

Se (ré)concilier une communauté à la fois : rechercher la vérité en recontextualisant la fondation de Gravelbourg dans l'histoire du Traité numéro quatre

Véronique Mireault

Volume 35, numéro 1-2, 2023

Marginalisations, dynamiques de pouvoir et contestations dans les francophonies canadiennes

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1107485ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1107485ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Presses universitaires de Saint-Boniface (PUSB)

ISSN

0843-9559 (imprimé)

1916-7792 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Mireault, V. (2023). Se (ré)concilier une communauté à la fois : rechercher la vérité en recontextualisant la fondation de Gravelbourg dans l'histoire du Traité numéro quatre. *Cahiers franco-canadiens de l'Ouest*, 35(1-2), 301–328. <https://doi.org/10.7202/1107485ar>

**Se (ré)concilier une communauté à la fois :
Rechercher la vérité en recontextualisant la
fondation de Gravelbourg dans l'histoire du Traité
numéro quatre**

Véronique MIREAULT
La Cité Universitaire Francophone de Régina

Au Canada, la population générale a été conditionnée idéologiquement à se percevoir comme étant une nation non violente, tolérante, inclusive, sans histoire de colonialisme (comme l'a fameusement affirmé l'ancien premier ministre Stephen Harper durant le G20 en 2009) (O'Keefe, 2008). Ces mythes ont été encouragés et renforcés dans chaque secteur de la société de façon à créer un fort « attachement émotionnel au récit dominant du Canada et à l'histoire d'origine de leurs propres relations (ma traduction, Rice et *al.*, 2022, p.2). » Les francophones du pays hésitent particulièrement à reconnaître leur rôle dans le colonialisme de peuplement. Depuis la conquête de 1760 et l'entrée du Québec dans la Confédération comme membre minoritaire, le peuple canadien-français a dû lutter agressivement pour conserver ses droits, sa langue, et ses cultures distinctes. Ce faisant, il peut être difficile de se voir associé à l'oppression d'autres peuples alors qu'ils ont eux-mêmes souffert — et continuent à faire l'expérience— de formes d'oppressions et de domination de la part la majorité anglophone.

Dans l'Ouest canadien, l'Église catholique s'est retrouvée au centre de ces combats et a joué un rôle essentiel dans la survie et la prospérité de la culture canadienne-française au sein de leurs colonies, notamment par la fondation d'écoles, d'hôpitaux, de salles communautaires, et de publications. Avec ses institutions prestigieuses, réputées pour avoir formé plusieurs générations d'élites canadiennes-françaises, la petite municipalité de Gravelbourg, située dans la partie sud-ouest de la province de la Saskatchewan, est un exemple rayonnant du succès de leur entreprise. Les récits entourant sa fondation en 1906 par l'abbé Pierre Gravel sont typiques de la colonisation catholique française dans la région : un prêtre colonisateur dépeint comme un noble pionnier, un aventurier qui ne craint pas l'ouvrage pour braver la nature afin de se dévouer aux hommes, soigner les malades et répandre la culture, des terres vierges, des familles courageuses et vertueuses venues tenter leur chance dans la région pour une vie meilleure, et une menace - le risque grandissant d'assimilation par la majorité anglo-protestante. Mais comme l'explique Albert Memmi à partir d'autres cas coloniaux, ce don de soi au projet d'une colonie canadienne-française dans l'Ouest n'était pas tout à fait désintéressé : ce n'était pas l'aventure que l'on suivait, mais plutôt la promesse de la facilité (p.29).

Absent de ces récits est la façon dont cette colonisation s'est opérée aux dépens des peuples autochtones, et comment les communautés canadiennes-françaises ont bénéficié — et bénéficient encore — de la perturbation profonde de leurs relations interpersonnelles et internationales, avec leurs territoires, spiritualités, systèmes de savoir, langages, et ordres politiques aux mains de l'Église et du gouvernement. Alors que l'on veut associer l'héritage génocidaire du pays au régime anglo-britannique, il faut se rappeler que l'empire français et sa descendance sur le territoire se sont aussi imposés comme colonisateurs et oppresseurs.¹ Un exemple évident de cette réalité est le rôle central du clergé catholique dans la création et l'administration du système des pensionnats pour autochtones au pays (Arpin-Simonetti, 2019). Ces institutions ont été instrumentales dans la création des conditions favorables à l'exploitation des terres et des ressources autochtones et la domination de ses habitants.

Les francophones du pays ont plutôt tendance à se percevoir comme co-colonisés aux côtés des peuples autochtones, de considérer leurs questions de souveraineté comme illégitimes vu leur capacité limitée à participer de façon significative à la fondation du pays, dû à leur existence en marge des colonies britanniques et françaises, ou encore de voir leurs intérêts en compétition avec les leurs (Hobbs, 2008). Les mythes sur les relations entre francophones et autochtones sont nombreux. On aime citer la vision de Champlain pour une seule et une même nation (Leroux, 2019 ; Leroux, 2022). Dans certaines régions du pays, on commence même à se considérer comme métis, en utilisant la mémoire d'ancêtres autochtones lointains — parfois réels, souvent imaginés (Leroux, 2019 ; Leroux 2022).

En entrant dans une ère où il devient plus que pressant de revoir nos relations avec les peuples autochtones, nous devons être prêts à jeter un regard critique sur notre histoire afin de pouvoir reconnaître et de mieux comprendre le colonialisme de peuplement dans lequel nous participons. Toute communauté, francophone, anglophone, ou autre gagne à s'ouvrir à d'autres mémoires et perspectives afin de faire face à la vérité, aussi pénible soit-elle. Cette vérité est impérative à tout effort de conciliation et de réconciliation. C'est dans cette optique que cette note de recherche fera l'exercice de recontextualiser l'histoire de la colonisation catholique française en Saskatchewan en examinant l'exemple de l'établissement de la ville de Gravelbourg. Cette communauté n'a pas été choisie au hasard : joyau culturel et historique qui fait la fierté de la fransaskoisie, la communauté a été qualifiée dans le passé comme étant « 'le' centre de la vie canadienne-française de la Saskatchewan (La Liberté et le Patriote, 1956, p.42). »

En se concentrant sur la période couverte par la *Loi des terres fédérales*, soit de 1870 à 1930, le texte tentera de répondre aux questions à savoir qui sont les colons français qui ont répondu aux appels du clergé pour venir s'établir dans la région et quelles sont les raisons qui les ont poussés à faire ce choix. Aussi, quels sont les facteurs qui ont favorisé l'épanouissement de la communauté et de ses membres, et simultanément, comment les mêmes forces ont parfois été mises à l'œuvre dans

les efforts de dépossession, de domination et d'oppression des peuples autochtones.

Qui dit colonisation veut dire colonialisme

Les terres sur lesquelles s'établira la colonie catholique française de Gravelbourg sont situées sur le territoire du Traité numéro quatre, ratifié quelque trois décennies auparavant, n'étaient ni vides ni incultes, comme les décrivaient les agents du gouvernement et de l'Église à l'époque. Plutôt, elles ont été purgées au préalable de leurs habitantes par des politiques oppressives d'assimilation et d'élimination.

Vers la fin du 19^e siècle, alors que l'économie des Territoires du Nord-Ouest transite de la traite de fourrure à l'agriculture et l'exploitation de ressources naturelles, et que le besoin d'une alliance militaire n'est plus présent, il devient pressant pour la couronne de libérer les terres pour laisser la place aux colons qui participeront dans la nouvelle économie, ainsi que pour la construction du chemin de fer du *Canadian Pacific*, qui permettrait de solidifier la souveraineté de la nouvelle nation sur les territoires de l'Ouest. N'ayant pas les fonds nécessaires pour employer une force militaire, le gouvernement canadien doit considérer la négociation de traités avec les nations autochtones, dont le mécontentement grandissant se fait sentir depuis le transfert des terres de Rupert sans leur consultation ou consentement (Krasowski, 2019, p.9).

