

## POUR UNE GESTION ÉTHIQUE DES OGM

Novembre 2003

Document complémentaire:

**LES REPRÉSENTATIONS VÉHICULÉES  
DANS LA CULTURE AMÉRINDIENNE  
DU QUÉBEC EN CE QUI A TRAIT À  
L'ALIMENTATION, AUX ORGANISMES  
GÉNÉTIQUEMENT MODIFIÉS (OGM)  
ET AUX TRANSFORMATIONS  
QUE L'HUMAIN PEUT APPORTER  
À LA NATURE**

Jose Lopez Arellano, Ph.D.

Décembre 2002



**Les représentations véhiculées dans la culture amérindienne du Québec en ce qui a trait à l'alimentation, aux organismes génétiquement modifiés (OGM) et aux transformations que l'humain peut apporter à la nature**

par  
**Jose Lopez Arellano, Ph.D.**

**Pour la Commission de l'éthique de la science  
et de la technologie**

**Dans le cadre de la préparation de son avis**

*Pour une gestion éthique des OGM*

**décembre 2002**

## AVANT-PROPOS

La présente étude s'inscrit dans le cadre des travaux réalisés pour la préparation de l'avis de la Commission de l'éthique de la science et de la technologie : *Pour une gestion éthique des OGM* (2003).

Afin d'enrichir sa réflexion, la Commission a commandé à des partenaires du milieu universitaire (professeurs ou étudiants des cycles supérieurs) des études sur différents thèmes de la problématique des OGM : la transgénèse, le financement de la recherche, les représentations spirituelles et culturelles, les médias et l'alimentation.

Les études suivantes font donc partie des documents complémentaires à l'avis de la Commission qui sont déposés sur le site Internet de la Commission en guise de complément d'information (<http://www.ethique.gouv.qc.ca>) :

- **Isabelle Boucher** : « Les modifications génétiques chez les microorganismes »
- **Éric Dion** : « OGM végétaux »
- **Jean-François Sénéchal** : « Vue d'ensemble des techniques usuelles en transgénèse animale » et « Est-il possible de faire... sans la transgénèse? »
- **Guillaume Lavallée** : « Financement de la recherche dans le secteur des biotechnologies : le cas des OGM »
- **Jose Lopez Arellano** : « Les représentations véhiculées dans la culture amérindienne du Québec en ce qui a trait à l'alimentation, aux organismes génétiquement modifiés (OGM) et aux transformations que l'humain peut apporter à la nature »
- **André Beauchamp**<sup>1</sup> : « Le christianisme et les OGM »
- **Mikhaël Elbaz**, en collaboration avec **Ruth Murbach** : « Cuisine de Dieu – aliments profanes. Prohibitions alimentaires du judaïsme, organismes génétiquement modifiés et enjeux éthiques »
- **Charles-Anica Endo** : « Le bouddhisme et les OGM »
- **Ali Maarabouni** : « L'islam et les OGM »
- **Richard Lair et Alain Létourneau** : « Rapport de recherche sur la couverture médiatique au Québec en matière d'alimentation et d'OGM »

La CEST tient à souligner que le contenu de ces différentes études n'engage pas sa responsabilité comme organisme consultatif. Il lui apparaît cependant important de rendre ces documents publics afin d'en faire bénéficier les lecteurs qui souhaiteront explorer davantage quelques-uns des thèmes abordés dans l'avis de la Commission.

La Commission remercie les auteurs de ces études pour leur contribution à ses travaux.

---

1. À titre de théologien, le président de la Commission a gracieusement fourni ce texte sur le christianisme.

## Résumé

Nous avons reçu le mandat de réaliser une recherche documentaire complétée par des interviews sur les représentations véhiculées dans la culture amérindienne du Québec en ce qui a trait à l'alimentation et aux transformations que l'humain peut apporter à la nature, soit par l'entremise des méthodes traditionnelles ou grâce aux progrès des biotechnologies. Nous avons effectivement pu identifier certains « interdits » et constater que la diète autochtone est étroitement liée à la façon d'être au monde et à une relation spécifique avec le territoire, les animaux et l'identité ethnique. En ce qui concerne les transformations que l'humain peut apporter à la nature, nous avons identifié une série de postulats éthiques et politiques autochtones qui s'inspirent de leur vision du monde et de l'environnement. Selon cette vision, l'être humain ne doit pas apporter de transformation à la nature, car il existe une relation de réciprocité et de dépendance entre toutes les composantes de la nature. Chaque action de l'être humain est transcendante et l'on doit considérer les répercussions de son agir sur les sept prochaines générations. La relation de l'être humain avec la nature est une relation de dépendance et non de contrôle. L'éthique autochtone exprimée dans la notion *Cercle de la vie* a été réinscrite en termes contemporains en tant que conservation de la biodiversité. La conservation de la biodiversité est la clef de voûte de cette relation. Les leaders autochtones soutiennent que la seule solution viable devant la détérioration de l'environnement et des ressources naturelles est la mise en œuvre d'une politique de développement durable. Toute tentative de manipulation du patrimoine génétique des plantes, des animaux ou des humains est considérée comme une forme de biocolonialisme. Les groupes autochtones se sentent particulièrement visés par cette nouvelle forme d'appropriation de leurs richesses, car ils soupçonnent que leur bagage génétique intéresse particulièrement les chercheurs. Certaines communautés autochtones ont par ailleurs développé un protocole sur l'acquisition des données scientifiques concernant leur environnement et leurs caractéristiques sociales, protocole leur permettant d'exercer un meilleur contrôle sur l'utilisation de ces données et sur la production des connaissances scientifiques.

## TABLE DES MATIERES

### Résumé

<b>Introduction .....</b>	<b>1</b>
<b>Considérations méthodologiques.....</b>	<b>4</b>
<b>I – Bref survol des caractéristiques des nations autochtones du Québec .....</b>	<b>5</b>
<b>II – L'éthique autochtone et les transformations que l'humain peut apporter à la nature .....</b>	<b>8</b>
II.1 – Notre mère : la Terre.....	10
<b>III – La diète autochtone : représentations, transformations et interprétations.....</b>	<b>13</b>
III.1 – Les interdictions alimentaires.....	15
III.2 – L'éthique de la réciprocité et l'horreur du gaspillage.....	17
III.3 – Nouvelles interdictions .....	19
III.4 – Contamination.....	20
III.5 – Changement de diète et sécurité alimentaire .....	21
III.6 – Territoire, identité et santé : l'importance socioculturelle et symbolique de la nourriture autochtone.....	24
III.7 – Santé et nourriture traditionnelle.....	26
III.8 – Gibier, pouvoir et santé .....	27
III.9 – La valeur nutritive de la nourriture Iyimiichim .....	28
III.10 – La réciprocité et la relation entre les animaux et les humains comme fondement symbolique de la diète et de l'identité autochtones .....	29
<b>IV – En guise de conclusion .....</b>	<b>31</b>
<b>Bibliographie.....</b>	<b>32</b>

### Liste des annexes :

- Annexe 1 :** Nations autochtones du Québec
- Annexe 2 :** Tableau démographique de la population autochtone
- Annexe 3 :** Adresses Internet utiles
- Annexe 4 :** Liste de personnes-ressources

## Introduction

Ce rapport est le résultat d'une recherche documentaire et d'une série d'entrevues auprès des spécialistes de cultures autochtones et des intervenants dans les domaines de la santé et de la nutrition ainsi que des leaders autochtones sur les représentations véhiculées dans la culture amérindienne du Québec en ce qui a trait à l'alimentation et aux transformations que l'humain peut apporter à la nature (selon des méthodes traditionnelles ou grâce aux progrès des biotechnologies). Ce travail s'inscrit dans le cadre des travaux de la Commission de l'éthique de la science et de la technologie sur les enjeux éthiques des organismes génétiquement modifiés (OGM) dans l'alimentation et dans l'industrie agroalimentaire.

Pour bien cerner le problème il faut d'emblée signaler que les groupes autochtones qui, à l'arrivée des Européens, pratiquaient l'agriculture étaient, pour l'essentiel, les membres de la famille iroquoise. Ces groupes, ainsi que l'ensemble de groupes appartenant à la famille linguistique algonquienne, ont vécu des transformations profondes et la pratique de l'agriculture contemporaine est plutôt marginale. Cependant, l'ensemble des groupes autochtones du Québec et du Canada, sans égard au type de subsistance jadis pratiquée, possèdent un système alimentaire propre étroitement dépendant de l'exploitation de leurs territoires.

Ces groupes occupaient et exploitaient auparavant de vastes portions de ces territoires. La dépossession de ces territoires et leur processus de sédentarisation ont eu des conséquences importantes sur leur organisation sociale, sur leurs systèmes alimentaires, sur leur identité et leur destinée. Dépossédés, ces groupes ont vécu dans une sorte d'exil intérieur, dans de minuscules portions de terres appelées réserves, sous la tutelle gouvernementale, hors jeu, enfermés dans une situation juridique de mineurs, soumis à la discrimination et au racisme de la société dominante. Cette dépossession, cet enfermement dans un univers clos, cette mise en minorité symbolique, sociale et politique constituent les obstacles qui se dressent quotidiennement dans la lutte que mènent aujourd'hui les Autochtones dans le processus de reconstruction de leurs nations. Il est donc impératif de garder présentes à l'esprit ces dimensions pour bien cerner et comprendre les enjeux qui se dressent dans plusieurs secteurs de la vie des nations autochtones contemporaines.

Un des défis contemporains est le fait que la relation entre les nations autochtones et la société dominante ait eu tendance à se judiciairiser en un très court intervalle de temps. C'est dans un tel contexte que certaines problématiques ont pris le devant de la scène comme, notamment, la définition des droits et des pouvoirs, la question de l'appropriation du territoire et des ressources naturelles, le dédommagement économique et la signature des ententes entre le gouvernement du Québec et les groupes autochtones.

L'opinion publique s'est imprégnée de ces problèmes et nous pouvons dire que, désormais, la scène sociopolitique québécoise s'est enrichie d'un nouvel acteur : les Autochtones du Québec. Cependant, la politisation-judicialisation de la question autochtone ne va pas sans provoquer la polarisation des attitudes, ce qui suscite des effets parfois inattendus. C'est le cas, par exemple, de tout ce qui concerne le territoire, mais aussi de la réalisation des recherches, de l'obtention des données ou de la mise en marche de toute autre initiative visant à documenter un problème socioculturel quelconque touchant de près ou de loin les caractéristiques des Autochtones. Il est donc important de prendre en considération ce contexte pour mieux comprendre certaines limites de notre enquête. Il va sans dire que la limitation

la plus importante fut le temps. Le nombre d'heures allouées à la réalisation de ce travail a été insuffisant pour documenter en profondeur tous les aspects du mandat qui nous a été confié.

Comme nous l'avons indiqué plus haut, le mandat reçu pour la réalisation du présent rapport consistait à dégager certaines représentations concernant l'alimentation et les transformations que l'humain peut apporter à la nature selon des méthodes traditionnelles ou grâce aux progrès des biotechnologies. Lors des premiers contacts téléphoniques avec la personne chargée du programme, celle-ci nous avait suggéré d'explorer les interdits alimentaires. Des recherches réalisées auprès d'autres cultures semblent indiquer que l'exploration des interdits alimentaires permet l'identification des valeurs religieuses déterminant ce qui est pur ou impur à la consommation humaine et, par ce biais, la compréhension des stratégies et des règles qui gouvernent les choix alimentaires.

Nous avons effectivement pu identifier certains « interdits » et constater que la diète autochtone est étroitement liée à la façon d'être au monde et à une relation spécifique avec le territoire, les animaux et l'identité ethnique. Cependant, la situation coloniale vécue par les Autochtones, les changements subis par leur alimentation, le fait qu'une bonne partie de la diète autochtone provient de l'exploitation des ressources fauniques et aquatiques – c'est-à-dire de l'exploitation du territoire –, et le fait que ce soient précisément les enjeux territoriaux qui structurent la relation entre Autochtones et non-Autochtones font que les « choix alimentaires » des Autochtones acquièrent une dimension symbolique et politique densément chargée de paradoxes. L'opinion publique a souvent tendance à grossir les problèmes, à les dramatiser à outrance ou à identifier des comportements contradictoires chez les Autochtones. Il faut donc user de prudence et s'efforcer de bien comprendre la complexité de certains phénomènes, comme celui de la diète des nations autochtones<sup>2</sup>.

En ce qui concerne les transformations que l'humain peut apporter à la nature, nous avons identifié une série de postulats éthiques et politiques autochtones qui s'inspirent de leur vision du monde et de l'environnement. Selon cette vision, l'être humain ne doit pas apporter de transformation à la nature, car il existe une relation de réciprocité et de dépendance entre toutes les composantes de la nature. Chaque action de l'être humain est transcendante et l'on doit considérer les répercussions de son agir sur les sept prochaines générations. La relation de l'être humain avec la nature est une relation de dépendance et non de contrôle. L'éthique autochtone exprimée dans la notion *Cercle de la vie* a été réinscrite en termes contemporains en tant que conservation de la biodiversité. La conservation de la biodiversité est la clef de voûte de cette relation.

Les leaders autochtones soutiennent que la seule solution viable devant la détérioration de l'environnement et des ressources naturelles est la mise en œuvre d'une politique de développement durable. Toute tentative de manipulation du patrimoine génétique des plantes, des animaux ou des humains est considérée comme une forme de biocolonialisme. Les groupes autochtones se sentent particulièrement visés par cette nouvelle forme d'appropriation de leurs richesses, car ils soupçonnent que leur bagage génétique intéresse particulièrement les chercheurs. Certaines communautés autochtones ont par ailleurs développé un protocole sur l'acquisition des données scientifiques concernant leur environnement et

---

2. Les exemples de manipulation de l'information abondent. Le traitement de la contamination des espèces marines chez les Inuits a souvent fait les manchettes et transmis une image catastrophique très éloignée de la réalité.

leurs caractéristiques sociales, protocole leur permettant d'exercer un meilleur contrôle sur l'utilisation de ces données et sur la production des connaissances scientifiques.

Nous avons structuré notre rapport en trois parties. La première partie décrit les caractéristiques les plus importantes des groupes autochtones de façon à pouvoir contextualiser leur situation. La deuxième partie aborde la perception des enjeux contemporains concernant la manipulation de la nature, la protection de l'environnement et de la biodiversité; enfin, la troisième partie aborde le champ de l'alimentation et décrit les enjeux propres à ce domaine.



## **Considérations méthodologiques**

### **Recherche documentaire :**

Dans un premier temps, nous avons procédé à la réalisation d'une recherche documentaire autour de trois axes : la chasse et les activités de subsistance traditionnelles et contemporaines et leurs représentations symboliques; la diète traditionnelle et contemporaine; la gestion de l'environnement, de la contamination et la vision autochtone sur ces sujets. À ces champs de recherche documentaire s'en sont rapidement ajoutés d'autres concernant notamment la santé, le développement durable, la sécurité alimentaire.

Nous avons aussi documenté certains sites Web d'intérêt.

La recherche documentaire fut complétée par des interviews. Nous avons conçu un bref schéma pour guider nos interviews auprès des personnes-ressources.

Notre présence au International Symposium on Sustainable Food Security in the Arctic, réalisé par le GETIC de l'Université Laval et qui a eu lieu à la ville de Québec les 14 et 15 novembre 2002, nous a permis de définir les enjeux fondamentaux concernant la relation des Autochtones avec leur diète traditionnelle.

### **Échantillonnage :**

La méthode utilisée pour identifier les personnes à interviewer fut celle de l'échantillonnage de volontaires. Les personnes-ressources nous ont indiqué d'autres personnes spécialistes dans le domaine, probablement intéressées à participer à nos interviews.

### **Interviews :**

Il s'agissait d'une interview semi-dirigée, organisée autour de trois sujets : la perception des OGM chez les Autochtones; les représentations alimentaires (la consommation de viande sauvage et sa relation avec d'autres sujets comme la contamination, la transformation de la nature, la santé et l'identité); le fondements de l'éthique et de la vision du monde des autochtones.

Il faut signaler que le manque de temps a joué un rôle déterminant. Nous avons identifié plusieurs intervenant qu'il nous a été impossible d'interviewer à cause de leur agenda trop chargé et de notre propre échéancier. C'est précisément notre échéancier qui nous a conduit vers la réalisation des interviews par téléphone et par courrier électronique.

