

Pour franchir le seuil de la paix

Andrea Bear Nicholas

Volume 23, numéro 1, 1997

L'éducation dans une perspective planétaire

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/031910ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/031910ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Revue des sciences de l'éducation

ISSN

0318-479X (imprimé)

1705-0065 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Bear Nicholas, A. (1997). Pour franchir le seuil de la paix. *Revue des sciences de l'éducation*, 23(1), 149–160. <https://doi.org/10.7202/031910ar>

Résumé de l'article

L'article remet en question la vertu de l'éducation à la tolérance en la situant dans le prolongement des visées colonialistes occidentales. Adoptant une perspective critique, Fautrice interprète la Loi sur les Indiens comme un symbole d'intolérance, puisque cette Loi va à contresens du système traditionnel démocratique des autochtones. Loin de pouvoir être relevé par l'application d'un code de comportements de tolérance, le défi de la paix et de l'harmonie suppose que les enseignantes et les enseignants adoptent une perspective culturelle critique de façon à favoriser le plus possible l'ouverture d'esprit si nécessaire à l'essor d'une éducation à la paix dans son sens véritable.

Pour franchir le seuil de la paix

Andrea Bear Nicholas
Titulaire de la Chaire d'études autochtones
Université St. Thomas, Nouveau-Brunswick

Résumé – L'article remet en question la vertu de l'éducation à la tolérance en la situant dans le prolongement des visées colonialistes occidentales. Adoptant une perspective critique, l'autrice interprète la *Loi sur les Indiens* comme un symbole d'intolérance, puisque cette Loi va à contresens du système traditionnel démocratique des autochtones. Loin de pouvoir être relevé par l'application d'un code de comportements de tolérance, le défi de la paix et de l'harmonie suppose que les enseignantes et les enseignants adoptent une perspective culturelle critique de façon à favoriser le plus possible l'ouverture d'esprit si nécessaire à l'essor d'une éducation à la paix dans son sens véritable.

Je me propose, dans le présent article¹, d'examiner la question de l'éducation à la tolérance dans une perspective autochtone critique, en empruntant le ton personnel de l'entretien.

Étant autochtone, je dirai, d'entrée de jeu, que je doute sérieusement du bien-fondé de la présomption qui voudrait que la tolérance, comme l'antiracisme, ait pu s'acquérir par l'instruction ou l'éducation qu'inspirerait un ensemble de lois ou de commandements du comportement. Car l'intolérance peut-elle se concevoir indépendamment du cadre élémentaire des valeurs culturelles? J'estime qu'on ne peut parvenir à la tolérance sans devoir remettre en cause les principes fondamentaux de la société occidentale.

Invitée au printemps 1995 à présenter une communication à un colloque international sur l'éducation à la citoyenneté, j'y ai affirmé que cette forme d'éducation pour les peuples autochtones mène tout droit au génocide culturel; c'est ce que j'appelle «l'artifice humanitaire du génocide culturel»².

L'éducation à la citoyenneté n'est pas la seule à mener directement au génocide et à l'intolérance; tout ce qu'on croit, dit ou fait aujourd'hui au sujet des peuples autochtones ne peut qu'entraîner le même effet dévastateur. Et je ne parle pas uniquement des escouades antiémeutes qui s'attaquent à de petits groupes d'autochtones; je pense aussi à la menace de génocide que fait peser sur tous les peuples autochtones la société occidentale elle-même. Vous n'avez qu'à demander aux familles d'Helen Betty Osborne, de J.J. Harper ou d'Anthony (Dudley) George³.

Pour bien comprendre la portée de cette affirmation, il importe d'examiner brièvement les fondements idéologiques des sociétés autochtones traditionnelles. Les valeurs qui les animaient privilégiaient les principes du partage, de la réciprocité et du respect, ce qui comprend la tolérance. J'aimerais ici, si vous le permettez, citer un extrait de mon article sur l'éducation à la citoyenneté et rappeler l'observation qu'a faite le professeur Sidney Pobihushchy, de l'Université du Nouveau-Brunswick.

Dans ce cadre idéologique, les peuples de la confédération iroquoise ont conçu, il y a trois siècles, un idéal permettant à deux systèmes essentiellement différents de coexister dans l'harmonie sur la base du principe du respect et de la non-ingérence. Le symbole de cet idéal était le Wampum à deux rangs, ceinture fabriquée de petits coquillages et formée de deux rangs parallèles de couleur violette sur fond blanc⁴. Ce principe faisait problème, car les peuples iroquois d'il y a trois siècles ne pouvaient concevoir que puisse exister un système aussi radicalement contraire au leur que l'impérialisme européen.

Comme l'a dit le professeur Sidney Pobihushchy, de l'Université du Nouveau-Brunswick: «Les Iroquois ne pouvaient ni prévoir ni comprendre la nature de l'impérialisme, son caractère complètement diabolique. Ils n'ont pas compris que la coexistence avec un peuple inspiré par la logique de l'empire – logique du totalitarisme – serait impossible⁴.»

Les peuples indigènes eux-mêmes mis à part, peu de gens reconnaissent sans réserve que le colonialisme a poussé les puissances européennes à mener des campagnes de génocide qui ont mené éventuellement à l'extermination d'environ cent millions d'autochtones dans les Amériques. Peu de gens reconnaissent que le colonialisme a conduit les puissances européennes à envoyer des missionnaires et des enseignants répandre des pratiques destinées à saper à la base les systèmes sociaux et spirituels des autochtones. Peu de personnes voudront admettre que le colonialisme a amené les dirigeants et les immigrants européens à voler fébrilement les terres des autochtones et à s'attaquer à leurs régimes politiques et économiques. Les objectifs déclarés des politiques colonialistes étaient toujours présentés sous un jour favorable: assurer la sécurité des immigrants européens sur leurs terres ou convertir, «civiliser» disaient-ils, et assimiler les autochtones.