À cette époque, les communautés sont déjà profondément affectées par les épidémies et la famine. Plusieurs générations de surexploitations des ressources et l'envahissement grandissant de leurs terres par les colons ont progressivement transformé le territoire des peuples autochtones en un endroit hostile à leur survie. Avec la réalisation que ces changements étaient maintenant irréversibles, et que des temps difficiles étaient à prévoir, les leaders autochtones voient dans la ratification de traités une façon de s'assurer que leurs « droits continus, comme peuples, ancrés dans leurs relations avec le Créateur et les lois qui leur sont imposées, soient reconnus et maintenus » (ma traduction, Cardinal et Hildebrandt, 2000,

p. 6-7). Les traités seraient gouvernés par les principes de *miyowîcêhtowin* et *wâhkôhtowin*, qui consistent en

un arrangement mutuel de partage et d'entraide entre les parties, qui inclut la répartition des responsabilités envers la terre, partagées avec les nouveaux.elles venu.es pour le bien-être de tous.tes (ma traduction, Cardinal et Hildebrandt, 2000, p. 14-15).

Pour les nations autochtones, cette nouvelle relation était basée sur le partage respectueux du territoire de manière à s'assurer que la subsistance de tous.tes soit assurée, et ce, de manière interdépendante. Durant les négociations, la promesse est faite que les modes de vie traditionnels des peuples autochtones seraient préservés et qu'une assistance non coercitive serait offerte durant la période de transition vers la nouvelle économie (Krasowski, 2019, p.2-3).

Étant conscient.es de la valeur de leurs terres aux yeux de l'État, les leaders autochtones refusent l'offre du gouvernement d'une compensation initiale, suivie de rentes annuelles pour les terres convoitées. Ils sont préparés à négocier fermement pour inclure des provisions concernant l'éducation, les soins de santé, une assistance dans leur transition vers l'agriculture et des rations alimentaires en temps de famine (Krasowski, 2019, p.32 ; Ray et *al.*, 2000, p.74).

Malheureusement, les agent.es du gouvernement usent de différentes stratégies pour éviter de discuter de la question du transfert de territoire à la Couronne et de garder une distance entre les signataires et les documents. Par exemple, les commissaires prenaient bien soin de mettre l'accent sur les bénéfices promis par les traités, en omettant les obligations contractées. De plus, les traducteurs étaient soigneusement sélectionnés selon leur position favorable envers le processus des traités (Krasowski, 2019, p. 2-3). Parmi les Premières Nations, l'histoire orale soutient que les textes des traités, qui déclarent que la Couronne détient les titres de propriété et la juridiction sur les terres, ses habitants et ses ressources, ne sont pas représentatifs des négociations telles qu'elles se sont déroulées. Les aîné.es insistent sur le fait que leurs ancêtres n'ont jamais accepté de céder les titres ou la juridiction sur le

territoire ; plutôt, il aurait été question de partager le territoire et ses ressources, jusqu'à la profondeur d'un araire (Krasowski, 2019, p.1 ; Cardinal et Hildebrandt, 2000, p.58). Alors que les traités auraient dû être des ententes formelles entre nations souveraines, porteurs de la promesse d'une coexistence respectueuse, le processus a été perverti en outil de dépossession par le gouvernement canadien.

Dès le début de la période de ratification des traités, le Département des Affaires Indiennes ne démontre que peu de volonté d'honorer les promesses contenues dans les ententes. L'assistance promise – sous forme de rations, de semences, d'instructeurs et d'outils agricoles - pour faire face à la disparition du bison, la rareté grandissante du gibier et du poisson, les épidémies et les pauvres récoltes était largement insuffisante, sinon ignorée. L'arpentage des terres, une condition obligatoire pour recevoir les éléments nécessaires à la transition vers une économie agricole n'était parfois effectuée que plusieurs années après l'entrée d'une communauté dans le traité. Bientôt, le gouvernement commence à rejeter la faute sur les peuples autochtones pour leur état de désespoir, l'attribuant à la paresse plutôt qu'au manquement de l'État à se pourvoir de ses obligations. Témoins de la souffrance croissante de leurs communautés, les leaders autochtones continuent à faire pression sur le gouvernement afin que leurs droits comme entendus dans les traités soient respectés (Stonechild et Waiser, 2010, p. 27-34, 192, 213).

La Résistance de 1885 offre au gouvernement le prétexte idéal pour intensifier les mesures répressives envers les peuples autochtones, tout en continuant à refuser de s'acquitter de ses responsabilités légales, malgré leur implication minimale dans le mouvement dirigé par les Métis.² La peur que ces événements ont suscitée parmi la population contribue à construire la croyance que les peuples autochtones étaient dangereux, barbares, et qu'une intervention agressive de l'État était nécessaire pour protéger le public, et ce, jusqu'à leur assimilation totale dans l'État colonial. Cette perception permet de discréditer efficacement toute tentative des peuples autochtones d'affirmer leur souveraineté et leur statut comme nations, ou au minimum, de limiter la compréhension de leur

existence comme n'appartenant qu'à l'intérieur des frontières de l'État canadien (Stark, 2016, p.2).

Suivant la Résistance de Riel, le gouvernement canadien intensifie ses attaques bureaucratiques sur le leadership autochtone traditionnel, déjà affaibli par la perte de plusieurs chefs et aînés durant cette période (Daschuk, 2015, p. 274-275). L'assassinat public de huit prétendus complotistes autochtones à Battleford et l'emprisonnement de plusieurs leaders d'influence servent d'avertissement à la population de ce qui peut être attendu s'ils continuent leurs efforts de revendication de leurs droits. Les communautés identifiées comme rebelles sont punies, notamment par la suspension de leurs paiements annuels, l'imposition de politiques de travail pour les rations, et la confiscation de leurs chevaux et armes à feu (Stonechild et Waiser, 2010, p.220).

La réduction de la population ayant des droits reconnus par les traités, soit par l'exil, l'extinction légale ou physique, ou par l'assimilation permet au gouvernement de diminuer ses dépenses, tout en libérant le territoire pour la colonisation de l'Ouest par les Européens. La *Loi sur les Indiens*, en vigueur depuis 1876, établit les critères selon lesquels le statut indien d'une personne est reconnu. Elle comprend également les conditions selon lesquelles les individus peuvent perdre leur statut, par exemple par des mesures favorisant l'affranchissement – volontaire ou non, créant ainsi une catégorie de personnes sans statut, qui ne jouissent d'aucun droit spécial malgré leurs liens filiaux, communautaires, culturels et ancestraux avec une ou plusieurs nations autochtones (Palmater, 2014). Les pratiques délibérées de pacification par la famine, décrites en détail dans le livre *La Destruction des Indiens des Plaines : maladies, famines organisées, disparition du mode de vie autochtone* par l'historien James Daschuk (2015), déciment les populations par la malnutrition et la maladie. Le taux de mortalité élevé non seulement parmi les bandes qualifiées de rebelles, mais aussi au sein des écoles résidentielles, aide à justifier des mesures paternalistes et oppressives envers les populations autochtones, jugées incapables de survivre sans l'intervention de l'État (p.273-305).