## I – Bref survol des caractéristiques des nations autochtones du Québec

Selon le recensement de 2001, il y a 68 440 Autochtones inscrits<sup>3</sup> et 9 397 Inuits dans la province de Québec (voir annexe 2). Le nombre d'Autochtones qui se réclament de ce statut est plus significatif, mais il est hasardeux de se prononcer objectivement sur ce sujet.

La population autochtone possède deux caractéristiques importantes : du point de vue géographique, sa répartition est très inégale. Par rapport à la population allochtone, elle se concentre dans le nord de la province. Cependant, les concentrations démographiques les plus importantes se trouvent chez les Mohawks (14 492 individus), non loin de la frontière canado-américaine. Les Cris et les Montagnais sont aussi numériquement importants, mais ils se trouvent dispersés sur un territoire beaucoup plus vaste.

La deuxième caractéristique est d'ordre culturel et économique. Bien qu'elle puisse être clairement identifiée, la population autochtone est une population essentiellement plurielle. Voici quelques-uns des éléments qui donnent substance à cette pluralité : la langue employée varie d'un groupe à l'autre; l'anglais prime chez les Cris, les Mohawks, les Inuits et chez une partie des Algonquins, tandis que le français constitue la *lingua franca* chez les Montagnais, les Attikamekw, les Malécites, les Abénaquis, les Hurons, etc. Le type d'emploi (ou la source principale de revenus) est assez hétérogène : le salariat a tendance à se généraliser, surtout chez les nations autochtones proches des centres urbains; l'entrepreneuriat est aussi florissant, mais un pourcentage non négligeable de la population dépend des allocations sociales. Les niveaux de scolarité varient énormément : les Autochtones établis au sud de la province ont tendance à présenter de meilleurs taux de scolarité que ceux qui occupent les marges de l'œcoumène. L'utilisation de la langue maternelle est aussi variable : les communautés nordiques ont tendance à utiliser davantage leur langue maternelle, tandis que des communautés comme Kanawake ou Wendake font des efforts pour réintroduire l'utilisation de leur langue d'origine. Malgré cette différence, la sauvegarde de la langue fait partie des revendications autochtones.

L'ensemble des nations autochtones présente un taux d'accroissement naturel assez élevé (14,1 % en moyen) ainsi qu'un important accroissement démographique « par transfert ». Effectivement, les unions maritales avec des allophones sont significatives et ces unions provoquent des impacts importants quoique peu analysés. À cet égard, les Autochtones, comme le reste des Québécois, ont été touchés par les vagues d'immigration récentes qui ont caractérisé la province durant les dernières décennies.

Les transformations structurelles que sont en train de vivre les populations autochtones se reflètent de façon frappante dans la santé et dans les problèmes sociaux qu'elles subissent. Jusqu'aux années 1960, l'ensemble des nations autochtones se caractérisait par les problèmes de santé provoqués par les maladies de type infectieux : maladies de l'appareil respiratoire ou de l'appareil digestif; à partir des années 1980, il y a une sorte de tournant épidémiologique : les maladies infectieuses demeurent stables et ont tendance à diminuer, tandis que les maladies « de la modernité » ont tendance à augmenter, notamment la toxicomanie, le diabète, les suicides et les accidents cardiovasculaires.

---

3. Selon la Loi sur les Indiens, un individu est un Autochtone s'il est inscrit sur une liste que le MAINC tient à jour.

Mais ce sont les malaises psychosociaux qui révèlent ce mal de vivre que Simard attribue aux bouleversements trop brutaux des anciens ancrages culturels. Par exemple, les hospitalisations pour traumatisme étaient deux fois plus fréquentes chez les Cris que dans l'ensemble de la population en 1991, alors que pour le Québec ce type de problème était à la baisse pour l'ensemble de la province depuis 15 ans (Simard *et al.*, 1996).

Ce type de pathologie annonce le sens et la force des transformations sociales : les tentatives de suicide sont à la hausse, et l'alcool est probablement à l'origine de nombreux accidents mortels chez les Cris et les autres nations autochtones. Mais c'est le climat social des communautés autochtones qui semble se détériorer davantage : abus de toutes sortes, toxicomanie, diabète, violence familiale et chômage semblent avoir pris le relais des maladies jadis mortelles comme la tuberculose ou la pneumonie (Simard, 1996 : 202-203).

La taille des villages autochtones semble jouer un rôle important dans la propagation de ces « pathologies modernes ». À cet égard, Simard nous transmet une réflexion fort intéressante qui nous permet de localiser le sens possible de ces transformations :

« ... À prime abord, on se dit aussitôt que la proximité des centres urbains allochtones contribue à augmenter les risques de déséquilibres psychosociaux parmi les Indiens du Nord et que le danger, ici encore, croît avec l'usage... Une deuxième hypothèse évoquerait la taille démographique de la communauté : plus agitées, plus hétérogènes, centres d'interaction avec le monde extérieur, les communautés nombreuses faciliteraient un relâchement des liens sociaux et une déviance individualiste propice à tourmenter les cœurs et les esprits. En fait, la taille d'un village autochtone va souvent de pair avec sa fonction de nœud de trafic et de communication avec le reste du pays, de sorte que ces deux hypothèses pourraient bien se fondre dans une seule – celle d'un processus "d'urbanisation" plus avancé de la vie villageoise » (*op. cit.*, p. 208).

Si l'on garde présents à l'esprit les indicateurs statistiques qui caractérisent les groupes autochtones, on peut simplement avancer l'hypothèse selon laquelle ces groupes ont tendance à suivre, avec retard, le développement de l'ensemble de la population de la province. Cependant cette évolution est loin d'être uniforme : certains secteurs s'améliorent, d'autres se détériorent. Certaines régions semblent vouloir se tirer d'affaire, d'autres connaissent des problèmes sociaux de plus en plus graves. À la réalité écrasante des réserves et de la dépossession, les nations autochtones répondent par la prise de contrôle des affaires locales et régionales, et les gouvernements semblent vouloir aller dans ce sens. Mais les partenaires de ce qui devrait être un nouveau contrat social sont encore loin de s'entendre sur le sens qu'il faut donner à des expressions comme « gouvernement autochtone », « autonomie » et autres<sup>4</sup>.

Les transformations vécues par les membres des nations autochtones tant aux niveaux économique, alimentaire, culturel qu'identitaire provoquent des réactions paradoxales. Si nous essayons de synthétiser le discours courant frappé à l'aune des transformations vécues par les Autochtones, on pourrait le résumer comme suit : puisque les Autochtones ne courent plus les bois comme auparavant

---

4. La signature de l'Accord de la Baie-James avait provoqué un tollé de critiques tant du côté autochtone que du côté allochtone. Cet accord semblait avoir mis les Autochtones sur une mauvaise voie. Cependant, la signature récente d'une entente entre les Cris et le gouvernement du Québec, la Paix des Braves, semble de toute évidence ouvrir des avenues intéressantes et « gagnantes » pour les deux partenaires, et ce, dans le sens prévu par les recommandations de la Commission royale sur les peuples autochtones. Voir M. Coon Come (2001).

ou que, s'ils le font, ils sont munis d'armes et d'engins modernes, qu'ils travaillent aussi pour un salaire et qu'ils se nourrissent de plus en plus comme les Blancs, ils ont donc perdu toute leur originalité et ils ne méritent que d'être traités comme tout le monde.

Ce discours, assez répandu et tendancieux, qui confond monétarisation avec modernisation de l'économie, oublie très souvent que la plupart des nations autochtones occupent des niches écologiques fragiles, que leur lien avec le territoire fait partie intégrante de leur être au monde et que la transformation des activités de subsistance ne signifie nullement leur abandon.

La modernisation de la vie quotidienne n'est nullement en contradiction avec les activités de subsistance, et la « mentalité de chasseur » continue d'inspirer la relation des Autochtones avec leur territoire et les animaux. Malgré la modernisation de leurs conditions matérielles, la chasse et le respect des animaux, la redistribution du gibier et la coopération, le maintien de réseaux de distribution et la générosité constituent des expériences multiséculaires qui, en dépit de tous les changements vécus, permettent encore de construire un consensus collectif indispensable à la pérennité de leur spécificité culturelle. Que serait donc la culture si elle n'était pas une sorte de consensus?

Tout comme chez les Autochtones du Canada, la qualité de vie des Autochtones du Québec est inférieure à celle des autres habitants de la province. Comment expliquer cet état des choses? Les interprétations abondent : d'aucuns diront que c'est le résultat logique de la relation coloniale établie par la Loi sur les Indiens, d'autres accuseront les nations autochtones d'être incapables de se prendre en main et de se tailler une place dans la société québécoise, d'autres encore trouveront une explication dans leur difficulté d'embrasser la modernité et de s'intégrer au monde contemporain. Leur situation évolue avec rapidité, mais jamais de façon linéaire.

Cependant, il faut garder à l'esprit que la coupure des échanges symboliques opérée par le christianisme et que notre civilisation a véhiculée à travers l'éducation, la science, l'éthique du travail, l'accumulation d'objets et de richesses, et la vision de la terre comme un simple objet de production, joue un rôle fondamental dans notre perception des cultures autochtones. La logique économique et rationaliste qui gouverne nos perceptions nous fait écarter la possibilité que la relation entre la terre et les humains puisse être basée sur l'échange symbolique, c'est-à-dire qu'il puisse y avoir communication entre les divers secteurs de l'univers par le biais des dons dont la circulation assure l'équilibre et l'harmonie du monde. C'est du moins ce point de vue que les Autochtones essaient de partager avec les autres collectivités.

Pour nous, la chasse est devenue un loisir, un sport rentable. De la même façon, la nourriture est devenue un simple acte de consommation, apparemment libéré de tout symbolisme<sup>5</sup>. Les spécialistes savent à quel point la chasse sportive contribue à l'économie de la province. Mais la chasse (tout comme la nourriture) est bien autre chose qu'un loisir rentable : elle est aussi un lien spirituel avec le monde qui sert de ciment à l'éthique autochtone.

---

5. L'épanouissement et la consolidation de l'agriculture biologique nous montrent avec un éclat à peine mitigé par le doute comment la valeur symbolique des aliments est réinscrite dans le monde contemporain. Au-delà de la garantie de 'non-contamination' ou de 'non-manipulation génétique', ce type d'agriculture ne fait que recycler d'anciens patterns de consommation ayant une forte charge différenciatrice.

Il serait grossier de prétendre qu'un autochtone est un chasseur par nature, qu'il ne vit que de la chasse et de la pêche : faire de l'Indien un chasseur primitif, c'est un vieux truc que la société dominante utilise depuis longtemps pour se prouver à elle-même qu'elle a droit à tout cet espace qu'elle aime tant dire national. La relation symbolique avec la nature et les animaux dépasse largement cette fausse prétention. Nous avons aussi des relations symboliques, à la différence près que ces relations se prétendent rationnelles, logiques, juridiques et volontaires.

Il serait aussi faux de prétendre que les Autochtones, grâce à leur relation symbolique avec la nature, possèdent la clef pour résoudre les problèmes contemporains<sup>6</sup> : ils essaient tout simplement de protéger un espace qui leur a permis de survivre pendant des millénaires. Pour ce faire, ils sont en train de construire, de bricoler, une alternative existentielle viable et en harmonie avec leur expérience.

Nous avons brossé un tableau forcément très partiel de la situation des Autochtones du Québec. Outre le fait d'être incomplet, ce tableau peut être déformant dans la mesure où il ne prend pas en considération l'ensemble des facteurs qui constituent la réalité autochtone. Nous n'avons pas touché les conditions de vie, les problèmes de logement, l'éducation, l'identité, l'impact des traités modernes comme celui de la Baie-James, ni le racisme rampant qui stigmatise cette population, ni enfin les relations avec les divers paliers gouvernementaux. Notre intention fondamentale est de montrer les grands traits qui caractérisent cette population, car le temps et l'espace ne nous permettent pas de développer davantage.

## **II – L'éthique autochtone et les transformations que l'humain peut apporter à la nature**

Depuis quelques années, le débat concernant les fondements de l'éthique autochtone occupe plusieurs chercheurs. Le problème est épineux et complexe car, en principe, un tel découpage « disciplinaire » ou « moral » n'est pas compatible avec la propre vision du monde des Autochtones. Pour souligner ce contraste, Louis Dumont oppose l'individualisme caractéristique de *l'homo aequalis* à l'holisme de *l'homo hierarchicus* (Dumont, 1979). Il n'y a en effet rien de plus étranger à la mentalité autochtone que la séparation des vertus et des comportements. Cependant, la colonisation n'a pas laissé indemne la vision du monde de ces nations, et l'éthique autochtone n'a pas cessé d'être re-traduite. La colonisation a projeté les Autochtones dans l'univers chrétien et, bien que les anciennes assises de leur vision du monde n'aient pas tout à fait disparu, il y a eu un métissage remarquable. Dans un intéressant article pour mieux cerner l'éthique autochtone, Delâge et Warren (2001) la contrastent avec l'éthique bourgeoise et plus précisément avec l'un des fondements de cette éthique : l'éthique du travail. Selon ces auteurs :

« L'éthique autochtone ne connaît pas la culpabilité telle qu'elle s'exprime dans la religion chrétienne, elle ne peut donc s'avouer totalement responsable de son destin dans la mesure où sa responsabilité est toujours diffuse, partagée, renvoyée à des forces qui la dépassent » (p. 99).

---

6. Cela dit, il ne faut pas oublier que, dans la lutte pour la reconnaissance de leurs droits territoriaux, la prétention d'être les meilleurs gestionnaires de la nature constitue un dispositif discursif largement utilisé par les leaders autochtones. Comme pour toutes les figures de la rhétorique politique contemporaine, il faut prendre cette prétention avec une certaine distance critique.

Pour bien cerner cette affirmation et éviter des interprétations biaisées, il faut souligner le fait que les auteurs avancent l'hypothèse selon laquelle l'éthique du travail est le prisme à travers lequel l'individu occidental regarde le monde.

« ... Les peuples européens se sont imposés aux peuples amérindiens en partie par la force des armes, en partie par l'unification microbienne du monde, en partie par la fourberie et les trahisons, cependant ils l'ont fait aussi à travers une interprétation nouvelle de la place de l'Homme dans l'ordre du monde qui laissait l'Amérindien dépourvu et confus... Aussi, croyons-nous, la sujétion économique et politique de l'Amérindien s'explique en partie par une mentalité réfractaire à l'ethos capitaliste moderne. Jamais un Amérindien aurait-il pu signer ce texte d'un auteur protestant, cité par Weber... :

'Si Dieu vous désigne tel chemin dans lequel vous puissiez légalement gagner plus que dans un tel autre (cela sans dommage pour votre âme ni pour celle d'autrui) et que vous refusiez le plus profitable pour choisir le chemin qui est le moins, vous contrecarrez l'une des fins de votre vocation, vous refusez de vous faire l'intendant de Dieu et d'accepter ses dons, et de les employer à son service s'il vient à l'exiger. Travaillez donc à être riches pour Dieu, non pour la chair et le péché.'

Ce genre de discours aurait paru absurde de l'avis d'un Amérindien. Celui-ci travaille pour vivre, il ne vit pas pour travailler, et certainement pas pour travailler dans le but d'acquérir des richesses absolument inutiles... Cet esprit amérindien réfractaire à l'éthique bourgeoise du travail fait d'eux, aux yeux des Européens, des paresseux... C'est qu'à l'idée de travail s'ajoute dans l'éthique bourgeoise une autre idée tout aussi importante... la vertu de l'accumulation. Que l'Amérindien besogne ne suffit donc pas, encore fallait-il qu'il thésaurise... Or, de thésaurisation, l'Amérindien, justement, n'avait cure » (p. 98-99).

Le refus des fondements de l'ethos capitaliste place les Amérindiens dans une situation marginale qui s'ajoute à leur marginalisation géographique et politique dans les réserves. Mais, grâce aux contradictions et impasses propres au monde capitaliste, leur marginalité s'avère un solide atout dans leur lutte pour la reconnaissance de leurs droits et dans la construction de leurs devoirs en tant que citoyens. Dans cette lutte, leur conception holistique de la nature est devenue un dispositif philosophique et discursif qui permet de dénoncer les égarements et la capacité destructive de certaines pratiques industrielles, scientifiques et économiques.

