d'agacer le tonnerre. Il faut le laisser passer. Quand l'orage est passé, j'aime entendre les gouttes de pluie. C'est comme une berceuse. Les idées noires passent comme les nuages (Brazeau, 2009, Kitcisakik).

Le feu est aussi présenté comme ayant des caractéristiques apaisantes. Dans le court-métrage *Waseya Dizihin (Trésor de lumière)*, on y dit : « [l]e son du feu apaise. » Une femme s'adresse à un enfant naissant et lui dit : « [e]n écoutant le feu, ta colère se consumera. La nuit claire guidera tes pas. La nuit te racontera l'histoire des étoiles » (Papatie, 2010, Kitcisakik).

Le court-métrage *Nous sommes* illustre le lien consubstantiel qui unit les Autochtones au territoire et à quel point ceux-ci subissent au même titre que le territoire les dégâts que causent les industries extractives (Papatie, 2009, Kitcisakik). Dans ce documentaire on peut voir un jeune enfant devant différents paysages transformés par les industries. On entend la voix d'un homme dire « [n]ous sommes l'eau » au même moment où défilent les images d'une rivière polluée. Puis une voix dit « [n]ous sommes la terre » et le visage d'un enfant apparaît devant un énorme cratère d'une mine à ciel ouvert. Les bois d'un orignal apparaissent et le narrateur dit « [n]ous sommes les animaux ». Il ajoute « [n]ous sommes la forêt » et la caméra montre des arbres allongés sur le sol. D'énormes cheminées crachent une fumée brunâtre et une voix se fait entendre « [n]ous sommes l'air ». Le narrateur conclue : « [n]ous sommes le paysage dévasté » (*idid.*).

Le court-métrage *Nous sommes* montre que tout ce qui arrive au territoire arrive aux populations Autochtones puisqu'ils ne font qu'un. Comme l'indique un jeune : « c'est l'essence de notre identité qui se trouve dans cette forêt » (Chachai, 2004, Opitciwan). Dans la même optique, la réalisatrice de *Nanapush et la tortue* termine le court-métrage sur les paroles de Chef Suquamish : « [l]a Terre n'appartient pas à l'homme, c'est l'homme qui appartient à la Terre. Nous le savons : toutes choses sont liées. Tout ce qui arrive à la Terre, arrive aux fils de la Terre » (Mollen Dupuis, 2013, Montréal). Une jeune Autochtone qui s'envole pour le Brésil dit : « [j]e n'étais pas dépaysée. Leur terre existait déjà quelque part en moi. [...] Anishnabek, à chaque moment, vous étiez là. En moi. Dans ma fierté d'être Anishnabekwe » (Papatie (a), 2008, Kitcisakik).

4.2.4 La Terre-Mère et ses capacités cognitives

Dans différents témoignages, les jeunes démontrent qu'ils perçoivent la terre comme possédant des capacités cognitives. Le territoire est perçu comme une entité ayant la capacité de réfléchir, d'aider, de guider, de raconter, de donner de la force, de nourrir, de protéger. « Quand je suis ici [le bois] [...] Je retrouve la force de la nature » (Poucachiche, 2012, Lac-Simon). Au territoire sont associées des caractéristiques propres à celles d'une mère. Par exemple, sa capacité à enfanter (« [t]out ce qui arrive à la Terre arrive aux fils de la Terre ») et à mater (« [e]n hiver, au printemps, la Terre-Mère change. Mais elle ne s'en soucie pas, car elle regarde la vie. L'eau est limpide et circule dans la vie. Elle donne à

boire à la terre, aux arbres, et aux animaux »). Elle est non seulement dotée de la capacité de réfléchir et d'agir, mais porte en elle des esprits et une âme : « [a]u cœur de chacun, l'âme de la forêt » (Papatie (a), 2008, Kitcisakik).

Dans le court-métrage *La chevelure de la vie*, le narrateur s'adresse aux arbres en leur attribuant des caractéristiques humaines :

Enveloppe-moi dans tes racines pendant que le vent me berce dans tes branches. Protège-moi des intempéries et de l'ennemi pendant que tu me racontes ta vie. Chante-moi une chanson avec tes feuilles pour enfin que je puisse rêver d'autrefois. Accepte-moi sous ton ombre et ta sève. Regarde-moi comme l'un de tes fils. Le son du vent est ton langage. Tu es la chevelure de la vie. Toi seul peux comprendre les montagnes. Ta peau est fissurée par le temps. Tes pensées sont plus anciennes qu'un rocher. Ta présence apaise les cœurs. Ton odeur enivre les âmes. Tu es le premier des enfants de la terre. Écoute tes filles et tes fils chanter pour toi. Ressens leurs peines et leurs cœurs marqués. Invite leurs âmes à retrouver leur chemin. Assemble l'écorce et la peau (Leblanc, 2011, Uashat Mak Mani-Utenam)

Le territoire agit comme transmetteur de la culture non seulement parce qu'il est un espace où l'on peut pratiquer et enseigner la langue et les savoirs traditionnels, mais aussi parce que dans le territoire sont imprimés chaque seconde, chaque souffle, chaque pas qui est posé sur lui. Le fait que le narrateur demande aux arbres de reconnaître et d'écouter ses « filles » et ses « fils » évoque l'idée que la Terre-Mère enfante l'être humain. Puisqu'ils portent en eux l'histoire et le passé, les arbres sont en mesure de guider les jeunes afin qu'ils retrouvent leur chemin. De plus, selon certains d'entre eux, la Mère-Terre tente elle aussi de résister à la destruction du territoire : « [I]es quelques pins blancs qui ont survécu à la grande coupe, nous rappellent que la forêt refuse de s'agenouiller devant le massacre.

[...] nous sommes comme les pins blancs, on ne s'agenouillera jamais » (Papatie (b), 2006, Kitcisakik).

De plus, la Terre-Mère et les esprits qui l'habitent seraient en mesure de distinguer le bien du mal et d'influencer le cours de la vie des hommes et des femmes. Dans le court-métrage *Pien Atikus*, on raconte l'histoire d'un jeune chasseur accompagné de deux amis qui se promènent dans la forêt et qui, par mégarde, manquent de respect envers un jeune caribou. « Ils se croyaient tout permis, et même de jouer avec le petit caribou » (Mesténapéo, 2012, Nutashkuan). Ce geste provoque des événements inattendus que décrit ainsi le narrateur :

Soudain, à l'intérieur de la forêt, ils entendirent quelqu'un de très imposant qui marchait d'un pas très lourd. De grosses branches cassaient dans des craquements effroyables. On entendit un vacarme si intense que les jeunes chasseurs furent figés par la peur. Ils virent des empreintes de pied qui étaient aussi immenses que des traces de raquettes à patte d'ours de chasseur adultes enfoncés dans la neige (*Ibid.*).

Apeurés, les jeunes décident de tuer le petit caribou pour l'offrir à un Aîné, « comme le veut la coutume » (*Ibid.*). Sa famille décide de garder l'histoire secrète et continue à suivre la migration du caribou comme ils ont l'habitude de le faire. Lorsqu'ils arrivent dans la communauté de Sheshatshit, un Aîné Innu demande de s'entretenir avec le jeune garçon. Il le fait venir dans sa tente et lui dit : « [q]u'as-tu fait durant ta chasse ? *Papakassiuk* aurait pu vous tuer. Heureusement que je me suis interposé. Sache, petit fils, que le Caribou protège ses petits comme un père. Dorénavant, tu porteras le nom de Pierre, le petit

Caribou » (*Ibid.*). Ainsi, tous sauront dans le futur qu'il n'a pas été respectueux envers l'animal.

4.2.5 Agir et s'unir pour protéger le territoire

De nombreux jeunes profitent de l'espace d'affirmation que leur offre la création vidéo pour exprimer leur désir de « raviver la flamme » de leur communauté. Beaucoup expriment qu'il ne faut plus tarder et que c'est le moment de jeter les bases d'un nouveau futur. « It's time to walk the path of the Anishnabe, people of the Land » (Wawatie, 2012, Kitigan Zibi [*sic*]). « Ce qui ne nous a pas été transmis, je dis que c'est à nous de faire le pas pour aller chercher retrouver notre culture. C'est notre responsabilité de le faire » (Bacon-Riverin et Riverin, 2009, Pessamit). Les paroles de la jeune Algonquine Évelyne Papatie, qui entreprend un séjour dans des communautés éloignées du Brésil, représente cette volonté de réinventer un futur en l'accordant avec le passé.

Réapprenons enfin notre nature. Nous sommes les enfants de deux mondes, un pied sur le béton, l'autre entre les herbes sauvages. Certains diront la pomme, rouge dehors blanc dedans. Moi, je dis le fruit. Assez mûr aujourd'hui pour s'inventer un nouveau chemin... en mocassins (Papatie (a), 2008, Kitcisakik).

Dans le court-métrage *Nimocom otaski (La forêt de mon grand-père)*, Ronny Chachai, qui cherche à défendre les terres qui appartiennent à sa famille en interpellant directement les acteurs qui participent à la déforestation (Chachai, 2004, Opitciwan), fait un tour

d'hélicoptère au-dessus des terres de son grand-père, largement rasées par les entreprises forestières, et lance un message aux Autochtones :

Je pense que les gens vont se réveiller. Certains savent c'est quoi le déboisement, mais ceux qui n'ont pas vu ne peuvent pas savoir. Du haut des airs, la vision est différente. On voit le déboisement, les coupes à blanc, la destruction de la terre. Ça va rester mort...pendant combien d'années ? C'est toute la culture autochtone qui risque de se perdre. Combien de temps encore allons-nous ignorer cette situation qui ne s'arrêtera pas si on ne fait rien ? Il faut absolument faire quelque chose pour s'en sortir. Il faut agir pour préserver notre mode de vie et notre fierté. Agir pour les enfants, pour les jeunes. Je ne sais pas encore ce que ça va donner, mais moi, je vais faire mon possible pour qu'on nous écoute. Je vais faire ce que je peux pour ralentir la déforestation parce que c'est l'essence de notre identité qui se trouve dans cette forêt (*Ibid.*).

Les messages qu'expriment les jeunes sont très rassembleurs. Plusieurs parlent d'ailleurs d'inclure les Non-autochtones dans cette lutte contre la destruction du territoire.

Avant je détestais les blancs. Je les voyais comme des diables. Je leur en voulais pour ce qu'ils nous ont fait. Mais aujourd'hui je crois qu'il est temps de tourner la page du massacre afin d'en éviter un autre. Aujourd'hui, je me surprends à souhaiter notre rencontre. [...] Moi c'est avec l'homme blanc que je veux apprendre à partager. À force d'être mis de côté, peut-être nous sommes-nous nous-mêmes peu à peu effacés. Aujourd'hui, la terre demande que nous reprenions notre place. Saurons-nous la retrouver ? Jusqu'où regarderons-nous la terre mourir ? Il n'en tient qu'à nous jeunesse autochtone d'éviter un nouveau massacre. Levons-nous, unissons-nous. Nous avons un rôle à jouer et devons l'assumer. [...] Djodjo Aki, j'entends ton cri. Frères et soeurs ouvrons les yeux. Blancs et Autochtones, levons-nous pour notre Mère-Terre à tous. C'est là qu'est notre nouveau combat. (Papatie (b), 2006, Kitcisakik)

Voici les différents discours prononcés par les jeunes : « Le combat peut nous unir, nous garder en vie » (Papatie, 2009, Kitcisakik). « Nous ne pouvons pas rester assis à nous regarder mourir. Notre territoire, c'est nous. Levons-nous » (*Ibid.*). « Il est temps qu'on avance, qu'on se rassemble pour la cause » (Anonyme, 2011, s.p.). « Algonquins against Algonquins, Algonquins against Cris or Mohawks, that's what we've got to stop. We've got

to try to come together because traditionally this is all our land. This is unceded territories » (Wawatie, 2010, Kitigan Zibi [sic]). « Je sais que l'équilibre est proche. Je souhaite qu'ensemble nous le trouvions » (Papatie (b), 2008, Kitcisakik).

Les jeunes estiment de plus que de pratiquer la culture traditionnelle est bénéfique pour l'ensemble de la société, voire « l'humanité » (Ottawa-Flamand et Dubé, 2010, Manawan). « Vivons notre culture. Pratiquons notre façon d'être. Respectons nos propres valeurs. Cette harmonie enrichira l'humanité » (*Ibid.*) Le court-métrage *Traditional Healing* illustre de façon éloquente cette croyance selon laquelle pratiquer la culture traditionnelle est une bonne chose pour la Terre-Mère. Dans le court-métrage sous forme de bande dessinée *Traditional Healing*, une jeune fille se rend dans une forêt dévastée, où tout semble mort (Caplin, 2013, Montréal). Même les couleurs ont disparu, tout est en tons de gris, ce qui donne un aspect lugubre à la forêt qui émet des bruits étranges. Les fleurs sont fanées et les feuilles tombent inexorablement des arbres. La jeune fille marche dans la forêt et porte des vêtements que l'on porte normalement en ville (culottes courtes et chandail). Elle semble très triste. Elle regarde la ville et les déchets qui sortent des cheminées et s'envolent dans le ciel ainsi que ceux qui coulent des égouts et pénètrent dans la forêt. Mais tout à coup, la jeune fille se met à danser de la même manière que le font les Autochtones dans les Pow Wow. Dès ses premiers pas de danse, on entend le bruit du tambour et le son des chants traditionnels. Plus elle danse, plus la forêt reprend vie. Les fleurs retrouvent leurs couleurs et les arbres retrouvent leurs feuilles. On entend le chant des oiseaux et les cris des

animaux. L'habillement de la jeune fille se transforme en habit de danse. La jeune fille retrouve son sourire et regarde la forêt avec fierté.