La crainte de persécution pousse certaines bandes à chercher refuge en territoire états-unien, alors que d'autres renoncent à leur statut pour se libérer de la *Loi sur les Indiens*. L'abandonnement de réserves était aussi courant. Ceux.elles qui décident de rester sur les plaines sont confinés.es dans leurs réserves par une politique illégale de « laissez-passer », et ce, peu importe leur participation perçue dans les événements de 1885. Alors que certaines bandes jugées « loyales » ont été éventuellement (maigrement) récompensées pour leur coopération, les limitations placées sur leurs mobilités, en plus d'autres restrictions handicapantes imposées par le gouvernement, ont sévèrement affecté leur bien-être socio-économique, politique et spirituel (Stonechild et Waiser, 2010, p. 162-163, 227, 232 ; Daschuk, 2015, p. 273-278). Ce qui était avant reconnu par les traités comme droits légitimes est maintenant présenté comme gestes de charité, ce qui contribue à préserver l'image de bienveillance du gouvernement. Les réserves deviennent des sites de détention, surveillance, et d'endoctrinement, où les peuples autochtones sont isolés des colons jusqu'au moment où ils sont jugés prêts à être absorbés dans la couche sociale et économique inférieure de la population canadienne.

Les fondations d'une colonie

Samuel Gravel, le frère aîné de l'abbé, travaillait dans la région pour la Police Montée du Nord-Ouest durant ces temps tumultueux. En fait, il sera chargé de garder Louis Riel durant son emprisonnement et assistera à son exécution (Hébert, 1965, p.67). En 1887, il rapporte les difficultés qu'éprouve l'État à pacifier les peuples autochtones de la région :

On pense que les sauvages nous donneront du trouble cet été. Ils se sont approprié les animaux morts du froid l'hiver dernier et ont fait sécher la viande, de sorte qu'ils ont des provisions pour longtemps et il sera difficile de les tenir sur leurs réserves (Gravel, 1979, p.34).

L'Église catholique voyait généralement ces politiques d'un œil favorable puisqu'ils disposaient maintenant d'une population

captive pour leur travail de conversion. Monseigneur Taché, premier archevêque de Saint-Boniface, s'était entendu avec le gouvernement quelques années plus tôt pour ouvrir une école industrielle pour autochtones dans la vallée de Qu'Appelle, sous le contrôle des Oblats de Marie-Immaculée (Lapointe et Tessier, 1988, p.22). Profitant de politiques d'immigration favorisant le recrutement intensif d'immigrants chrétiens en Europe, aux États-Unis, et dans les provinces de l'Est dans le but de peupler rapidement l'Ouest, le clergé catholique entreprend ses propres campagnes pour attirer les catholiques français du Québec et de la Nouvelle-Angleterre. N'ayant nullement l'intention de renoncer aux pouvoirs qu'ils ont atteints en matière d'éducation et de provision de services de santé et de services sociaux, il devint impératif pour l'Église de renflouer les rangs des catholiques français sur le territoire pour éviter d'être dilués parmi les populations anglo-protestantes.

Dans ces conditions, l'Église catholique bénéficie grandement à la fois des pratiques agressives d'assimilation à l'endroit des peuples autochtones et de la libération de leurs territoires pour la prospérité des colonies canadiennes-françaises. Parallèlement, l'État peut sécuriser sa souveraineté dans l'ouest du pays par l'occupation et l'utilisation du territoire par des sujets chrétiens en conformité avec les lois internationales.

Au printemps 1906, l'abbé Louis-Pierre Gravel visite pour la première fois le sud de la Saskatchewan à la demande de Mgr Adélarde Langevin. Adhérant au courant ultramontain, l'archevêque croyait en la mission divine de l'Église de peupler le continent de sujets catholiques français, soit par la conversion, soit par la colonisation, et en la vertu du mode de vie rural pour préserver les valeurs fondamentales chrétiennes (Lapointe et Tessier, 1988, p.53). Langevin courtisait l'abbé depuis deux ans en vantant les qualités des terres de la Saskatchewan, ouvertes pour la colonisation. Lors de sa visite, il rencontre quelques squatteurs français et Métis, établis dans les alentours de la rivière « La Vieille. » Sous le charme, il se rend à Ottawa où on lui accorde quatre *townships* pour l'établissement d'une colonie canadienne-française (Hébert, 1965, pp.11-12). En 1907, il est institué agent officiel de colonisation, et son nom est donné à la colonie qui s'établit autour du bureau de poste, récemment

ouvert par son frère Émile, qui l'a accompagné dans son projet (Hébert, 1965, p.18).

Quelques mois plus tard, Mgr Langevin viendra prononcer un discours pour l'inauguration de Gravelbourg qui laissera une impression profonde sur Émile Gravel. Il rapporte :

En écoutant la voix chaude et captivante de Monseigneur, nous avons tous senti que nous acceptions non pas seulement de développer une exploitation agricole, mais encore de remplir une mission sacrée, à savoir de nous emparer de cette riche vallée au nom du peuple canadien-français (Hébert, 1965, p.18).

De toute évidence, l'archevêque s'était bien fait comprendre sur ses intentions pour la région. Longtemps oubliée est la promesse d'une coexistence respectueuse entre peuples autochtones et nouveaux.elles venus, basée sur le partage de la terre et de ses ressources, mais aussi des responsabilités qui en découlent, comme partenaires égaux, comme entendu dans les discussions autour de la signature du Traité numéro quatre.

Une communauté prospère

Dès sa nomination comme agent d'immigration, le père Gravel travaille sans relâche pour encourager des catholiques d'expression française à venir tenter leur chance dans les terres fertiles du sud de la Saskatchewan ; il fait de nombreux voyages de promotion, offre des conférences, publie des brochures et des articles dans les journaux. Il est réputé pour aider les colons à choisir les meilleures terres disponibles pour leur *homestead*. Aussi soucieux de la qualité d'individus venant peupler la colonie, lui et son frère Émile vont jusqu'à faire annuler les *homestead* de personnes qu'ils jugent ne pas être des candidats désirables (Hébert, 1965, p. 11-13 ; Hamilton, 2008, p.5). Jusqu'à sa mort en 1926, il met en place les institutions qui assureront la prospérité et la pérennité de la culture catholique française au sein de la communauté : une église, un collège classique qui n'aura rien à envier aux plus prestigieuses institutions de la vieille province, un jardin de l'enfance, un couvent, entre

autres choses. En 1913, il obtient du *Canadian National Railway* la construction d'un chemin de fer à proximité de la communauté, ce qui intensifiera le développement économique de la région de façon exponentielle. Une dizaine d'élevateurs à grains longeant la voie ferrée témoignent du succès de l'industrie agricole de la région (Hébert, 1965, p. 11-13; Michaud, 1987, p.9). Dès 1917, Gravelbourg est la paroisse canadienne-française la plus peuplée de la province, avec 425 foyers prospères (Lundlie, 1999, p.xiii). Le cahier *Lecture du milieu Gravelbourg* dresse un portrait impressionnant des commerces opérant dans la petite ville en 1923 : près d'une cinquantaine d'entreprises et de services — des institutions bancaires, épiceries, restaurants, marchands de toutes sortes, un théâtre, une crèmerie, un moulin à farine, et plus encore ! On y apprend aussi que quatre-vingt-cinq pour cent des résident.es de la municipalité de Gravelbourg s'identifiaient comme Canadiens-français en ville, comparativement à soixante-quinze pour cent en campagne (Michaud, 1987, p. 33-37).