Comme nous pourrions le constater tout au long de ce rapport, la relation homme/animal, une relation fondée sur la réciprocité entre les diverses entités de la nature, et la situation subordonnée de l'Homme dans l'ordre naturel constituent une concrétisation de l'être au monde caractéristique des nations autochtones. Effectivement, comme Delâge et Warren le spécifient, l'éthique autochtone est diffuse (dans le sens où elle ne se trouve pas incarnée dans l'individualisme, ce qui ne signifie nullement qu'il n'existe pas de responsabilité individuelle). Par ailleurs, cette caractéristique a un rôle important à jouer dans la relation de dépendance que les Autochtones maintiennent envers l'État<sup>7</sup>.

7. Cette éthique est d'une certaine manière extérieure à l'Homme, car elle est, selon la tradition iroquoise, l'expression de la Grande Loi (qui est l'expression de la connexion intime entre tous les êtres de l'univers, qui n'a pas de pôle organisateur ni de principe unique). C'est précisément cette caractéristique qui fait dire à Delâge et Warren que :

« La lutte politique pour la reconnaissance des Autochtones passe par une acceptation d'être sujets de droits et de devoirs » (p. 106).

C'est-à-dire que la reconnaissance des droits autochtones exige le dépassement de ce caractère diffus, de façon que la responsabilité individuelle devienne une attitude motrice, capable de se concrétiser dans la prise en charge autonome.

Cette éthique est aussi fondée sur la notion de partage (ou redistribution sociale), notion qui est une sorte de réinscription contemporaine de la règle du don (Delâge, 1985). Les réseaux de redistribution de viande de gibier, la générosité « forcée » largement pratiquée, la pratique de la coopération dans les communautés nordiques du Québec sont des expressions concrètes de ce principe éthique.

C'est précisément en se fondant sur cette vision holistique de la nature et de la place qu'occupe l'Homme à l'intérieur de cette vision que la plupart de leaders autochtones considèrent que toute transformation humaine de l'ordre naturel est une erreur de jugement et un acte irresponsable, surtout si l'on considère le futur des générations à venir<sup>8</sup>.

## II. 1 Notre mère : la Terre

Aucune expression ne traduit aussi fidèlement la vision holistique de la nature que celle de « Notre mère, la Terre ». D'autres idées implicites dans cette vision holistique sont celles du Cercle de la vie, du temps circulaire et de la réciprocité entre les diverses entités qui constituent le monde visible et invisible.

Pour une bonne partie des Autochtones contemporains, la Terre est notre mère à tous, car elle nourrit tous les peuples qui l'habitent. Face à cette mère nourricière, il devient primordial que tous fassent preuve de responsabilité et de discernement dans l'utilisation qu'ils en font, d'autant plus que l'Homme ne possède pas la Terre. Dans le concept du Cercle de la vie, les Autochtones s'attribuent le même niveau d'importance environnementale que l'animal et l'arbre qui les entourent. Tous les éléments de la création possèdent une âme et font partie de cette grande chaîne de relations qui assure la communication entre tous. L'existence et la survie de chaque élément doit alors être une priorité, car le fait de briser l'un des maillons risquerait d'entraîner l'anéantissement de la chaîne au complet.

Dans une interview avec le directeur de l'Institut de développement des Premières Nations du Québec, l'idée de transformer la nature, que ce soit par la manipulation génétique ou encore par les désastres écologiques, est condamnée :

M.M. – « En termes éthiques, les Premières Nations considèrent que toute intrusion dans le cycle naturel est une sorte de crime et totalement incompatible avec notre notion de respect de notre mère la terre... En termes écologiques, il est absolument indispensable de conserver l'intégrité écologique, la biodiversité et l'équilibre de la nature, ce qui est incompatible avec la création d'organismes génétiquement modifiés... Notre principe de base est que la terre est notre centre d'existence... L'expérience nous a démontré que les Autochtones possèdent les qualités et les connaissances nécessaires pour bien gérer les ressources naturelles. Mais il ne s'agit pas de contrôler le territoire, mais de favoriser une cogestion compatible avec les valeurs autochtones et l'intégrité de leurs territoires » (M.M., Québec).

---

8. Il y a une idéalisation paradoxale dans cette conception holistique de la nature. Nous considérons qu'il est important de le signaler, mais le manque de temps nous empêche d'explorer cet aspect du discours des Autochtones contemporains.

Trois idées fort intéressantes ressortent de cette opinion : la nécessité de faire preuve de discernement et de responsabilité dans la relation avec l'environnement et la nature; l'existence d'un savoir-faire autochtone dans le maintien de l'intégrité du territoire; l'idée de cogestion, de participation et de responsabilité partagée.

Keith Johnson, ambassadeur de la Confédération iroquoise ou *Haudenosaunee Confederation* auprès de l'ONU, explique que cette confédération, en appliquant les principes du Sommet de Rio concernant l'environnement, a mis sur pied une stratégie propre pour promouvoir le maintien de l'environnement : la *Haudenosaunee Environmental Restoration, as an Indigenous Strategy for Human Sustainability*. Cette stratégie mise en avant par la *Haudenosaunee Confederation* ne fait que confirmer une idée largement partagée chez les peuples autochtones de l'Amérique du Nord : leur vision du monde et leur savoir-faire en ce qui concerne la gestion du territoire sont indispensables pour le maintien de l'environnement.

*« Agenda 21 is perhaps the most comprehensive statement on the range of human needs to be addressed in all sectors of society and in all corners of the world. It is truly intended to energize global action, setting in motion a series of processes aimed at a number of critical issues that require specific attention, including human numbers, the social issues of poverty and equity, the dilemmas of small island developing states, the threats to ocean vitality due to overexploitation of marine resources, land-based sources of pollution, and problems of consumption patterns and lifestyles. Agenda 21 also forcefully addresses the problems facing indigenous peoples and outlines a series of features designed to align their concerns with those of the international community, and give a fuller sense of urgency to their fundamental needs at the national level, as well as their participation in issues which directly affect them. In this connection, Chapter 26 of Agenda 21 could contribute meaningfully to the cause of indigenous peoples, and give impetus to the United Nations to address problems in a more energetic and committed manner. Moreover, the recent declaration of the International Decade for Indigenous Peoples provides a useful timeframe for defining targets and measuring performance and achievements. Even before the summit, however, the United Nations Environmental Programme (UNEP) had been assisting efforts and initiatives of indigenous peoples, providing additional channels of access to the organization and its various programmes of action, and supporting efforts to participate in UN activities such as the Charter for Nature and the World Conservation Strategies. From the beginning, UNEP has recognized indigenous peoples as natural allies, and that most indigenous cultures are based on a profound respect for nature and that their consumption patterns and lifestyles are premised on the principle of sustainability which is perhaps best summed up in the adage, "Take no more than you need" » (Summit of Elders, 1995).*

Lors de son allocution concernant le projet de loi C-19 modifiant la Loi canadienne sur l'évaluation environnementale, Matthew Coon Come, chef national de l'Assemblée des Premières Nations, énonce les principes qui guident la stratégie de protection environnementale des Premières Nations :

*« Le premier principe est "la reconnaissance et le respect des pouvoirs inhérents égaux des Premières Nations dans la mise en place de systèmes d'évaluation environnementale qui s'appliquent non seulement aux terres de réserve mais plus généralement aux terres frappées d'un titre autochtone et aux territoires traditionnels".*

Ces systèmes d'évaluation environnementale doivent porter un regard plus vaste sur ce que nous appelons les "effets environnementaux". Les "effets environnementaux potentiels" doivent englober les répercussions sociales et économiques sur notre mode de vie et, sur une note tout aussi importante, les répercussions sur notre capacité de pratiquer



nos modes de vie traditionnels. Par ailleurs, notre présentation comporte une annexe tirée du récent rapport de la “Conférence des Parties de la Convention sur la diversité biologique” » (Coon Come, 2002).

Nous pouvons constater que, par les stratégies qu’ils déploient, les leaders autochtones visent à se rallier aux propositions d’avant-garde des organisations internationales pour légitimer leurs propres visions de l’environnement. Il faut signaler que les territoires autochtones ont été lourdement touchés par les effets de la contamination. H. Likers, membre de l’Akwesasne Task Force on the Environment (1987), dans une synthèse des impacts de la pollution industrielle sur la communauté d’Akwesasne, fait la remarque suivante :

*« ... Impacts on the local economy have been particularly severe. The barter and subsistence economies, important cultural and social institutions, enabled people to trade fish, meat, eggs, and garden vegetables and meet the needs of the community. Before the ecosystem was contaminated with toxicants, some estimated that over 50% of the economy at Akwesasne was associated with fishing. Now, unemployment is at 60%. Studies have shown that sudden shifts in the economies on Native communities can have devastating social and cultural effects... As long as the community, its economy and the natural world are healthy, Mohawk people can maintain their independence and decide their own future. Environmental contamination severely limits the options available to the people of Akwesasne and few choices remain to support stable, sustainable, and culturally appropriate economy... » (ATFE, 1985 : 1).*

La conservation de la biodiversité et de l’environnement, la nécessité de développer des alternatives économiques culturellement appropriées, de même que la possibilité d’avoir une emprise sur leur propre avenir, ont conduit les leaders autochtones à chercher dans le développement durable une solution de nature à répondre à leurs attentes et à rejeter ce que certains appellent les nouvelles formes de colonisation, dont le biocolonialisme (Indigenous Peoples Coalition Against Biocolonialism, 2000).

*« Indigenous peoples are facing a new wave of colonisation, this time at the molecular level. Advances in molecular biology have enabled scientists to identify unique genetic data in human DNA. Since indigenous populations represent a significant percentage of the world’s human diversity, we are also priority subjects for scientific curiosity... Genetic research generally, and projects such as the Human Genome Diversity Project raise a complex range of legal, ethical and social issues which concern Indigenous peoples. Current legal protocols which govern the conduct of research on human subjects fail to recognize the rights of groups, like tribes, to control genetic material and information share collectively by group. While we have recognized rights and jurisdiction over our territories and membership, recognition of our rights to our collective intellectual and cultural knowledge, and genetic resources, are battles yet to be waged and written into law and policy » (Indigenous Peoples Coalition on Biocolonialism, 2000 : 2-7).*

Les groupes d’avant-garde dans les communautés autochtones, conscients de la complexité inhérente à la production scientifique, et de l’impossibilité de déterminer avec objectivité et précision les intentions des groupes de recherche, ont développé un solide protocole de recherche que chaque communauté devrait appliquer lorsqu’elle est approchée pour la réalisation n’importe quel type d’étude scientifique. Le directeur de la politique de recherche de Kanawake nous a indiqué les grands principes directeurs de ce protocole de recherche qui vise un meilleur contrôle de la collecte des données auprès des populations autochtones :

K.L. – En principe, la communauté de Kanawake n'accepte pas d'activité de recherche sur les OGM... L'expérience vécue par une communauté autochtone de British Columbia nous a démontré qu'il faut exercer un contrôle serré... Cette communauté s'est rendu compte qu'un groupe de chercheurs réalisait des prélèvements sanguins auprès de ses membres, et cela sans aucune autorisation du Conseil de bande ni de la population... La communauté a demandé de se faire restituer les échantillons de sang, mais pas de réponse... À quoi servait la recherche? Personne ne le sait... Alors, nous avons développé notre concept de recherche autochtone. Ce concept spécifie clairement que : 1.- La communauté demeure la seule propriétaire des résultats de recherche; 2.- Les données recueillies demeurent aussi propriété de la communauté; 3.- Toute activité de recherche doit être présentée au Comité de recherche, aux autorités traditionnelles et au Conseil de bande pour son approbation; 4.- Pour qu'une demande soit acceptée, il faut que l'on démontre l'utilité de la recherche pour la communauté, les répercussions positives qu'elle peut apporter à la communauté et aux individus, et la nécessité de réaliser un tel type de recherche; 5.- Dans toutes les recherches, un membre autorisé et qualifié de notre communauté doit faire partie de l'équipe de recherche; 6.- Le Comité n'accepte pas la réalisation des recherches comparatives... Ces principes constituent le concept de recherche autochtone et les institutions qui sont prêtes à accepter ces principes... pas de problème... Nous ne sommes pas contre la recherche, bien au contraire, actuellement nous réalisons une recherche sur le diabète avec une équipe formée par l'Université de Montréal et l'Université McGill. Nous faisons une recherche sur la toxicomanie, une autre sur la violence familiale... Toutes ces recherches sont nécessaires parce qu'elles nous permettent de trouver des solutions à nos problèmes... Mais la recherche pour le bénéfice de la science... cela ne coïncide pas avec l'éthique autochtone... (K.L., Kanawake).

Nous pouvons constater qu'il existe une conscience claire des enjeux éthiques sous-jacents à la recherche scientifique, notamment à la recherche en génétique moléculaire, même si les personnes interviewées nous ont déclaré ouvertement qu'elles n'avaient pas une position arrêtée sur les OGM. Le concept de recherche autochtone, tel qu'explicité par le directeur de la recherche de Kanawake, est constitué précisément d'une série de principes éthiques spécifiques qui reflètent les priorités de la communauté.

Devant la complexité du problème et tenant compte du fait que les communautés autochtones ne sont pas isolées du reste du monde, on peut considérer que le développement de ce type d'outil ainsi que la légitimation de leur vision du monde à travers l'appropriation des postulats avant-gardistes des organisations internationales demeurent, sans aucun doute, les meilleures stratégies pour maintenir l'intégrité sociale, identitaire et territoriale des nations autochtones.

### **III – La diète autochtone : représentations, transformations et interprétations**

Le champ de l'alimentation chez les Autochtones est riche et complexe. Ce champ est traversé par une double problématique : un premier ensemble d'hypothèses sur la diète des Autochtones concerne les transformations alimentaires qu'ont vécues ces groupes, transformations de plus en plus visibles et qui ont été documentées depuis longtemps. Durant les dernières années, ces transformations sont devenues un véritable problème et un enjeu politique, culturel et économique de taille qui touche la santé, la gestion du territoire et la sécurité alimentaire des groupes autochtones.

Les transformations de la diète des groupes autochtones ont été d'abord considérées comme une conséquence du processus d'acculturation que les nations autochtones étaient en train de vivre à cause de leur contact accru avec la société dominante. La pénétration de nouveaux produits alimentaires, de la technologie et des valeurs occidentales a provoqué la modification du pattern alimentaire traditionnel. Cette modification a eu comme conséquence l'augmentation de la dépendance économique, plus précisément de la dépendance à l'égard de l'assistance sociale. La santé des Autochtones, surtout les femmes, les enfants et les personnes âgées, a été durement touchée par ces transformations. Ce processus d'acculturation a été vécu comme une sorte de néocolonialisme qui n'a fait qu'augmenter la dépossession et la pénétration des institutions dominantes dans la vie quotidienne des Autochtones (Berkes et Farkas, 1978; Barger et Earl, 1997; Condon *et al.*, 1995; Freeman, 1998; Kistabish, 1982; Lacasse, 1982).

Un deuxième ensemble d'hypothèses concernant la diète des Autochtones, sans abandonner l'analyse des problèmes provoqués par le changement des habitudes alimentaires, établit un lien important entre l'alimentation et l'environnement et oriente les travaux autour de la documentation, la recherche et le maintien de l'intégrité des systèmes d'alimentation traditionnels<sup>9</sup>. Cette approche de la diète autochtone facilite l'analyse des transformations alimentaires, de même que la compréhension des comportements de résistance parfois considérés comme contradictoires sous d'autres angles de recherche.

Le fait de visualiser la diète autochtone non en tant que simple acte de consommation, mais comme une activité directement liée à la capacité productive, à l'appropriation et à la gestion des ressources naturelles ainsi qu'aux choix collectifs et personnels, permet de comprendre les conséquences qu'entraînent la contamination, la dépendance croissante à l'égard de l'alimentation industrialisée et la diminution de la biodiversité pour la sécurité alimentaire des nations autochtones. Il ne faut pas négliger le fait hautement significatif que les nations autochtones occupent des niches écologiques très importantes mais aussi très fragiles. À cet égard, le Plan d'action sur l'alimentation présenté par l'ONU en 1994 a fait surgir la remarque suivante :

*« ... Loss of land by tribal groups and the destruction of the resources on the land or in the water are sad legacies of the last few centuries. However, they have been considered a world crisis only when the survival of the whole global ecosystem has come under threat. For Indigenous Peoples these historical events have often pushed them onto marginal and unproductive land and have brought poverty, disease, malnutrition and social and cultural disruption. Recent examples like the flooding and deforestation of Kayapo traditional hunting and gathering lands now gain global attention because of the concern for the future of the Amazon basin and other invaluable environments.*

*Less apparent threats to the ecology of traditional food systems are chemical contaminants originating from anthropogenic activities such as agriculture, mining and industry. These contaminants are spread worldwide by both natural and anthropogenic processes, can be concentrated as they move up the food chain [...] The number of food items which are deemed to be 'unsafe' to eat is increasing at an alarming rate [...] Apart from their importance to human subsistence and survival, traditional food systems serve as sentinels to the world's general environmental health, and attention to them is clearly*

---

9. L'équipe du Center for Nutrition and the Environment of Indigenous People (CINE) de l'Université McGill, McDonald Campus, est l'un des représentants de cette approche. Le réseau Inditerra de l'INRS déploie aussi des efforts dans le même sens.