Beaucoup de jeunes disent souhaiter que la culture traditionnelle prenne une place prépondérante dans la construction de leur société. « When I am gonna get older I am gonna teach that bow hunting to my kids » (Stanger, 2013, Timiskaming). Dans *Encore vivants*, un jeune explique que malgré le fait qu'« [i]l y a beaucoup d'Autochtones qui perdent leur manière de vivre et que leur culture est menacée, l'identité Autochtone ne s'éteindra jamais complètement (Papatie (c), 2008, Kitcisakik). « Il va toujours en rester : des Peaux rouges. [...] Je suis sûr qu'on va être là encore dans cent ans. Parce qu'on était là quand les Blancs sont arrivés, il y a 400 ans, et on est toujours là, encore aujourd'hui » (*Ibid.*).

5. ANALYSE

L'objectif de ce mémoire est d'analyser les discours des jeunes Autochtones dans lesquels circulent les représentations sociales qu'ils entretiennent sur le territoire. Ces constructions sociales naissent, se transforment et disparaissent au fil des expériences qu'ils vivent. Selon Bernard (2013), la sédentarisation et le passage de la vie sur le territoire à la vie en réserve a modifié la manière dont les Autochtones expérimentent le territoire. Selon Capitaine (2013, p. 6) « Les individus impriment sur l'espace leur marque et y projettent leurs propres significations. » Les perceptions du territoire se trouvent donc plutôt dans « le sens personnel que chaque individu donne au territoire qu'il habite, qu'il fréquente et qu'il parcourt » (*Ibid.*, p. 4).

Comme l'ont aussi observé Sédillot (2009) et Calvé-Thibault (2012), le thème du territoire est très présent dans les films du Wapikoni Mobile. Selon Calvé-Thibault (2012, p. 123), « [c]e lien avec le territoire est reflété, voire honoré dans plusieurs films produits à Opitciwan ». Cette tendance à donner une place privilégiée au territoire dans l'univers cinématographique Autochtone n'est pas nouvelle. Leuthold, qui a analysé la manière dont les réalisateurs Autochtones représentent habituellement la nature dans leurs vidéos, a observé l'importante place que prend le territoire, en particulier la protection de l'environnement, dans les documentaires réalisés par les Autochtones (Leuthold, 2001,

p. 60). Cela étant dit, l'analyse des courts-métrages montre que pour les jeunes Autochtones, il existe plusieurs manières de concevoir le territoire. Bien entendu, ces représentations du territoire observées dans les courts-métrages n'existent pas de façon indépendantes, elles interagissent et cohabitent dans l'esprit des jeunes. Ces catégories ont de plus été créées durant l'exercice de ce mémoire dans le but de mieux organiser et comprendre les représentations que se font les jeunes du territoire. Elles auraient pu être présentées dans un ordre différent.

Le premier territoire est celui que beaucoup d'entre eux habitent au quotidien et sur lequel ils grandissent, c'est-à-dire *la réserve*. La réserve représente pour certains jeunes un lieu de contradictions, notamment parce qu'ils souhaitent s'en éloigner, tout en y restant attachés. Les réserves sont présentées comme étant vides de ressources matérielles (peu d'infrastructures comme des lieux de rencontres sécuritaires, des endroits destinés au divertissement et aux loisirs, des maisons de jeunes, des établissements de santé), économiques (peu d'opportunités d'emploi, de formation, de stages) et sociales (peu de services professionnels pour les troubles de santé mentale, peu d'encadrement, peu d'occasions de s'instruire); des services dont bénéficie normalement l'ensemble des Canadiens. L'absence de lieux destinés aux jeunes, le faible taux d'opportunités d'emploi, l'exposition répétée à la violence, au suicide, à la dépendance, à l'abus, au crime, à la dépression ou bien à la pauvreté, sont toutes des raisons qui font que les jeunes veulent fuir la réserve. Cela étant dit, il n'est peut-être pas si surprenant, quand on pense à la manière

dont les communautés ont été privées des jeunes pendant tant d'années, que les réserves soient aujourd'hui peu adaptées à leurs aspirations et à leurs besoins.

Selon Bousquet (2005), les jeunes de 35 ans et moins, qui sont en grande partie les enfants des anciens pensionnaires, sont les premiers à grandir et à passer leur jeunesse dans les réserves. Bousquet (2005, p. 13) avance d'ailleurs que « [l]a réserve est le point de référence des jeunes » et ils s'y sentent chez eux. Sédillot (2009, p. 56) fait la même observation que Bousquet en indiquant que bien que les jeunes doivent faire face à l'existence de réalités difficiles comme la consommation d'alcool et de drogues au sein de la réserve, ceux-ci la présentent comme leur chez-soi. Selon Lacasse (1996), les jeunes Innus, vers la fin du XX^e siècle, avaient déjà commencé à s'identifier davantage à la réserve qu'au territoire, et cela en partie parce qu'ils sont quotidiennement exposés à des conceptions occidentales du territoire.

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 (Lacasse, 1996, p. 195).

Les courts-métrages démontrent qu'effectivement, la réserve agit comme point de référence pour beaucoup de jeunes, puisqu'il est l'espace où ils naissent, où ils grandissent et où ils passent la majorité de leur temps. Cela étant dit, mes observations divergent de celles présentées par Bousquet (2005), Sédillot (2009) et Lacasse (1996). Dans les courts-métrages que j'ai visionnés, des jeunes ont déclaré clairement venir de la réserve, mais ne

pas s'y sentir chez eux. Ces observations démontrent que les jeunes ne sont pas unanimes et qu'ils vivent une relation ambivalente avec ce lieu.

Les jeunes qui disent vouloir quitter la réserve (qui représente pour eux un milieu où ils doivent composer quotidiennement avec des réalités difficiles) disent avoir beaucoup de difficulté à ne pas se laisser influencer par d'autres membres de la communauté dans la consommation, tout comme dans l'oisiveté et la dépression. Ces discours font écho aux observations tirées par Bousquet : « les gens qui y vivent voient volontiers la réserve comme un lieu à part, engendrant l'inertie, la passivité, la délinquance et la tendance à abuser de l'alcool » (2005, p. 13). Comme l'observent aussi Girard et Lutumba Ntetu (2004, p. 211) : « [p]armi les problèmes soulevés par les jeunes, outre l'alcoolisme, la toxicomanie, la violence et le suicide, il y a le climat général d'insécurité qui crée une atmosphère de peur et de stress telle que les jeunes doivent quitter leur communauté ». Les observations effectuées dans ce mémoire ainsi que celles présentées à l'instant divergent de celles notées par Sédillot (2009, p. 55), qui estime que les jeunes font basculer les représentations négatives qu'ont leurs parents et leurs grands-parents de la réserve —comme étant un « milieu artificiel », une « création du gouvernement », une « source de « contraintes »— en la présentant plutôt comme un espace imprégné d'une mémoire collective positive ainsi que comme un lieu de rencontre avec les pairs (*Ibid.*, p. 55).

Vivre dans les réserves est représenté comme nocif pour la survie identitaire des communautés Autochtones. Pour certains, habiter la réserve les mène à être déconnectés de leur « véritable » identité amérindienne ainsi que du territoire. « We are losing contact with ourselves because we are not even on the land anymore, we are on reservations » (Wawatie, 2010). Pour d'autres, la réserve procure un accès privilégié au territoire et à la culture traditionnelle par son emplacement géographique et par la présence des Aînés, une combinaison que la ville peut rarement offrir. Certains jeunes font mention du caractère individualiste qu'adoptent les membres de leur communauté au cours des dernières années, tandis que d'autres font allusion à l'esprit d'entraide et de solidarité qui prime au sein de leur réserve. Ces expériences divergentes indiquent que les réalités peuvent différer d'une réserve à l'autre tout comme d'un individu à l'autre. Cela étant dit, l'objet de ce mémoire n'est pas de faire une analyse comparée entre les communautés ou les réserves, c'est pourquoi je présente les résultats toutes nations, communautés et réserves confondues.

Beaucoup de jeunes qui quittent la réserve pour aller s'éduquer en ville disent vouloir y revenir, par la suite, pour y travailler et améliorer le sort de leur communauté; un phénomène qu'observent aussi Girard et Lutumba Ntetu (2004, p. 218). « Qu'ils aspirent à devenir avocat, psychologue, travailleur social, enseignant, infirmière, coiffeur, électricien ou policier, tous espèrent pouvoir un jour exercer leur travail afin de contribuer au mieux-être de leur communauté » (*Ibid.*). Ces jeunes sont sans équivoque des acteurs sociaux qui participent activement à la construction de leur futur. Il est possible de le voir à travers le

rôle de protecteur du territoire qu'ils s'accordent eux-mêmes. Ces choix et ces gestes sont l'expression même de cette volonté et de cette capacité de porter un regard réflexif sur la vie et de devenir acteur du changement.

Stotts (2009, p. 105) observe que plusieurs jeunes partagent la volonté de rester attachés à la réserve pour ne pas perdre ce lien privilégié avec la communauté, la famille et les amis. On reconnaît cette même contradiction face à la réserve chez les jeunes dans les courts-métrages du Wapikoni Mobile. La réserve apparaît comme cet espace transitoire où l'on naît, mais que l'on quitte dès que l'on atteint son indépendance, pour avoir une vie meilleure et pour quitter une situation difficilement tenable. Si les jeunes disent vouloir fuir vers la ville, c'est parce qu'elle offre ce que la réserve n'offre pas : une multitude d'opportunités. Certains s'y rendent tout simplement pour fuir la réalité difficile des réserves, d'autres pour s'éduquer, travailler, s'amuser, apprendre, découvrir et avoir droit à une vie meilleure. Étant constamment présentée comme l'alternative à la réserve, la *ville*, qui représente un autre type de territoire pour eux, en est pratiquement devenue l'antithèse.

Avant de continuer, il est important de noter que dans l'article *Ejigabwîn : La foresterie à la croisée des chemins pour les gens de Kitcisakik*, Papatie et Saint-Arnaud (2012) se sont intéressés au « système anichinabé des représentations de la forêt et de la foresterie ». Dans cet article sont exposés les divers types de forêts existantes pour les Autochtones de Kitcisakik. Bien qu'ils ne se soient pas penchés sur les représentations des jeunes en

particulier, il est fort intéressant (et peu surprenant) de constater que les catégories construites dans cet article concordent souvent avec celles de ce mémoire. Je m'en sers donc pour alimenter la discussion et pour confronter mes résultats. Cela étant dit, bien que nous utilisons une manière sensiblement semblable de nommer ces catégories (ex. : *forêt mode de vie* versus *territoire mode de vie*), si je me sers d'une catégorie qui ne provient pas de mes propres analyses, je citerai l'article. Les titres des catégories que je me suis construites peuvent donc ressembler à celles énoncées dans l'article sans que j'en fasse référence. Je fais de plus référence au territoire et non seulement à la forêt.

Au-delà de la réserve et de la ville, il existe chez les jeunes ce que j'appelle le *territoire culturel* qui inclut le *territoire identitaire*, le *territoire comme pont entre les générations* et le *territoire comme mode de vie*. Le territoire est présenté comme porteur de l'histoire et de l'identité, entre autres dans la mesure où les espaces géographiques qui ont été fréquentés par les ancêtres sont toujours présents dans l'univers imaginaire de certains jeunes. Selon eux, raser les forêts et déplacer les rivières effacerait à tout jamais les empreintes des ancêtres, ancrées dans des lieux spécifiques et dans l'imaginaire collectif. Comme l'indique Bernard (2013, p. 313), le territoire se situe « au cœur de la construction de l'identité collective » des nouvelles générations. Ce territoire est un pont entre le passé, le présent et le futur. Il représente les ancêtres, étant donné qu'ils sont le territoire et y font consubstantiellement partie. Il agit aussi comme élément du patrimoine. Les images du

territoire et des Aînés que superposent les jeunes de façon à faire fondre les deux ensembles parlent de cette connexion fusionnelle qu'ils perçoivent entre le territoire et les ancêtres.