Bien qu'une variété de facteurs puisse avoir influencé la décision de catholiques d'expression française à venir s'établir dans la région, incluant le phénomène de migration en chaîne, selon lequel des individus déjà établis aident des membres de leurs familles ou des personnes de leur entourage à s'installer, l'abbé Gravel est crédité pour avoir attiré plus de 10 000 colons dans la région, principalement en provenance de la Nouvelle-Angleterre et du Québec (Hamilton, 2008, p.5). La promesse d'emplois dans les manufactures de textiles a poussé des milliers de Québécois.es à s'établir en Nouvelle-Angleterre durant la deuxième moitié du XIXe siècle, ce qui fait que plusieurs petites communautés françaises s'y étaient établies. Le père Gravel saisit d'ailleurs bien cette réalité, car il avait été prêtre de la paroisse Saint-Jean-Baptiste de New York avant d'accepter son poste en Saskatchewan. Les conditions de travail y étaient difficiles, peu avantageuses et souvent dangereuses. Les salaires dérisoires, qui ne faisaient que baisser avec la concurrence, poussaient tous les membres de la famille, incluant les mères et leurs enfants, à travailler dans les usines pour leur survie. De plus, la discrimination à laquelle les catholiques français sont sujets leur laisse peu d'espoirs quant à leurs opportunités d'améliorer leur sort dans l'économie. Le niveau de vie au sein de ces communautés était très faible. On y

note des milieux de vie surpeuplés et délabrés, une population mal nourrie et sujette aux maladies, et un taux de mortalité élevé (Hamilton, 2008, p. 6-7). En plus de dénoncer ces conditions, le clergé y voit un danger de déclin des mœurs au sein des peuples catholiques français (Hébert, 1965, p.8-9).

Au Québec, il devient de plus en plus difficile d'obtenir des terres cultivables et la fertilité des terrains existants est en déclin. La concurrence des provinces de l'Ouest dans la production du blé pousse les agriculteur.ices du Québec à se tourner vers d'autres types de production, comme la production laitière, qui ne nécessite pas autant de main-d'œuvre. Pour remédier à ces problèmes, le clergé québécois entreprend d'ouvrir de nouvelles régions pour la colonisation. Ces régions sont par contre loin d'être idéales pour la culture agricole, de par leur climat, la qualité de leurs terres et l'éloignement des marchés. Au sein du secteur manufacturier, les conditions de travail ne sont gueres plus favorables de ce qui est observé en Nouvelle-Angleterre (Hamilton, 2008, p. 8-9).

L'ouverture d'un grand nombre de terres fertiles pour la colonisation dans l'Ouest par la *Loi des terres fédérales* offrait la possibilité d'obtenir un *homestead* gratuitement ou à prix avantageux. Pour les agriculteur.ices du Québec, cela représentait la chance d'obtenir plusieurs terres dans un même secteur pour établir les membres de leurs familles nombreuses, tandis que pour les catholiques français de la Nouvelle-Angleterre, l'accès à la propriété offrait la promesse d'un nouveau départ (Lapointe et Tessier, 1988, p. 104-107).

Même pour des individus hautement scolarisés comme les enfants Gravel, la nouvelle colonie pouvait représenter ses avantages. Née au Québec du Dr Louis Gravel et de Jessie Bettez, fille du Dr Joseph Bettez, médecin pionnier des Cantons de l'Est, la famille évolue dans un milieu privilégié. Ils comptent dans leur cercle des notables comme le futur Premier Ministre Wilfrid Laurier — une relation influente qui sera plus tard d'une utilité appréciable lorsque l'abbé Pierre Gravel établira sa colonie (Gravel, 1979). Après le décès du patriarche par contre, la situation socio-économique de la famille s'est détériorée. Des correspondances entre les différents membres de la famille nous apprennent qu'iels peinent parfois à joindre les deux bouts et

à financer leurs études. Certains membres de la fratrie vont tenter leur chance ailleurs dans la province, dans l'ouest du pays ou en Europe. Les frères Gravel vont changer d'emploi ou retourner aux études pour changer de carrière complètement. Leur situation semble par contre s'améliorer grandement une fois établis à Gravelbourg, où la famille viendra à atteindre un niveau appréciable de capital financier, social et politique.

Émile Gravel sera le premier maître des postes, avant d'être admis au barreau de la Saskatchewan en 1909. Il travaillera à Moose Jaw auprès de son frère, le juge Alphonse Gravel, avant de revenir ensemble à Gravelbourg en 1918 après l'instauration de son district judiciaire. Émile participe à la fondation de l'Association Catholique Franco-Canadienne, dont il fut le président de 1923 à 1925. Alphonse Gravel, quant à lui, contribue à la fondation d'un chapitre de la Société Saint-Jean-Baptiste à Gravelbourg, s'implique dans les Chevaliers de Colomb et est marguillier en charge pour la paroisse (Hébert, 1965, p.78-79).

En 1908 vinrent s'installer Guy et Maurice-Georges Gravel, respectivement pharmacien et médecin de profession. Guy sera le premier et longtemps le seul pharmacien de langue française de la province, tandis que le Dr Gravel sera éventuellement nommé officier de santé, puis coroner. Maurice Gravel sera très impliqué dans la question de l'éducation, d'abord comme président de la commission scolaire de Gravelbourg, puis comme directeur de l'ACFC et de l'Association Indépendante des Commissaires d'Écoles. Henri Gravel, aussi docteur, s'établira à Gravelbourg après quelques années passées à Ponteix et Admiral. Avant sa carrière en médecine, il avait œuvré trois ans dans la Police Montée du Nord-Ouest dans la province (Hébert, 1965, p. 80-81, 85, 91).

Pour la famille Gravel, la nouvelle colonie s'est présentée comme une opportunité d'avancer leur situation. Comme l'explique Memmi (1985):

On rejoint la colonie parce que les situations y sont assurées, les traitements élevés, les carrières plus rapides et les affaires plus fructueuses. Au jeune diplômé on a offert un poste, au fonctionnaire un échelon supplémentaire... (p.30).

Pour la colonie, elle incarne à la perfection l'élite catholique française que le clergé désire voir évoluer au sein de ses communautés. La défense des droits efficaces des minorités catholiques d'expression française ne peut seulement passer que par l'engagement de citoyen.nes éduqué.es, prospères, et impliqué.es au sein des sphères politiques, religieuses, économiques, et communautaires.

La conversion à l'agriculture était particulièrement centrale, pour le clergé comme pour le gouvernement, dans le projet de civilisation des peuples autochtones. Alors que plusieurs nations pratiquaient déjà l'agriculture et dans certains cas, ont même enseigné aux colons l'art de certaines cultures comme le maïs et le tabac, la représentation des peuples autochtones comme étant nomades et sans racines était un discours utile pour les mettre en contraste avec l'identité des colons, pour qui l'agriculture était centrale (Carter, 2019, p. 15-22, 36-39). Avant même la ratification des traités, qui incluaient des provisions assurant une assistance dans la transition vers l'agriculture, certaines communautés dans les plaines avaient commencé à supplémer leur alimentation traditionnelle avec des cultures à petite échelle et du bétail. Par contre pour transitionner à l'échelle nécessaire pour subvenir aux besoins des communautés après la disparition du bison, une plus grande assistance — sous forme d'instruction, de machinerie, de semences, de bétail, et de rations alimentaires — était nécessaire. Malheureusement, les meilleures terres avaient été réservées pour les colons, et les réserves étaient souvent reléguées dans des secteurs peu propices à la culture (Carter, 2019, p.49). Une fois les traités signés, le gouvernement canadien n'a démontré que peu de volonté pour réellement soutenir les communautés. Dans plusieurs instances, les instructeur.ices étaient sous-qualifiés-ées ou peu familiarisés avec le climat. Les semences étaient souvent de pauvre qualité et de variété non adaptée à la région, ou livrées trop tard dans la saison. La machinerie était aussi inadaptée pour la région, lorsqu'elle était fournie — certains programmes ont forcé les communautés à cultiver la terre avec des outils rudimentaires sous prétexte que cette étape était nécessaire pour leur évolution —, et la transformation du grain n'était souvent pas possible sur les réserves faute d'équipement. Le bétail arrivait parfois malade (Carter, 2019, p.79-108). Après l'imposition de la politique des