Bien que ces objectifs aient généralement été déguisés sous les traits fallacieux de la générosité et de la philanthropie, la vérité est que l'impérialisme ou le colonialisme n'est jamais motivé par des fins philanthropiques. Les visées de la volonté impérialiste sont toujours alimentées par l'exploitation, l'esprit de lucre et l'enrichissement personnel de l'individu ou de la nation. Le racisme et l'intolérance imprègnent intrinsèquement le processus colonialiste de l'exploitation puisqu'on ne peut justifier ou rationaliser l'exploitation d'un peuple par un autre peuple sans nourrir une idéologie de la supériorité, fût-elle culturelle ou raciale.

Pour citer de nouveau une observation du professeur Pobihushchy:

L'origine des mots «civilisation», «citoyenneté» et «cité» est la même; ces mots viennent du latin *civilis* (qui se rapporte au citoyen) et *civitas* (qui se rapporte à la citoyenneté). Ils évoquent tous un mode de vie particulier fondé nécessairement sur l'exploitation.

Vivre dans une cité implique que l'on doive trouver ailleurs la source de sa subsistance, tandis que les peuples autochtones, eux, ont toujours vécu au sein même de leurs propres sources de vie.

L'histoire enseigne que l'idée de civilisation a toujours été associée à l'impérialisme et que le but des colonisateurs a toujours été de «civiliser» les indigènes⁵.

Ainsi, pour les peuples autochtones, devenir «civilisés» signifie presque littéralement céder à l'intolérance, renoncer à leurs valeurs pour adopter celles qui relèvent de l'exploitation, en fin de compte, s'assimiler.

Frantz Fanon a écrit d'une manière éclairante sur l'oppression que sous-tend le colonialisme. «Le colonialisme, a-t-il dit, ne se satisfait pas de maintenir un peuple dans ses serres [...], mais, par une sorte de logique perverse, il s'en prend au passé d'un peuple opprimé pour le déformer, le dénaturer et le détruire»⁶. Dans ces quelques mots, Fanon saisit l'essence même du colonisateur et du colonisé. Cet énoncé résume aussi dans une formule saisissante l'intolérance qu'ont vécue les peuples autochtones lorsqu'on leur a dit que leurs traditions, qui, pourtant, les avaient parfaitement bien servis depuis des millénaires, étaient dorénavant condamnables et qu'en tant que peuples, ils devaient se soumettre à la conversion religieuse, à la «civilisation» et à l'assimilation.

Dans la perspective du colonisateur ou de la société immigrante, la réflexion de Fanon montre à souhait que l'ennemi, c'est la vérité. Car, pour que les riches élites et les courtiers puissants puissent conserver leur hégémonie, ne faut-il pas que la source véritable de leurs pouvoirs, tirée de l'appropriation et de l'exploitation des peuples indigènes et de leurs terres, soit cachée ou niée?

Si les gens refusent de considérer ces faits, c'est, à mon sens, que l'idéologie de l'impérialisme et sa stratégie du colonialisme font encore partie de nos croyances, à la fois comme fondement historique des systèmes américain et canadien et comme idéologie dominante. Pour que le colonialisme puisse se perpétuer, il ne peut ni ne doit se remettre en cause. Ce refus et cette incapacité d'admettre la vérité sont précisément ce qui alimente l'ignorance, la haine et l'intolérance à l'endroit des autochtones. Et c'est l'ignorance, la haine et l'intolérance qui remplissent actuellement les pages des journaux du Nouveau-Brunswick, propriété, on ne s'en étonnera guère, d'une élite puissante dans la province. C'est la résistance à la vérité qui fait que la survivance des peuples et des cultures autochtones demeure, même aujourd'hui, un combat.

Je suis arrivée à la conclusion que l'impérialisme et le colonialisme sont encore à l'œuvre dans notre société contemporaine tout simplement par l'étude de leurs appli-

cations historiques et leur comparaison avec les pratiques actuelles. Les répercussions de la culture européenne dans tous les aspects de la vie traditionnelle sont notoires. Il n'y a pas lieu de les énumérer ici. Qu'il suffise de dire que les institutions distinctes de la traite des fourrures, les Églises, l'État et ses systèmes d'éducation ont chacun influencé de façon destructive et, en se renforçant par le jeu de leurs effets réciproques, les systèmes traditionnels économiques, religieux, politiques et sociaux, respectivement.

L'exploitation manifeste des peuples autochtones par la traite des fourrures a préparé de plusieurs façons la conversion au christianisme dans toutes les activités de la vie quotidienne, non seulement dans l'activité religieuse. L'objectif de la mission chrétienne était de transformer la croyance fondamentale des peuples autochtones au caractère sacré et cohérent de toute la création en celle d'une déité unitaire existant à l'extérieur de la création. Si la mission a réussi en partie à inculquer cette croyance, c'est que le commerce des fourrures exerçait une influence néfaste sur les valeurs fondamentales et les modes de vie. Les missionnaires ont réussi également parce qu'ils étaient soutenus financièrement par les gouvernements coloniaux dont ils recevaient l'appui. Aussi étaient-ils en position de réagir aux contraintes que les peuples autochtones subissaient et de les exploiter à leurs fins comme conséquence du commerce des fourrures, y compris la guerre, les maladies, la famine et la dépendance croissante à l'égard du commerce de marchandises avec les Européens. Et comme ces forces économiques se sont atténuées, les pressions exercées par les empiétements des immigrants et l'application de lois étrangères ont de plus en plus forcé la voie aux changements intervenus graduellement dans les systèmes politiques, sociaux et économiques traditionnels.

