

# Archivio antropologico mediterraneo

Anno XXV, n. 24 (2) | 2022

Dossier monografico e Miscellanea

Documentare

---

## Sorvegliare, punire, assimilare. Il collegio autoctono di Sept-Îles a Maliotenam<sup>1</sup>

*Discipline, punish, assimilate. The Indian residential school of Sept-Îles in Maliotenam*

ANNALISA D'ORSI

<https://doi.org/10.4000/aam.6318>

---

### Abstract

Italiano English

Attivo dal 1952 al 1971, il collegio autoctono di Notre-Dame de Sept-Îles, a Maliotenam, accolse ogni anno circa duecento bambini innu provenienti, soprattutto, dalla *Côte-Nord* del Quebec. Dopo una breve presentazione della storia delle scuole residenziali canadesi e della Prima nazione innu, l'articolo approfondisce la realtà specifica del collegio di Maliotenam. L'analisi della disciplina come tecnologia di potere e di assoggettamento condotta da Michel Foucault si dimostra uno strumento utile per meglio comprendere numerosi aspetti della vita imposta ai convittori e la tremenda forza assimilativa di questa istituzione. Vengono in seguito considerate le violenze psicologiche, spirituali, fisiche e sessuali inflitte ai bambini e agli adolescenti che la frequentarono. La seconda parte dell'articolo prende in considerazione l'impatto a medio e lungo termine di questo collegio, gli aspetti positivi ricordati dagli ex convittori, ma soprattutto l'istaurazione di un ciclo di comportamenti disfunzionali che vengono trasmessi di generazione in generazione e ai quali gli ex convittori e le loro famiglie stanno faticosamente cercando di sottrarsi. L'articolo considera infine come la presa di coscienza e la denuncia delle violenze e delle politiche assimilative subite in collegio siano parte di un più ampio processo di resistenza e guarigione in corso nelle comunità innu e siano diventate un'importante leva di azione e d'impegno sociale.

From 1952 to 1971, the indigenous residential school of Notre-Dame de Sept-Îles, in Maliotenam, received about two hundred Innu children each year, mainly from the *Côte-Nord* of Quebec. After a brief presentation of the history of Canadian residential schools and the Innu First Nation, the article delves into the specific reality of the Maliotenam boarding school. The analysis of discipline as a technology of power and subjection conducted by Michel Foucault proves to be a useful tool for



better understanding many aspects of life imposed on boarding students and the tremendous assimilative force of this institution. The psychological, spiritual, physical and sexual violence inflicted on the children and adolescents who attended it are then considered. The second part of the article takes into consideration the medium and long-term impact of this boarding school, the positive aspects recollected by the former boarders but, above all, the establishment of a cycle of dysfunctional behaviors that are passed on from generation to generation and to which former boarders and their families are struggling to escape. Finally, the article considers how the increasing awareness and denunciation of the violence and assimilative policies suffered in the boarding school are part of a wider process of resistance and healing ongoing in the Innu communities and have become an important lever of action and social commitment.