« laissez-passer », il devient de plus en plus difficile de quitter la réserve pour aller moudre leur grain ou vendre leurs produits dans les communautés environnantes, ou de substituer à leur alimentation par la chasse, la pêche, et la cueillette, puisqu'ils ne peuvent quitter leur réserve sans une permission écrite de leur agent. Pire encore, une politique des permis place des restrictions importantes sur la vente, l'échange, ou le don de produits cultivés sur les réserves, ce qui les empêche de compétitionner avec les agriculteur.ices environnants. Souvent incapables de vendre ou même de consommer leurs propres produits, les communautés seront sujettes à la famine et aux maladies (Carter, 2019, p. 149-158).

Former les leaders des futures générations

Gravelbourg obtient son district scolaire en 1908 et l'éducation primaire est offerte dans des écoles de campagne de la région. En 1913, la « maison blanche » de Gravelbourg, jusque-là utilisée comme chapelle, est transformée en école publique. Deux ans plus tard, l'administration est confiée aux Sœurs de Jésus-Marie, jusqu'à la construction d'un couvent pouvant accueillir quatre-vingt-un pensionnaires et cent-soixante-douze externes. L'abbé voit en l'établissement un outil fondamental de promotion culturelle pour les futures générations. Il investit de ses propres réserves pour du matériel de construction de première qualité et il ramène d'Europe des copies d'œuvres d'art, des objets de décoration et des meubles pour embellir l'endroit. Bientôt, deux ailes additionnelles seront ajoutées au couvent afin de pouvoir accueillir un nombre grandissant d'étudiant.es (Hébert, 1965, p.49-50).

En 1917, le gouvernement accorde à Mgr Olivier-Elzéar Mathieu, Québécois d'origine et archevêque de Régina, la permission d'ouvrir deux collèges: l'un de langue anglaise et l'autre de langue française. Gravelbourg est un choix évident pour la construction du collège de langue française. La communauté rurale est bien établie, prospère et ses leaders religieux, les abbés Gravel, fondateur de la colonie, et Charles Maillard, curé de la paroisse, ont déjà démontré qu'ils étaient capables de prendre en charge des projets d'envergure.

Pour l'archevêque, un collège classique français est d'une importance capitale pour former les futurs leaders qui pourront représenter la minorité catholique d'expression française de la province dans les milieux professionnels, politiques, religieux, communautaires et militaires, et ainsi mieux défendre leurs droits (Lundlie, 1999, p. xi-xiii). Il dira d'ailleurs « [qu'] une minorité sans leader vaut moins qu'une armée sans général » (Lapointe et Tessier, 1988, p.254).

D'abord séculier, et suivant le programme de l'Université Laval, le Collège Catholique de Gravelbourg — rebaptisé plus tard « Collège Mathieu » en honneur à son fondateur — sera pris en charge par les Oblats de Marie-Immaculée en 1920. Quatre ans plus tard, la congrégation s'affilie à l'Université d'Ottawa pour offrir un baccalauréat en Arts (Lundlie, 1999, p. xiv-xvii).

Un jardin de l'enfance sera aussi fondé en 1920 par les Missionnaires oblates du Sacré-Cœur et de Marie-Immaculée au sein même du collège. Elles s'y étaient établies deux ans auparavant pour assister les pères oblates d'abord dans l'entretien du collège, puis dans l'enseignement. L'établissement y accueille des garçons de cinq à douze ans, qui dans plusieurs cas se rendront au collège par la suite. Éventuellement, la demande grandissante pour les services du jardin de l'enfance et du collège poussera les sœurs à déménager dans leurs propres locaux et de fonder le Jardin Notre-Dame en 1929 (La Liberté et le Patriote, 1956, p.45).

Malheureusement, si l'éducation française visait à renforcer l'identité des canadiens-français, l'éducation au sein des pensionnats pour autochtones visait plutôt à supprimer la langue, la culture et la spiritualité des enfants autochtones. Malgré leurs objectifs diamétralement différents, ces institutions étaient souvent administrées par les mêmes congrégations, comme les Oblats de Marie-Immaculée. Cette citation de Guy de Bretagne OMI (1949), qui occupa divers rôles au sein d'écoles résidentielles en Saskatchewan, au Manitoba et en Ontario, et deviendra conférencier sur la question autochtone au sein de l'Église, exprime bien les intentions de l'époque :

Ni le Gouvernement [sic], ni nous-mêmes, ne savons au juste quel but il faut se poser. Est-ce la ségrégation ou l'assimilation ? Si c'est la ségrégation, alors on parlera des droits de l'Indien : droit à ses réserves, à l'aide du gouvernement, droit à sa langue. Mais est-ce qu'on est bien sûr que c'est pour leur bien réel ? Ce peuple n'a pas de civilisation propre, d'histoire, d'art ; sa religion est un amas de superstitions incohérentes. La langue est gardienne de la foi : elle sera ici gardienne du paganisme, de la stagnation et le retour au vieux *old Indian way* [...] Si c'est l'assimilation alors on veut le vrai progrès social et le seul moyen d'assurer l'évangélisation (cité dans Lesage, 1995, p.5).

Ces propos sont lourds de signification : si la société canadienne doit accepter de vivre avec la présence des peuples autochtones, il est préférable de les dépouiller au préalable de tout ce qui leur permet de s'identifier comme peuples souverains. On va aussi plus loin en suggérant que cette souveraineté ne serait pas légitime de toute façon, car ils n'ont « pas de civilisation propre ». Pourtant, il est important de se rappeler que l'Église avait auparavant exercé un rôle central dans la ratification des traités numérotés. Ces ententes reconnaissent non seulement l'éducation comme un étant un droit, mais le procédé confirme aussi la souveraineté des deux parties signataires — ici la couronne britannique et les peuples autochtones (Krasowski, 2019).

Les institutions telles que le collège Mathieu travaillaient réellement à former une élite pour l'avancement de la société canadienne-française, en y enseignant des matières comme les sciences, les langues anciennes et modernes, les mathématiques, la philosophie, et les arts (Lundlie, 1999, p. xiv). Lundlie (1999) qualifie même le collège de « pépinière de chefs, » alors qu'Hébert (1965), décrit la communauté de Gravelbourg comme une « pépinière d'évêques. »

Au sein des écoles résidentielles pour autochtones, par contre, la qualité de l'éducation offerte était la plupart du temps largement inférieure à celle offerte dans les institutions publiques. Les enseignant.es y étaient souvent peu ou non qualifiés-ées et étaient plutôt sélectionnés pour leur ferveur religieuse. Il était attendu que les étudiant.es servent de main-d'œuvre dans le but d'opérer de façon autosuffisante. Ce

faisant, iels pouvaient travailler jusqu'à la moitié du temps officiellement consacré à leur éducation. La supervision du travail était insuffisante et les accidents de travail y étaient fréquents. Du reste, les abus de toutes sortes, les conditions insalubres, et la malnutrition inhérentes à ce type d'institutions sont aujourd'hui bien documentés (Commission de vérité et réconciliation, 2015, p.74-103).