Le problème maintenant est que les processus historiques de l'intolérance qu'a engendrés le colonialisme dans ces secteurs distincts de la vie des autochtones sont encore à l'œuvre. Dans ces domaines, l'intolérance et la destruction demeurent aussi virulentes, en partie à cause de cette capacité que possède le colonialisme de se reproduire au cœur même du peuple colonisé. Je veux parler ici du phénomène que l'on nomme le «colonialisme intériorisé» par lequel le peuple opprimé tend à imiter son oppresseur s'il entend échapper à son oppression⁷.

Les considérations économiques, par exemple, ne sont pas négligeables. Partout où perdurent les activités traditionnelles de subsistance, les pressions qu'exerce le colonialisme se font plus implacables et, peut-être, plus destructives. Il y a, d'un côté, les pratiques d'exploitation des gouvernements modernes et des multinationales qui diffèrent très peu des usages commerciaux qu'avaient répandus les compagnies d'exploitation minière et de traite issues du colonialisme primitif. Comme leurs prédécesseurs, les incarnations modernes du colonialisme mettent toujours en branle les mêmes genres de processus: empiétement, dépossession, libre exploitation et destruction de l'environnement, lois restrictives, le tout en vue de limiter toujours ou d'interdire aux peuples autochtones l'accès à leurs sources de subsistance⁸. Devant ce triste tableau vient immédiatement à l'esprit, comme des spectres, le malheur actuel qui frappe les autochtones de la Baie de James, du nord de l'Alberta, du Labrador et de la Colombie-Britannique.

Il y a, d'un autre côté, les forces plus subtiles des gouvernements et des sociétés commerciales qu'opèrent les programmes de propagande qui exaltent les valeurs économiques de l'Occident, celles de l'individualisme, de l'entrepreneuriat, de la concurrence et du profit légitime, lesquelles sapent les bases des valeurs économiques traditionnelles que sont le partage, la coopération, la réciprocité et la mise en commun des ressources. Un économiste contemporain a très bien qualifié ces pratiques d'«économicide»⁹. Ses partisans sont si incroyablement persistants et si grasement financés dans cette campagne, et ils sont si convaincants dans leur fausse éloquence, qu'on peut appeler ce genre de propagande le missionnariat des années 1990¹⁰. Comme l'ont illustré les efforts des premiers missionnaires, l'intolérance à l'endroit des valeurs traditionnelles est déterminante. Peu de gens osent exprimer leur opposition et un grand nombre de partisans autochtones, dans ce cas, peuvent être comparés aux premiers autochtones convertis au christianisme par leur ferveur et leur zèle¹¹.

Le fait que ces solutions commerciales et entrepreneuriales soient présentées comme une panacée aux énormes problèmes de la pauvreté, du chômage et même du suicide – ces fléaux étant tous des conséquences de la colonisation – permet peut-être de les rapprocher de façon saisissante de l'action des premiers missionnaires qui, de la même façon, promettaient aux convertis une sorte de libération (au ciel) des effets opprimants de la colonisation que constituaient les guerres, les maladies et les famines.

Pour ce qui est de la scène politique, les modalités d'imposition de la citoyenneté canadienne ou américaine aux peuples autochtones correspondent ni plus ni moins à un génocide culturel. La *Loi sur les Indiens* est le symbole le plus criant du colonialisme, du génocide et de l'intolérance à l'endroit des autochtones et de leurs gouvernements aujourd'hui. Bien que plusieurs de ses dispositions les plus répugnantes et les plus totalitaristes aient été éliminées, celles qui restent encore en vigueur forment un texte législatif qui impose toujours une espèce de gouvernement hiérarchique étranger aux peuples autochtones du Canada. Cette forme de gouvernement prétend être démocratique dans son insistance à privilégier le système électif de gouvernement mais, pour les autochtones, dont le système traditionnel était authentiquement démocratique dans sa prise de décision en commun et sa pratique du consensus, l'application de la *Loi sur les Indiens* est, par là même, plus qu'un symbole de l'intolérance. Elle est hypocrite et oppressive¹². Vous n'avez qu'à le demander aux protestataires d'Eel Ground, de Woodstock, de Tobique, de Big Cove ou de Kingsclear qui ont vivement contesté dans le passé leurs propres gouvernements établis en vertu de cette loi.

De nos jours, on ne parle que du principe de l'«autonomie gouvernementale»; ce n'est que de la rhétorique. Aucune des propositions d'«autonomie gouvernementale» ou d'«autonomie politique» ne promet rien de plus qu'un troisième ordre de gouvernement du type gouvernement municipal. Même l'abolition de la *Loi sur les Indiens*, qui se fait graduellement à l'heure actuelle au Manitoba, ressemble plus à la politique américaine des années 1950 et à son engagement à assurer la «libération» économique

de style occidental. À mon avis, la seule libération que produira cette sorte d'arrangement sera de permettre aux sociétés commerciales et aux gouvernements d'avoir un plus libre accès encore aux terres et aux ressources des autochtones. On peut s'attendre encore à plus d'incidents comme ceux d'Ipperwash et de Gustafsen Lake.