Le *territoire culturel* lie les générations entre elles. La forêt est aussi un lieu où l'on peut approfondir certaines relations (ex. : mère/fille), tout comme un lieu privilégié pour la transmission de la culture, un espace de rassemblement, de lutte, de mémoire et d'apprentissage. Le territoire permet aux jeunes de les connecter à ce qu'ils disent être leur véritable identité. Il est le socle de la tradition orale dans la mesure où les contes et les légendes racontées par les Aînés (et transmises aux jeunes) ont lieu en son sein. Plusieurs disent sentir cette connexion profonde et existentielle qu'ils ont avec le territoire. Ils disent *être* le territoire. Selon les observations de Martin, dans la cosmologie Autochtone, « Le territoire a une double fonction : engendrer l'individu, mais aussi engendrer la culture » (2011).

Plusieurs jeunes rattachent l'identité amérindienne à la capacité à se débrouiller en forêt, comme s'ils étaient moins Autochtones puisqu'ils ne savent plus chasser, pêcher, trapper, etc. Ce phénomène n'est pas nouveau, car comme l'indique Bousquet :

Les exemples allant dans ce sens ne manquent pas et s'expriment tout autant par les gouvernements et la population Non autochtone qu'au sein même des milieux autochtones : l'autochtone urbain est moins authentique que l'autochtone de la communauté, entend-on parfois dire, l'autochtone de la communauté est moins authentique que l'autochtone de la forêt et finalement les jeunes Autochtones sont moins authentiques que leurs aînés. La pomme, rouge à l'extérieur, blanc à l'intérieur, est l'expression autochtone la plus répandue pour qualifier l'« inauthenticité » (ou disqualifier l'« authenticité ») d'un autochtone. La question de l'identité autochtone est donc rattachée à

l'authenticité des savoir-faire : des activités traditionnelles, un territoire, une langue, une culture (Bousquet, 2005, p. 21).

Ces discours rejoignent ceux observés par Richmond-Saravia (2012) auprès des jeunes Anishinabeg de la communauté de Pic River, ainsi que ceux de Girard et Lutumba Ntetu (2004), qui notent aussi chez les jeunes Autochtones la volonté de perpétuer la culture ancestrale en mettant un frein à la destruction du territoire qui est très présente. Dans le cas des jeunes Anishinabeg de la communauté de Pic River, Richmond-Savaria (2012) a observé que les jeunes sentent qu'ils ont l'obligation de s'assurer que la transmission de la culture Autochtone ne soit pas interrompue par la perte du territoire.

Selon Bernard (2013, p. 131), la vision qu'avaient les ancêtres du territoire n'est plus la même pour les jeunes générations. « [L]e temps, les grandes mutations (on passe de l'igloo à l'Internet en moins de 50 ans) et surtout l'emprise des pouvoirs publics sur les terres Autochtones ont contribué à la désacralisation du territoire par les plus jeunes générations. » Il est vrai que les courts-métrages démontrent que les jeunes n'expérimentent plus le territoire de la façon dont l'ont fait leurs ancêtres, puisqu'ils admettent ne connaître que très peu de choses sur celui-ci. Étant plutôt habitués à vivre dans les réserves, ils disent regretter amèrement de ne pas savoir pratiquer la culture traditionnelle comme le faisaient leurs ancêtres. Ils semblent cependant avoir gardé cette représentation du territoire comme quelque chose de profondément précieux et sacré. Si le territoire n'avait pas ce caractère sacré pour les jeunes, ils ne seraient pas anéantis à l'idée de le voir disparaître et n'y

auraient pas consacré autant d'énergie dans les courts-métrages. Ils n'en parleraient pas non plus comme étant la *Terre-Mère*.

La *Terre-Mère* apparaît comme ayant des fonctions cognitives : ses arbres pensent, racontent, aident, donnent la force, indiquent le chemin, tandis que la lune protège, connaît, entend, éduque, guérit, observe. Le territoire a une âme, une raison, une histoire. Il enfante l'homme et la femme et sait distinguer le bien du mal. La « forêt-monde des esprits » telle qu'observée par Papatie et Saint-Arnaud (2012, p. 118), fait aussi partie de la *Terre-Mère*. Les animaux qui y habitent ont des esprits tant protecteurs que maléfiques. La *Terre-Mère* est aussi ce *territoire qui agit comme lieu de guérison*, elle permet de retrouver l'équilibre entre le spirituel, le mental et le physique. Elle offre de la médecine. La *Terre-Mère* est aussi ce lieu où les jeunes peuvent aller pour s'évader des réalités difficiles qu'ils vivent dans les réserves. Ce territoire amène le réconfort dont ils ont besoin. C'est là que vivent les esprits des ancêtres tout comme ceux des animaux, des arbres, de l'eau, du vent, etc.

Le territoire *détruit* ou *en destruction* existe aussi dans la réalité des jeunes. Comme observé aussi par Sédillot (2009) la protection du territoire du tort causé par les industries extractives est une thématique très présente dans les courts-métrages et cela soulève beaucoup d'émotions (*Ibid.*, p. 58-59). Les jeunes parlent de manière très émotive et négative de la pollution, de la perte du territoire identitaire, des arbres rasés par les machines, des lieux contaminés par les industries, etc. Selon eux, la perturbation de

l'écosystème par les activités des industries extractives et la pollution ont pour effet d'empêcher les communautés Autochtones de pratiquer des activités culturelles comme la chasse, la pêche, la cueillette de fruits ou d'herbes médicinales, la trappe, certaines cérémonies, etc. Cette incapacité à chasser, trapper ou pêcher signifie la disparition de leur identité collective. La protection du territoire a donc pour les jeunes une très grande portée, sociale, politique, culturelle, spirituelle, économique, historique, imaginaire et identitaire; ce qui les amène à produire le *territoire comme vecteur d'union*. Celui-ci existe en réaction au *territoire détruit*.

Le *territoire vecteur d'union* semble être en émergence dans l'esprit des jeunes. Les jeunes proposent que la protection du territoire devienne une porte d'entrée pour l'union entre les sociétés Autochtones et les sociétés occidentales. C'est donc un travail collectif, ou plutôt de société, auquel ils font référence. « Le combat peut nous unir, nous garder en vie (Papatie, 2009, Kitcisakik). « Nous ne pouvons pas rester assis à nous regarder mourir. Notre territoire, c'est nous. Levons-nous » (*Ibid.*). Étant donné qu'ils croient que la destruction du territoire concerne tout le monde, et non seulement les Autochtones, ceux-ci envoient, dans les vidéos, des messages au reste de la société québécoise et canadienne afin qu'elles se mobilisent et se joignent à la lutte qu'ont déjà entamée les Autochtones. Dans ce cas, la protection du territoire devient un enjeu sur lequel se basent les jeunes pour penser l'union entre les nations Autochtones et Non-autochtones.

Le territoire et la place qu'occupent les Premières Nations, les Métis et les Inuit dans la prise de décision concernant sa gestion est devenue, « en relativement peu d'années, l'un des thèmes principaux des relations entre Autochtones et non [a]utochtones » (Commission d'étude sur la gestion de la forêt publique québécoise, 2006, p. 127). Comme l'a dit Freeman lors d'un colloque en 2013, « le territoire —et non le Canada— doit servir de cadre pour la restauration des relations entre les Autochtones et les non [a]utochtones » (Freeman, 2013, traduction libre). Girard et Lutumba Ntetu (2004, p. 220) proposent l'analyse selon laquelle les jeunes Autochtones :

cherchent à reconstruire leur identité à partir d'un territoire beaucoup plus large que le territoire ancestral traditionnel (Girard, 1997a; 2003; Girard, Bourassa et Tremblay, 2003; Girard, Garneau et Fréchette, 2003). Pour les jeunes Autochtones, c'est tout le Québec qui doit faire place aux valeurs des cultures autochtones ancestrales et contemporaines [...]

Les auteurs ajoutent que « le repli sur les valeurs et les territoires ancestraux doit servir de moyen pour réinventer tout le Québec comme un territoire de diversité culturelle » (*Ibid.*, p. 222). Les jeunes Autochtones ont donc un projet de société en tête et ils estiment que celui-ci se construira avec le reste de la société québécoise.

Les observations de Girard et Lutumba Ntetu (2004) me semblent logiques dans la mesure où beaucoup des jeunes parlent du territoire d'une manière englobante, ou plutôt holistique. Ils ne penchent pas sur tout l'aspect juridique qui entoure la question des réserves et des territoires ancestraux. Ils ne disent pas : « protégez les territoires ancestraux », mais disent plutôt « protégez le territoire », dans un sens large. Ils ne parlent pas non plus de comment

ils envisagent la loi sur les Indiens pour le futur, ou bien ce qu'ils pensent de telle ou telle loi. Ils concentrent plutôt leurs discours sur des questions qui ont davantage de sens pour eux, c'est-à-dire, la protection du territoire, la survie de leur culture ainsi que le droit à la vie et à la différence. L'union apparaît comme un moyen inévitable pour donner lieu à la création d'un futur dans lequel ils peuvent poursuivre la transmission de leur culture. C'est à partir de ces observations que je propose de répondre aux questions posées plus tôt dans ce mémoire.

6. CONCLUSION

L'objectif de ce mémoire était de mettre en lumière les différentes représentations que les jeunes Autochtones de 35 ans et moins, au Québec, se font du territoire et de la réserve. En adoptant des approches épistémologiques compréhensive et constructiviste, je perçois les jeunes Autochtones comme des individus rationnels pleinement capables de donner du sens aux phénomènes qui les entourent. Selon la perspective de l'action historique, ces jeunes participent à la construction de leur avenir et pour ce faire, ils « s'adaptent, s'approprient, hybrident, utilisent, résistent, instrumentalisent, contribuant ainsi à façonner la relation [coloniale] » (Martin, 2009, p. 445). La façon dont ces jeunes se représentent le territoire et la réserve est donc tributaire des constructions sociales tant individuelles que collectives qu'ils produisent eux-mêmes. Ces constructions sociales sont en mouvement constant et se construisent dans les interactions que vivent les jeunes. Elles sont « imprégnées des connaissances communes et des valeurs partagées, créées au fil [de ces] interactions » (Lebrun, 2001, p. 11). L'analyse de ces représentations construites me permet de répondre aux questions que je me suis posées en introduction.

Je me suis d'abord proposé de savoir quelles sont les représentations que se font les jeunes du territoire. Comme expliqué dans l'analyse, le visionnement des 400 courts-métrages du Wapikoni Mobile me permet d'observer que pour les jeunes Autochtones, il existe plusieurs

types de territoires. Ceux-ci n'existent cependant pas de manière indépendante. D'abord, il y a la *réserve* qui est le théâtre de représentations contradictoires et ambivalentes. Beaucoup en ont parlé très négativement et positivement à la fois. Ce territoire est le plus connu et fréquenté par les jeunes. Il y a aussi la *ville*, dont je parle peu dans ce mémoire, mais qui fait partie des discours des jeunes et qui représente une vie meilleure, par opposition à la *réserve*. Il y a ensuite le *territoire culturel* qui fait aussi référence au *territoire identitaire*, au *territoire comme pont entre les générations* et au *territoire comme mode de vie*. Ce territoire, qui ne semble inclure ni la réserve ni la ville, assure le lien entre les générations et porte en lui l'histoire, la culture et l'identité.

Les jeunes font aussi souvent référence à la *Terre-Mère* qui représente cette énergie ou cette entité qui émane du territoire, qui guide les Autochtones, les nourrit, les écoute, les guérit, les couve. Le *territoire détruit* est aussi fréquemment évoqué dans les courts-métrages et provoque toutes sortes d'émotions négatives. Il donne naissance au *territoire vecteur d'union*, qui fait référence à cette intention d'utiliser le territoire comme socle pour l'union entre les populations Autochtones et Non-autochtones. Cette union a entre autres pour but ultime de protéger le *territoire culturel* et la *Terre-Mère* de son éventuelle destruction.

Je me suis ensuite demandé si face à cette transmission symbolique de la responsabilité d'agir comme gardien du territoire, les jeunes Autochtones du début du XXI^e siècle sont

prêts à défendre cet héritage auquel tiennent tant les Aînés. En effet, les jeunes démontrent dans les courts-métrages que le territoire joue un rôle crucial dans le développement de leurs sociétés. Ils se portent d'ailleurs au secours du territoire et de leurs communautés en s'attribuant le rôle de protecteurs du territoire. Je peux donc répondre par l'affirmative à la question si la perte du territoire fait partie de préoccupations des jeunes, et à la question si le territoire joue encore un rôle déterminant dans la transmission de la culture.

En dernier lieu, je me suis demandé si les jeunes ont délaissé la perspective traditionnelle du territoire pour en adopter une compréhension davantage occidentale. L'analyse des courts-métrages démontre que lorsque les jeunes font référence au *territoire culturel* et à la *Terre-Mère*, ils entretiennent des représentations du territoire semblables à celles perpétuées par leurs ancêtres. Le territoire apparaît donc « à la fois [comme] source de vie, de spiritualité, lieu de guérison, d'éducation, de socialisation, il incarne le passé, il est l'avenir » (Guay et Martin, 2008, p. 641). Le territoire est ainsi perçu, tant par les jeunes que par les Aînés, comme l'espace privilégié où les Autochtones peuvent pratiquer et perpétuer leur culture et leur mode de vie.