À certains moments, le taux de mortalité chez les enfants détenus au sein des pensionnats pour autochtones pouvait atteindre trente à soixante pour cent, notamment en raison de pratiques d'expositions délibérées d'enfants porteurs du virus de la tuberculose avec la population non atteinte dans les écoles (Palmater, 2014, p. 32-33). Malgré ces nombres alarmants, rapportés par le docteur Peter Bryce, ni le gouvernement ni les administrateurs des écoles n'ont jugé nécessaire de changer leur pratique. En fait, le surintendant des Affaires Indiennes de l'époque, Duncan Campbell Scott, répondra :

Il est déjà reconnu que les enfants indiens ont perdu leur résistance naturelle aux maladies en s'acclimant si bien aux écoles résidentielles, et qu'ils décèdent à un taux beaucoup plus élevé que dans leurs villages. Mais cette raison seule n'est pas une justification pour changer les politiques de ce département, qui ont pour objectif d'offrir une solution finale à notre problème indien (cité dans Palmater, 2014, p.33).

Aujourd'hui, le rapport supplémentaire de ENFADA (2019), *Une analyse juridique du génocide*, énonce clairement que les pensionnats pour autochtones faisaient partie de politiques visant non seulement à assimiler les peuples autochtones, mais aussi à leur imposer délibérément « des conditions de vie visant leur destruction physique (p.27). »

En plus des inégalités flagrantes au niveau de l'éducation, plusieurs générations de politiques coloniales contribuent à entraver le développement socio-économique des communautés, tout en empêchant les recours possibles pour la défense de leurs droits ainsi qu'une représentation réelle au niveau politique. Par exemple, différents amendements à la *Loi sur les Indiens* éliminaient à différents moments entre 1876 et 1985 le statut de toute personne obtenant un diplôme

universitaire, œuvrant comme médecin, avocat, ou prêtre, s'enrôlant dans l'armée, ou les femmes mariant un homme non-autochtone, excluant de surcroît cette personne de sa communauté. Le droit de vote dans les élections fédérales était aussi refusé aux personnes détentrices de statut jusqu'en 1960. D'autres amendements rendaient illégal le recours à une représentation légale ou politique (Joseph, 2018, p.27-30, 70-74). Ici, il paraît évident que de telles conditions sont à l'antithèse du progrès social promis par les efforts de civilisation.

Un foyer de religion et de patriotisme

Outre les congrégations religieuses venues s'établir à Gravelbourg pour offrir des services d'éducation, soit les religieuses de Jésus-Marie, les Missionnaires oblates du Sacré-Cœur, et les pères oblats de Marie-Immaculée, plusieurs autres ordres se joindront à la communauté durant son histoire. Les Sœurs Adoratrices du Précieux-Sang, une communauté contemplative, y installent leur monastère en 1926, où elles opèrent un noviciat, une imprimerie, et un atelier de confection d'hosties (La Co-Cathédrale de Notre-Dame-de-l'Assomption). Malheureusement, deux des grands rêves de l'abbé Gravel ne se réaliseront qu'après son décès : la fondation d'un hôpital par les Sœurs Grises de Montréal en 1928, et la consécration de Gravelbourg comme ville épiscopale en 1930 (La Liberté et le Patriote, 1956, p. 42). L'église Sainte-Philomène est promue cathédrale, et Mgr Jean-Marie-Rodrigue Villeneuve est nommé premier évêque du nouveau diocèse. Le diocèse s'étendant sur 28 000 milles carrés dans la partie sud-ouest de la province, comprends trente et une paroisses et trente-sept points de services, avec une population totale d'environ 30 000 personnes (Chabot, 1981, p.36-37).

L'engagement des membres de la paroisse de Gravelbourg dans les organismes de la communauté — locale et régionale — et ses activités est fort. En 1911 est créé un chapitre de la Société St-Jean-Baptiste, comptant immédiatement une centaine de membres sur une population d'environ 500 paroissien.nes. L'organisation catholique française vise à promouvoir et soutenir les intérêts culturels et commerciaux

des communautés, en organisant entre autres des ateliers sur le commerce, les différentes industries, la santé, et en offrant à ses membres des services d'assurances mutuelles et des fondations charitables. Cette même année, une première célébration de la fête de la St-Jean-Baptiste remporte un franc succès. On y produit une pièce de théâtre et des numéros de chant dans le but de ramasser des fonds pour une nouvelle église. Cela deviendra une tradition populaire au fil des années (Hébert, 1965, p.47 ; Lapointe et Tessier, 1988, p.188-189).

Lorsque la Société du Parler Français fonde une branche en Saskatchewan à Duck Lake en février 1912, attirant près de 450 personnes de la région, l'abbé Gravel y prononce un discours sur la colonisation et l'immigration, rappelant à ses compatriotes l'importance vitale de développer des stratégies pour attirer des agriculteur.ices canadien.nes-français.es afin de renforcer leur posture dans la région. Il est nommé avec treize autres délégués, pour la plupart des membres du clergé, pour se rendre à une convention dans la ville de Québec. Quelques mois plus tard, l'Association Catholique Franco-Canadienne (ACFC), se donnant pour mandat la défense des droits des catholiques de langue française, est créée à Régina (Hébert, 1965, p. 24-28 ; Dubois, 2014, p.102). Le territoire sera divisé en douze régions et Gravelbourg obtient sa représentation régionale. Les priorités identifiées dès le départ par le groupe sont l'éducation française au primaire, la création d'écoles catholiques bilingues, le besoin d'aller chercher des enseignant.es d'expression française au Québec, et la colonisation de la région par des catholiques français. Ces questions seront présentées par la délégation à la convention de la Société du Parler Français de Québec (Hébert, 1965, p.24-28 ; Lapointe et Tessier, 1988, p.190-195).

L'Ordre des Chevaliers de Colomb est une autre organisation catholique qui sera bien implantée dans la communauté, à partir de 1919. Cette société formée d'hommes catholiques avait pour but d'offrir un support à la famille, à la communauté et à l'Église, et de promouvoir l'éducation catholique, entre autres choses. Dans le cours de l'histoire de la communauté, ses membres financeront plusieurs projets d'importance à Gravelbourg (Michaud, 1987, p.13-14). Il ne s'agit que de quelques exemples, et la ville ainsi que la région développeront au fil du temps bien d'autres projets qui

contribueront au rayonnement de la communauté fransaskoise: un grand séminaire, une radio communautaire, un foyer pour personnes âgées, de nombreux groupes et associations. Par contre, on constate aisément que la population n'hésite pas à s'investir pour l'avancement de la culture catholique française dans la province.

La liberté de religion et d'association, si chère à la société canadienne-française, n'était malheureusement pas garantie pour tous.tes dans les plaines et ailleurs au pays. En 1893, un lobby constitué de missionnaires et de personnes autochtones converti.es, avait pétitionné le gouvernement pour l'imposition d'une loi contre la tenue des *potlachs*, une pratique traditionnelle des côtes du Nord-Ouest, qui était vu comme un obstacle aux efforts de conversion de l'Église (Pettitpas, 1994, p. 3, 92). À l'époque, il était déjà pratique courante pour le clergé de s'appuyer sur le gouvernement pour la répression de comportements allant à l'encontre de leur code moral. Deux ans plus tard, la *Loi sur les Indiens* était modifiée pour bannir la pratique. Au fil du temps, la loi sera encore modifiée à plusieurs reprises pour étendre sa portée sur d'autres pratiques, telles que la Danse du Soleil (Pettitpas, 1994, p. 3, 92).