Dans le domaine de la vie sociale, l'intolérance de la société immigrante s'exprime toujours plus ouvertement encore par l'intermédiaire du système d'éducation et par l'accent qu'il met sur l'intégration et l'assimilation des enfants autochtones. C'est ici que les génocides linguistique et culturel sont toujours à l'œuvre: seulement trois des cinquante-trois langues indigènes au Canada survivront, prévoit-on, au deuxième millénaire. Dans toute l'Amérique du Nord, il n'y a qu'une poignée de collectivités autochtones dans lesquelles les matières scolaires sont enseignées dans la langue autochtone, phénomène qui ne se produit que dans les endroits où la résistance et la détermination des parents et des enseignants le permettent¹³.

Le plus souvent, la culture autochtone est soit ignorée, soit considérée comme secondaire pour atténuer les effets «réels» de l'assimilation: cela est vrai tant dans les écoles des réserves qu'à l'extérieur de celles-ci. J'estime que le seul espoir véritable pour que la promotion de la tolérance soit fructueuse est que les organismes chargés de l'éducation des enfants autochtones fassent preuve de tolérance et incitent à la tolérance en appuyant, au premier chef, le principe qui veut que l'éducation doive se faire dans les langues indigènes des enfants autochtones. Il s'agit de beaucoup plus que de faire montre de tolérance. Les discours qui prétendent raviver les cultures autochtones sur le fondement de l'harmonie et du respect sont vides de sens si on ne revitalise pas d'abord les langues indigènes, car elles sont inhérentes aux systèmes de valeurs traditionnelles, lesquels, étant essentiels aux modes efficaces de vie en harmonie sur notre planète, méritent d'être reconnus et renforcés pour leur propre contribution à la lutte pour la paix et l'harmonie dans le monde.

L'influence colonisatrice des Églises sur les pratiques spirituelles traditionnelles a connu un déclin au cours des dernières années, bien qu'elle ait été tout à fait déterminante dans le passé. Ce déclin peut être la conséquence de nombreux facteurs, mais c'est en partie le résultat d'un déclin général d'influence et en partie le résultat du renouveau de la spiritualité dans la vie des autochtones. Cela ne veut pas dire que le christianisme ne joue aucun rôle dans la situation coloniale contemporaine des peuples autochtones. Au contraire, ses valeurs colonialistes de pouvoir hiérarchique, d'intolérance et de soumission passive sont maintenant intériorisées chez plusieurs et continuent d'influencer largement le factionnalisme qui déchire partout les collectivités autochtones. Cela est particulièrement remarquable maintenant que les peuples luttent pour faire revivre les pratiques spirituelles traditionnelles. Pour citer de nouveau mon article sur l'éducation à la citoyenneté:

La tendance actuelle qui consiste à combiner des éléments de la spiritualité chrétienne et de la spiritualité autochtone peut fort bien finir par influencer favorablement la chrétienté, mais elle soulève malgré tout de sérieux problèmes. L'un d'eux est

que pareille combinaison n'est généralement rien de plus que l'utilisation ou l'exploitation de rites extérieurs ou de symboles de la spiritualité traditionnelle afin de promouvoir le christianisme. Un autre problème vient de la présomption qui veut que le christianisme et la spiritualité autochtone s'abreuvent à des sources communes; en réalité, la plupart des éléments spirituels de ces conceptions n'ont que quelques points communs. Autre problème, les pratiques nouvelles ne tiennent pas compte des différences fondamentales qui distinguent la spiritualité autochtone et le christianisme: la spiritualité autochtone est essentiellement athée et considère tant les êtres que les choses comme habités par l'esprit; le christianisme, au contraire, n'admet la présence de l'esprit que chez les êtres vivants et en fonction d'une hiérarchie fondée sur la valeur et l'importance, un Dieu unique (créateur de l'homme à son image et à sa ressemblance) transcendant la création ou existant en dehors d'elle. Ces différences philosophiques fondamentales permettent de dégager la différence la plus grave entre ces deux spiritualités: le christianisme s'appuie sur une vision de l'univers axée sur l'être humain, laquelle autorise et rétribue l'exploitation du monde et l'accumulation des richesses comme signe de la grâce divine¹⁴.

On sent, toutefois, que ce renouveau des pratiques spirituelles venues de la tradition inspirera un renouveau des pratiques et des valeurs traditionnelles dans d'autres secteurs de la culture autochtone, tout comme la diminution des pratiques spirituelles par les missionnaires a conduit au déclin subséquent des traditions politiques, économiques et sociales. Étant donné que les croyances traditionnelles comprennent le respect et la tolérance, leur renouveau doit autoriser tous les partisans de la paix à se réjouir.

Je conclurai en signalant que notre défi à tous et à toutes dans le domaine de l'éducation est celui d'offrir une perspective beaucoup plus large que celle qui découlerait de la compilation de listes de comportements tolérants et intolérants. Je crois que ces dernières sont pratiquement inutiles comme solutions pour la paix tant que les valeurs et les comportements fondamentaux de la société occidentale ne seront pas contestés. C'est un peu comme si un médecin, plutôt que de soigner son patient pour l'aider à se rétablir, lui prescrivait de se maquiller. En toute déférence, j'estime que le traitement que la société occidentale réserve aux peuples autochtones est le symptôme d'une maladie fondamentale ou d'une insuffisance fatale auxquelles il importe de fournir les remèdes nécessaires au lieu de perdre un temps précieux à compiler un ensemble de commandements du comportement. Mais la société occidentale est-elle prête à relever ce défi?