Si les jeunes entretiennent souvent des représentations du territoire qui rejoignent celles des Aînés et de leurs ancêtres, c'est parce que ces représentations ont été apprises et non parce qu'ils expérimentent le territoire de la même façon que le faisaient ces derniers. En effet, les conjonctures contemporaines ne leur permettraient pas de la faire et, comme l'indiquent

Girard et Martin, « les nombreux bouleversements des dernières décennies ont transformé l'usage que les Autochtones font de ce territoire » (2009, p. 61). D'ailleurs, selon Nadeau Lavigne (2012, p. 31) :

l'impérialisme a fait disparaître des modes ancestraux de rapport au territoire et de définition des frontières; des manières de parcourir, d'habiter et de nommer les lieux; qu'il a supprimé tout un système de repères à la fois identitaires et géographiques.

Les jeunes actualisent donc leur relation au territoire en s'inspirant plutôt des récits, des contes, des écrits sur le sujet, de l'imaginaire collectif et de ce que leurs aînés leur ont transmis comme information. Afin d'actualiser cette relation dans le présent en se présentant comme défenseurs du territoire, les jeunes s'inspirent donc du passé, c'est-à-dire de la relation qu'entretenaient leurs ancêtres avec le territoire et du respect profond qu'ils lui accordaient.

Plusieurs jeunes Autochtones agissent donc comme acteurs de changement en s'emparant des outils technologiques issus de la culture occidentale pour s'exprimer, faire valoir leurs opinions, leurs croyances, leurs préoccupations et leurs aspirations. Ce fait s'oppose à ce que croient les tenants des théories postcoloniales, qui estiment que les Autochtones ne sont pas en mesure de créer pleinement leurs sociétés, puisqu'ils seraient « submergés par un processus exogène qui conduit à leur acculturation et à leur aliénation » (Martin, 2009, p. 444). Les jeunes Autochtones parviennent à renverser les représentations occidentales en présentant leurs perspectives au reste de la société. Ils ont réussi, par exemple, à se détacher de l'image de l'Autochtone désabusé, oisif et drogué, que présentent les médias

occidentaux, pour montrer la force et la résilience dont ils font preuve. Alors que l'on pourrait croire que les nouveaux médias (tels que la télévision, le cinéma ou l'Internet) menacent les cultures Autochtones, il semble au contraire qu'ils contribuent à la préservation de celles-ci (Leuthold, 2010, p. 84).

De plus, la technologie permet aux jeunes Autochtones de rétablir la connexion avec les Aînés. Les jeunes ont suivi les Aînés sur le territoire, que ce soit pour montrer au monde extérieur leurs pratiques et leur culture, ou pour « favoriser la transmission du savoir » (Calvé-Thibault, 2012, p. 12). Les jeunes et les Aînés ont d'ailleurs profité de cette opportunité pour se servir de la vidéo comme outil de revendication. « Vous montrerez ces images au gouvernement afin qu'il soit témoin du respect que j'ai pour la nature » — exprimait par exemple un Aîné (Bellefleur, 2011, La Romaine). Certains d'entre eux ont d'ailleurs profité de l'occasion pour encourager les jeunes à procéder à une prise en charge collective de leur culture et de leur futur par l'entremise des médias. Plusieurs Aînés se sont dits fiers de voir les jeunes se servir de la technologie pour créer un dialogue avec le gouvernement et la société québécoise et pour donner lieu à une prise de conscience nationale.

La radio, la télévision, la vidéo, tout ça...même le journal, il faut qu'on utilise ces moyens-là pour pouvoir discuter avec le gouvernement. Il faut absolument que ce soit vous [les jeunes] qui disiez comment utiliser ces moyens de communication afin que le gouvernement comprenne ; afin que le gouvernement puisse connaître les mœurs et coutumes des Atikamekw ou des autochtones (Flamand et Boivin, 2006, Wemotaci).

Comme l'indique Sédillot (2009, p. 105), « [l']avenir des Autochtones est aujourd'hui indissociable de leur utilisation des médias. Par cette pratique, ils se taillent désormais une place dans le monde et se positionnent en tant qu'acteurs à part entière des sociétés contemporaines. »

Non seulement les jeunes réalisateurs Autochtones ont utilisé la caméra avec brio comme outil de décolonisation du discours et du territoire, mais ils arrivent aussi à apprendre au spectateur occidental à contempler, écouter et vivre l'expérience du territoire; ils arrivent à lui faire vivre leur relation avec le territoire. En accordant une place prépondérante aux images du territoire et aux sons qui en émanent, ils arrivent à créer un sentiment d'immersion chez celui qui regarde les courts-métrages. Les longues séquences où l'on ne fait qu'observer et écouter la forêt, l'eau, les fleurs, les abeilles, etc., permettent de se sentir imprégné et de sentir toute la vivacité et la présence du territoire. Cette manière d'intégrer le spectateur dans l'univers et l'espace du cinéaste serait issue, selon Leuthold (2010, p. 45), d'une expression artistique propre aux Autochtones. Ayant lui aussi analysé une grande quantité de films et de vidéos produits par des Autochtones, cet auteur en est venu à la conclusion que : « *[a] state of immediacy and immersion, an experience of oneness between the audience and the artwork seems present in much indigenous expression.* » (*Ibid.*). Les jeunes participent donc, à travers leurs créations artistiques, à la construction de l'esthétique Autochtone contemporaine.

Peu importe les raisons qui poussent les jeunes Autochtones à sentir qu'il est de leur devoir de protéger le territoire et de construire un avenir où la culture Autochtone sera partie prenante de leur société, ils témoignent d'une capacité remarquable à s'emparer des créations de l'univers culturel occidental pour les transformer en outils leur permettant de répondre à leurs besoins et aspirations. Tout porte à croire que les nouveaux médias, comme l'Internet et les réseaux sociaux, ne font pas qu'éloigner —comme le disent certains Aînés— les jeunes du territoire. Aussi, au contraire, ces plateformes de dialogue et de diffusion peuvent leur permettre de se mobiliser, malgré la distance qui sépare physiquement chaque communauté et chaque jeune. La technologie permet donc aux jeunes Autochtones, à long terme, de rétablir de façon surprenante la connexion tant avec les Aînés qu'avec les autres nations. Les médias sociaux, qui sont souvent critiqués pour leurs aspects virtuel et irréel, permettront peut-être aux jeunes Autochtones, à travers l'échange et la mobilisation, de favoriser un retour aux sources et de retisser les liens avec le territoire. Ceci étant dit, il serait pertinent de se pencher davantage sur ce phénomène dans le cadre de recherches futures.

Ce mémoire m'amène à considérer d'autres pistes de recherche qui me semblent tout aussi pertinentes. Il serait intéressant, par exemple, d'aller valider les résultats d'un tel travail de recherche auprès des jeunes. Les représentations des jeunes sur la ville, que j'ai un peu délaissées dans ce mémoire, pourraient s'avérer aussi intéressantes à observer. La manière dont les jeunes présentent le territoire par l'entremise d'autres médias que la vidéo (par

exemple la photo, le théâtre ou la danse) peut aussi en dire long sur leurs représentations. Enfin, le lien qui se crée à travers l'utilisation des médias entre les jeunes et les Aînés me semble d'autant plus captivant.

7. BIBLIOGRAPHIE

Achneepineskum, Norman, 2013. *Les Arts des Premiers Peuples – Engagement politique et changement social*, Université Nomade, DIALOG, 11e édition, en collaboration avec l'Université Concordia et l'Institut national de la recherche scientifique, Montréal.

Algirdas Julien, Greimas (dir.) 1970. *Du sens: essais sémiotiques*, Volume 1, Éditions du Seuil, Université du Michigan, 313 pages.

Anadón, Marta et Gohier, Christiane, 2001. *La pensée sociale et le sujet: une réconciliation méthodologique dans Les représentations sociales : des méthodes de recherches aux problèmes de société*, par Lebrun, Monique, Collection Théories et pratiques dans l'enseignement, Les Éditions Logiques, Montréal, pp. 19-41.

Anadón, Marta et Guillemette, François, 2007. *La recherche qualitative est-elle nécessairement inductive?*, Actes du colloque Recherche qualitative : les question de l'Heure, hors série, Université du Québec à Chicoutimi, pp. 26-37.

Arcand, Bernard et Vincent, Sylvie (dirs.) 1979. *L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec ou Comment les Québécois ne sont pas des sauvages*, Les Éditions Hurtubise, Collection : Les Cahiers du Québec, Collection : cultures amérindiennes, No. 51, 334 pages.

Aubert-Lotarski, Angeline, 2007. Analyse de contenu, Études et conseils : démarches et outils, [En Ligne]. <http://www.esen.education.fr/conseils/traitement-des-donnees/operations/decire-et-agreger-des-donnees-chiffrees-et-qualitatives/analyse-de-contenu/> (page consultée le 23 octobre 2015)

Aubin-Auger, Isabelle et al., 2008. *Introduction à la recherche qualitative*, Exercer ; dans la Revue française de médecine générale, Vol. 19, No. 84, pp.142-145.

Audet, Véronique, 2005. *Les chansons et musiques populaires innues. Contexte, signification et pouvoir dans les expériences sociales de jeunes Innus*, dans Jeunes Autochtones. Espaces et expressions d'affirmation sous la direction de Laurent. Jérôme, Recherches amérindiennes au Québec, Vol. 35, No. 3, pp. 31-38.

Bardin, Laurence, 2013. *L'analyse de contenu*, Presses universitaires de France, Quadrige Manuels, 2e édition, 320 pages.

Barry, Alpha Ousmane, s. d. *Les bases théoriques en analyse du discours, Les textes de méthodologie, Chaire de Recherche du Canada en Mondialisation, Citoyenneté et Démocratie* [En Ligne]. <http://www.er.uqam.ca/nobel/ieim/IMG/pdf/metho-2002-01-barry.pdf> (page consultée le 14 décembre 2014)

Beaulieu, Alain, 2013. *La création des réserves indiennes au Québec*, dans *Les Autochtones et le Québec ; Des premiers contacts au Plan Nord*, par Beaulieu, Alain ; Gervais, Stéphanie ; Papillon, Martin (dirs.), Les Presses de l'Université de Montréal, 405 pages.

Belleau, Mona, 2009. *Préface*, dans *Jeunesses autochtones. Affirmation, innovation et résistance dans les mondes contemporains* par Jérôme, Laurent et Gagné, Natacha (dirs.), Mondes autochtones, Presses Université Laval, pp.9-12.

Benessaïeh, Afef, 2010. *La perspective postcoloniale. Voir le monde différemment*, Chapitre XVII, dans *Théories des relations internationales : contestations et résistances*, Athéna/Centre d'études des politiques étrangères et sécurité (CEPES), pp. 365-378.

Berardo, Rosa, 2007. *L'auto-représentation des femmes autochtones canadiennes*, A auto-representação das mulheres autóctonas canadenses, Universidade Federal de Goiás, Comunicação et Informação, Vol.10, No. 2, pp. 62-76.

Bernier, Pierre et Rigaud, Benoît, 2009. *Le contexte et les enjeux de la gouvernance autochtone au Québec*, dans *Télescope*, 13 pages.

Bertrand, Karine, 2009. *La représentation des autochtones dans le cinéma documentaire québécois*, Mémoire de maîtrise, Université d'Ottawa, 123 pages.

Bertrand, Karine, 2013a. *Le cinéma des Premières Nations du Québec et des Inuit du Nunavut : réappropriation culturelle et esthétique du sacré*, Thèse de doctorat, Université de Montréal, 400 pages.

Bertrand, Karine, 2013b. *The Wapikoni Mobile and the Birth of a New Indigenous Cinema in Québec*, Université de Montréal, *American Review of Canadian Studies*, Vol. 43, No. 2, pp. 283–289.

Bouchard, Dominic, 2008. *Des relations à l'écran*, dans *Séquences : la revue de cinéma*, No. 256, p.24.

Bouchard, Jacqueline, 1992. *Art et pouvoir. Redessine-moi mon histoire et je te dirai qui je suis*, dans *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 16, issue 3, pp.147-158.

Bouchard, Vincent, 2006. *Étude du développement d'un cinéma léger et synchrone à l'Office national du film du Canada, à Montréal*, thèse de doctorat, Université de Montréal et Université Paris III, 313 pages.

Boudet, Alain, s.d.. *La prophétie des sept feux, Un message de paix et d'unité selon la tradition des Amérindiens algonquins et ojibwés* [En Ligne]. www.spirit-science.fr (page consultée le 6 mars 2013)

Boudreault, René, 2005. *Du mépris au respect mutuel, clefs d'interprétation des enjeux autochtones au Québec et au Canada*, dans *Ecosociété*, 224 pages.