Dans les prairies, la Danse du Soleil, ou Danse de la Soif, pratiquée notamment par les *nêhiyawak*, *Anihšīnāpēk*, *siksikaitsitapi*, et les *Očhéthi Šakówiŋ*, était particulièrement désapprouvée par les missionnaires, qui la considéraient comme « le travail destructeur du malin au sein des "païens," "barbares," et "sauvages" primitifs (Pettitpas, 1994, p.97). » Pour le gouvernement comme pour le clergé, cette cérémonie représentait une menace directe au progrès matériel des peuples autochtones et une distraction de leur travail agricole. En 1895, la section 114 de la *Loi sur les Indiens* est introduite, mandatant les officiel.les — agents des Affaires Indiennes, commissionnaires, instructeur.ices agricoles, membres du clergé — à prendre les mesures nécessaires pour empêcher la tenue de cérémonie au sein des communautés. Par exemple, un agent indien pouvait restreindre la distribution de rations alimentaires — qui étaient généralement réservées en temps de famine — à une communauté s'il avait une raison de croire qu'elles pouvaient être partagées dans le cadre d'une cérémonie. La destruction de structures et d'objets sacrés était fréquente

et dans au moins une instance, des religieuses catholiques auraient dérobé les offrandes sacrées d'un site où se serait déroulée une cérémonie pour les utiliser à l'école. Des sanctions légales étaient aussi imposées pour punir les pratiques qui étaient jugées particulièrement répréhensibles, comme la distribution de bien et la pratique du perçage. D'autres mesures comme le système des « laissez-passer » ont aussi contribué à limiter la participation aux cérémonies impliquant plusieurs communautés et à entretenir leurs liens diplomatiques avec d'autres nations (Pettipas, 1994, p.99-115).

Les conséquences ont été dévastatrices sur les peuples, spirituellement et socialement, alors que plusieurs n'ont pas pu remplir leurs vœux sacrés, transférer leurs responsabilités spirituelles, savoirs spécialisés et leurs ballots sacrés à leur succession. Plusieurs personnes ont été emprisonnées, condamnées à des travaux forcés ou à payer des amendes prohibitives (Pettipas, 1994, p.113-118).

La résistance à ces mesures fut persistante. Les cérémonies continuent à être pratiquées en secret et nombre de pétitions sont envoyées à différents niveaux de gouvernement soit pour révoquer la loi ou pour limiter son application. Plusieurs leaders considéraient la section 114 comme étant une violation de leurs traités. Sur le territoire du Traité numéro quatre, une délégation des réserves de Cowessess et de Piapot est envoyée à Ottawa en 1911 pour protester plusieurs de ces violations, incluant les assauts sur leurs pratiques spirituelles. Ils obtiennent du surintendant des affaires Indiennes, Frank Oliver, la promesse écrite que les Danses du Soleil pouvaient être pratiquées dans la mesure où ces cérémonies n'incluent pas une distribution de biens ou de pratique d'automutilation (référant à la pratique du perçage) (Pettipas, 1994, p. 127-131).

Malgré la connaissance du succès obtenu par la délégation, les membres des clergés catholiques et protestants continuent de lutter agressivement contre la tenue de ces cérémonies. Le Père Joseph Hugonnard OMI, premier directeur de l'école industrielle à Lebrét, fut particulièrement vocal contre ce qu'il considérait comme étant l'échec du gouvernement à faire cesser toute pratique spirituelle traditionnelle sur le territoire (Pettipas, 1994, p. 132).

Ici, il est important de comprendre que les frontières entre les communautés canadiennes-françaises et les nations autochtones n'étaient pas étanches. Les territoires religieux, c'est-à-dire les diocèses, et les provinces ecclésiastiques, comme la province oblate du Manitoba dans laquelle la ville de Gravelbourg est située, couvrent à la fois des paroisses françaises et des missions autochtones. On y trouve des écoles de langues françaises et anglaises, et des pensionnats pour autochtones. Si l'on regarde seulement la congrégation oblate, qui administrait à la fois le prestigieux Collège Mathieu et la majorité des écoles résidentielles de la région, notamment celles de Lebret, Lestock, Marieval et Saint-Philippe, le personnel s'est promené d'une communauté à l'autre, d'une école à l'autre. En parcourant la section bibliographique de l'ouvrage *Histoire du Diocèse de Gravelbourg 1930-1980* (1981), on y constate clairement ces mouvements. Le père Delmas, directeur de l'école résidentielle St-Michael à Duck Lake, aurait même été l'un des membres originaux du conseil exécutif de La Société du Parler Français (Lapointe et Tessier, 1988, p.190). Les colonies canadiennes-françaises comme Gravelbourg se sont développées de façon interdépendante aux efforts d'assimilation et d'élimination — légale ou physique — des peuples autochtones dans les mêmes régions, car ces deux mandats — coloniser le continent avec des sujets catholiques et français et « civiliser » les non-chrétiens — faisaient partie ensemble de la mission de ces congrégations.

Conclusion

Pour revenir aux mythes sur nos origines, Rice et al. (2022) nous rappelle qu'il n'est souvent pas suffisant d'exposer quelqu'un à des discours décoloniaux pour qu'ils comprennent et changent leurs perceptions ; iels doivent également interagir avec cette information d'une façon qui leur permet de « dé/reconstruire leur posture dans leurs relations avec les peuples autochtones (ma traduction, p.5). » Encore aujourd'hui, les enjeux historiques et contemporains sous-tendant les relations entre peuples autochtones et francophones en milieu minoritaire sont méconnus au sein de la population. Pourtant, une revue de la littérature portant sur l'histoire de la colonisation catholique française et celle traitant de l'histoire autochtone – dans le cas

présent, sur la partie sud de la Saskatchewan – nous confronte à l'évidence que ces histoires sont intimement reliées. En joignant ces deux parties d'un récit qui comprend de multiples facettes, on voit clairement comment des communautés francophones en milieu minoritaire, aux prises avec leurs propres défis et luttes face à la menace de l'assimilation, ont tout de même profité et continuent de bénéficier de l'oppression et la domination des peuples autochtones.

Comme le fait remarquer l'historien Sean Carleton, l'attachement aux mythes concernant la bienveillance de l'État et de ses institutions permet à la population de se protéger contre le malaise inévitablement créé par une confrontation directe de leur complicité dans les violences et les injustices du projet colonial canadien (2021, p. 480). Pour les francophones du pays, des réalités telles que la proximité historique avec des institutions comme les pensionnats pour autochtones peuvent être ressenties de façon particulièrement conflictuelle. Longtemps, il fut tradition pour les familles de « donner » un.e ou plusieurs membres de la famille à l'Église dans l'espoir qu'ils deviennent membres du clergé. Les écoles résidentielles employaient aussi des laïcs dans les communautés environnantes, en plus de participer de façon importante à la vie économique des régions, non seulement par leur consommation de produits et services, mais aussi en fournissant de la main-d'œuvre. Or, il est sans contredit difficile de voir des membres de sa famille ou de sa communauté associés à un tel héritage.

Alors qu'il peut être tentant de chercher à « équilibrer » le récit entourant ce pan de notre histoire collective, en mettant en valeur les qualités et les mérites des individus ou les congrégations impliquées, il est important de se rappeler que les structures telles que les pensionnats étaient elles-mêmes empreintes de violence, et ce, indépendamment des individus qui y oeuvraient. De la même façon que les efforts et les défis rencontrés par les pionnières venues tenter leur chance dans les colonies françaises de l'Ouest ne peuvent effacer la façon dont les terres sur lesquelles ils se sont établis ont été appropriées. Carleton (2021) rappelle que de minimiser les injustices historiques et contemporaines du colonialisme constitue un obstacle majeur à la (ré)conciliation, en amplifiant la division entre peuples autochtones et allochtones. Il encourage la

population à poursuivre leur autoéducation sur le colonialisme de peuplement (p. 480).