*warranted and long overdue [...] Natural resources can meet the needs of Indigenous peoples only if they continue to be available... » (Johns et al., 1994 : 82-83).*

Cette approche de la diète autochtone se déploie essentiellement sur trois fronts : l'identification et l'analyse des systèmes d'alimentation traditionnels et les initiatives des populations autochtones pour intégrer les nouveaux produits tout en maintenant leur capacité d'autosubsistance; la documentation et l'identification des savoirs traditionnels concernant la gestion de l'environnement, la valeur médicinale ou nutritionnelle des ressources animales, végétales et autres; et le développement des structures de participation démocratiques capables de faciliter la réappropriation des connaissances autochtones tombées dans l'oubli ou de faciliter l'arrimage de connaissances scientifiques avec les connaissances locales. Le maintien et le renforcement des réseaux de distribution et de partage traditionnels, l'éthique du partage et de réciprocité envers la nature, les plantes, les animaux et les êtres humains constituent l'une des assises philosophiques de ce type d'approche (Johns et al., 1994; Kunhlein, 1990; Laliberté et al., 1998; Lévesque, 1991; Martin, 1985; Poirier et Brooke, 2000; Roy, 1999; Roth et al., 1994; Sabo et Sabo, 1985; Wenzel, 1995).

### III.1 – Les interdictions alimentaires

La documentation ethnographique nous indique que chez les Autochtones du Québec il existait bel et bien une série d'interdits alimentaires. Ces interdits n'étaient pas structurés autour des notions du pur et de l'impur, mais plutôt insérés dans une logique de reproduction des impératifs de la chasse : les notions de partage et de réciprocité constituent les éléments clés de ces interdits. Tanner (1979) a documenté et analysé une série de comportements concernant la chasse et la consommation de gibier chez les Cris de Mistassini. Il nous rappelle qu'en ce qui concerne la consommation de la viande de gibier on appliquait certaines prescriptions.

D'abord, la chasse est une activité étroitement liée à un complexe religieux : le respect envers les animaux et l'éthique de la réciprocité envers la nature constituent les axes structurants de cet univers. Les chasseurs peuvent tuer un animal seulement si l'animal accepte de se livrer dans une sorte d'auto-sacrifice. Pour obtenir cette « faveur », il était nécessaire de réaliser une série de rites propitiatoires correctement. Offenser un animal est un tabou qui a des conséquences très fâcheuses pour le futur de la chasse et la survie du groupe. Ainsi, les chasseurs cris ont été socialisés de façon à éprouver un sentiment de gratitude lorsqu'ils abattent un animal<sup>10</sup>. C'est précisément au niveau de la socialisation dans la famille que se trouve la source qui permet de structurer la perception de l'environnement et la valorisation de la chasse et de la diète traditionnelle autochtone.

Brightman (1993) signale que, jadis, la pratique de chanter pour les animaux faisait partie des comportements rituels nécessaires pour séduire l'esprit de l'animal et qu'il accepte de se livrer au chasseur. L'invocation avant la chasse était aussi importante : c'était une sorte de « médecine<sup>11</sup> »

---

10. Pour bien cerner la distance de ce type d'attitude, il faut rappeler que, en règle générale, le sentiment éprouvé par les chasseurs sportifs est celui d'un triomphe, d'une réussite (voir Bouchard et Vincent, 1989).

11. « Médecine » est une expression largement utilisée dans les écrits sur les cultures autochtones pour souligner le caractère magique et la puissance spirituelle d'un objet ou d'un ensemble d'objets que l'individu reçoit dans ses rêves. La notion de médecine est donc étroitement liée à l'acquisition de pouvoir, aux rites de passage et aux rêves comme source de signification de la vie.

fondamentale pour le succès du chasseur. Tuer avec dextérité et rapidité est aussi une forme de respect indispensable et dû aux animaux qui se livrent aux chasseurs.

Les humains peuvent causer de la douleur aux animaux en utilisant certaines techniques de trappe ou de chasse et, selon l'éthique autochtone, cela est un sacrilège, car il faut à tout prix éviter d'infliger de la souffrance aux animaux. Ce même auteur rapporte qu'à certaines occasions les trappeurs étaient véritablement déprimés lorsqu'ils constataient que leur prise avait probablement souffert longtemps avant de mourir. La souffrance de l'animal constitue un interdit éthique, car elle risque de fracturer la relation de réciprocité et d'alliance avec les humains, mais elle constitue aussi une raison suffisante pour interdire la consommation de la viande de l'animal : « *He suffered for hours and hours. All that goes into the body and makes the meat bad* », rapporte l'auteur en citant un de ses informateurs (Brightman, 1993 : 120).

L'éthique de la réciprocité et du respect envers la nature se concrétise clairement dans la façon de parler et de faire référence aux animaux. Tout discours qui ridiculise l'apparence des animaux sauvages ou leur comportement est condamné. L'âme de l'animal est capable de « surveiller » les agissements humains, et les expressions insultantes sont considérées comme des blasphèmes contre leur meilleur allié. C'est, par exemple, la quantité de termes utilisés par les Cris pour faire référence à l'ours – un animal hautement apprécié – qui fait dire à Tanner qu'il y a tout un système pour s'adresser correctement aux animaux.

La façon de disposer de la carcasse de l'animal abattu est aussi un geste fondamental : la plupart des chasseurs autochtones déposent les restes des animaux dans des arbres, mettent un grand soin à ce que les chiens ne puissent y avoir accès, ce qui constituerait une offense impardonnable pour l'esprit de l'animal. Selon les Cris, les animaux, tout comme les êtres humains, possèdent une âme et une intelligence; mais, à la différence des humains qui partent vers l'ouest au pays des morts lorsqu'ils meurent, les animaux sont capables de se réincarner indéfiniment (Tanner, *op. cit.*, p. 119-120). Adelson (1991) rapporte certaines pratiques contemporaines des Cris de Whampagoostui au sujet des interdictions :

*« ... Fish, fowl and bush animals are butchered in ways that pay heed to... gender distinctions. Sometimes certain parts of an animal are given to either men or women in order to ensure future luck with hunting. For example, various parts of the goose are considered better for men (or women) to eat. The goose's head should be given to young hunters so that they may have good kills in the future; women eat the feet so that the geese will be drawn down from the sky. The wings and gizzards of geese are also considered women's food, although no reason why was suggested to me.*

*The heads of most animals and fish are considered men's food; so are the tail of porcupine, otter, and beaver (the content of which is pure fat). The jaw, nose, eyes, and tongue of the caribou are considered delicacies and at the same time men's food. One woman suggested that 'mostly the nicer parts' are reserved for the men, although women can and will eat these foods if they are offered... Tanner further explains that the head of an animal connotes honour and so is always given to male hunters. Fish heads are thus an example of a food that is given preferentially to an older man or woman...*

*Women who are premenopausal and girls who are not yet of childbearing ages are not permitted to consume the meat of any foetal animal or any part of the reproductive organs of female animals. A woman is not allowed to eat these organs in part because if*

*she does, her children will not be able to come out of her own womb. In the same vein, women are advised against eating the 'balloon' of the suckerfish, since it resembles the amniotic sac. If eaten by the mother, the baby will not be able to 'break out its bag'. Postmenopausal women can eat all of the previous proscribed food, but they may choose not to. A caribou foetus may be left untouched or it may be eaten, but strict rules apply to its care and handling [...] » (p. 82-83).*

Borré (1991) nous informe que chez les Inuits de Clyde River un certain type de distribution de la viande de phoque peut provenir des anciens interdits alimentaires :

*« When fresh seal is eaten after the hunt, the hunter slits the abdomen laterally, exposing the internal organs. Hunters first eat pieces of liver, which is described as rich in blood, or they use a teacup to gather some blood to drink. The hunter may then chop some pieces of fat and brain together and mix it with the remaining blood to eat with meat usually from the flanks. Women and children first select intestine and perhaps a remaining piece of liver. Ribs and backbone are then eaten. When everyone has finished eating, the wife of the hunter, or a close female relative divides the remaining seal and gives a share for personal use to whoever desires one » (p. 55).*

L'interdiction alimentaire, comme nous pouvons le constater, suit la logique propre à l'organisation de la chasse : s'assurer que le chasseur mâle restaure ses forces et reproduit la division sociale du travail organisée autour des groupes d'âge et de sexe.

### **III.2 – L'éthique de la réciprocité et l'horreur du gaspillage**

Ce qui illustre le plus clairement la relation de réciprocité et de respect envers les animaux et l'environnement est l'interdiction du gaspillage, tant de la viande de gibier que des autres produits (peau, os, abats, etc.). Malgré les transformations vécues par les nations autochtones, le gaspillage de la viande de gibier est scandaleux pour un autochtone. Le paradigme même de cette forme de gaspillage est d'abattre un animal pour le simple plaisir, pour le sport, sans avoir véritablement besoin de consommer sa viande. Il est impératif pour tout chasseur autochtone de se limiter et d'abattre exclusivement ce dont il a besoin pour manger et de s'assurer que la peau, la viande et les diverses parties de l'animal, surtout s'il s'agit d'un caribou, d'un orignal ou d'un ours, sont dûment traitées et consommées. Par ailleurs, les chasseurs cris contemporains critiquent certains comportements des jeunes qui, par manque d'expérience ou par négligence, abattent des animaux pour le simple plaisir. Ce type de comportement est profondément insultant pour un chasseur cri. Un des leaders cris interviewés nous a fait le commentaire suivant :

R.S. – « ... Au "goose break", à l'automne, la plupart des familles partent à la chasse... C'est comme une fête... Mais ce n'est pas une compétition... il ne faut pas chasser pour chasser. Et cela n'est pas toujours compris par les jeunes, surtout ceux qui n'ont pas de parents chasseurs... Pour eux, chasser c'est comme un sport : il faut abattre tout ce qui vole... Et cela choque les vrais chasseurs, les aînés... Parfois il y a des confrontations avec les jeunes, mais ce sont les familles qui doivent corriger ces comportements, aucun chasseur va se mêler du comportement d'un autre chasseur... Cela ne se fait pas... (R.S., Québec)

La surchasse en tant que comportement offensif a été rapportée par plusieurs auteurs (Brightman, 1993; Feit, 1991; Tanner, 1979; Wenzel, 1995). L'idée d'éviter le gaspillage joue dans la décision de tuer seulement ce que l'on peut consommer à court terme. Les chasseurs expérimentés vont se retenir d'abattre un caribou même si le gibier se trouve sur leur chemin, en expliquant qu'ils possèdent déjà assez de viande (Lamothe, 1977).

L'introduction des entrepôts frigorifiés et d'un système d'achat de viande de gibier dans certaines communautés autochtones du Grand Nord québécois ne semble pas avoir occasionné de surchasse. Bien au contraire, la gestion de la chasse et du gibier semble exceptionnellement bien fonctionner (Duhaime, 1990).

Dans l'esprit cri, selon Brightman, il est impératif de traiter les animaux avec le même respect que l'on se doit à soi-même, car la viande de gibier ne procure pas seulement la subsistance quotidienne : elle est aussi une « *medicine piece* ». En ce sens, nous pouvons identifier un autre type d'interdiction étroitement lié à la structuration de la diète dans les sociétés des chasseurs. Tanner nous offre l'explication suivante :

*« These remarks describe three intersecting dietary structures. First, meats were separate into male, female, and perhaps unmarked (male-female) categories. Second, within the first category, meats were sub-categorized by age and another prestige distinctions among men. Finally, within the first category, male family heads dreamed individual meats sacred to them. The foods forbidden to women were precisely those conferring honor when served to men and it was from among these that the 'medicine piece' was selected... Male family heads do not exclusively appropriate particular meats, but both men and women dream meats whose ingestion has religious meaning...*

*Eating animal flesh effects communion between human and animal pawakan... and Crees presumably encountered nothing novel when the ritual of communion was first introduced among them by the Oblates... When one eats in compliance with one's dreams, Crees say that the meat imparts health and that the pawakan is pleased and help man with further blessings » (op. cit., p. 122).*

La diète traditionnelle chez la plupart des nations autochtones était donc structurée par une sorte de division sexuelle et d'âge, division qui reflétait les catégories sociales issues de la division des activités de production. Comme nous pouvons constater dans la citation qui précède, certaines règles s'appliquaient à la distribution de certaines parties des animaux. La règle de base est que les parties de l'animal qui conféraient de l'honneur au chasseur comme la tête, les pattes d'avant et le cœur, étaient interdites aux femmes. Les femmes recevaient les parties postérieures et inférieures des animaux : les pattes d'en arrière et la croupe. La moitié supérieure du castor était destinée aux hommes, et les femmes mangeaient la partie inférieure. Ces règles s'appliquaient essentiellement au grand gibier. Lorsqu'il s'agissait de lièvres, porcs-épics, perdrix ou poissons, cette division perdait sa fonction. Les femmes durant leurs menstruations devaient recevoir une alimentation spécifique. Par ailleurs, les femmes pubères pouvaient mettre en danger la santé des mâles, spécialement les hommes adolescents, surtout si elles touchaient leur nourriture.

### III.3 – Nouvelles interdictions

Plusieurs des personnes interviewées nous ont indiqué que certaines interdictions n'avaient plus cours.

Q. : Lorsqu'on tue un caribou, y a-t-il des parties destinées spécifiquement aux hommes ou aux femmes?

S.P. : Non. Auparavant, les gens disaient que le cœur de l'orignal était pour les hommes. Mais ce n'est plus le cas... Bon, certains chasseurs oui... ils vont réserver le cœur ou le foie pour les aînées... Mais tout le monde, hommes et enfants peuvent manger n'importe quelle partie de l'animal... Le plus important pour nous c'est de partager...

Q. : Il n'y a aucune interdiction?

S.P. : Non... La seule chose qu'on va interdire c'est d'abattre et de manger les animaux qui rôdent dans les dépotoirs... Les ours qui rôdent dans le dépotoir du village, ou les orignaux qui se trouvent proches des villages, ils ne les chassent pas, parce que leur viande n'est plus bonne... ils sont contaminés... Ce qui est interdit maintenant, c'est de manger la viande contaminée, comme les poissons contaminés ou les œufs de goéland... Les services de santé informent les gens des animaux contaminés et... on ne les mange pas... C'est interdit...

Brightman (1993) signale que certaines interdictions sont encore observées par certains chasseurs, mais il est impossible de généraliser :

*« Some Crees thus dream their own diets but do so within existing parameters fixed by age and gender. I was often told – and also frequently observed – that people no longer “pay attention” to those rules, but they persist today in some households. As in the past, classes of meat and other animal foods are divided into male, female, and unmarked categories, although not everyone agrees on the constituencies of these [...] » (p. 122).*

Il est fort probable que certains des anciens interdits concernant la division sexuelle et d'âge qui jadis structuraient la diète sont tombés en désuétude surtout parce que la diète des nations autochtones a subi de profondes modifications (Duhaimé *et al.*, 2002). Cependant, de nouvelles interdictions ont été construites, surtout grâce à l'influence des connaissances scientifiques. C'est le cas de l'interdiction de consommer certains produits et animaux réputés présenter de hauts indices de contamination, comme ce fut le cas du mercure dans la chair des poissons chez les Cris ou du BPC dans les mammifères marins de la Terre de Baffin (Kinloch *et al.*, 1992), du BPC et d'autres organochlorés trouvés dans les oiseaux de mer, les goélands en particulier (Dewailly *et al.*, 1998). La transmission de cette information diffusée par les directions de santé publique, reprise par les radios communautaires et par les réseaux informels d'information, a transformé la notion d'interdit alimentaire.

De toute évidence, l'interdit alimentaire se « réinscrit » dans un contexte différent et à l'intérieur d'une logique qui fusionne les anciennes dynamiques sociales et les nouvelles données écologiques, politiques et culturelles.