NOTES

1. Traduction du texte *A Higher Threshold for Peace: The Challenge of Aboriginal Peoples*, par Jacques Picotte, de l'École de droit de l'Université de Moncton, sous la responsabilité de Joan Gamble, professeure, à la Faculté des sciences de l'éducation de l'Université de Moncton.
2. Andrea Bear Nicholas, «Citizenship Education and Aboriginal People: The Humanitarian Art of Cultural Genocide», communication initialement présentée à un colloque sur l'éducation

à la citoyenneté organisé par «Atlantic Human Rights Center» à l'Université St.Thomas, le 5 avril 1995. Aussi publié dans *Canadian International Education*, 25(2), à paraître.

3. Helen Betty Osborne, de la réserve Norway House, n'avait que dix-neuf ans lorsqu'elle a été enlevée et assassinée en 1971. Bien que la GRC et le village de The Pas aient été au courant que quatre hommes non autochtones étaient impliqués dans le meurtre, ce n'est que seize ans plus tard que l'un d'eux a été traduit en justice. Voir, à ce sujet, A.C. Hamilton et C.M. Sinclair, *Report of the Aboriginal Justice Inquiry of Manitoba*, vol. 2, *The Deaths of Helen Betty Osborne et John Joseph Harper*, Winnipeg, Imprimeur de la Reine, 1991:1. John Joseph Harper a été tué à Winnipeg, en 1988, par un policier qui «par sa façon inutile de s'approcher de Harper (un autochtone) et sa tentative maladroite de le mettre en détention a provoqué la série d'incidents qui ont mené à la mort de Harper» (*Ibid.*, p. 39). Anthony Dudley George a été tué au parc provincial Ipperwash, en 1995, lorsque la police s'est mise à tirer sur des protestataires sans armes qui cherchaient à obtenir qu'on remette aux Amérindiens la propriété d'un ancien cimetière. Voir, à ce sujet, Jeffrey Wollock, «O Canada! The North Heats Up», *Native Americas: Akwekon's Journal of Indigenous Issues*, 12(4), Hiver 1995, p. 16-25.
4. Bear Nicholas, *Op. cit.*, p. 6, dans le texte original, et à la note 30: Tehanetorens, Wampum Belts, Osweken, Ontario, Irocrafts, 1983, p. 10-11; Michael Mitchell, «An Unbroken Assertion of Sovereignty», dans Boyce Richardson, *Drumbeat: Anger and Renewal in Indian Country*, Toronto, Summerhill Press, 1989, p. 109-111; Richard Hill, «Oral Memory of the Haudenosaunee: View of the Two-Row Wampum», dans Jose Barreiro, sous la direction de, *Indian Roots of American Democracy*, New York, Akwe: Kon Press, 1992; Darlene Johnston, «First Nations and Canadian Citizenship», dans William Kaplan, sous la direction de, *Belonging: The Meaning and Future of Canadian Citizenship*, Montréal et Kingston, Londres, Buffalo, McGill-Queen's University Press, 1993, p. 350-351, et la note 31: la communication personnelle présentée en 1995 par le professeur Sidney Pobihushchy, de l'Université du Nouveau-Brunswick. Voir aussi Mohawk Nation at Akwesasne, White Roots of Peace, *The Great Law of Peace of the People of the Longhouse*, Roosevelttown, N.Y., Mohawk Nation at Akwesasne, 1971; Arthur C. Parker, «The Constitution of the Five Nations», dans *Parker on the Iroquois*, Syracuse, SUNY Press, 1968; Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, New York, Grove Weidenfeld, 1963, page 93; Russell L. Barsh, «The Ethnocidal Character of the State and International Law», *Journal of Ethnic Studies*, 16(4), 1989, p. 1-30; Robert Davis et Mark Zannis, *The Genocide Machine in Canada: the Pacification of the North*, Montréal, Black Rose Books, 1973; Jack D. Forbes, *Columbus and Other Cannibals: The Wetiko Disease of Exploitation, Imperialism and Terrorism*, New York, Autonomedia, 1992; Rudolph C. Ryser, «Nation-States, Indigenous Nations, and the Great Lie», dans Leroy Little Bear, Menno Boldt et J. Anthony Long, sous la direction de, *Pathways to Self-Determination: Canadian Indians and the Canadian State*, Toronto, University of Toronto Press, 1984, p. 27-34; G. Novack, *Genocide Against Indians*, New York, Pathfinder Press, 1970. Voir également Albert Symanski, *The Logic of Imperialism*, New York, Praeger, 1981.
5. *Ibid.*, p. 8, dans le texte original, et à la note 39: la communication personnelle en 1995 présentée par le professeur Sidney Pobihushchy, directeur du Département de science politique, à l'Université du Nouveau-Brunswick, et à la note 40: George Melnyk, sous la direction de, «Douglas Cardinal: Architect of the Spirit», dans George Melnyk, *Of the Spirit: Writings by Douglas Cardinal*, Edmonton, NeWest Press, 1977, p. 14; Douglas Cardinal, «In the City of the Anus-Oriented Society», dans Georges Melnyk, *Ibid.*, p. 24-29. Voir aussi Jack Weatherford, *Savages and Civilization: Who Will Survive?*, New York, Crown Publishers, 1994, p. 171-172, 175-179, 193-194 et 211; Roy Harvey Pearce, *The Savages of America: A Study of the Indian and the Idea of Civilization*, Baltimore, 1965, publié de nouveau sous le titre *Savagism and Civilization: A Study of the Indian and the American Mind*, Baltimore, John Hopkins Press, 1967; Thomas R. Berger, *A Long and Terrible Shadow: White Values, Native Rights in the Americas, 1492-1992*, Vancouver, Douglas and McIntyre, 1991, p. 126-139; Lewis Mumford, *The City in History: Its Origins and Transformations, and its Prospects*, New York, Harcourt Brace and World, 1961, p. 29-54; Robert Vachon, «Economicide», *Interculture*, 21(1), janvier 1988, p. 43-44; Kai T. Erikson et Christopher Vecsey, «A Report to the People of Grassy Narrows», dans Christopher Vecsey et Robert Venables, sous la direction de, *American Indian*