---

## ***Termini di indicizzazione***

**Parole chiave:** prima nazione innu, scuole residenziali autoctone, Malietenam, disciplina, guarigione

**Keywords:** Innu first nation, Indian residential schools, Malietenam, discipline, healing

---

## ***Testo integrale***

# **Introduzione**

- 1 Fra gli anni 1950 e 1970 si colloca quanto molti Innu chiamano “coupure”, un periodo di cambiamenti drastici, pervasivi e multidimensionali. Qualcosa d’importante s’interrompe nella catena di trasmissione delle conoscenze e dei valori tradizionali, le relazioni fra le generazioni s’incrinano, il modo di vita sembra perdere ogni continuità rispetto al passato, anche il legame con i territori di caccia ancestrali si attenua o si spezza (D’Orsi 2006; D’Orsi 2013).
- 2 Un discorso che suscita un ampio consenso nelle comunità autoctone canadesi, emerso soprattutto nel corso degli anni 1990, attribuisce questo “taglio” all’istituzione dei collegi autoctoni. In effetti, per chi ha frequentato le comunità native canadesi, il ruolo psicologicamente, culturalmente e socialmente destrutturante esercitato dalle scuole residenziali pare fuori di ogni possibile dubbio. Una realtà storica che, malgrado una tradizione di tenace etnocentrismo, è sempre più riconosciuta anche all’interno della società canadese e delle sue istituzioni<sup>2</sup>.
- 3 Questo articolo si concentra su un particolare collegio autoctono, quello di Notre-Dame de Sept-Îles, attivo dal 1952 al 1971 a Malietenam, sulla *Côte-Nord* del Quebec, nei pressi della cittadina di Sept-Îles<sup>3</sup>. L’autrice non dimentica tuttavia che una molteplicità di fattori, oltre alle scuole residenziali, hanno esercitato un ruolo fortemente distruttivo sulle Prime nazioni canadesi. Come molti leader, attivisti e intellettuali nativi hanno sottolineato, andrebbe ricordato l’intero e complesso processo di colonizzazione e una generale trasformazione dei modi di vita avvenuta in un contesto di crescente subalternità politica, economica, culturale e sociale. Non andrebbe neppure dimenticato che l’operato dei missionari è stato caratterizzato da gravi abusi di potere anche al di fuori delle scuole residenziali. Particolarmente nelle riserve più isolate, i missionari facevano spesso le veci dei funzionari governativi, distribuendo gli aiuti sociali ed esercitando un ruolo di intermediari con gli Affari indiani e altre istituzioni della società dominante<sup>4</sup>. Dotati dunque di una forma di potere economico e politico, oltre che spirituale, ne hanno frequentemente abusato per punire o ricattare chi non si conformava alle loro volontà. Inoltre, il numero di aggressioni sessuali documentate compiute dai missionari nelle comunità autoctone, anche al di fuori dei collegi, è molto elevato (Panasuk 2018a, 2018b)<sup>5</sup>.

- 4 Dopo una breve presentazione della storia delle scuole residenziali canadesi e della Prima nazione innu, l'articolo approfondisce la realtà specifica del collegio autoctono di Maliotenam. L'analisi della disciplina come tecnologia di potere e di assoggettamento condotta da Michel Foucault si dimostra uno strumento utile per meglio comprendere numerosi aspetti della vita imposta ai convittori e la tremenda forza assimilativa di questa istituzione. Vengono in seguito considerate le violenze psicologiche, spirituali, fisiche e sessuali inflitte ai bambini e agli adolescenti che la frequentarono. La seconda parte dell'articolo prende in considerazione l'impatto a medio e lungo termine del collegio autoctono di Maliotenam, gli aspetti positivi ricordati dagli ex convittori, ma soprattutto l'istaurazione di un ciclo di comportamenti disfunzionali che vengono trasmessi di generazione in generazione e ai quali gli ex convittori e le loro famiglie stanno faticosamente cercando di sottrarsi. L'articolo considera infine come la presa di coscienza e la denuncia delle violenze e delle politiche assimilative subite in collegio sia parte di un più ampio processo di guarigione in corso nelle comunità innu e sia diventata una leva di azione e d'impegno sociale.
- 5 La descrizione che viene data della vita nel collegio di Maliotenam e delle sue ripercussioni è basata sulle testimonianze che ho raccolto nel corso degli anni – dal 2003 a oggi – attraverso delle interviste semi-strutturate e la proposta di un breve questionario, ma ha preso forma anche attraverso delle confidenze del tutto informali ricevute da amici innu in svariate occasioni e un breve manoscritto che mi è stato consegnato nel 2004 (e che sarà trattato alla stregua di una serie di interviste, al fine di mantenere l'anonimato dell'autrice). Questo materiale è stato integrato con testimonianze supplementari riportate da altri ricercatori che, in contesti diversi, hanno lavorato con gli ex convittori del collegio di Maliotenam. Numerose informazioni (ricevute direttamente o documentate in letteratura) sono state riverificate in modo informale consultando, soprattutto, alcune persone che frequentarono il collegio. Per un ricercatore che rimane a lungo sul campo, il confine fra le proprie ricerche e quelle altrui finisce per diventare, spesso, piuttosto sfumato.
- 6 Un articolo scientifico che si basa su esperienze profondamente traumatiche per i propri interlocutori pone una serie di delicati problemi etici su come raccogliere, registrare e trasmettere il vissuto e i ricordi (propri e altrui) degli interlocutori<sup>6</sup>. Per motivi di spazio e di leggibilità del testo, non sarà possibile puntellare ogni dettaglio della vita in collegio con riferimenti alla mia ricerca sul campo e bibliografica. Ho scelto di privilegiare una visione d'insieme e riportare direttamente, intercalandole al testo, solo alcune testimonianze: quelle che mi sono parse emblematiche, senza insistere tuttavia su dettagli troppo intimi, e quelle ricevute più di recente e che pertanto non erano ancora state documentate in letteratura<sup>7</sup>. Per consultare ulteriori testimonianze, rimando quindi alla documentazione indicata in bibliografia. Malgrado, all'epoca della scrittura della mia tesi di dottorato, diverse interlocutrici avessero preferito non rimanere anonime, mi è parso problematico riportare esplicitamente questo tipo di testimonianze in un contesto diverso e dopo un significativo lasso di tempo. Né penso che sia necessariamente un bene fissare ulteriormente i nomi di interlocutori e amici agli episodi traumatici che hanno vissuto e raccontato. Tutte le interlocuzioni riportate nell'articolo si sono svolte in francese. I nomi dei miei interlocutori, laddove indicati, sono reali e vengono utilizzati per averne ricevuto un esplicito consenso.