Les anciens éléments qui gouvernaient la diète autochtone étaient inscrits dans une structure plus vaste, soit l'organisation sociale des bandes de chasseurs-cueilleurs qui, par sa plasticité, pouvait se transformer selon les cycles d'accès au gibier (Tanner, 1996). Lorsque le territoire a été transformé et ses ressources soumises à l'exploitation de type capitaliste, les bandes de chasseurs furent obligées de se sédentariser, de restreindre leurs territoires de chasse ou tout simplement de changer d'occupation et



de devenir des salariés. Logiquement, l'organisation sociale de la bande a subi des transformations importantes. Les anciens rites et tabous furent nécessairement réinscrits dans un contexte différent. Ce fut le cas du principe de la réciprocité et du partage, qui continue à avoir cours dans les communautés autochtones mais en véhiculant des produits et des services différents (Lévesque *et al.*, 2002; Johns *et al.* 1994; Freeman, 1988).

Les interdits alimentaires ont aussi subi un processus de réinscription qui permet l'exercice d'un savoir-faire propre. Ainsi, les informations scientifiques provenant des organismes de santé sont prises en considération mais non sans une certaine méfiance (Laliberté *et al.*, 1998 : 16). Les chasseurs sont au courant de la possibilité que certains gibiers soient contaminés, mais ils continuent d'appliquer leur propre savoir-faire pour juger du risque.

### III.4 – Contamination

Dans leur étude sur la perception des contaminants et de l'environnement menée à Salluit, une communauté inuite du Nunavik, Poirier et Brooke (2000) nous montrent que les Sallumiut ont développé un haut degré de conscience des effets des contaminants sur les animaux et les produits récoltés. Ainsi, les animaux, les plantes et les moules qui se trouvent à proximité des dépotoirs ou des égouts des villages ne sont plus récoltés ni consommés. Mais puisque la nourriture inuite, la chasse et la pêche sont hautement valorisées et considérées en tant que vecteurs de leur identité, de leur santé et de leur bien-être collectif, les Inuits ont développé des stratégies pour identifier les animaux non comestibles :

*« Inuit Elders and the senior hunters have a profound understanding and a highly developed knowledge and capacity for detecting unfit country food in addition to an awareness of abnormalities and sicknesses occurring among animals... In order to produce a diagnostic, hunters rely on a whole range of perceptible signs, such as the behaviour of the animal, the color and texture of its organs, its fur, or fatty tissues. It is often during the evisceration and butchering process that the hunter or his wife notice that the animal is unfit for consumption » (p. 86).*

Le même type de savoir-faire fut explicité lors des interviews. Sans entrer dans les détails, une des personnes interviewées nous affirme que :

C.M. – « Le chasseur sait par expérience quand l'animal n'est pas bon... Le foie est trop pâle ou, pire encore, est déformé... Alors, on sait que l'animal n'est pas bon pour manger... C'est dommage mais cela arrive... Les Blancs ne savent pas... alors, ils se fient aux avis des médias... » (C.M., Lac-Saint-Jean).

L'interdit continue à fonctionner, mais dans un contexte différent, en faisant appel aux connaissances acquises grâce à l'expérience. Nous pouvons constater qu'il y a une certaine résistance au discours scientifique concernant, dans ce cas-ci, la contamination. Le discours est pris en considération mais de façon critique. Certains intervenants en santé communautaire considèrent par ailleurs que le discours scientifique sur les contaminants a souvent été déformé par les médias et que cela a eu des répercussions négatives sur l'alimentation des groupes autochtones.

### III.5 – Changement de diète et sécurité alimentaire

La notion de sécurité alimentaire proposée par la World Food Conference de l'ONU est définie comme la capacité de maintenir une alimentation adéquate pour l'ensemble de la population mondiale :

*« Food security is ensuring that all people at all times have both physical and economic access to the food they need »* (FAO, 1983, cité dans Le Normand, 1996 : 96).

Cette notion implique une relation structurelle entre l'accès aux sources d'alimentation et les enjeux socio-alimentaires qui vont du plan global, national, régional, local, jusqu'à la maisonnée et finalement à l'individu. Cela implique que certaines niches écologiques ainsi que certains groupes sociaux et culturels, de par leur position structurelle dans le système, requièrent un traitement spécifique. C'est le cas des groupes autochtones des Amériques.

L'accessibilité alimentaire est liée à la dynamique des relations entre les marchés internationaux, les réserves nationales et régionales, et la relation entre ces réserves et celles accessibles aux régions, aux communautés et finalement aux familles. La consommation individuelle et la circulation des aliments dans certains réseaux sociaux complètent cet ensemble complexe de facteurs qui doivent être pris en considération pour pouvoir maintenir l'accès aux sources d'alimentation. La sécurité alimentaire n'implique nullement que les patterns alimentaires doivent être modifiés et soumis à la logique du marché. Au contraire, cela implique précisément la possibilité de maintenir et de valoriser les mécanismes non commerciaux d'accès à la nourriture. Dans le cas des nations autochtones, la notion de sécurité alimentaire est liée à l'accès aux sources traditionnelles d'obtention du gibier et d'autres produits alimentaires (Freeman, 1988; Duhaime et Godmaire, 2002; Caulfield, 2002; Myers, 2002; Arbour, 2002; Peters, 2002).

Si la contamination constitue une véritable menace pour la santé et la sécurité alimentaire des nations autochtones, une menace non moins redoutable se fait sentir depuis plusieurs décennies chez les groupes autochtones, soit la dépendance accrue envers les produits alimentaires d'origine industrielle. Cette dépendance est encore plus dangereuse parce que les économies autochtones, étroitement liées à l'exploitation du territoire, ne semblent pas être en mesure de supporter les niveaux de consommation qui caractérisent les économies occidentales. Cette fragilité est plus visible dans des environnements fragiles comme l'Arctique et le sub-Arctique québécois. Freeman (1988) fait sur ce sujet la remarque suivante :

*« ... The acquisition of country food, nirtutiit... translated as real, or genuine, food, and its customary mode of handling and consumption remains as a largely unchanging element of the culture at a time when social and cultural changes of a profound nature are everywhere evident across the Arctic... native food remains important to Inuit... [and] substitution by imported foodstuffs can only supplement, but not replace, the traditional cuisine »* (p. 150).

Cette remarque est aussi applicable aux autres nations autochtones : leur diète a subi un changement visible et elle est passée d'une diète fondée sur la chasse et la récolte à une diète qui inclut de plus en plus de produits provenant des marchés du sud (Duhaime *et al.*, 2002; Duhaime *et al.*, 1998).

Cette transformation, relativement récente, demeure encore présente dans la mémoire de certains autochtones. Lacasse (1982), en parlant de la conception de la santé chez les Montagnais, nous rappelle ce processus. Qu'il nous soit permis de la citer *in extenso* pour mieux cerner l'envergure de ces transformations. En parlant du mode de vie traditionnel, encore en vigueur durant les années 1950, cette auteure nous dit :

« La tribu est composée de bandes, et chacune utilisait une rivière particulière pour circuler de la côte à l'intérieur des terres : par exemple, il y a une bande de la rivière Sainte-Marguerite, une autre de la rivière Natashquan, etc. [...] L'activité principale était la chasse, surtout au caribou mais aussi, dans certaines régions, à l'orignal; on faisait aussi la trappe des animaux à fourrure... la pêche dans les lacs et les rivières et la cueillette des petits fruits (bleuets, framboises, chicoutés, graines rouges, etc.). Quand ils étaient à la côte, les Montagnais faisaient la chasse au loup-marin et la pêche au saumon aux embouchures des rivières. C'est donc dire que leur alimentation était basée presque exclusivement sur la viande et le poisson. Dans le cas d'un animal comme le caribou (qui est l'animal des Montagnais), ils mangeaient tout sauf la cervelle, les poumons et les amourettes. Ils mangeaient les abats, la moelle des os et jusqu'au contenu de la panse, et ils faisaient de la soupe avec le sang. Une caractéristique de leur alimentation était d'être grasse: ils fabriquaient de la graisse avec les os du caribou... Les Montagnais, chasseurs nomades, possédaient leur propre médecine. Ils fabriquaient un tas de remèdes à partir des végétaux et de certaines parties des animaux... C'est dans les années 1950 que des changements radicaux ont affecté le mode de vie des Montagnais, au moment où le gouvernement fédéral a brusquement décidé de s'occuper des Indiens du Québec qui étaient encore des chasseurs nomades. En l'espace de quelques années... on les a sédentarisés dans de petites réserves sur la côte (alors que les Indiens avaient toujours vécu surtout dans le bois)... Selon les anciens chasseurs, la fin de la vie nomade est loin d'avoir amélioré la santé des Montagnais. Être collé à l'année dans une réserve signifie ne plus bouger, ne plus marcher, ne plus faire d'exercice de façon quotidienne, en un mot perdre l'endurance et la forme physique... Selon les anciens chasseurs, l'alimentation est un facteur extrêmement important chez tous les êtres vivants, hommes ou animaux. Ils prêtent beaucoup d'attention au régime alimentaire des animaux et considèrent qu'un animal 'devient' en quelque sorte ce qu'il mange. Par exemple, les Montagnais mangeaient de l'ours tant qu'il se nourrissait de fruits sauvages qui poussent dans la forêt; mais depuis l'arrivée en masse des Blancs sur le territoire Montagnais, les ours s'alimentent souvent dans les dépotoirs et, pour cette raison, ils le considèrent maintenant comme un animal malpropre. C'est la même chose pour les goélands...

Même si les Montagnais ne sont plus à présent des chasseurs de profession, il y a chez eux un attachement extraordinaire à la viande de gibier comme source d'alimentation et une valorisation très grande de la cuisine traditionnelle [...].

Les changements les plus importants qui ont affecté l'alimentation des Indiens depuis une trentaine d'années sont : le remplacement graduel de la viande de gibier par celle des animaux domestiques, l'addition d'aliments à base de féculents et une grande consommation de sucre [...] le régime alimentaire s'est diversifié (pour inclure des choses comme les aliments en conserve, les aliments surgelés, la pizza et les pâtes alimentaires, le chocolat, les chips, etc.), le métabolisme de l'Indien s'est modifié au point que les remèdes à base de végétaux n'auraient, selon certains, plus d'effet. Ce qui sous-tend cette conception, c'est l'idée d'équilibre, l'idée d'une harmonie qui existait autrefois entre l'alimentation et le mode de vie général des Indiens, mais cet équilibre a été rompu.

Avec l'arrivée d'industries dans nos régions et la naissance des villes, les Montagnais ont aussi connu pour la première fois les problèmes de pollution de l'air et de l'eau, la

pollution par le bruit, de détérioration des terrains de chasse et de contamination des animaux indiens par le mercure. La malpropreté actuelle de l'environnement est un thème constant du discours des vieux Montagnais. Ils prétendent avec raison que pendant les centaines d'années où les Montagnais ont été responsables à eux seuls de l'aménagement d'une grande partie du territoire du Québec, l'environnement a été mieux sauvegardé que pendant les trente années où les Blancs ont commencé à s'en occuper eux-mêmes. Et ils font évidemment le lien entre la propreté intégrale du territoire et la qualité de la vie des habitants de ce territoire » (Lacasse, 1982 : 26-28).

Cette longue citation nous permet de constater que les changements provoqués par la sédentarisation des Autochtones ont été multiples. Cependant, les plus remarquables sont, sans doute, la fracture de leur mode de vie traditionnel, la perte de leurs territoires de chasse et, par conséquent, la perte de leur capacité à soutenir intégralement leur système alimentaire et les répercussions qui en ont découlé sur leur santé.

La mesure des changements dans la diète peut nous montrer l'ampleur des répercussions, surtout en ce qui concerne la sécurité alimentaire des nations autochtones. Duhaime *et al.* (2002), dans une étude visant déterminer les patterns de consommation et les facteurs socio-économiques qui y sont associés, nous informent :

« [...] According to the 24-Hour Diet Recall questionnaire, the Inuit eat an average between 170 g et 365 g of country food per day, depending on gender and age, relative to a total daily food intake of 2,121 g to 2,737 g. [...] However, the range of consumption can vary widely from one individual to another » (p. 94).

Les facteurs qui peuvent affecter ces niveaux de consommation sont, entre autres, l'accès aux marchés et le développement du salariat. Cependant, il semble que l'accès à la viande de gibier soit étroitement lié à la présence de chasseurs mâles dans la famille proche et à la capacité de ces chasseurs d'avoir accès au territoire. Pour le Nunavik, Lévesque (1991) suggère que l'approvisionnement en viande de gibier puisse avoir une relation avec l'occupation principale des mâles qui font partie de la maisonnée. L'une des personnes interviewées nous a fait un commentaire qui semble confirmer cette hypothèse :

N.O. – « Avant on mangeait du rat-musqué... Mais les gens en mangent de moins en moins parce qu'il n'y a pas de chasseurs... » (N.O., Odanak)

Cependant, d'autres facteurs entrent en ligne de compte pour expliquer le comportement alimentaire des Inuits :

« The lack of money for harvesting activities and grocery-store purchases is a major issue for the Inuit population. According to Lawn and Langner (1994a), a large proportion of the respondents in the Northwest Territories (80%) reported running out of money for food. Not having enough to eat in the house in the month preceding the survey was also mentioned by many respondents. On the other hand, most respondents stated that the access to country foods was not a problem for them. This might suggest that Inuit households rely on store-bought food and that country foods do not make up for the lack of food in the house...Another major factor that influence the Inuit diet is the convenience of industrial foods. In the Quebec Health Survey, 60% of the respondents reported buying convenience or prepared food at least some of the time. The main reason given by the respondents... was the lack of time or because it was easier (64%)... » (Duhaime *et al.*, 2000 : 96-97).

Une intervenante en santé chez les Atikamekw nous faisait, à cet égard, la remarque suivante :

M.Q. – « Les gens ont beaucoup de problèmes de santé... Surtout le diabète... Nous suivons 56 patients diabétiques... et nous leur recommandons toujours de manger de la viande de gibier, de faire de l'activité physique... Mais cela ne marche pas toujours. Pour avoir du gibier, il faut avoir un chasseur à la maison... Et ce n'est pas toujours le cas... Et les gens achètent des "tv dinners", parce que c'est facile... et ces produits sont faits exclusivement à base de farine et avec beaucoup de graisse et du sucre... Et selon ce que l'on peut voir dans l'Internet, ces produits regorgent d'organismes génétiquement modifiés... La perte de l'autonomie alimentaire de notre peuple est la principale cause... » (M.Q., Weymontaci)

### **III.6 – Territoire, identité et santé : l'importance socioculturelle et symbolique de la nourriture autochtone**

Malgré les changements dans la diète que nous venons d'illustrer, la nourriture provenant de la chasse, de la récolte et de la pêche constitue une portion importante du pattern de consommation alimentaire des nations autochtones et, surtout, cette nourriture traditionnelle est hautement valorisée et symboliquement considérée comme la « véritable » nourriture.

« Pour un Inuit, manger niqituinnaq (*country food*) et être Inuit c'est la même chose » (Usher *et al.*, 1995 : 117).

Les membres des Premières Nations soulignent l'importance de la diète traditionnelle, et surtout l'importance de la viande des grands gibiers et des mammifères marins pour leur santé, leur bien-être collectif et leur identité.

Une image récurrente apparaissait régulièrement chez les personnes interviewées lorsque nous les avons interrogées sur la valeur du gibier pour la santé des Autochtones. Cette image peut se synthétiser de la façon suivante : les animaux sauvages font partie de notre corps, tout comme les vaches, les porcs et les poules font partie du corps des Blancs.

Les preuves abondent dans ce sens. Adelson (2002) rapporte que les Inuits malades internés dans les hôpitaux du Québec demandent de la viande de gibier. Non seulement cette viande est considérée comme meilleure que la viande de bœuf ou que la « nourriture des Blancs », mais elle est aussi et surtout considérée comme un puissant remède. Borré (1991) indique aussi que les Inuits estiment que la viande de bœuf est moins bonne, car elle ne contient pas assez de sang, alors que la viande de phoque regorge de ce précieux liquide.

Il semble donc y avoir une sorte de contradiction entre le comportement alimentaire quotidien des Autochtones, comportement qui permet aux spécialistes d'avancer l'hypothèse selon laquelle les Autochtones contemporains consomment une quantité considérable de nourriture industrielle et, du côté des Autochtones, l'affirmation d'une relation idéale entre l'identité, la santé et la diète traditionnelle. Cependant, ce qui en apparence se présente à nos yeux comme un comportement contradictoire pourrait bien être le signe d'un processus d'appropriation spécifique des différents produits alimentaires.