- Environments: Ecological Issues in Native American History*, Syracuse, Syracuse University Press, 1980, p. 153; Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class: An Economic Study of Institutions*, New York, The New American Library of World Literature, Inc., 1953; Engin F. Isin, *Cities Without Citizens: The Modernity of the City as a Corporation*, Montréal, Black Rose Books, 1992; Leonard Woolf, *Imperialism and Civilization*, New York/Londres, Garland Publishing, Inc., 1971; J. Rex, *Race, Colonialism and the City*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1973; L.W. Doob, *Becoming More Civilized: A Psychological Exploration*, New Haven, Yale University Press, 1960; Bernard Shehan, *Savages and Civility: Indians and Englishmen in Colonial Virginia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980; Roderick Nash, *Wilderness and the American Mind*, New Haven, Yale University Press, 1967; Harvey Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, New York, Macmillan, 1966.
6. Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, New York, Grove Weidenfeld, 1963, p. 210.
 7. Voir Bear Nicholas, *Op. cit.*, note 11, Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, New York, Continuum, 1983, Martin Carnoy, *Education as Cultural Imperialism*, New York, David MacKay Publishers, 1974, et Albert Memmi, *The Colonizer and the Colonized*, Boston, Beacon Press, 1965.
 8. *Ibid.*, note 16; William W. Fitzhugh, *Cultures in Contact: The Impact of European Contacts on Native American Cultural Institutions, AD 1000-1800*, Washington/Londres, Smithsonian Institution Press, 1985; William Cronon, *Changes in the Land: Indians, Colonists and Ecology of New England*, New York, Hill and Wang, 1983; John H. Bodley, *Victims of Progress*, Mountain View, California, Mayfield Publishing Co., 1990; Hugh et Karmel McCullum, *This Land is Not for Sale: Canada's Original People and their Land: A Saga of Neglect, Exploitation and Conflict*, Toronto, Anglican Book Centre, 1975; Boyce Richardson, *Strangers Devour the Land: A Chronicle of the Assault on the Last Coherent Hunting Culture in North America: The Cree Indians of Northern Quebec and their Vast Primeval Homelands*, New York, Knopf, 1976; Marilyn Holly, «The Persons of Nature Versus the Power Pyramid: Locke, Land, and American Indians», *International Studies in Philosophy*, 26(1), 1994, p. 13-31; Daniel Raunet, *Without Surrender, Without Consent: History of the Nishga Land Claims*, Vancouver/Toronto, Douglas and McIntyre, 1984; Richard H. Bartlett, *Subjugation, Self-Management and Self-Government of Aboriginal Lands and Resources in Canada*, Kingston, Institute of Intergovernmental Relations, 1986; Don Monet et Skanu'u (Ardythe Wilson), *Colonialism on Trial: Indigenous Land Rights and the Gitksan Wet'suwet'en Sovereignty Case*, Philadelphie, Gabriola Island, BC, New Society Publishers, 1992; Darlene Johnston, *The Taking of Indian Lands in Canada: Consent or Coercion?*, Saskatoon, University of Saskatchewan, Native Law Centre, 1989; Dan Gottesman, «Native Hunting and the Migratory Birds Convention Act: Historical, Political and Ideological Perspectives», *Journal of Canadian Studies*, 18, 1983, p. 67-89; Harold Franklin McGee, «White Encroachment on Micmac Lands in Nova Scotia, 1830-1867», *Man in the Northeast*, 1974, p. 57-64; Frank Tester et Peter Kulchyski, *Tammarnüt (Mistakes): Inuit Relocation in the Eastern Arctic, 1939-1963*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1994; Napes Ashini, «Nitassinan: Caribou and F-165», dans Diane Engelstad et John Bird, *Nation to Nation: Aboriginal Sovereignty and the Future of Canada*, Concord, Ontario, House of Anansi Press, 1992, p. 120-128; Robert Paine, «The Path to Welfare Colonialism», dans Robert Paine, sous la direction de, *The White Arctic: Anthropological Essays on Tutelage and Ethnicity*, St. John's, Newfoundland, Institute of Social and Economic Research, Memorial University, 1977, p. 7-28; Noel Dyck, *What is the Indian Problem: Tutelage and Resistance in Canadian Indian Administration*, St. John's, Newfoundland, Institute of Social and Economic Research, Memorial University, 1991; Ward Churchill et Winona LaDuke, «Native North America: The Political Economy of Radioactive Colonialism», dans M. Annette Jaimes, *The State of Native America: Genocide, Colonization and Resistance*, Boston, South End Press, 1992, p. 241-266; Anastasia Shkilnyk, *A Poison Stronger than Love: The Destruction of an Ojibway Community*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1990; Thomas R. Berger, *A Long and Terrible Shadow: White Values, Native Rights in the Americas, 1492-1992*, Vancouver, Douglas and McIntyre, 1991; Melissa L. Meyer, *The White Earth Tragedy, Ethnicity and Dispossession at a Minnesota Anishinaabe Reservation, 1889-1920*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1994; Walter H. Blumenthal, *American Indians Dispossessed: Fraud in Land Cessions Forced upon the*