Bousquet, Marie-Pierre, 2005. *Les jeunes Algonquins sont-ils biculturels ? Modèles de transmission et innovations dans quelques réserves*, dans *Jeunes Autochtones. Espaces et expressions d'affirmation, Recherches amérindiennes au Québec*, Vol. 35, No. 3, pp. 7-17.

Bousquet, Marie-Pierre, 2013. *Une ontologie anicinabe (algonquine) : discussions autour de l'expérience du bizarre*, Université de Montréal, dans *Religions des peuples Autochtones au nord de l'Amérique par Rousseau, Louis, Éditions Karthala, No. 27 de Histoire, Monde & cultures religieuses*, 163 pages.

Breault, Christopher, 2012. *Lourds dégâts causés par Hydro-Québec, TVA*, [En Ligne]. http://chau.teleinterrives.com/nouvelle-Regional_Lourds_degats_causes_par_Hydro_Quebec-1418 (page consultée le 4 septembre 2014)

Bréda, Charlotte et al., 2008. *Sémantique de la survie dans le rapport au territoire : esquisse interprétative à partir de cas algonquiens*, dans *Recherches amérindiennes au Québec*, Vol. 38, Nos. 2-3, p. 13-18.

Bull, Benedicte et Bøås, Morten 2012. *Between Ruptures and Continuity: Modernisation, Dependency and the Evolution of Development Theory*, Routledge, Vol. 39, No. 3, pp. 319-336.

Calvé-Thibault, Maude, 2012. *La création vidéo comme levier de changement : le projet Wapikoni Mobile à Opitciwan*, Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal, 258

pages.

Capitaine, Brieg, 2013. *"C'est notre médicament l'environnement !" Individuation et support territorial en contexte autochtone* [En Ligne]. <http://histoireengagee.ca/?p=3627> (page consulté le 3 janvier 2014)

Capitaine, Brieg et Vanthuyne, Karine, s.d. Mémoires des pensionnats indiens, Appel à contributions pour un numéro spécial de la Revue internationale d'études canadiennes [En Ligne]. <http://www.csn-rec.ca/fr/conferences/conferences-et-evenements-passees/492-memoires-des-pensionnats-indiens-au-canada> (page consultée le 7 janvier 2014)

Caron, Marie-Noëlle et Noël, Lina, 2013. *Les populations autochtones du Québec*, Espace ITSS, Des repères pour mieux agir, Institut national de santé publique [En Ligne]. [Espaceitss.ca](http://espaceitss.ca) (page consultée le 2 avril 2014)

Chaput, Luc, 2008. *Florilège autochtone*, Montréal, Séquences : la revue de cinéma, No. 256, pp. 30-31.

Charce, Chloë, 2009-2010. *Les « passeurs » des réserves vers les villes, deux trajectoires d'artistes amérindiennes : Sonia Robertson et Rebecca Belmore*, dans *Inter Art Actuel*, « Indiens », No.104, pp. 52-57.

Cicchelli, Vincenzo, 2003. *La sociologie de la jeunesse au Canada (1965-1980)*, dans *Agora débats/jeunesses : L'engagement syndical et associatif des jeunes*, No. 31, pp. 118-130.

Coburn, Elaine et al., 2013. *Unspeakable things: Indigenous research and Social Science*, dans *Socio 02*, Droit de suite, p. 331-347.

Collin, Alain, 2012. *Autochtones : hier, aujourd'hui, demain, De la raquette à l'Internet* [En Ligne], <http://ici.radio-canada.ca/sujet/autochtones/2011/12/22/001-autochtones-hier-demain.shtml> (page consultée le 2 janvier 2015)

Collin, Dominique, 1988. *L'ethno-ethnocentrisme : représentations d'identité chez de jeunes Autochtones du Québec*, dans *Anthropologie et sociétés*, Vol. 12, No. 1, pp. 59-76.

Collin, Dominique, 1994. *Modernité et tradition dans le discours identitaire autochtone*, dans *Recherches sociographiques*, Vol. 35, No. 3 : 477-504.

Commanda, Claudette, 9 mars 2013. *Niigaan: In Conversation*, notes personnelles de conférence, Ottawa, Centre national des arts.

Commission de vérité et réconciliation du Canada, s.d. *Document d'information* [En Ligne]. http://www.trc.ca/websites/trcinstitution/File/pdfs/Backgrounder_Fr.pdf (page consultée le 3 juillet 2014)

Commission d'étude sur la gestion de la forêt publique Québécoise, 2006. *Les Autochtones et la gestion forestière*, dans *Recherches amérindiennes au Québec*, Vol. 36, Nos. 2-3, pp. 127-130.

Commission de vérité et réconciliation, 2015. *La réconciliation...vers une nouvelle relation* [En Ligne]. <http://www.trc.ca/websites/reconciliation/index.php?p=469> (page consultée le 27 avril 2015)

Conseil tribal Mamuitun Mak Nutashkuan, 2004. *Mémoire du conseil tribal Mamuitun mak Nutashkuan*, Mémoire déposé à la Commission d'étude scientifique, publique et indépendante chargée d'examiner la gestion des forêts du domaine de l'État, Bietsamite, p.4.

Cornellier, Bruno, 2001. *La « chose indienne » : Cinéma et politiques de la représentation autochtone dans la colonie de peuplement libérale*, Thèse de doctorat, Université Concordia, 278 pages.

Costantini, Michel, 1992. *A propos de Traité du signe visuel. Pour une rhétorique de l'image*, dans *Réflexions critiques*, Vol. 87, No. 87, Université François-Rabelais, pp.99-104.

Coulomb-Gully, Marlène, 2002. *Propositions pour une méthode d'analyse du discours télévisuel*, Mots. dans *Les langages du politique*, pp. 103-112.

RCAP, 1996. *Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples, Restructuring the Relationship*, Vol. 2, Part 1, 1060 pages.

Danic, Isabelle, 2006. *La notion de représentation pour les sociologues. Premier aperçu*, N.25, *Espaces et sociétés*, Réso, Université de Rennes II, Eso, UMR 6590 CNRS, pp.29-32.

Davies Ward Phillips & Vineberg, S.E.N.C.R.L., s.r.l., s.d. *Le Plan Nord : un résumé détaillé*, [En Ligne]. http://www.dwpv.com/~media/Files/French_PDF/Le-Plan-Nord-Un-resume-detaille.ashx (page consultée le 2 avril 2014)

Della Faille, Dimitri, 2012. *Les études postcoloniales et le « sous-développement »*, dans *Revue québécoise de droit international*, hors série, pp. 11-31.

De Maison Rouge, Isabelle (dir.) 2013. *L'Art contemporain au-delà des idées reçues*, Le Cavalier Bleu, 256 pages.

De Robien, Antoinette, 2009-2010. *Pionniers parmi les chasseurs-chamans-guerriers de l'art, Territoire culturel : La quête du Phénix*, dans *Inter Art Actuel*, No. 104, pp. 17-27.

Destrempe, Hélène et Lüsebrink, Hans-Jürgen 2007. *Images de l'Amérindien au Canada francophone: littérature et image*, dans *Tangence*, p. 5-11.

Doise, Willem et Palmonari, Augusto, 1986. *L'étude des représentations sociales*, Delachaux & Niestlé, Textes de bases en philosophie, 206 pages.

Doran, Anne, 2008. *Territoire et sacré chez les Innus*, dans *Théologiques*, Vol. 16, No. 1, p. 117-142.

Dowell, Kristin, 2006. *Indigenous Media Gone Global: Strengthening Indigenous Identity On- and Offscreen at the First Nations/First Features Film Showcase*, *American Anthropologist*, Vol. 108, No. 2, pp. 376-384.

Dudemaine, André, 2008. *Secret paysage*, 24 images, No. 136, pp. 42-43.

Duhaime, Gérard et al., 2001. *La sédentarisation des autochtones*, dans *Le Nord: habitants et mutations*, Atlas historique du Québec, Presses de l'Université Laval, pp. 173-193.

Durkheim, Émile (dir.) 1912. *Les formes élémentaires de la vie religieuse ; Le système totémique en Australie*, dans *Livre I : Questions préliminaires*, Les classiques des sciences sociales, pp. 1-138.

Durkheim, Émile et Mauss, Marcel, 1903. *De quelques formes primitives de classification – contribution à l'étude des représentations collectives*, dans *Année sociologique*, 6, Rubrique Mémoires originaux, pp. 1 à 72.

Environics Institute, 2010. *L'Étude sur les Autochtones vivant en milieu urbain : État principal*, 205 pages.

Fournier, Francine, 1979. *Préface*, dans *L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec ou Comment les Québécois ne sont pas des sauvages* par Vincent, Sylvie et Arcand, Bernard (dirs.), Éditions Hurtubise, Collection : Les Cahiers du Québec : Cultures amérindiennes, No. 51, pp. 9-10.

Freeman, Victoria, 9 mars 2013. *Niigaan: In Conversation*, notes personnelles de conférence, Ottawa, Centre national des arts.

Friedman, Jonathan, 2004. « *Culture et politique de la culture : une dynamique durkheimienne* », dans *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 28, No. 1, p. 23-43.

Galland, Olivier, 2002. *Les jeunes*, La Découverte, Collection Repères, 6e édition, Paris, 124 pages.

Gatti, Maurizio, 2004. *Littérature amérindienne du Québec. Écrits de la langue française*, Éditions Hurtubise inc., Cahiers du Québec : Littérature, 278 pages.

Gauthier, Madeleine. 2005. *Les représentations de la jeunesse. Un chantier ouvert*, revue internationale d'études québécoises, Vol. 8, No. 2, p. 23-40.

Geddes, Carol, s.d. *Cinéma et représentation, Visions autochtones*, Office National du film, [En Ligne]
<http://www3.onf.ca/enclasse/doclens/visau/index.php?mode=theme&language=french&theme=30661&film=1882&excerpt=612111&submode=about&expmode=2> (page consultée le 31 janvier 2014)

Gélinas, Claude (dir.) 2007. *Les Autochtones dans le Québec post-confédéral; 1867-1960*, Septentrion, 259 pages.

Ginsburg, Faye, 1991. *Indigenous Media: Faustian Contract or Global Village?*, Cultural Anthropology, Vol. 6, No. 1, pp. 92-112.

Girard, Camil et Lutumba Ntetu, Antoine, 2004. *La marge comme espace culturel ; Territoire, identité et communautés chez les jeunes migrants innus (montagnais) et attikamekw au Québec*, Chapitre 11, dans *Les Valeurs des jeunes* par Pronovost, Gilles et Royer, Chantal (dirs.), Presses de l'Université du Québec, pp. 205-277.

Giroux, Dalie et Mailhot, Amélie-Anne, 2014. *Une résistance autochtone radicale et interpellante*, dans *Relations*, No. 772, p. 25-27.

Gouvernement du Canada, 2014. *Canadiens en contexte – Population autochtone* [En Ligne]. <http://www4.rhdcc.gc.ca/.3ndic.1t.4r@-fra.jsp?iid=36> (page consultée le 3 avril 2014)

Gouvernement du Canada, Dernière date de modification : 2014-12-21. *Canadiens en contexte - Population autochtone*, Emploi et Développement social Canada [En Ligne]. <http://www4.rhdcc.gc.ca/.3ndic.1t.4r@-fra.jsp?iid=36> (page consultée le 4 novembre 2014)

Goyette, Martin et al., 2009. *Enjeux relatifs au passage à la vie adulte de jeunes Autochtones : vers une meilleure compréhension de la particularité du contexte de communautés algonquines de l'Abitibi-Témiscamingue*, Rapport de recherche réalisé dans le cadre du volet 1 du projet : Soutien à la vie autonome : Le développement d'outils d'intervention et de recherche visant la préparation à la vie autonome et le soutien à la sortie des jeunes recevant des services des centres jeunesse du Québec, 82 pages.

Guay, Christiane, 2010. *La rencontre des savoirs à Uashat Mak Mani Utenam : regards des intervenants sociaux innus sur leur pratique*, Thèse de doctorat, Université du Québec en Outaouais, 1072 pages.

Guay, Christiane et Martin, Thibault, 2008. *L'ère/l'aire de la gouvernance autochtone : le territoire en question*, dans *Revue canadienne des sciences régionales*, Vol. 31, No. 3, pp. 637-650.

Hackey, Isabelle, 2013. *Pensionnats autochtones, la génération sacrifiée*, Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador, [En Ligne]. cssspnql.com (page consultée le 4 juin 2014)

Hall, Stuart (dir.) 1997. *Représentation: Cultural representations and signifying practices*, Sage publications, Vol. 2, 408 pages.

Hébert, Louis, s.d. *Éléments de sémiotique*, Signo, Site internet de théoriques sémiotiques, Université du Québec à Rimouski, [En Ligne]. signosemio.com (page consultée le 3 juin 2014)

Homer, Merlin, 1994. *Kanehsatake: 270 Years of Resistance*, Review of Kanehsatake 270 Years of Resistance, *Canadian Woman Studies / Les Cahiers de la femme*, Vol. 14, No. 2, pp. 126-127.