Pour les Autochtones, l'intime relation entre la personne et ses habitudes alimentaires est une valeur constitutive de leur culture et de leur relation avec les animaux et l'environnement. La signification de la diète traditionnelle pour le bien-être des Inuits et d'autres groupes autochtones a été étudiée avec attention par plusieurs chercheurs (Adelson, 2002; Borré, 1991; Garro, 1990; Jetté *et al.*, 1992; Kinloch *et al.*, 1987; Kishigami, 2000; Kuhnlein, 1995; Lévesque, 1991; Poirier et Brooke, 2000; Usher *et al.*, 1995; Wein *et al.*, 1989).

La relation symbolique entre la diète, l'identité et le bien-être individuel et collectif est fondée sur les valeurs rattachées à la chasse, la pêche et la récolte. Logiquement, la relation au territoire est implicite car le territoire constitue le véritable réservoir de la nourriture autochtone. Mailhot et Vincent (1982) transcrivent les réflexions d'un aîné naskapi interviewé durant les années 1970 :

« Ce qui me préoccupe, ce sont les choses qui sont détruites pour toujours – la terre, les animaux, leur habitat. Ces choses ne peuvent pas être remplacées. Regarde mes terrains de trappe et de chasse. Cela représentait des milles et des milles de terre. Chaque secteur était riche en vie animale. Même les marécages étaient utiles. Ils regorgeaient d'oies, de canards et d'autres espèces. Les lacs fournissaient des poissons de toutes sortes. Les animaux à fourrure étaient abondants également. Maintenant toutes les terres basses sont inondées. Ces sont des régions de forêts et les animaux à fourrure y étaient abondants d'habitude. Maintenant toute cette vie animale est soit détruite, soit repoussée au loin » (M.A. de Shefferville, dans Mailhot et Vincent, 1982 : 285).

La destruction du territoire représente l'incarnation même du danger par excellence auquel les nations autochtones sont confrontées. Et de la même façon que la relation au territoire n'est pas la même que chez les Occidentaux, la perception de la santé et du bien-être individuel et collectif par les Autochtones diffère significativement des perceptions de la santé chez les Québécois et les Canadiens.

Pour les non-Autochtones, la seule façon de concevoir le territoire est selon l'étendue et l'utilisation possible, notions étroitement liées à celle de propriété privée<sup>12</sup>. Par contre, chez les Autochtones, le temps est étroitement lié à la notion de territoire et de spiritualité : l'utilisation du territoire est rythmée par des périodes d'abondance et de rareté du gibier. La réponse à ce défi consiste à produire une organisation sociale assez flexible pour pouvoir s'accommoder de ces aléas de la nature. Tanner (1996) rapporte que durant les années 1920-1930, dans la région de La Grande, Chisasibi et Grande Baleine, la population de caribou avait connu un effondrement et que les Autochtones s'étaient tournés vers le castor pour pourvoir à leur alimentation. Les gens se dispersaient sur une aire beaucoup plus vaste qu'auparavant, en allant de plus en plus vers l'intérieur des terres en suivant les caribous. Certains habitants de la Baie-James se sont donc installés à Fort-Chimo et rejoignirent les Naskapis. Mais lorsque le cycle de rareté du caribou s'est terminé, ils retournèrent à la Baie-James, vers les années 1950, et reprirent leur ancien système de répartition territoriale. Cet exemple illustre le fait que les activités de chasse et de récolte constituaient des activités sociales et productives structurantes; il

---

12. S'ajoute à cette perception la notion de « *wilderness* », d'étendue sauvage, une création très récente dans la culture occidentale. Cette notion judéo-chrétienne étroitement liée à la notion de frontière et à l'absence de civilisation, d'un point de vue imaginaire, constitue un obstacle au contrôle de la nature par l'homme. Lorsque la critique de fondements de la civilisation occidentale a été entreprise (en tant qu'héritage des philosophes des Lumières), la notion de « *wilderness* » acquit ses lettres de noblesse et devint synonyme de « niche écologique », d'espace réservé. La notion de frontière n'a pas pour autant disparu de cette nouvelle conception (voir Klein, 1994).

n'est donc pas surprenant que, pour les Autochtones, la relation de réciprocité symbolique avec les animaux soit devenue un archétype capable de modeler la perception de leur santé et de leur identité.

Regardons de près les arguments de deux études de cas concernant le rapport entre la santé et la diète traditionnelle autochtone. Ces réflexions nous permettront de bien cerner les enjeux éthiques sous-jacents à la relation au territoire et à l'environnement (à la position ontologique que les Mohawks désignent comme la Grande Loi).

### III.7 – Santé et nourriture traditionnelle

Dans son étude sur la santé chez les Cris du Québec, Adelson (2002) nous informe qu'il n'y a pas de mots pour traduire la notion de santé dans la plupart de langues autochtones. Le concept qui se rapproche le plus de notre perception de santé est l'expression *miyupimaatisiium* qu'Adelson traduit comme « être bien vivant » (*being alive well*) (p. 64).

L'auteure signale que cette expression pourrait aussi se traduire comme « être en santé », mais que, dans le contexte cri, ladite expression fait à peine référence aux déterminants corporels de la santé et met plutôt un accent décisif sur quatre domaines significatifs : la vigueur nécessaire pour être en mesure de chasser et de réaliser les activités quotidiennes; bien manger; avoir la vitalité nécessaire pour maintenir l'harmonie dans les relations humaines; et la capacité de maintenir sa chaleur corporelle (ce qui n'est pas un aspect secondaire dans l'environnement nordique). Ces aspects sont intrinsèques au style de vie des Cris. La notion de « *being alive well* » implique une étroite relation avec un idéal de vie qui ne peut être compris sans évoquer l'identité crie.

Selon Adelson, être Cri signifie être capable de vivre dans la forêt (pouvoir et savoir chasser), maintenir sa température corporelle, socialiser selon un style de vie propre. Par ailleurs, son étude rapporte que les adultes cris de Whapmagoostui, pour parler de santé, faisaient régulièrement référence au territoire, aux animaux et à la capacité d'un Cri à vivre en forêt.

Être Cri, se sentir bien vivant, avoir une relation harmonieuse avec les autres et vivre des produits de leur territoire semblent être les fondements de leur notion de santé. Il est donc évident qu'il y a une relation intime entre le bien-être physiologique, le bien-être politique et le bien-être social.

Pour comprendre la notion de *miyupimaatisiun*, l'auteure la compare à d'autres expressions impliquant des situations ou des états physiques contraires, comme c'est le cas de l'expression *atuwaaitaakusiu*, qui peut se traduire comme « lui, ou elle, manque d'énergie ». L'auteure signale que cette expression, c'est une sorte d'évaluation des aptitudes d'une personne. Si la personne ne semble pas en forme ou apathique, Adelson indique que les Cris utilisent le terme *atuwaaitaakusiu*, qui implique que la personne n'est pas en forme car elle manque de nourriture.

La notion de *miyupimaatisiun* est traversée par certaines divisions liées au genre, à l'âge, à l'occupation et plus précisément à la vie en forêt. Pour mieux cerner la signification profonde de cette expression, on peut transcrire les paroles d'un de ses informateurs :

« *What I use in my body that helps me to be miyupimaatisiun, that is the food that I eat... I eat the food we call Iyimiichin (Cree food) more than the food of the whiteman or food that is purchased from the store... All that I ate was food that had gotten off the land. Still at my age, what I prefer to eat is the food that the Iyiyuu (or Crees) kills to eat and every kind of food that is considered iyimiichim* » (Adelson, 2002 : 64).

*Iyimiichin* est, selon cette auteure, la nourriture que la terre, l'eau et le ciel procurent aux Autochtones. Cette nourriture prend des formes concrètes mais culturellement déterminées : la viande, la graisse, la moelle des animaux, des poissons et des oiseaux du territoire nordique.

### III.8 – Gibier, pouvoir et santé

L'élément à retenir c'est que, dans n'importe quelle circonstance, il est considéré comme fondamental d'avoir accès à la viande de gibier; celle-ci ne constitue pas seulement une source pure et hautement puissante de santé, de bien-être et de confirmation de l'identité, elle est aussi réputée posséder un pouvoir curatif (Adelson, 2002; Poirier et Brooke, 2000; Wein *et al.*, 1995).

À cet égard, le bouillon d'os est particulièrement apprécié et le bouillon de la plupart des viandes est généralement considéré comme un remède et une nourriture de choix pour les personnes qui ont été malades ou qui ont souffert de la faim. Le bouillon de poisson est considéré comme un bon complément alimentaire pour les enfants allaités. Le sang des animaux chassés est considéré comme hautement nutritif. La graisse demeure encore de nos jours une nourriture vitale et puissante. Symboliquement, la graisse du gibier est aussi associée au bien-être et à la prospérité, et elle est considérée comme une véritable finesse culinaire.

« ... *the caribou fat, was what the Iyiyuu regarded as the most important food and did not waste it in any way and (the fat) was handled with much care when prepared* » (*op. cit.*, p. 65).

La littérature ethnographique rapporte que la graisse animale était fondamentale à la diète et à la survie des groupes. La graisse de gibier et des mammifères marins était hautement appréciée dans la cuisine traditionnelle autochtone. Cependant, elle se trouve actuellement « sous surveillance », car on suppose que les contaminants se logent facilement dans les tissus adipeux des animaux, et surtout parce que le changement de diète a provoqué une série de problèmes de santé liés au dysfonctionnement du métabolisme. Le plus important de ces problèmes de santé, surtout dans les communautés autochtones, est le diabète (Delisle *et al.*, 1998; Jetté *et al.*, 1992; Roy, 1999).

Une bonne partie des efforts éducatifs concernant la consommation alimentaire est déployée dans le but de prévenir la surconsommation des graisses et des sucres raffinés. Malgré le fait que la graisse est automatiquement associée aux problèmes du diabète, la graisse animale constitue, surtout chez les personnes âgées, un aliment de choix et une véritable finesse culinaire (Adelson, *op. cit.*, Wein *et al.*, 1989).



### III.9 – La valeur nutritive de la nourriture *Iyimiichim*

Il y a une relation entre le rang occupé par l'animal dans la hiérarchie spirituelle et sa valeur nutritionnelle. Les animaux les plus grands et les plus puissants possèdent une haute valeur nutritive. Ainsi, on mange très rarement les petits oiseaux, exception faite de la perdrix, qui est consommée mais considérée comme une nourriture ayant une valeur faible, parfois plus faible que la chair de poisson. Les oiseaux migrateurs sont hautement valorisés car leur puissance se manifeste dans la distance qu'ils parcourent dans leur migration annuelle. Ces oiseaux se trouvent bien placés dans la hiérarchie, suivis par la loutre et le porc-épic (Adelson, 1991 : 84).

La graisse des animaux possède le même degré de puissance que leur chair. La graisse d'ours est considérée comme étant très puissante et elle est fréquemment utilisée comme remède, car elle possède un haut pouvoir curatif. Cependant, les ours, qui continuent à occuper un rang important dans le symbolisme spirituel des Cris, ne sont plus consommés lorsqu'ils sont trouvés aux alentours des villages (Lacasse, 1988 : 27; Adelson, 1991 : 72). Le castor semble occuper une place ambiguë du fait qu'il est considéré comme un animal nocturne. En tant qu'animal nocturne, il n'a pas le même pouvoir que les animaux diurnes, et sa viande est considérée comme ayant moins de valeur nutritive.

Nous pouvons voir les liens explicites entre le fait de se percevoir en santé et la consommation de la nourriture provenant de la forêt, des lacs et des cours d'eau du territoire autochtone. Être en santé signifie avoir la vigueur nécessaire pour réaliser les activités indispensables à la survie en forêt. Pour acquérir cette vigueur, cette vitalité, il est nécessaire de consommer la nourriture crie. Adelson synthétise cette vision de la santé de façon magistrale :

*« Protection from the cold, physical activity and eating Cree food are the main factors associated with 'being alive well'. Closely bound to this concept are respect for bush animals, devotion to Christian doctrine, cleanliness both in house and in camp, and the proper handling of food... » (p. 97).*

Un exemple rapporté par Borré peut nous aider à bien cerner la valeur symbolique et thérapeutique de la nourriture autochtone. L'auteure raconte le cas d'une femme inuite de 30 ans :

*« She told me she was feeling tired, nauseated, and irritable. She had lost her energy and felt weak and cold. Although she said she needed seal, her husband had to work and could not go hunting. She asked her neighbors for seal but they had none, she finally asked for it over the local radio station, a common practice. Within minutes of the broadcast she was called to come and get seal from the head of an unrelated family. The meat she received included a piece of liver and part of the backbone and hips. The women ate the liver at once, sharing a bite with her five years old child... Later that night the woman was smiling and told me she was feeling much better. The next day her headache and nausea were gone, and she was working as usual. She explained that her blood had become weak from lack of seal meat and she needed to eat more seal for the next few days to be sure she was well. Her husband went hunting with her son early the morning of his next day off and returned with the needed seal » (Borré, 1991 : 56).*

Feit explique de façon plus précise la relation entre la production alimentaire et l'identité crie :

*« ... The value of bush food may also reflect the fact that food bush production has become a symbol for distinctive Indian identities, Indian skills and knowledge, and Indian*

*rights, in the middle of increasing contact with local and national Euro-Canadian society... » (Feit, 1991 : 261).*

### **III.10 – La réciprocité et la relation entre les animaux et les humains comme fondement symbolique de la diète et de l'identité autochtone**

D'un point de vue symbolique, la relation entre les animaux et les humains est un élément organisateur tant de la vie quotidienne que de la vie spirituelle. Les chasseurs inuits de Clyde, communauté de la Terre de Baffin, considèrent que les Inuits et les phoques ont une sorte d'entente qui leur permet de tirer un bénéfice mutuel : les chasseurs peuvent tuer les phoques pour maintenir leur famille, et les phoques, à travers ce sacrifice, acceptent de devenir une partie intégrante du corps des chasseurs inuits. Ce sacrifice est aussi censé maintenir la population de phoques en équilibre. Tant l'animal que l'humain doivent renaître au cours de la capture, de la transformation, de la distribution et de la consommation de la viande de ce mammifère marin. Cet accord mutuel reflète fidèlement la vision écologique de codépendance entre les animaux et les humains.

Les Inuits pensent que, s'ils ne chassent pas les animaux selon leurs propres traditions, ces derniers disparaîtront inévitablement car ils se sentiront offensés et ne seront plus en mesure de se reproduire. La chasse permet de reproduire les relations sociales des Inuits. À travers la redistribution de la chair de l'animal, même ceux qui ne chassent plus sont insérés dans une relation rituelle de réciprocité et de générosité.

D'un point de vue cosmogonique, les phoques semblent jouer un rôle important dans la perception du corps et de l'âme chez les Inuits. À la naissance, les humains possèdent seulement leur corps; les nouveau-nés ne sont intégrés dans la société que lorsqu'ils reçoivent leur nom (Brody, 1975). Nous observons un phénomène semblable chez les Cris. La légende crie de *l'homme qui n'avait jamais pu tuer un animal (The man who never killed anything)* nous parle de comment l'individu « vient au monde » à travers la reconnaissance que lui accordent les animaux qu'il doit chasser. Si les animaux ne perçoivent pas l'existence d'un être humain, celui-ci n'existe pas en termes d'accès au gibier; il ne peut donc pas chasser car les animaux ne peuvent pas s'offrir à lui. En s'offrant au chasseur, les animaux lui permettent d'être, de devenir un être humain, de faire partie d'une collectivité humaine (Adelson, *op. cit.*, p. 74-78).

Chez les Inuits, si le corps tombe malade, l'âme s'affaiblit. Être en santé signifie entre autres pouvoir conserver sa chaleur corporelle (*uqquo*). Une personne en santé (*umaqtiariktuq*) est une personne capable d'être active car elle mange la nourriture correcte, et plus particulièrement la nourriture caractéristique des Inuits (Borré, p. 54).