- Tribes*, Philadelphie of George S. McManus Co., 1955; Johansen et Maestas, *Wasi'chu: The Continuing Indian Wars*, New York, Monthly Review Press, 1979; Marie Wadden, *Nitassinien: The Innu Struggle to Reclaim their Homeland*, Vancouver, Douglas and McIntyre, 1991; Miles Goldstick, *Wollaston: People Resisting Genocide*, Montréal, Black Rose Press, 1987; Donald A. Grinde et Bruce E. Johansen, *Ecocide of Native America, Environmental Destruction of Indian Lands and Peoples*, Santa Fe, Clear Light Publishers, 1995; Boyce Richardson, *Strangers Devour the Land: A Chronicle of the Assault upon the Last Coherent Hunting Culture in North America, The Cree Indians of Quebec and their Vast Primeval Homeland*, New York, Alfred Knopf, 1991; Robert Burnette, *The Tortured Americans: An Account of the American Indian's Long Fight against Corruption, Exploitation and Oppression*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1971.
9. Robert Vachon, «Economicide», *Interculture*, 21(1), janvier 1988.
 10. Bear Nicholas, *Op. cit.*, note 18, c.-à-d. CESO et CESO Aboriginal Services in Canada. Voir aussi Philip Altbach et Gail Kelly, *Education and Colonialism*, New York, Longman, 1978, p. 29-40; Warren, B., *Imperialism: Pioneer of Capitalism*, Londres, Redwood Burn, 1980; United Nations Centre on Transnational Corporations, «Transnational Investment and Operations on the Lands of Indigenous Peoples», Document des Nations Unies E/CN.4/SUB.2/1992/S4, Genève, Nations Unies, 1992. Fanon, *Op. cit.*, p. 103-106; Michael Barratt Brown, *The Economics of Imperialism*, Harmondsworth, Penguin Education, 1974; Bruce Johansen et Robert Maestas, *Wasi'chu: The Continuing Indian Wars*, New York/Londres, Monthly Review, 1979; H. Craig Miner, *The Corporation and the Indian: Tribal Sovereignty and Industrial Civilization in Indian Territory, 1865-1907*, Columbia, University of Missouri Press, 1976; Peter Carstens, *The Queen's People: A Study of Hegemony, Coercion and Accommodation Among the Okanagans of Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1991; Al Gedicks, *The New Resource Wars: Native and Environmental Struggles against Multi-National Corporations*, Boston, South End, 1994; Gail Kellough, «From Colonialism to Economic Imperialism: The Experience of the Canadian Indian», dans John Harp et John Hofley, sous la direction de, *Structured Inequality in Canada*, Scarborough, Prentice-Hall, 1980; Rex Weyler, *Blood of the Land: The Government and the Corporate War Against First Nations*, Philadelphie, PA, Gabriola Island B.C., New Society Publishers, 1992; Cardell K. Jacobson, «Internal Colonialism and Native Americans: Indian Labor in the United States», *Social Science Quarterly*, 65(1), p. 158-171; Tony Haddad et Michael Spivey, «All or Nothing: Modernization, Dependency, and Wage Labour on a Reserve in Canada», *The Canadian Journal of Native Studies*, 12(2), 1992, p. 203-228; Jerry Mander, *In the Absence of the Sacred: The Failure of Technology and the Survival of Indian Nations*, San Francisco, Sierra Club Books, 1991, p. 120-137, 287-302; Thomas Hall, «Native American and Incorporation: Patterns and Problems», *American Indian Culture and Research Journal*, 11(2), 1987, p. 1-30; Gary Anders, «A Critical Analysis of the Alaska Native Land Claims and Native Corporate Development», *Journal of Ethnic Studies*, 13(1), printemps 1985, p. 1-12; Richard H. Wills, *Conflicting Perceptions: Western Economics and the Great Whale River Cree*, Chicago, Tutorial Press, 1984; Thomas R. Berger, «Behind the Facade: What the Alaska Native Claims Settlement Act Means to Village Alaska», *Northern Perspectives*, 13(4), 1985, p. 1-10; Rebecca L. Robbins, «Self-Determination and Subordination: The Past, Present and Future of American Indian Governance», dans M. Annette Jaimes, *The State of Native America: Genocide, Colonization and Resistance*, Boston, South End Press, 1992, p. 94; L. Turner, *Multinational Companies and the Third World*, New York, Hill and Wang, 1973; R.J. Barnet et R.E. Muller, *Global Reach: The Power of the Multinational Corporations*, New York, Simon and Schuster, 1974; Oliver Cox, *Capitalism as a System*, New York, Monthly Review Press, 1964; Douglas Daniels, «The Coming Crisis in the Aboriginal Rights Movement From Colonialism to Neo-Colonialism», *Native Studies Review*, 2(2), 1986, p. 97-115; Thomas Gladwin et Ahmad Saidin, *Slaves of the White Myth: The Psychology of Neocolonialism*, Atlantic Highlands, N.J., Humanities Press, 1980; Roxanne Dunbar Ortiz, «Aboriginal People and Imperialism in the Western Hemisphere», dans Ron Bourgault, Dave Broad et Lori Foster, sous la direction de, *1492-1992: Five Centuries of Imperialism and Resistance*, Socialist Studies, vol. 8, 1992, p. 23-33; Johan Galtung, «A Structural Theory of Imperialism», *Journal of Peace Research*, 8, 1971, p. 81-117.