Hurley, Mary C., 1999. *La Loi sur les Indiens*, Division du droit et du gouvernement,

Direction de la recherche parlementaire, [En Ligne]. publications.gc.ca (page consultée le 7 juin 2013)

Indian Country, 2014. *Not Happy! Natives Pan Pharrell's Headdress Look on Elle UK Cover* [En Ligne]. <http://indiancountrytodaymedianetwork.com/2014/06/03/not-happy-natives-pan-pharrells-headdress-look-elle-uk-cover-155142> (page consultée la dernière fois le 31 octobre 2015)

Jeffrey, Denis et Maffesoli, Michel (dirs.) 2005. *La Sociologie compréhensive*, Presses Université Laval, 176 pages.

Jérôme, Laurent, 2005. *Présentation, Jeunes Autochtones, Espaces et expressions d'affirmation*, Recherches Amérindiennes au Québec, Vol. 31, No. 3, pp. 3-6.

Jérôme, Laurent, 2007. *Identifications, relations et circulation des savoirs chez les Atikamekw de la Haute-Mauricie*. dans *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones* par Laugrand, Frédéric et Oosten, Jarich G. (dirs.), Presses U, pp. 49-59.

Jérôme, Laurent, 2008. *Faire (re)vivre l'Indien au coeur de l'enfant : Rituels de la première fois chez les Atikamekw Nehirowisiwok*, dans *Recherches amérindiennes au Québec*, Vol. 38, Nos. 2-3, pp. 45-54.

Jérôme, Laurent et Gagné, Natacha (dirs.) 2009. *Jeunesses autochtones. Affirmation, innovation et résistance dans les mondes contemporains*, Collection Mondes autochtones, Presses Université Laval, 198 pages.

Jérôme, Laurent et Sibomana, Frédéric, 2005. *Les réalités et les défis pour les jeunes en milieux inuit et autochtones contemporains*, Rapport soumis au Ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada, Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones (CIÉRA), 26 pages.

Jérôme, Laurent et Veilleux, Vicky, 2014. *Witamowikok, « dire » le territoire atikamekw nehirowisiw aujourd'hui*, Territoires de l'oralité et nouveaux médias autochtones, dans *Recherches amérindiennes au Québec*, Vol. 44, No. 1, pp. 11-22.

Jodelet, Denise, 2003. *Les représentations sociales*, PUF, 5e édition, Presses universitaires de Francine Paris, 454 pages.

Jonnaert, Philippe et Masciotra, Domenico (dirs.) 2004. *Constructivisme: Choix contemporains : Hommage à Ernst Von Glasersfeld*, Presses de l'Université du Québec, 323 pages.

Kanapé Fontaine, Natasha, 2014. *Atik mon amour*, Blog, [En ligne].
<http://mamawolffunderline.wordpress.com/> (page consultée le 14 avril 2014)

Kourtessi-Philippakis, Georgia et Trueil, René, 2011. *Archéologie du territoire, de l'Égée au Sahara*, dans Publications de la Sorbonne, Cahiers Archéologiques de Paris 1, 330 pages.

Lacasse, Jean-Paul (dir.), 2004. *Les Innus et le territoire: Innu tipenitamun*, Les éditions du Septentrion, Collection Territoires, 274 pages.

Lacasse, Jean-Paul, 1996. *Le territoire dans l'univers innu d'aujourd'hui*, dans Cahiers de géographie du Québec, Vol. 40, No. 110, pp. 185-204.

Lafortune, Steven, 2012. *Serge Bouchard et son «amour» pour le Nord*, La Nouvelle Union, [En Ligne]. <http://www.lanouvelle.net/Societe/Histoire-et-patrimoine/2012-11-16/article-3121784/Serge-Bouchard-et-son-%26laquoamour%26raquo-pour-le-Nord/1> (page consultée le 9 décembre 2012)

La Presse canadienne, 2013. *Plus de 1500 km de marche en appui à Idle No More, Des autochtones du Nunavik ont entamé leur périple en janvier*, [En Ligne]. <http://www.ledevoir.com/politique/canada/374169/plus-de-1500-km-de-marche-en-appui-a-idle-no-more> (page consultée le 3 septembre 2014)

Larousse, s.d. « Culture », [En Ligne]. <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/c>
 Lebrun, Monique, 2001. *Les représentations sociales : Des méthodes de recherche aux problèmes de société*, Logiques, 505 pages.

Le puloch, Marine (dir.) 2007. *Le piège colonial; Histoire des traités de colonisation au Canada*, Éditions L'Harmattan, 306 pages.

Leuthold, Steven, (dir.) 2001. *Rhetorical Dimensions of Native American Documentary*, Wicazo Sa Review, Vol. 16, No. 2, pp. 55-73.

Leuthold, Steven (dir.) 2010. *Indigenous Aesthetics, Native art, Media and identity*, University of Texas Press, 238 pages.

Lévesque, Julie, 2012. *Le Plan Nord : une violation des droits autochtones*, *Le Forum « Ne perdons pas le Nord! » : un contrepoids au Plan Nord du gouvernement Charest*, Centre de recherche sur la mondialisation, [En Ligne]. <http://www.mondialisation.ca/le-plan-nord-une-violation-des-droits-autochtones/30664> (page consultée le 2 avril 2014)

Levi, Giovanni et Schmitt, Jean Claude (dir.), 1996. *Histoire des jeunes en Occident, de l'antiquité à l'époque moderne*, Éditions de Seuil, Tome 1, 377 pages.

Lewis, Radolph (dir.), 2006. *Alanis Obomsawin: The Vision of a Native Filmmaker*, American Indian Lives, Bison Books, 262 pages.

Liénafa, Katia, 2013. *Territoire et action historique; Les répercussions du projet hydroélectrique Churchill River diversion sur la communauté autochtone de South Indian Lake*, Thèse de doctorat, Université du Québec en Outaouais, 264 pages.

Loomba, Ania (dir.) 2005. *Colonialism/postcolonialism, the new critical idiom*, Routledge, 2ème Édition 263 pages.

Lotman, Yu. M. et al. 1978. *On the Semiotic Mechanism of Culture*, dans *New Literary History, Soviet Semiotics and Criticism: An Anthology*, Vol. 9, No. 2, pp. 211-232.

Marcel, Jean, 2009. *Du colon au bâtisseur : la nature dans le cinéma québécois*, dans *24 images*, No. 144, p. 14-16.

Martin, Thibault (dir.), 2013. *Normativité sociale et normativité épistémique; La recherche en milieu autochtone au Canada et dans le monde anglo-saxon*, Éditions de la maison des sciences de l'homme, *Penser global*, Socio 01, 20 pages.

Martin, Thibault, 2009. *Pour une sociologie de l'autochtonisme*, dans *Autochtonies : Vues de France et du Québec par Gagné, Natacha ; Martin, Thibault ; Salaün, Marie (dirs.)*, Presses de l'Université Laval, p. 431-454.

Martin, Thibault, 2011. *Consubstantialité de la nature et de la culture. Les Autochtones et la protection de l'environnement*, Vidéo, 22 min 49 s, [En Ligne]. <http://webtv.u-bordeaux3.fr/sciences/peuples-indigenes-et-environnement-2> (page consultée le 5 juin 2013)

Martin, Thibault, 2012. *À qui sont les ressources du Nord du Québec? Entrevue avec Thibault Martin (UQO)*, Presse Gaïa, l'Environnement au quotidien, Vidéo, 6 min. 5 s, [En Ligne]. <http://www.youtube.com/watch?v=GAQIti6UiMQ> (page consultée le 3 juin 2014)

Martin, Thibault et Marcadet, Julien, 2013. *Rapport synthèse*, Forum Plan Nord, Secrétariat à la jeunesse du Québec, 3e forum jeunesse des Premières Nations, [En ligne], www.jeunes.gouv.qc.ca (page consultée le 30 mai 2014)

Martin, Thibault et Girard, Amélie. 2009. *Le territoire, « matrice » de culture, Analyse des mémoires déposés à la commission Coulombe par les premières nations du Québec*, dans *Recherches amérindiennes au Québec*, Vol. 39, Nos. 1-2, pp. 61-70.

Masciotra, Dominique et al. (dirs.) 2004. *Constructivisme : choix contemporains : hommage à Ernst von Glasersfeld*, Presses de l'Université du Québec, 340 pages.

Média recherche action, 2013. *Entrevue avec Mateo du Pekuakami sur la décolonisation*, Coop média de Montréal, journalisme indépendant, Audio, 17 m. 40 s. [En Ligne]. <http://montreal.mediacoop.ca/audio/entrevue-avec-mateo-du-pekuakami-sur-la-d%C3%A9colonisa/18276><http://montreal.mediacoop.ca/fr/audio/entrevue-avec-mateo-du-pekuakami-sur-la-d%C3%A9colonisa/18276> (page consultée le 19 mars 2014)

Montgomery, Ken, 2005. *Banal Race-thinking: ties of blood, canadian history textbooks and ethnic nationalism*, *Paedagogica Historica*, International Journal of the History of Education, Vol. 41, No. 3, pp. 313-336.

Montoussé, Marc et Renouard, Gilles (dirs.) 2006. *100 Fiches pour comprendre la sociologie*, Éditions Boréal, 234 pages.

Morissette, Réjean (dir.) 2012. *Les Autochtones ne sont pas des pandas*, Les Éditions Hurtubise, Collection Les Cahiers du Québec : Cultures amérindiennes, 408 pages.

Moscovici, Serge, 1989. *Des représentations collectives aux représentations sociales : éléments pour une histoire*, dans *Les représentations sociales* par Denise Jodelet, PUF, 5e édition, Presses universitaires de France, pp.79- 103.

Muckle, Robert J. (dir.) 2012. *Indigenous Peoples of North America: A concise anthropological overview*, University of Toronto Press, Higher Education Division, 208 pages.

Nadeau Lavigne, Julie, 2012. *Approches du territoire dans la littérature autochtone du Québec : La saga des Béothuks de Bernard Assiniwi et Ourse Bleue de Virginia Pésémapéo Bordeleau*, Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal, 116 pages.

Negura, Lilan, 2006, *L'analyse de contenu dans l'étude des représentations sociales*, Théories et recherches, SociologieS, [En Ligne]. <https://sociologies.revues.org/993#bibliography> (page consultée le 15 novembre 2015)

Papatie, Charlie et Saint-Arnaud, Marie, 2012. *Ejigabwîn : la foresterie à la croisée des chemins pour les gens de Kitcisakik*, Recherches amérindiennes au Québec, vol. 42, Nos. 2-3, pp. 111-127.

Perron, Annie, 2010. *La photographie comme territoire identitaire : l'autoreprésentation photographique et les technologies web comme médium de déploiement identitaire et de rencontre dans le contexte communautaire des jeunes des Premières Nations*, Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Chicoutimi, 97 pages.

Picard, André, s.d. *Utilisation de l'analyse de contenu dans une recherche en éducation musicale*, dans Recherche en éducation musicale au Québec, No. 11, p.33-56.

Obomsawin, Nicole, 2002. *L'héritage sacré des Autochtones du Québec*, dans Cap-aux-Diamants : la revue d'histoire du Québec, pp. 67-69.

Orain, Olivier, 2007. "*Constructivisme*" : une reprise, Le blog d'Olivier Orain [En Ligne]. <http://www.esprit-critique.net/10-index.html> (page consultée le 7 décembre 2014)

Ostrowitz, Judith (dir.), 2009. *Inventions: Native American Art for Far-Flung Territories*, Presses de l'Université de Washington, 211 pages.

Paquette, Maude, 2006. *L'émergence du cinéma inuit : la représentation du Nord et des Inuits dans le film Atanarjuat, The fast runner de Zacharias Kunuk*, Mémoire de maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal, 108 pages.

Papillon, Joëlle, 2013. *Imaginaires autochtones contemporains*, Temps Zéro, Écritures contemporaines; Poétiques, esthétiques, imaginaires, Dossier No.7. [En Ligne]. <http://tempszero.contemporain.info/document1065> (page consultée le 5 juin 2014)

Picard, André, s.d. *Recherche en éducation musicale au Québec*, dans Recherche en éducation musicale au Québec, No. 11, pp. 33-56. [En Ligne].

http://www.mus.ulaval.ca/reem/REEM_30_Analyse.pdf (page consultée le 13 décembre 2014)

Picard, Doreen et al., 2004. *Rapport du rassemblement des jeunes femmes autochtones du Québec*, Femmes Autochtones du Québec inc. [En Ligne]. http://www.faq-qnw.org/old/pdf/rapport_rassemblement_fr.pdf (page consultée le 10 juin 2015)

Poirier, Sylvie, 2000. *Contemporanéités autochtones, territoires et (post)colonialisme : réflexions sur des exemples canadiens et australiens*, dans *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 24, No. 1, pp. 137-153.

Poirier, Sylvie, 2004. *La (dé)politisation de la culture? Réflexions sur un concept pluriel*, dans *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 28, No. 1, p. 7-21.