Le modèle de la nourriture inuite est le phoque, capable de maintenir les êtres humains en santé car il possède l'« *auqsitu* », qui veut dire littéralement « à cause de son sang » mais que l'on traduit comme « capable de rajeunir le sang humain ». Les chasseurs de Clyde considèrent que le sang du phoque circule dans le corps des Inuits qui ont mangé cet animal. Un informateur de Borré affirme : « ... *Seal blood gives us our blood. Seal is life giving...* » (p. 54). Les habitants de Clyde expliquent que, lorsqu'une personne mange de la chair de phoque, les veines de ses poignets se dilatent au fur et à mesure que son sang devient plus fort et plus épais. Le sang circule plus vite et provoque la sensation

de chaleur car il est plein de nourriture capable de rajeunir le sang des humains. Lorsque le corps est chaud à cause de la puissance transmise par le sang du phoque, l'âme est plus forte et capable de résister aux maladies (à la dépression, par exemple).

Lorsque les Inuits ne peuvent pas se procurer la viande des phoques et des autres animaux qui devraient constituer leur diète, ils deviennent physiquement et mentalement malades. On croit que, si un Inuk passe trop de temps sans consommer des aliments de la diète traditionnelle, il est en danger de mort. En fait, cette croyance est étroitement liée aux périodes de famine vécues de façon cyclique par la plupart des Autochtones de l'Arctique et du sub-Arctique.

Les Inuits considèrent que la qualité de la nourriture dépend de la quantité de sang que contient la viande consommée. Les Euro-Canadiens consomment de la viande contenant très peu de sang, ce qui, pour les Inuits, constitue une nourriture de très mauvaise qualité. À cette façon de percevoir la valeur nutritive de la nourriture autochtone s'ajoute le fait que les intervenants en santé autochtone sont informés des problèmes de contamination de la viande de bœuf en Europe. Un intervenant en santé communautaire auprès des Innus faisait le commentaire suivant :

J.G. – « Les Innus ont raison... Il faut se méfier non seulement de la contamination, mais il faut renforcer la consommation de la viande sauvage... Qui nous garantit que la viande de bœuf que l'on expédie au nord n'est pas aussi contaminée que la viande de bœuf européenne?... » (J.G., Québec).

La diète autochtone est une façon concrète d'exprimer l'identité culturelle ainsi que de maintenir un réseau social de coopération et de distribution locales des ressources.

*« By preserving the animal-human relation ritually through hunting, sharing, and consuming animals, especially seal, Clyde Inuit hunters secure their own health and that of the members of the community... Clyde Inuit obtained about half of the food from the store and the other half from hunting... Individuals must choose their own diet. No one should tell anyone else how or what to eat. To decide on the proper food, an individual must consider the state of his health and what his needs are. Young Inuit, if feeling well and strong, can eat store food without problems. But if they are ill or depressed, store food will make them worse... If an Inuk is cold or must endure long exposure to outdoor living, as in winter hunting, he must eat seal and other country foods regularly to survive. That is why elders must eat such food and do not eat much store food. In short, the Inuit cultural model of diet does not demand that individuals eat only country food to maintain health and Inuit identity, but Inuit nevertheless evaluate dietary behavior in the context of the cultural model » (Borré, 1991 : 55).*

Borré rapporte que la réalisation des festins communautaires est assez répandue. Ces événements facilitent la récréation des anciennes formes d'intégration sociale et la ré-actualisation des formes de coopération caractéristiques des sociétés de chasseurs nordiques.

*« At these communal, posthunt meals the entire community eats regardless of whether they are hungry. The hunters, usually men, are the link between the animals and the nonhunters. Through hunting, Inuit reenact the animal human relation and demonstrate cooperation, endurance, and patience – values 'that animals taught the Inuit long ago'... In contrast with this pattern of consumption, store-bought food is purchased for immediate, individual consumption. The only exceptions are tea and bannock. When someone is hungry and has no food, he asks for seal or other country food, not for store food or money to buy it, or even from a parent » (Borré, 1991 : 60).*

#### **IV – En guise de conclusion**

Nous avons pu constater qu'il existe un lien étroit entre la perception du territoire, la relation de réciprocité avec les animaux, la diète traditionnelle, la santé individuelle et collective et l'identité autochtone. Cette perception s'inscrit dans ce que certains leaders autochtones appellent le Cercle de la vie, la Grande Loi, la vision holistique de l'univers. Il s'agit certainement d'une idéalisation et d'une sorte d'idéal-type autochtone qui nous permet d'identifier les traits fondamentaux de leur perception du monde.

Le « monde » autochtone se caractérise par son pluralisme. Certains groupes ont adopté la matrice culturelle du pan-indianisme, d'autres réussissent à concilier l'héritage ancien avec les diverses influences religieuses et scientifiques, d'autres encore rejettent tout symbole passé et adoptent une vision contemporaine et individualiste.

Cependant, leur position sociale semble homogénéiser leur agir politique. En tant que dépossédés et colonisés, ils résistent à l'assaut de la culture et des institutions dominantes. Leur résistance n'est pas ancrée dans une sorte de passéisme, mais dans une expérience centenaire. De toute évidence, cette résistance fait partie de ce que nous pouvons appeler l'éthique autochtone. Cette éthique proscrie l'intervention et la transformation de la nature, et prescrit le maintien de l'intégrité de leurs territoires et de la biodiversité naturelle. Comme nous avons indiqué antérieurement, la notion de Cercle de la vie a été réinscrite en termes contemporains en vue du respect et de la conservation de la biodiversité naturelle.

L'éthique autochtone contemporaine n'est pas un corpus figé de règles et des principes logiques établis depuis la nuit des temps. Elle est traversée par des inconsistances, des bricolages, de métissages de tout ordre. Mais ces inconsistances, bricolages et métissages sont le propre de la transformation humaine. La morale, la rationalité et la croyance sont des catégories historiques, compréhensibles seulement par rapport à leur contexte d'apparition et de fonctionnement.

Le changement de diète qui s'est opéré depuis les années 1950 nous a démontré que les Autochtones s'approprient, non sans difficulté et résistance critique, les nouveaux patterns alimentaires. Si même avec retard ils finissent par prendre en compte les problèmes provoqués par la toxicomanie ou l'ingestion des sucres raffinés, il est fort probable que le discours sur les organismes génétiquement modifiés va les atteindre. Et l'alternative semble claire : la valorisation de la diète traditionnelle et la conservation du gibier. Mais la fragilité de leurs économies et de leurs territoires, leur difficulté à s'inscrire dans l'arène politique en tant qu'individus responsables de leurs droits et de leurs devoirs semblent parfois amincir les choix possibles.

Nous avons constaté tout au long de ce rapport que le monde autochtone est un monde pluriel, changeant et capable de réinterpréter ses anciennes perceptions de la nature, des animaux et des pratiques humaines dans les nouveaux paradigmes auxquels est confrontée la société contemporaine. Dans leur lutte pour la reconnaissance de leur façon d'être au monde, les Autochtones ont ouvert un chantier riche en enseignement, comme le montrent les mesures prises par les communautés mohawks pour forcer les institutions de recherche à arrimer leurs intérêts aux intérêts et aux priorités de ces communautés.

## Bibliographie

- Adelson, N. (2000). *'Being Alive Well'*, Montréal : McGill-Queens University Press.
- Adelson, N. (1997). *Gathering Knowledge : Reflections on the Anthropology of Identity*. Aboriginal Government Resources (Series Editor : Regina Harrison) Discussion Paper No. 1.
- Arbour, J.-M. (2002). « Food Security in the Arctic and International Environment Law : A General Framework ». In Gérard Duhaime (ed.), *Sustainable Food Security in the Arctic : State of Knowledge*. CCI Press and GETIC, Occasional Publication Series, 52, p. 153-177.
- Balikci, A. (1964). *Development of basic socio-economic units in two Eskimo communities*. Bulletin 202, National Museum of Canada, Ottawa.
- Barger, W.K., D. Earl (1971). « Differential Adaptation to Northern Town Life by Eskimo and Indians of Great Whale River », *Human Organisation*, 30 (1) : 25-30.
- Barger, W.K. (1980). « Inuit and Cree Adaptation to Northern Colonialism ». In E.L. Schusky, *Political Organisation of Native North Americans*. Washington, University Press of America.
- Baxter, J.D. (1976). « Ear disease among the Eskimo population of the Baffin Zone ». In R.J. Sheppard and S. Itoh (eds.), *Circumpolar Health*. Toronto : University of Toronto Press, p. 384-389.
- Beardy, G., R. Coutts (1996). *Voices from Hudson Bay. Cree Stories from York Factory*. Montréal, McGill-Queen's University Press.
- Bégin, F., M.E. Parent (1995). « Consommation alimentaire et apports nutritionnels », dans M. Jetté (dir.), *Et la santé des Inuit, Ca va? Rapport de l'Enquête Santé Québec sur les Inuit du Nunavik*, 1992. Tome 3. Montréal, Santé Québec, p. 49-129.
- Berkes, F., C.S. Farkas (1978). « Eastern James Bay Cree Indians : Changing Patterns of Wild Food Use and Nutrition », *Ecology of Food and Nutrition*, 7 (3) : 155-172.
- Borré, K. (1991). « Seal Blood, Inuit Blood, and Diet. A Biocultural Model of Physiology and Cultural Identity », *Medical Anthropological Quarterly*, 5 (1) : 48-62.
- Blanchet, C., E. Dewailly *et al.* (2002). « Diet Profile of Circumpolar Inuit ». In *Sustainable Food Security in the Arctic : State of Knowledge*. CCI Press and GETIC, Occasional Publication Series, 52, p. 47-61.
- Bouchard, S., J. Mailhot (1972). « Structure du Lexique : Les Animaux Indiens », *Recherches amérindiennes au Québec*, III (1-2) : 39-67.
- Brody, H. (1975). *The People's Land : Eskimo and Whites in the Eastern Arctic*. New York : Penguin Books.
- Brightman, R.A. (1993). *Grateful Prey. Rock Cree Human-Animal Relations*. Los Angeles, University of California Press.
- Caulfield, R.A. (2002). « Food Security in Alaska. A Preliminary Assessment ». In G. Duhaime (ed.), *Sustainable Food Security in the Arctic : State of Knowledge*. CCI Press and GETIC, Occasional Publication Series, 52, p. 47-61.

- Condon, R., P. Collings, G. Wenzel (1995). « The Best Part of Life : Subsistence Hunting, Ethnicity, and Economic Adaptation among Young Adult Inuit Males », *Arctic*, 48 (1) : 31-46.
- Condon, R. (1990). « The Rise of Adolescence : Social Change and Life Stage Dilemmas in the Central Canadian Arctic », *Human Organization*, 49 : 266-279.
- Coon Come, M. (2002). *Notes d'allocution du Chef national de l'APN pour une présentation au Comité permanent de l'environnement et du développement durable : projet de loi c-19 modifiant la Loi canadienne sur l'évaluation environnementale*, APN : [http://www.afn.ca/frenchweb/Assembl%C3%A9e\\_des\\_Premi%C3%A8res\\_Nations.htm](http://www.afn.ca/frenchweb/Assembl%C3%A9e_des_Premi%C3%A8res_Nations.htm)
- Delisle, H., L. Chaumette, C. Blanchet *et al.* (1998). « Eating Habits, Physical Activity and Obesity ». Dans M. Jetté (dir.), *Et la santé des Inuit, Ca va? Rapport de l'Enquête Santé Québec sur les Inuit du Nunavik*, 1992. Tome 1. Montréal, Santé Québec, p. 141-177.
- Delâge, D. (1985). *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est. 1600-1664*. Québec : Boréal Express.
- Delâge, D., J.-P. Warren (2001). « La rencontre de l'éthique bourgeoise et de l'éthique autochtone. Modernité, postmodernité et amérindianité », *Recherches amérindiennes au Québec*, 31 (3) : 83-115.
- Dewailly, É., S. Bruneau, C. Laliberté, G. Lebel, S. Gingras, J. Grondin, P. Lavallois (1994). « Contaminants ». Dans M. Jetté (dir.), *Et la santé des Inuit, Ca va? Rapport de l'Enquête Santé Québec sur les Inuit du Nunavik*, 1992. Tome 1. Montréal, Santé Québec, p. 73-107.
- Drapper, H.H. (1979). « The Aboriginal Eskimo Diet in Modern Perspective », *American Anthropologist* 79 (2) : 309-316.
- Duhaime, G. (2002). *Sustainable Food Security in the Arctic : State of Knowledge*. CCI Press and GETIC, Occasional Publication Series, 52.
- Duhaime, G. (2002). « Tradition, Modernity and Food among Northern Peoples ». In G. Duhaime (ed.), *Sustainable Food Security in the Arctic : State of Knowledge*. CCI Press and GETIC, Occasional Publication Series, 52, p. 15-47.
- Duhaime, G. *et al.* (2002). « Food Networks in Nord American Arctic ». In *Sustainable Food Security in the Arctic : State of Knowledge*. CCI Press and GETIC, Occasional Publication Series, 52, p. 63-75.
- Duhaime, G., M. Chabot, P. Fréchette (1998). « Portrait économique des ménages inuits du Nunavik en 1995. » Dans G. Duhaime (dir.), *Les impacts socio-économiques de la contamination de la chaîne alimentaire au Nunavik*. Québec : GETIC.
- Duhaime, G. (1991). « Le pluriel de l'Arctique. Travail salarié et rapports sociaux en zone périphérique », *Sociologie et Sociétés*, 23 (2) : 113-128.
- Duhaime, G. (1990). « La chasse Inuit subventionnée : tradition et modernité », *Recherches sociographiques*, XXXI (1) : 45-62.
- Dumont, L. (1979). *Homo hierarchicus : le système des castes et ses implications*. Paris, Gallimard.
- Feit, H. (1986). « Hunting and the Quest for Power : The James Bay Cree and Whitemen in the Twentieth Century ». In R.B. Morrison and C.R. Williams (eds.), *Native Peoples : The Canadian Experience*. Toronto : McClelland and Stewart, p. 171-207.

- Feit, H. (1991). « Gifts of the Land : Hunting Territories, Guaranteed Incomes and the Construction of Social Relations in James Bay Cree Society ». In N. Peterson and T. Matsuyama (eds.), *Senri Ethnological Studies*, 30, 207-223, Osaka : National Museum of Ethnology.
- Freeman, M. (1993). « Traditional Land Users as Legitimate Source of Environmental Expertise ». In N.W. Willimans and G. Baines (eds.), *Traditional Ecological Knowledge. Wisdom for Sustainable Development*. Canberra : Australian National University, p. 153-161.
- Freeman, M. (1998). « Tradition and change : Problems and persistence in the Inuit Diet ». In de Garine and G. Harisson (eds.). *Coping with Uncertainty in Food Supply*. Oxford : Clarendon Press, p. 150-169.
- Freeman, M. (1996). « Identity, Health and Social Order : Inuit Dietary Traditions in a Changing World ». In M. Foller and L.O. Hansson (eds.), *Human Ecology and Health : Adaptation to a Changing World*. Goterborg, Goterborg University, p. 57-71.
- Ingold, T. (1996). « Hunting and gathering as ways of perceiving the environment » In Roy Ellen et K. Fukuy, *Redefining Nature : Ecology, Culture and Domestication*, Oxford : Berg, p 117-157.
- Indigenous Peoples Coalition on Biocolonialism 2000, [[www.ipcb.org](http://www.ipcb.org)].
- James Bay and Northern Quebec Native Harvesting Research Committee (1982). *The Wealth of the Land. Wildlife Harvest by the James Bay Cree, 1972-73 to 1978-79*. James Bay and Northern Quebec Native Harvesting Research Committee, Quebec City.
- Kishigami, N. (2000). « Contemporary Inuit Food Sharing and Hunter Support Program of Nunavik, Canada », in G. Wenzel *et al.*, *The Social Economy of Sharing : Resource Allocation and Modern Hunter Gatherers*. Senri Ethnological Studies, 53, Osaka, National Museum of Ethnology, p. 171-192.
- Kistabish, R. (1982). « La santé chez les Algonquin », *Recherches amérindiennes au Québec*, XII (1) : 29-32.
- Klein, D. (1994). « Wilderness : A Western Concept Alien to Arctic Cultures », *Information North*, Vol. 20, No. 3, Arctic Institute of North America.
- Kuhnlein, H. *et al.* (1995). « Baffin Inuit Food Use by Age, Gender and Season », *Journal of Canadian Dietetic Association*, 56 (4) : 175-183.
- Kuhnlein, H. (1990). « Nutrition of the Inuit : A brief overview ». In B.D. Postl *et al.* (eds.), *Circumpolar Health*. Whitehorse : University of Manitoba, p. 728-730.
- Lacasse, F. (1982). « La conception de la santé chez les Indiens montagnais », *Recherches amérindiennes au Québec* XII (1) : 25-28.
- Laliberté, C., J. Grondin, E. Dewailly (1998). *Consultation en vue de la mise sur pied d'un programme d'information pour les communautés Innues : la consommation des œufs d'oiseaux marins*. Beauport : Centre de santé publique de Québec.
- Le Normand, I. (1996). « Les facteurs de la sécurité alimentaire », *Les Cahiers français*, 278 : 88-96.
- Lévesque, C. (1991). *Niqi – Ce que l'on mange. Étude de la gestion des ressources alimentaires dans la région de Grande Baleine*, Montréal : Hydro-Québec.
- Lévesque, C. *et al.* (2002). « Between Abundance and Scarcity : Food and the Institution of Sharing Among the Inuit of the Circumpolar Region During Recent Historical Perios ». In G. Duhaime (ed.),

*Sustainable Food Security in the Arctic : State of Knowledge*, CCI Press and GETIC, Occasional Publication Series, 52, p. 103-113.