## Cenni storici e contesto

- 7 Le "Indian residential schools" – o "pensionnats indiens" nel Canada francofono – erano dei collegi edificati e finanziati dal Governo federale e gestiti, in genere, dalle congregazioni religiose. Qui i bambini autoctoni venivano internati per numerosi anni allo

scopo di ricevere un'educazione che mirava ad assimilarli nella società eurocanadese. Questo sistema, in Canada, ebbe i suoi precedenti nelle *réductions* dei gesuiti e nei seminari fondati dai gesuiti e dalle orsoline in Nuova Francia nel XVII secolo. Venne tuttavia sistematicamente adottato dal Governo federale a partire dagli anni 1880, in partenariato soprattutto con la Chiesa cattolica, anglicana e presbiteriana.

8 Centotrentanove sono i collegi autoctoni ufficialmente recensiti dalla *Commission de vérité et réconciliation* a partire dal 1867 (data della fondazione della Confederazione canadese) fino al 1996. Più di quindicimila furono i bambini obbligati a frequentarli. La grande maggioranza di queste istituzioni erano situate nelle province occidentali del Canada e nelle regioni più a Nord (Charest 2019: 37). In Quebec, il sistema conobbe un esordio tardivo e un minor numero di strutture. Solo due collegi, il pensionato anglicano di Fort George (1932-1975) e quello cattolico di Fort George (1931-1978) aprirono i battenti prima della Seconda guerra mondiale. A questi si aggiunsero, dopo la guerra, i collegi di Sept-Îles (1952-1971), Amos (1955-1973)<sup>8</sup>, Pointe Bleue (1960-1991) e La Tuque (1963-1978). Inoltre, il Ministero degli Affari autoctoni e del Nord del Canada ha recentemente attribuito lo status di “pensionnats autochtones” alle residenze aconfessionali di Mistissini (1971-1978) e Fort George (1975-1978)<sup>9</sup> e, presso gli Inuit del Quebec, alle residenze federali di Port Harrison (1960-1971), Great Whale River (1960-1970), Payne Bay (1960-1962) e George River (1960). In tutto, si stima che furono circa 13.000 i bambini che frequentarono i collegi autoctoni del Quebec.

9 Le scuole residenziali erano un'istituzione totale mirante ad assoggettare completamente i bambini allo scopo di conferire loro nuovi ruoli, modelli, abilità e valori. L'allontanamento dalle famiglie era considerato il miglior modo per sottrarli all'influenza dell'ambiente da cui provenivano. In Canada, come ha fatto notare René Dussault, ex presidente della *Commission royale sur les peuples autochtones*, anche una porzione significativa della popolazione di origine europea è stata scolarizzata in collegi gestiti da religiosi. Va ricordato tuttavia che le competenze, i valori e il modo di concepire l'educazione diffusi fra gli Autoctoni erano profondamente diversi rispetto a quelli valorizzati dai religiosi nelle scuole residenziali e che queste, in contesto autoctono, erano mosse da un disegno ideologico diverso e fortemente assimilativo (René Dussault in Boivin 2004: episodio 6)<sup>10</sup>. Inoltre, per molte famiglie native, il collegio ha rappresentato un'imposizione o un ricatto piuttosto che una scelta informata. Infine, l'intensità e la quantità di abusi psicologici, fisici e sessuali commessi dai religiosi nei confronti dei loro “pupilli” autoctoni lascia pensare che non solo, come molti dei loro contemporanei, erano imbevuti di pregiudizi profondamente razzisti ed etnocentrici, ma che le differenze di cui questi bambini erano portatori permettevano di creare più facilmente una distanza psicologica disumanizzante che disinibiva le personalità più disturbate<sup>11</sup>.