Radio-Canada, 2015, *Pow wow : la communauté innue choquée* [En Ligne]. <http://ici.radio-canada.ca/regions/est-quebec/2015/04/22/004-pow-wow-emission-changement-nom.shtml> (page consultée la dernière fois le 31 octobre 2015)

RCAP, 1996. *Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples, Restructuring the Relationship*, Vol. 2, Part 1, 1060 pages.

Recollet, Karyn, 2010. *Aural Traditions: Indigenous Youth and the Hip-hop movement in Canada*, thèse de doctorat, Trent University, Ontario, 317 pages.

Réseau jeunesse des Premières Nations, 2013. *Forum jeunesse des Premières Nations, Jour 3, AM*, [En Ligne]. https://www.youtube.com/watch?v=VUaNGZIMn_8 (page consultée le 7 juin 2014)

Réseau jeunesse des Premières Nations du Québec et du Labrador, 2015. FAQ, [En Ligne]. http://www.reseaujeunessepn.com/apnql_faq.php (page consultée le 4 septembre 2015)

Richmond-Saravia, Michelle, 2012. *The significance of the land in the education and health of anishinaabe youth for Pic River First Nation*, Mémoire de maîtrise, Lakehead University, 115 pages.

Riopel, Martin, 2005. *Épistémologie et enseignement des sciences*, dans la collection: "Les classiques des sciences sociales", L'Université du Québec à Chicoutimi, 30 pages.

Rocher, Guy (dir.) 1992. *Culture, civilisations et idéologie*, Éditions Hurtubise, 3e Édition, pp.101-127.

Rostow, Walt Whitman, 1990. *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*, Cambridge University Press, 272 pages.

Said, Edward W. (dir.) 1994. *Culture and imperialism*, Éditions Vintage; 1ère édition, 380 pages.

Said, Edward W. (dir.) 2005. *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Le Seuil, La couleur des idées, 422 pages.

Salée, Daniel, 19-23 août 2013. *Les Arts des Premiers Peuples. Engagement politique et changement social ?* Université Nomade, 11e édition. En collaboration avec l'Université Concordia et l'Institut national de la recherche scientifique, Montréal.

Santoro, Miléna, 2013. *The Rise of First Nations' Fiction Films: Shelley Niro, Jeff Barnaby, and Yves Sioui Durand*, dans *American Review of Canadian Studies*, Vol. 43, No. 2, pp. 267–282.

Sarbin, Theodore R. et Kitsuse, John I. (dirs.) 1994. *Constructing the Social*, Inquiries in Social Construction series, Sage Publications Ltd, 270 pages.

Sauvé, Lucie et al., *Regards croisés sur une éducation relative à l'environnement en milieu autochtone*, sous la direction de Laurent, Jérôme, Jeunes Autochtones. Espaces et expressions d'affirmation. Recherches amérindiennes au Québec, Vol. 35, No 3, 2005, pp. 85-94.

Scheppler, Gwenn, 2010. *Implication sociale et documentaire au Québec, de Maurice Proulx à Éric 'Roach' Denis*, dans *French Forum*, Vol. 35, Nos. 2-3, pp.157-179.

Schulte-Tenckhoff, Isabelle, 1997. *La question des peuples Autochtones*, dans *Revue québécoise de droit international*, 226 pages.

Schulze, David, 2006. *Revendications particulières: le cas des revendications pré-confédératives*, Forum autochtone sur la gestion des ressources naturelles et du territoire, Hutchins Caron & Associés, 63 pages.

Schurmans, Marie-Noëlle (dir.) 2011. *Expliquer, interpréter, comprendre; Le paysage*

épistémologique des sciences sociales, Collection Carnet des sciences de l'éducation, 92 pages.

Secrétariat aux affaires autochtones du Québec, 2004. *Où vivent les Autochtones?* [En Ligne]. [http://www.autochtones.gouv.qc.ca/relations_autochtones/profils_nations/ou_vivent_ils.htm](http://www.autochtones.gouv.qc.ca/rerelations_autochtones/profils_nations/ou_vivent_ils.htm) (page consultée le 5 mars 2015)

Sédillot, Catherine Laurent, 2009. *Le projet du Wapikoni mobile, médiation et représentation. Création audiovidéo et changement socioculturel dans la communauté atikamekw de Manawan*, Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 128 pages.

Serpereau, Antonin, 2012. *Formation à la vidéo et développement de médias audiovisuels pour les Autochtones du Québec : quel rôle pour le Wapikoni mobile ?*, dans *Recherches amérindiennes au Québec*, Vol. 42, No. 1, pp. 41-48.

Sibeud, Emmanuelle, 2004. *Post-Colonial et Colonial Studies: enjeux et débats*, *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, Vol. 5, No. 51, pp. 87-95.

Sioui Durand, Guy, 2009-2010. *Caméra au point, ou la nouvelle arme de l'art engagé autochtone*, dans *Inter : art actuel*, No. 104, pp. 82-85.

Shaub, Coralie, 2013. *Le Canada est très complaisant avec l'industrie minière*, *Libération, Économie*, [En Ligne]. http://www.libération.fr/economie/2013/11/10/le-canada-est-tres-complaisant-avec-l-industrie-mini%C3%A8re_945980 (page consultée le 3 juin 2014)

SOS Poignan, 2012. *Déforestation massive dans Poignan, une des dernières forêts vierges du Québec, territoire non cédé des Algonquins traditionnels*, Coop Média de Montréal, *Journalisme indépendant*, [En Ligne]. <http://montreal.mediacoop.ca/story/d%C3%A9forestation-massive-dans-poignan-une-des-derni%C3%A8res-for%C3%AAts-vierges-du-qu%C3%A9bec-territoire-non-c%C3%A9d%C3%A9-des-algonquins-traditionnels> (page consultée le 5 juin 2014)

Spencer-Oatey, Helen 2008. *Culturally Speaking. Culture, Communication and Politeness Theory*, 2e Édition, Continuum International Publishing Group, pp. 258-273.

St-Amand, Isabelle, 2010. *Discours critiques pour l'étude de la littérature autochtone dans l'espace francophone du Québec, Études en littérature canadienne* [En Ligne]. <https://journals.lib.unb.ca/index.php/SCL/article/view/18321/19750> (page consultée le 13 novembre 2015)

- St-Pierre, Joannie, 2010. *Les représentations des groupes ethniques dans les manuels scolaires d'études sociales destinés aux élèves des écoles de langue française de l'Ontario de cinquième et de sixième année*, Mémoire de maîtrise, Université d'Ottawa, 190 pages.
- Stotts, Jeffrey Claude, 2009. *Stuck on the rez : perceptions of native american student's experiences in non-reservation schools*, Thèse de doctorat, University of North Dakota, 124 pages.
- Swayze, Natalie, 2011. *Engaging Indigenous Urban Youth in Environmental Learning: The Importance of Place Revisited*, Mémoire de maîtrise, University of Manitoba, 193 pages.
- Teisceira-Lessard, Philippe, 2012. *Mine de fer du lac Bloom: déversements à répétition*, La Presse [En Ligne]. <http://www.lapresse.ca/environnement/pollution/201209/22/01-4576586-mine-de-fer-du-lac-bloom-deversements-a-repetition.php> (page consultée le 3 septembre 2014)
- The Quest of Wisjinichu-Nishiyuu, s.d. *Quest For Unity*, [En Ligne]. nishiyuujourney.ca (page consulté le 7 janvier 2013)
- Todd, Roy, 2000/2001. *Between The Land And The City: Aboriginal Agency, Culture And Governance In Urban Areas, Trinity and All Saints*, University of Leeds, London journal of Canadian Studies, pp. 49-67.
- Truman, Harry S., s.d. *Truman's Inaugural Address, Junauray 20, 1949*, [En Ligne] www.trumanlibrary.org/.../inagural20jan1949.htm (page consultée le 12 juin 2015)
- Uzel, Jean-Philippe, 2000. *L'art contemporain autochtone, point aveugle de la modernité dans Monde et Réseaux de l'art par Bellavance, Guy (dir.), Éditions Liber*, pp. 189-203.
- Van Damme, Stéphane, 2004. *Comprendre les Cultural Studies: une approche d'histoire des savoirs*, dans *Revue d'histoire moderne et contemporaine* supplément, No. 51, p.48-58.
- Wapikoni Mobile (a), 2013. Site Internet, [En Ligne]. www.wapikoni.ca (page consulté le 2 janvier 2013)
- Wapikoni Mobile (b), 2013. *Approche novatrice, Services audiovisuels: formation continue*, Site Internet, [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/a-propos/quest-ce-que-le-wapikoni/notre-approche> (page consultée le 2 janvier 2013)

Wapikoni Mobile (c), 2013. *Approche novatrice, L'écoute active: notre première méthode d'intervention*, Site Internet [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/a-propos/quest-ce-que-le-wapikoni/notre-approche> (page consultée le 2 janvier 2013)

Wapikoni Mobile (d), 2015, *Historique*, Site Internet, [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/a-propos/quest-ce-que-le-wapikoni/historique> (page consultée le 31 octobre 2015)

Wapikoni Mobile (e), 2015, *Reconnaissance publique*, Site Internet [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/a-propos/quest-ce-que-le-wapikoni/reconnaissance-publique> (page consultée le 31 octobre 2015)

Wapikoni Mobile (f), 2015, *Wapikoni en bref*, Site Internet [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/a-propos/qui-sommes-nous/le-wapikoni-en-bref> (page consultée le 20 novembre 2015)

Wedl Juliette, 2007. *L'analyse de discours « à la Foucault » en Allemagne : trois approches et leurs apports pour la sociologie*, dans *Langage et société*, No. 120, pp. 35-53.

Whiteduck, Gilbert, 2013. *Niigaan: In Conversation*, notes personnelles de conférence, Ottawa, Centre national des arts.

Courts-métrages ou vidéos

André, Marie-Renée (réal.) 2013. *Minuenimun*, Wapikoni Mobile, Matimekush-Lac-John, 4 min. 5 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/minuenimunm> (page consultée le 3 juillet 2014)

Anonyme (réal.) 2005. *Petite chasse*, Wapikoni Mobile, Mashteuiatsh, 8 min. 4 s., [En Ligne] <http://www.wapikoni.ca/films/petite-chasse> (page consultée le 8 avril 2014)

Anonyme (réal.). 2006. *Une vie en ville*, Wapikoni Mobile, Kitigan Zibie, 5 min. 59 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/une-vie-en-ville> (page consultée le 3 avril 2014)

Anonyme (réal.) 2011. *Extraits du show bénéfice*, Wapikoni Mobile, sans lieu, 1 min. 48 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/extraits-du-show-benefice> (page consultée le 3 mai 2014)

Anonyme (réal.). 2012. *Living in Montreal*, Wapikoni Mobile, Montréal, 5 min. 17 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/living-in-montreal> (page consultée le 3 avril 2014)

Anonyme (réal.). 2013. *À l'ONU - Le Wapikoni mobile prend parole*, Wapikoni Mobile, Montréal, 5 min. 38 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/a-lonu-le-wapikoni-mobile-prend-parole> (page consultée le 4 mars 2013)

Awashish (a), Paul-Émile (réal.) 2007. *Courage de vivre*, Wapikoni Mobile, Opitciwan, 13 min. 25 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/courage-de-vivre> (page consultée le 3 avril 2014)

Awashish (b), Alicia (réal.). 2007. *Être ici*, Wapikoni Mobile, Opitciwan, 4 min. 25 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/etre-ici> (page consulté le 3 avril 2014)

Awashish, Mackey (réal.) 2012. *Kickeritamowin (Tristesse)*, Wapikoni Mobile, Opitciwan, 2 min. 1 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/kickeritamowin-tristesse> (page consultée le 20 juillet 2014)

Bacon-Riverin et Riverin, Malcolm (réal.) 2009. *Tour de char*, Wapikoni Mobile, Pessamit, 4 min. 50 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/tour-de-char> (page consultée le 3 avril 2014)

Bellefleur, Kevin (réal.) 2011. *Aitun (Coutumes)*, Wapikoni Mobile, La Romaine, 6 min. [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/aitun-coutumes> (page consultée le 3 juillet 2014)

Bonville, Jean de, 2000. *L'analyse de contenu des médias. De la problématique au traitement statistique*, Culture et communication, Université De Boeck, Paris, 451 pages.