Lévesque, C., D. De Juriew (2000). *Dynamique et caractérisation des réseaux sociaux. Premiers résultats d'une enquête sur l'alimentation au Nunavik*, Montréal : INRS-Culture et Société.

Martin, R. (1985). *Report on First Nations Goals/Priorities. Submitted To Long Beach Model Forest*, April 28, 1985 MS.

Medical Services Branch (1985). *Native Food and Nutrition : An Illustrated Reference Resource*. Ottawa : National Health and Welfare.

Poirier, S., L. Brooke (2000). « Inuit Perception of Contaminants. Environment Knowledge and Land Use in Nunavik : The case of Salluit, Nunavik », *Arctic Anthropology*, 37 (2) : 78-91.

Roth, L., C. Valverde, E. Robinson (1994). *Miyupimaatissiu : Promoting Health and Well-Being on Cree Radio*. Montréal : Module du Nord.

Sabo, G., D. Sabo (1985). « Belief System and Ecology of Sea Mammals Hunting among the Baffin Island Eskimo », *Arctic Anthropology*, 22 (2) : 77-86.

Salisbury, R. (1986). *A Homeland for the Cree : Regional Development in James Bay : 1971-1981*. Montréal : McGill-Queen's University Press.

Salisbury, R. *et al.* (1972). « The use of subsistence resources among James Bay Cree of Fort George, Paint Hills and Eastman ». In J.A. Spence (ed.), *Not by Bread Alone*. James Bay Task Force, the Indians of Québec Association and the Northern Quebec Inuit Association.

Simard, J.-J. *et al.* (1996). *Tendances nordiques. Les changements sociaux. 1970-1990 chez les Cris et les Inuits du Québec. Une enquête statistique exploratoire*. Québec : GETIC, Université Laval, 2 vol.

Schaefer, O., J. Stackle (1980). *Dietary Habits of Native Populations. Yellowknife, NWT* : Science Advisory Board of the Northwest Territories. Government of the Northwest Territories.

Scott, C. (1983). « Ideology of Reciprocity between the James Bay Cree and the Whiteman State ». In P. Skalnik (ed.), *Outwitting the State*, 81-108. London : Transaction.

Summit of Elders (1995). *Haudenosaunee Environmental Restoration Strategy*, in Akwesasne Notes New Series, Fall – October/November/December 1995, Vol. 1-3-4, p. 66-69.

Tanner, A. (1996). « Occupation du territoire : la définition du mot occupation en tenant compte du pouvoir spirituel d'appropriation », dans Colloque *Les obstacles ontologiques dans les relations interculturelles*, 7-10 octobre 1996. Québec : Université Laval, p. 41-53.

Tanner, A. (1979). *Bringing Home the Animals : Religious Ideologie and The Mode of Production of the Mistassini Cree Hunter*. St John's : Memorial University of Newfoundland, Social and Economic Studies, 23.

Vivian, R.P., C. McMillan *et al.* (1948). « The Nutrition and Health of the James Bay Indian », *Canadian Medical Association Journal*, 59 : 505-518.

Wein, E. (1995). « Evaluating Food Use by Canadian Aboriginal Peoples », *Canadian Journal of Physiology and Pharmacology*, 73 : 759-764.



Wein, E., J. Sabry, F. Evers (1989). « Food Health Beliefs and Preference of Northern Native Canadians », *Ecology of Food and Nutrition*, 23 : 177-188.

Wein, E. *et al.* (1989). « Food Health Beliefs and Preferences of Northern Native Canadian Wood Buffalo (Chepewyan) », *Ecology of Food and Nutrition*, 23 : 177-188.

Weiss, K., M. Robert, E. Farrel, C.L. Hanis (1984). « A New World Syndrome of Metabolic Disease with a Genetic and Evolutionary Basis », *Yearbook of Physical Anthropology*, 27 : 153-178.

Wenzel, G. (1995). « Ningiqtuq : Resource sharing and generalized reciprocity in Clyde River, Nunavut », *Arctic Anthropology*, 32 (2) : 43-60.

Wenzel, G.W. (1985). « Marooned in a blizzard of contradictions. Inuit and the anti-sealing movement », *Études/Inuit/Studies* 9 (1) : 77-91.

Wenzel, G. (1991). *Animal Rights, Human Rights. Ecology, Economy and Ideology in the Canadian Arctic*. Toronto : University of Toronto Press.

Young, T.K. (1988). « Are Subarctic Indians Undergoing the Epidemiologic Transition? » *Social Science and Medicine*, 26 (6) : 659-671.

## ANNEXE 1

### Nations autochtones du Québec

Abénakis de Wôlinak	
	Wôlinak 11
Algonquins of Barriere Lake	
	Lac-Rapide
Atikamekw d'Opitciwan	
	Obedjiwan 28
Betsiamites	
	Betsiamites 3
Communauté anicinape de Kitcisakik	
	Grand-Lac-Victoria
Conseil de la Première Nation Abitibiwinni	
	Pikogan
Conseil des Atikamekw de Wemotaci	
	Coucouché
	Weymontachie 23
Cree Nation of Chisasibi	
	Chisasibi
Cree Nation of Mistissini	
	Mistissini
Cree Nation of Wemindji	
	Wemindji
Eagle Village First Nation – Kipawa	
	Kebaowek
Eastmain	
	Eastmain
Innu Takuaikan Uashat Mak Mani-Utenam	
	Maliothenam 27A
	Uashat
Kahnawake	
	Doncaster 17
	Kahnawake 14
Kitigan Zibi Anishinabeg	

	Kitigan Zibi
La Nation Innu Matimekush – Lac-John	
	Lac-John
	Matimekosh
La Nation Micmac de Gespeg	
Les Atikamekw de Manawan	
	Manouane
Les Innus de Ekuanitshit	
	Mingan
Listuguj Mi'gmaq First Nation Council	
	Listuguj
Long Point First Nation	
	Winneway
Micmacs de Gesgapegiag	
	Gesgapegiag 2
Mohawks d'Akwesasne	
	Akwesasne (partie)
Mohawks de Kanésatake	
	Doncaster 17
	Kanésatake
Montagnais de Natashquan	
	Natashquan 1
Montagnais de Pakua Shipi	
	Pakuashipi
Montagnais de Unamen Shipu	
	La Romaine 2
Montagnais du Lac-Saint-Jean	
	Mashteuiatsh
Montagnais Essipit	
	Les Escoumins
Naskapi du Québec	
	Kawawachikamach
Nation Anishnabe du Lac-Simon	
	Lac-Simon
Nation huronne-wendat	

	VILLAGE-DES-HURONS ou WENDAKE N° 7A
	Wendake
Nemaska	
	Nemiscau
Odanak	
	Odanak 12
Première Nation de Whapmagoostui	
	Whapmagoostui
Première Nation malécite de Viger	
	Cacouna
	Whitworth
Timiskaming First Nation	
	Timiskaming 19
Waskaganish	
	Waskaganish
Waswanipi	
	Waswanipi
Wolf Lake	

Source : [http://www.autochtones.com/fr/premiers\\_peuples/index.html](http://www.autochtones.com/fr/premiers_peuples/index.html)

**ANNEXE 2****La population autochtone au Québec**

<b>Nations</b>	<b>Communautés</b>	<b>Résidents</b>	<b>Non-résidents</b>	<b>Total</b>
<b>ABÉNAQUIS</b>	Odanak	308	1 466	1 774
	Wôlinak	64	147	211
		<b>372</b>	<b>1 613</b>	<b>1 985</b>
<b>ALGONQUINS</b>	Hunter's Point	12	225	237
	Kebaowek	234	390	624
	Kitcisakik	298	47	345
	Kitigan Zibi	1 436	1 001	2 437
	Lac-Rapide	447	129	576
	Lac-Simon	1 104	233	1 337
	Pikogan	527	243	770
	Timiskaming	536	975	1 511
	Winneway	335	299	634
		<b>4 929</b>	<b>3 542</b>	<b>8 471</b>
	<b>ATTIKAMEKS</b>	Manawan	1 685	246
Obedjiwan		1 755	295	2 050
Wemotaci		1 052	295	1 347
		<b>4 492</b>	<b>836</b>	<b>5 328</b>
<b>CRIS</b>	Chisasibi	3 250	49	3 299
	Eastmain	564	14	578
	Mistissini	2 687	189	2 876
	Nemiscau	566	33	599
	Oujé-Bougoumou	569	86	655
	Waskaganish	1 704	340	2 044
	Waswanipi	1 210	346	1 556
	Wemindji	1 098	78	1 176
	Whapmagoostui	740	7	747
	<b>12 388</b>	<b>1 142</b>	<b>13 530</b>	
<b>HURONS-WENDAT</b>	Wendake	<b>1 220</b>	<b>1 661</b>	<b>2 881</b>
<b>INNUS (MONTAGNAIS)</b>	Betsiamites	2 521	626	3 147
	Essipit	182	200	382

	La Romaine	861	52	913
	Mashteuiatsh	1 960	2 595	4 555
	Matimekossh- Lac-John	700	71	771
	Mingan	449	14	463
	Natashquan	759	60	819
	Pakuashipi	257	2	259
	Uashat-Maliothenam	2 600	583	3 183
		<b>10 289</b>	<b>4 203</b>	<b>14 492</b>
<b>MALÉCITES</b>	Cacouna et Whitworth	<b>2</b>	<b>681</b>	<b>683</b>
<b>MICMACS</b>	Gaspé	0	474	474
	Gesgapegiag	508	598	1 106
	Listuguj	1 911	1 115	3 026
		<b>2 419</b>	<b>2 187</b>	<b>4 606</b>
<b>MOHAWKS</b>	Akwesasne (au Québec seulement)	4 658	69	4 727
	Kahnawake	7 140	1 748	8 888
	Kanesatake	1 321	622	1 943
		<b>13 119</b>	<b>2 439</b>	<b>15 558</b>
<b>NASKAPIS</b>	Kawawachikamach	<b>734</b>	<b>53</b>	<b>787</b>
<b>Indiens inscrits et non associés à une nation</b>		<b>1</b>	<b>118</b>	<b>119</b>
<b>Total – Population amérindienne</b>		<b>49 965</b>	<b>18 475</b>	<b>68 440</b>
<b>INUITS</b>	Akulivik	470	4	474
	Aupaluk	152	1	153
	Chisasibi	96	13	109
	Inukjuak	1 187	60	1 247
	Ivujivik	273	6	279
	Kangihsualujuaq	686	11	697
	Kangihsujuaq	513	24	537
	Kangirsuk	427	27	454
	Kuujuuaq	1 516	109	1 625
	Kuujuarapik	478	88	566
	Puvirnituq	1 252	69	1 321

	Quaqtaq	307	19	326
	Salluit	971	64	1 035
	Tasiujaq	221	0	221
	Umiujaq	328	25	353
<b>Total – Population inuite</b>		<b>8 877</b>	<b>520</b>	<b>9 397</b>
<b>Total général</b>		<b>58 842</b>	<b>18 995</b>	<b>77 837</b>

Source : Registre des Indiens, Ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien (MAINC).

## ANNEXE 3

### Adresses Internet utiles

Arctic Circle

<http://arcticcircle.uconn.edu/>

Assemblée des Premières Nations : allocution sur l'environnement et le développement durable

[http://www.afn.ca/frenchweb/Assembl%C3%A9e\\_des\\_Premi%C3%A8res\\_Nations.htm](http://www.afn.ca/frenchweb/Assembl%C3%A9e_des_Premi%C3%A8res_Nations.htm)

Akwesasne Environmental Task Force

<http://strategis.ic.gc.ca/scdt/businessmap/frndoc/9999.9.1.10.3.html>

Akwesasne

<http://www.akwesasne.ca/>

Betsiamites

<http://www.betsiamites.ca/>

Indigenous Peoples Coalition on Biocolonialism

<http://www.ipcb.org>

Micmacs : Jardin du patrimoine autochtone : Eel River Bar First Nation

<http://www.aboriginalgardens.com/NewFiles/Francais.html>

Cris : Forêt modèle de Waswanipi

[http://www.modelforest.net/f/home\\_/cana\\_/waswanif.html](http://www.modelforest.net/f/home_/cana_/waswanif.html)

Eagle Project : Impact de la contamination sur les Premières Nations

<http://www.chiefs-of-ontario.org/eagle/finalreports.htm>

Environnement Akwesasne

<http://www.akwesasne.ca/links.htm>

Indigenous Environmental Network

<http://www.ienearth.org/>

Sommet de Johannesburg : Autochtones

<http://www.sommetjohannesburg.org/contributions/frame-autoch.html>

Secrétariat aux affaires autochtones, gouvernement du Québec

<http://www.mce.gouv.qc.ca/d/html/d0466001.html>

Grand Conseil des Cris

[http://www.gcc.ca/news/moses\\_speech2\\_151812002.htm](http://www.gcc.ca/news/moses_speech2_151812002.htm)

Mohawks

[http://www.ratical.org/many\\_worlds/6Nations/HEnvActPlan.html#FHL](http://www.ratical.org/many_worlds/6Nations/HEnvActPlan.html#FHL)

Mistissini

<http://nation.mistissini.qc.ca>

Premiers peuples : un tableau des groupes autochtones du Québec

[http://www.autochtones.com/fr/premiers\\_peuples/index.html](http://www.autochtones.com/fr/premiers_peuples/index.html)



## ANNEXE 4

### Liste de personnes-ressources

Suzy Basile, Atikamekw, anthropologue, chercheure au INRS-Culture et Société, présidente de l'Association des femmes autochtones du Québec.

Tania Courtois, technicienne en diététique, Conseil de bande de Betsiamites.

Louis-Jacques Dorais, professeur à l'Université Laval et spécialiste des Inuits.

Pierrette Dubé Queitish, Atikamekw, intervenante en santé communautaire, Manawan.

Gérard Duhaime, économiste, directeur du GETIC, spécialiste des communautés nordiques.

Environmental Task Force.

Jacques Grondin, anthropologue, spécialiste en santé communautaire, spécialiste des Inuits.

Marc Jetten, Secrétaire du comité consultatif pour l'environnement de la Baie-James.

Keith Leclaire, Mohawk, directeur du Comité de politique de la recherche, Conseil de bande de Kanawake.

Carole Lévesque, INRS-Culture et Société. Coordinatrice d'*Inditerra*, Réseau d'échange international sur les savoirs autochtones, chercheure et spécialiste des Atikamekw.

Henry Likers, Mohawk, biologiste, spécialiste de l'environnement, membre du Akwesasne

José Mailhot, linguiste, spécialiste des Montagnais.

Marie-Anne Mequish, Atikamekw, représentante de santé communautaire, Conseil atikamekw d'Obedjiwan.

Geneviève Mercile, Comité régional sur la nutrition des Autochtones, nation atikamekw.

Clifford Moar, Montagnais, chef, Conseil des Montagnais du Lac-Saint-Jean.

Michel Mongeon, Montagnais, directeur de l'Institut du développement durable des Premières Nations du Québec, Village-des-Hurons.

Nicole O'Bomsawin, Abénakie, Directrice du musée d'Odanak.

Alain Paré, chef infirmier de la nation atikamekw.

Shirley Petiquay, Atikamekw, représentante de santé communautaire, Conseil de bande de Weymontaci.

Ghislain Picard, Montagnais, président des Premières Nations du Québec et du Labrador.

Sylvie Poirier, professeure à l'Université Laval et spécialiste des Inuits et des Atikamekw.

Roméo Saganash, Cri, consultant, Grand conseil cri du Québec.

Sylvie Vincent, anthropologue, spécialiste des Montagnais.