Heureusement, un nombre croissant de ressources de qualité sont maintenant accessibles dans une variété de formats pour supporter les individus désirant mieux comprendre l'histoire complexe du territoire. L'ouverture récente des archives de certaines congrégations religieuses permettra également au milieu de la recherche de mieux comprendre la façon dont certaines institutions fonctionnaient ainsi que leurs rôles et leurs relations au sein des communautés. Il appartient maintenant à tout un chacun d'accepter la possibilité d'être confronté à des vérités inconfortables, sans lesquelles il sera impossible de transformer les relations existantes avec les peuples autochtones. Après tout, avant même de pouvoir penser à s'investir dans une démarche de conciliation et de réconciliation, il est d'abord essentiel de pouvoir identifier ce qui doit être réconcilié.

NOTES

1. En 2019, l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées (ENFFADA) confirmait que l'État canadien avait commis un génocide envers les peuples autochtones, et que ce génocide était toujours en cours. Jusqu'à ce moment, le rapport de la Commission de vérité et de réconciliation (2015) n'avait fait état que d'un génocide culturel. Voir à cet égard *Une analyse juridique du génocide : un rapport supplémentaire de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées* (Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées, 2019)
2. Résistance armée du peuple Métis contre l'oppression du gouvernement canadien, sous le leadership de Louis Riel. Voir à cet égard Thistle, 2014.

BIBLIOGRAPHIE

- ARPIN-SIMONETTI, Emiliano (2019) « Décoloniser notre regard: Table ronde avec Catherine Larochelle, Melissa Mollen-Dupuis et Philippe Néméh-Nombré », dans *Relations (Montréal)*, n°802, p. 24–27.
- CARDINAL, Harold, et HILDEBRAND, Walter (2000) *Treaty elders of Saskatchewan our dream is that our peoples will one day be clearly recognized as nations*, Calgary, University of Calgary Press, 84 p.
- CARLETON, Sean (2021) « “I don’t need any more education”: Senator Lynn Beyak, residential school denialism, and attacks on truth and reconciliation in Canada », *Settler Colonial Studies*, vol. 11, n°4, p. 466–486.
- CHABOT, Adrien (1981) *Histoire du Diocèse de Gravelbourg: 1930-1980*, Willow Bunch, [s.n.], 221 p.
- COMMISSION DE VÉRITÉ ET RÉCONCILIATION (2015) *Honorer la vérité, réconcilier pour l’avenir : sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*, Montréal, McGill-Queen’s University Press, 584 p.
- DASCHUK, James (2015) *La destruction des Indiens des Plaines : maladies, famines organisées et disparition du mode de vie autochtone*, Québec, Presses de l’Université Laval, 400 p.
- DUBOIS, Janique (2014) « Le projet politique fransaskois: cent ans d’existence », *Canadian Ethnic Studies*, vol. 46, n°2, p. 99–112.
- ENQUÊTE NATIONALE SUR LES FEMMES ET LES FILLES AUTOCHTONES DISPARUES ET ASSASSINÉES (2019) *Une analyse juridique du génocide : un rapport supplémentaire de l’Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées*, Ottawa, Bureau du Conseil privé, 46 p.
- GRAVEL, Lucienne (1979) *Les Gravel*, Montréal, Boréal Express, 329 p.
- HAMILTON, Becky (2008) « Voyage au pays du curé Gravel », *Revue historique*, vol. 19, n°2, p. 5–13.

- HÉBERT, Georges (1965) *Les débuts de Gravelbourg : son fondateur, ses pionniers, les institutions, 1905-1965*, Gravelbourg, 159 p.
- HOBBS, Sandra (2008) « Figures of the native in 20th-century Quebec: The subaltern and the colonial subject at the intersection of colony and nation », *Journal of Postcolonial Writing*, vol. 44, n°3, p. 307–318.
- JOSEPH, Robert (2018) *21 things you may not know about the Indian Act: helping Canadians make reconciliation with Indigenous Peoples a reality*, Port Coquitlam, Indigenous Relations Press, 189 p.
- KRASOWSKI, Sheldon (2019) *No surrender: the land remains Indigenous*, Regina, University of Regina Press, 368 p.
- LA CO-CATHÉDRALE NOTRE-DAME-DE-L' ASSOMPTION (n.d.) *Sœurs Adoratrices du Précieux Sang*, En ligne : <https://www.gravelbourgcocathedral.com/fadoratrice.html>
- LA LIBERTÉ ET LE PATRIOTE (1955) *Croquis historiques des paroisses du diocèse de Gravelbourg, Sask., à l'occasion de son jubilé d'argent, 1930-1955*, Winnipeg, La Liberté et le Patriote, 112 p.
- LAPOINTE, Richard et TESSIER, Lucille (1988) *The Francophones of Saskatchewan: a history*, Regina, Campion College, 316 p.
- LEROUX, Darryl (2019) « Le révisionnisme historique et la création des métis de l'est : La mythologie du métissage au Québec et en Nouvelle-Écosse », *Politique et sociétés (Montréal)*, vol. 38, n°3, p. 3–25.
- (2022) *Ascendance détournée : Quand les Blancs revendiquent une identité*, Sudbury, Prise de parole, 346 p.
- LESAGE, Gilles (1995) « Ne brûlons pas les étapes », *Cahiers franco-canadiens de l'Ouest*, vol. 7, n°1, p. 5-44.
- LUNDLIE, Lise (1999) *Une pépinière de chefs : l'histoire du Collège Mathieu, 1918-1998*, Moose Jaw, Société historique de la Saskatchewan, 460 p.
- MEMMI, Albert (1985) *Portrait du colonisé-Portrait du colonisateur*, Barcelone, Gallimard, 161 p.
- MICHAUD, Donald (1987) *Lecture du milieu Gravelbourg*, Moose Jaw, Grand Valley Press, 69 p.

- O'KEEFE, Derrick. (2009) « Harper in denial at G20: Canada has “no history of colonialism” », *Rabble*, 28 Septembre 2009, En ligne: <https://rabble.ca/indigenous/harper-denial-g20-canada-has-no-history-colonialism/>
- PALMATER, Pamela (2014) « Genocide, Indian Policy, and Legislated Elimination of Indians in Canada », *Aboriginal Policy Studies*, vol. 3, n°3, p. 27-54.
- PETTIPAS, Katherine (1994) *Severing the ties that bind: government repression of indigenous religious ceremonies on the prairies*, Winnipeg, University of Manitoba Press, 304 p.
- RAY, Arthur J., MILLER, James R. et TOUGH, Frank (2000) *Bounty and benevolence a history of Saskatchewan treaties*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 299 p.
- RICE, Carla, DION, Susan D., FOWLIE, Hannah et BREEN, Andrea (2022) « Identifying and working through settler ignorance », *Critical studies in Education*, vol. 63, n°1, p. 15–30.
- STARK, Heidi K. (2016) « Criminal Empire: The Making of the Savage in a Lawless Land », *Theory & Event*, vol. 19, n°4.
- STONECHILD, Blair et WAISER, Bill (2010) *Loyal till death: Indians and the North-West Rebellion*, Markham, Fifth House, 308 p.
- THISTLE, Jesse (2014) « The 1885 Northwest Resistance: Causes to the Conflict », *HPS: The Journal of History and Political Science*, vol. 3.