Brazeau, Bradley (réal.) 2009. *L'orage*, Wapikoni Mobile, Kitcisakik, 2 min. 43 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/lorage> (page consultée le 6 juillet 2014)

Brazeau, Bradley et al. (réal.), 2008. *Celui qui aimait l'eau*, Wapikoni Mobile, Kitcisakik, 4 min. 35 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/celui-qui-aimait-leau> (page consultée le 5 juin 2014)

Buckshot Tenasco, Shannon (réal.) 2009. *Anishinabe Kwe*, Wapikoni Mobile, Kitigan Zibie, 3 min. 23 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/anishinabe-kwe> (page consultée le 3 avril 2014)

Caplin, Raymond (réal.) 2013. *Traditional Healing*, Wapikoni Mobile, Montréal, 2 min. 20 s. [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/traditional-healing> (page consultée le 2 mai 2014)

Chachai, Sonia (réal.) 2004. *Nimocom otaski (La forêt de mon grand-père)*, Wapikoni Mobile, Opitciwan, [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/nimocom-otaski-la-foret-de-mon-grand-pere> (page consultée le 4 mai 2014)

Chachai, Yan Abel (réal.). 2011. *Pimatisiwin (Existence)*, Wapikoni Mobile, Opitciwan, 9 min. 6 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/pimatisiwin-existence> (page consultée le 3 avril 2014)

Damian, Moar (réal.) 2010. *Memories of the Lake*, Wapikoni Mobile, Mistissini, 6 min. 36 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/memories-of-the-lake> (page consultée le 6 mai 2014)

Desjardins, Richard et Monderie, Robert (réal.) 2007. *Le peuple invisible*, ONF, vidéo, 93 min. 19 s., [En Ligne]. https://www.onf.ca/film/people_invisible (page consultée le 3 juin 2014)

Desterres, David (réal.) 2008. *Tshinanu tshitassinu (Notre terre)*, Wapikoni Mobile, Pessamit, 6 min. 32 s. [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/tshinanu-tshitassinu-notre-terre>, (page consultée le 10 décembre 2014)

Diamond, Neil et al. (réal.) 2010. *Hollywood et les indiens*, Office National du Film, Documentaire, 88 min. 21 s. [En Ligne] https://www.onf.ca/film/hollywood_et_les_indiens/ (page consultée le 4 septembre 2014)

Dubé, Annie et Echaquan, Lorraine (réal.) 2011. *Koski kiwetan (Retourner de l'où on vient)*, Wapikoni Mobile, Manawan, 6 min. 57 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/koski-kiwetan-retourner-de-lou-on-vient>, (page consultée le 3 avril 2014)

Flamand, Alland et Boivin, Patrick (réal.) 2006. *Territoire des ondes*, Wapikoni Mobile, Wemotaci, 10 min. 46 s., [wapikoni.ca](http://www.wapikoni.ca), consulté le 3 juillet 2014

Flamand, Debby (réal.) 2012. *Meskano - Le chemin*, Wapikoni mobile, Manawan, 5 min. 20 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/meskano-le-chemin>, (page consultée le 24 mai 2014)

Fortin, Langis et McKenzie, Nemnemiss (réal.) 2009. *Kushtakuan (Danger)*, Wapikoni Mobile, Matimekush-Lac-John, 4 min. 11 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/kushtakuan-danger>, (page consultée le 4 juin 2014)

Gunn, Délia (réal.). 2012. *Huit Clos (Séance à laquelle le public n'est pas invité)*, Wapikoni Mobile, Kitcisakik, 9 min. 13 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/huis-clos-seance-a-laquelle-le-public-nest-pas-invite>, (page consultée le 3 avril 2013)

Kistabish, Mélanie (réal.). 2005. *Le lac Abitibi*, Wapikoni Mobile, Pikogan, 15 min. 23 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/le-lac-abitibi>, (page consultée le 3 avril 2014)

Leblanc, Réal Junior (réal.) 2010. *Tremblement de terre (Nanameshkueu)*, Wapikoni Mobile, Uashat Mak Mani-Utenam, 2 min. 51 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/tremblement-de-terre-nanameshkueu>, (page consultée le 5 juin 2014)

Leblanc, Réal Junior (réal.) 2011. *Chevelure de la vie*, Wapikoni Mobile, Uashat Mak Mani-Utenam, 2 min. 12 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/chevelure-de-la-vie>, (page consultée le 6 mai 2014)

Leblanc, Réal Junior (réal.) 2012. *Blocus 138 - La résistance innue*, Wapikoni Mobile, Uashat Mak Mani-Utenam, 7 min. 13 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/blocus-138-la-resistance-innue>, (page consultée le 6 mai 2014)

Leblanc, Réal Junior (réal.). 2013. *L'enfance déracinée*, Wapikoni Mobile, Uashat Mak Mani-Utenam, 7 m. 16 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/lenfance-deracinee>, (page consultée le 3 avril 2014)

Mathias, Kurt (réal.) 2010. *It came from the wilderness*, Wapikoni Mobile, Winneway, 5 min. 26 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/it-came-from-the-wilderness>, (page consultée le 7 avril 2014)

Mathias Rodgers, Marsha (réal.). 2010. *Mamadawise (miracle)*, Wapikoni Mobile, Winneway, 6 min. 10 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/mamadawise-miracle>, (page consultée le 3 avril 2014)

Mianscum, Amanda (réal.). 2007. *Kokum and me*, Wapikoni Mobile, Oujé-Bougoumou, 6 min. 21 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/kokum-and-me>, (page consultée le 3 avril 2014)

McKenzie (a), Philippe (réal.). 2013. *Esha nimunanut*, Wapikoni Mobile, Matimekush-Lac-John, 4 min. 25 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/esha-nimunanut>, (page consultée le 3 avril 2014)

McKenzie (b), Nemnemiss (réal.) 2013. *Eshi mishkutshipanit (changer de mode de vie)*, Wapikoni Mobile, Matimekush-Lac-John, [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/eshi-mishkutshipanit>, (page consultée le 22 mai 2014)

Mesténapéo, Germaine (réal.) 2012. *Pien Atikus*, Wapikoni Mobile, Nutashkuan, 7 min. 30 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/pien-atikus>, (page consultée le 5 mai 2014)

Mollen Dupuis, Mélissa (réal.) 2013. *Nanapush et la Tortue*, Wapikoni Mobile, Montréal, 4 min. 16 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/nanapush-et-la-tortue>, (page consultée le 15 mai 2014)

Newashis, Damien (réal.). 2004. *La lettre*, Wapikoni Mobile, Wemotaci, 14 min. 02 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/la-lettre>, (page consultée le 3 avril 2014)

Niquay, Gilbert (réal.) 2006. *Kipimatisiwino (Notre vie)*, Wapikoni Mobile, Manawan, 4 min. 52 sec., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/kipimatisiwino-notre-vie>, (page consultée le 3 avril 2014)

Niquay, Gilbert (réal.). 2008. *Un Atikamekw à Québec*, Wapikoni Mobile, Wendake, 7 min. 41 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/un-atikamekw-a-quebec>, (page consultée le 3 avril 2014)

Obomsawin, Nicole, 1993. *Kanehsatake: 270 Years of Resistance*, Office national du film, 119 min. 15 s., [En Ligne]. https://www.nfb.ca/film/kanehsatake_270_years_of_resistance (page consultée le 15 mars 2014)

Ottawa, Claudie (réal.) 2011. *Kokominokw ki witamakonohok (L'héritage de nos grands-mères)*, Wapikoni Mobile, Manawan, 4 min. 43 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/kokominokw-ki-witamakonohok-lheritage-de-nos-grands-meres>, (page consultée le 10 juin 2014)

Ottawa-Flamand, Anaïs et Dubé, Sacha (réal.) 2010. *Nikatcikan (L'héritage)*, Wapikoni Mobile, Manawan, 5 min. 51 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/kokominokw-ki-witamakonohok-lheritage-de-nos-grands-meres>, (page consultée le 3 mai 2014)

Papatie, Érik (réal.) 2012. *Le recycleur*, Wapikoni Mobile, Lac-Simon, 9 min. 37 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/le-recycleur>, (page consultée le 3 avril 2014)

Papatie (a), Évelyne (réal.) 2006. *Nous n'irons plus au bois*, Wapikoni Mobile, Kitcisakik, 10 min. 42 sec., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/nous-nirons-plus-au-bois>, (page consultée le 3 avril 2014)

Papatie, (a) Évelyne (réal.) 2008. *Des forêts de Kitcisakik aux forêts de xingû*, Wapikoni Mobile, Kitcisakik, 6 min. 10 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/des-forets-de-kitcisakik-aux-forets-de-xingu>, (page consultée le 6 mai 2014)

Papatie (b), Kevin (réal.) 2008. *Entre l'arbre et l'écorce*, Wapikoni Mobile, Kitcisakik, 3 min. 41 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/entre-larbre-et-lecorce>, (page consultée le 3 mars 2014)

Papatie (c), Cherilyn (réal.) 2008. *Encore vivants*, Wapikoni Mobile, Kitcisakik, 5 min. 43 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/encore-vivants>, (page consultée le 3 mai 2014)

Papatie (b), Steve (réal.) 2006. *Djodjo aki*, Wapikoni Mobile, Kitcisakik, 6 min. 6 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/djodjo-aki>, (page consultée le 15 mai 2014)

Papatie, Kevin (réal.) 2009. *Nous sommes*, Wapikoni Mobile, Kitcisakik, 3 min. 12 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/nous-sommes>, (page consultée le 21 mai 2014)

Papatie, Kevin (réal.) 2010. *Waseya Dizihin (Trésor de lumière)*, Wapikoni Mobile, Kitcisakik, 3 min. 22 s., Kitcisakik, [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/waseya-dizihin-tresor-de-lumiere>, (page consultée le 3 mai 2014)

Parent, Roger (réal.) 2010. *Résoudre des conflits de culture. Essai de sémiotique culturelle appliquée*, Presses UL, Vidéo, 4 min 48 s., [En Ligne]. <https://www.youtube.com/watch?v=20XSM2N847k> (page consultée le 3 juin 2014)

Pelletier, Brithney (réal.) 2010. *Kokom*, Wapikoni Mobile, Mistissini, 4 min. 52 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/kokom>, (page consultée le 9 juin 2014)

Petiquay, Fernand et al. (réal.). 2010. *Je me souviens*, Wapikoni Mobile, Opitciwan, 8 min. 21 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/je-me-souviens>, (page consultée le 3 avril 2014)

Petiquay-Niquay, Dolly (réal.). 2013. *Les murs qui blessent*, Wapikoni Mobile, Manawan, 3 min. 34 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/les-murs-qui-blessent>, (page consultée le 3 avril 2014)

Poucachiche, Édouard (réal.) 2012. *Madezin*, Wapikoni Mobile, Lac-Simon, 3 min. 55 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/madezin>, (page consultée le 8 mai 2014)

Poucachiche, Antony et al. (réal.) 2010. *Big Foot*, Wapikoni Mobile, Lac-Simon, 4 min. 43 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/big-foot>, (page consultée le 3 mai 2014)

Régis, Jérôme et St-Onge, Samuel (réal.). 2013. *Déjouer le temps*, Wapikoni Mobile, Uashat Mak Mani-Utenam, 6 min. 15 s. [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/dejouer-le-temps>, (page consultée le 3 avril 2014)

Samian, 2012. *Plan Nord*, 4 min. 51 s., [En Ligne]. <https://www.youtube.com/watch?v=4F7pNpuRmNg>, (page consultée le 7 décembre 2014)

Smith, Dorian et Commonda, Jenissa (réal.) 2013. *Young Women Hunting*, Wapikoni Mobile, Kitigan Zibi, 5 min., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/young-women-hunting>, (page consultée le 5 mai 2014)

St-Pierre, Brenda (réal.). 2008. *Where we're from*, Wapikoni Mobile, Oujé-Bougoumou, 9 min. 40 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/where-were-from-ndeheouchiyats>, (page consultée le 3 avril 2014)

Stanger, Trent (réal.) 2013. *Bow hunting with Brent and Trent*, Wapikoni Mobile, Timiskaming, 5 min. 18 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/bow-hunting-with-brent-and-trent>, (page consultée le 3 mai 2014)

Tettaut, Hugo (réal.) 2012. *Grand-Père*, Wapikoni Mobile, Nutashkuan, 3 min. 10 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/grand-pere>, (page consultée le 22 mai 2014)

Vachon, Mathieu (réal.). 2010. *Wapikoni – Escale à Kitcisakik*. Documentaire en ligne. Office national du film, 52 min. 3 s., [En Ligne]. onf.ca, (page consultée le 25 avril 2014)

Vollant, Tshiuetin (réal.) 2011. *Ka Kushpian - Mon voyage*, Wapikoni Mobile, Uashat Mak Mani-Utenam, 3 min. 53 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/ka-kushpian-mon-voyage>, (page consultée le 15 juin 2014)

Wabanonik, Denis (réal.) 2005. *Adi ejinikazin (Comment tu t'appelles ?)*, Wapikoni Mobile, Kitcisakik, 13 min. 38 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/adi-ejinikazin-comment-tu-tappelles>, (page consultée le 20 avril 2014)

Wawatie, Emilio (réal.) 2010. *Anishnabe Aki*, Wapikoni Mobile, Kitigan Zibi, 5 min. 35 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/anishnabe-aki>, (page consultée le 5 juin 2014)

Wawatie, Nodin (réal.) 2012. *Nimiwin Minisino (Dance Warrior)*, Wapikoni Mobile, Kitigan Zibi, 6 min. 31 s., [En Ligne]. <http://www.wapikoni.ca/films/nimiwin-minisino-dance-warrior>, (page consultée le 6 mai 2014)