11. *Ibid.*, note 19: c.-à-d. le Native Investment and Trade Association (NITA) à Vancouver, le Council for the Advancement of Native Development Officers (CANDO) à Edmonton, le Conseil canadien des Affaires autochtones et son organisme affilié, la Foundation for the Advancement of Aboriginal Youth (FAAY), de Toronto, et l'équipe spéciale du ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien, à Hull, au Québec, chargé d'étudier la question du financement des revendications autochtones. Voir aussi Katherine Beaty Cluse, *Aboriginal Small Business and Entrepreneurship in Canada*, New York, Captus, 1996. Pour plus de renseignements sur le phénomène des autochtones jouant le rôle de colonisateurs, phénomène connu sous le nom de «néocolonialisme», voir Bear Nicholas, *Op. cit.*, note 23; Freire, *Op. cit.*, p. 29-33; Fanon, *Op. cit.*, p. 145; William T. Hagan, *Indian Police and Judges: Experiments in Acculturation and Control*, New Haven, Yale University Press, 1966; Michael G. Lacy, «The United States and American Indians: Political Relations» dans Deloria, sous la direction de, note 2, précité, p. 83-104; Kwame Nkrumah, *Neo Colonialism, the Last Stage of Imperialism*, Londres, Neinemann Educational Books, 1976; Douglas Daniels, «The Coming Crisis in the Aboriginal Rights Movement From Colonialism to Neo-Colonialism to Renaissance», *Native Studies Review*, 2(2), 1986, p. 97-115; Howard Adams, *A Tortured People: The Politics of Colonization*, Penticton, Theytus Books, 1995, p. 155-167.
12. *Ibid.*, note 35: Robert Vachon, «The Mohawk Nation and its Communities», chapitre 2 de l'article «Western and Mohawk Political Cultures: A Study in Contrast», *Interculture*, 25(1), Hiver 1992; Robert Vachon, «Political Self-Determination and Traditional Native Indian Political Culture», *Interculture*, 12(3), juillet-septembre 1979, p. 39-55; Menno Boldt et J. Anthony Long, «Tribal Traditions and European-Western Political Ideologies: The Dilemma of Canada's Native Indians», *Canadian Journal of Political Science*, 17(30), 1984, p. 537-553; David A. Lynes, «Cultural Spirit and the Ethic of Bureaucracy: The Paradox of Cultural Administration», *Canadian Journal of Native Studies*, 15(1), 1995, p. 75-88; Max Weber, «Bureaucracy», dans H.H. Gerth et C. Wright Mills, *From Max Weber's Essays in Sociology*, New York, Oxford University Press, 1949; Michael Parenti, *Power and the Powerless*, New York, St. Martin's Press, 1978, p. 129-176.
13. J'examine en détail la situation actuelle de la langue malécite dans un article à paraître intitulé «Multicultural Schooling and the Decline of the Maliseet Language in New Brunswick».
14. Bear Nicholas, *Op. cit.*, note 34. Voir aussi Akwesasne Notes, *Basic Call to Consciousness: The Hau de no sau nee Address to the Western World*, Summertown, TN, Book Publishing Co., 1978; George Tinker, *Missionary Conquest: The Gospel and Native American Cultural Genocide*, Minneapolis, Fortress Press, 1993, p. 114-115; gkisedtanamoogk, «On the Misconceptions of Native Spirituality in Mainstream Canada», communication présentée lors des Journées de sensibilisation aux autochtones, tenues à l'Université St. Thomas, à Fredericton, au Nouveau-Brunswick, en mars 1995; gkisedtanamoogk, *Anoqcow: Ceremony is Life Itself*, Portland, Astarte Shell Press, 1993; Jerry Mander, *In the Absence of the Sacred: The Failure of Technology and the Survival of Indian Nations*, San Francisco, Sierra Club Books, 1991, p. 191-193; Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York, Charles Scribner's and Sons, 1958; R.H. Tawney, *The Acquisitive Society*, New York, Harcourt, Brace and World, 1948; Clifford Geertz, «Religion as a Cultural System» dans Micheal Banton, sous la direction de, *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Londres, Tavistock Pubs, 1976, p. 1-46.

Abstract – Throughout the Americas and in all of the colonised world, the situation of the colonised requires a reevaluation of ideas about tolerance and citizenship education. The author argues that citizenship education is an act of cultural genocide for Aboriginal People because of the implied assimilation of the values of the dominant culture. The Aboriginal values of sharing, reciprocity, respect and community are antithetical to the values of imperialism propagated in the past and still present in the practices of modern governments and institutions. Teachers need to adapt a culturally critical perspective if

global education classrooms are to help children develop the open mindedness required for human rights education.

Resumen – El artículo pone en duda las virtudes de la educación ciudadana al situarla dentro de una prolongación de las miras colonialistas occidentales. Adoptando una perspectiva crítica, la autora interpreta la Ley sobre los Indios como símbolo de intolerancia, pues esta ley es contraria al sistema democrático tradicional de los indígenas. Lejos de poder ser confrontado a través de la aplicación de un código de comportamientos tolerantes, el desafío de la paz y la armonía requiere una educación sobre la tolerancia y necesita la revitalización de las lenguas indígenas.

Zusammenfassung – Die Förderung des Bürgerbewusstseins durch die Erziehung wird hier dem kolonialistischen Streben der westlichen Welt kritisch gegenübergestellt. Die Verfasserin sieht das kanadische Indianergesetz als Symbol der Intoleranz an, da dieses Gesetz mit dem herkömmlichen demokratischen System der Ureinwohner unvereinbar ist. Die Anwendung eines Handbuches des toleranten Verhaltens würde keineswegs zum Frieden und zur Harmonie beitragen; nur die Erziehung kann da helfen, und die Wiederbelebung der einheimischen Sprachen bei Kindern ist ein wichtiger Teil davon.