10 Mentre istituzioni molto simili a quelle canadesi sono esistite in numerosi territori colonizzati – ricordiamo in particolare Stati Uniti, Australia, Nuova Zelanda e India –, un numero crescente di studi sta mettendo in evidenza l'esistenza di tratti che distinguono i collegi autoctoni del Quebec persino da quelli delle altre province canadesi (Bousquet 2012; Bousquet 2016a; Bousquet 2016b: 121; Bousquet 2017: 26-27; Goulet 2016; Charest 2019). Quando il Governo federale decise di costruire delle scuole residenziali in Quebec, i tempi erano ormai in parte cambiati. Così, malgrado la persistenza d'importanti problemi di sottofinanziamento, queste strutture non subirono le gravi epidemie che, nella prima metà del Novecento, colpirono duramente le scuole residenziali nella parte occidentale del Paese, provocando la morte di un numero elevatissimo di bambini (Spagna, Aktas 2023)<sup>12</sup>. In Quebec, inoltre, i convittori autoctoni ricevevano soprattutto un'educazione (lingua d'insegnamento, riferimenti storici, letterari e musicali, canti, balli, festività, film, cibi, bandierine) che mirava ad assimilarli nella cultura e nella società franco-canadese. Infine, la formazione accademica era valorizzata e l'istruzione impartita è stata frequentemente descritta come di buona qualità da parte di molti ex convittori.

- 11 Con i suoi 21.100 circa membri ufficiali<sup>13</sup> (dati statistici al 31 dicembre 2019)<sup>14</sup>, la Prima nazione innu<sup>15</sup> rappresenta una delle nazioni autoctone più popolose del Quebec. Il territorio percorso e utilizzato<sup>16</sup> dagli Innu (“Nitassinan”) comprendeva la costa settentrionale del San Lorenzo e il plateau del Labrador, abbracciando vastissime estensioni di foresta e di tundra. Includeva inoltre la regione di Saguenay-Lac-Saint-Jean e si spingeva, a sud, fino a Québec. Attualmente, gli Innu del Quebec vivono soprattutto in nove comunità aventi lo status ufficiale di riserve o quello di “établissements” autoctoni (Mashteuiatsh, Essipit, Pessamit, Uashat mak Mani-utenam, Ekuanitshit, Nutashkuan, Unamen shipu, Pakua shipi, Matimekush) e in svariati centri urbani, comprese grandi città come Montreal o Quebec. Altre due comunità, Sheshatshiu e Natuashish, sono situate nella provincia limitrofa di Terra Nuova e Labrador.
- 12 Gli Innu sono entrati progressivamente in relazione con i commercianti e i missionari europei a partire dalla fine del XVI secolo. Malgrado significativi cambiamenti socioculturali – come, per esempio, un parziale riorientamento della caccia in funzione del commercio delle pellicce, la diffusione di strumenti, materiali e alimenti d’importazione, l’introduzione del cristianesimo e una rudimentale alfabetizzazione<sup>17</sup> – il loro modo di vita si è mantenuto a lungo semi-nomadico e fortemente imperniato sulle attività tradizionali di caccia e di pesca, in forte continuità con il passato<sup>18</sup>. Un sistema di “riserve di caccia” accessibili solo a poche persone alloctone autorizzate permetteva di limitare la concorrenza commerciale ed era funzionale agli interessi della colonia che, in un territorio molto freddo e poco adatto all’agricoltura, traeva grandi ricchezze dal commercio delle pellicce con le popolazioni autoctone. Ma consentì anche alle famiglie e alle collettività innu<sup>19</sup> di mantenere un significativo controllo sui loro mezzi di sussistenza, sulle loro vite e territori (Vincent 1991: 135-137; Mailhot 1996; Vincent 2002: 102; Collectif de prise de parole 2010: 26; D’Orsi 2013: 70-71).
- 13 Il processo di colonizzazione vero e proprio è piuttosto tardivo e ulteriormente differito nel tempo nel caso delle aree più remote. La Côte-Nord venne progressivamente aperta dalle autorità canadesi ai coloni solo a partire dalla seconda metà del 1800. All’inizio degli anni Cinquanta del Novecento, erano ancora numerose le famiglie che continuavano a praticare il modo di vita nomadico basato sulla caccia e la pesca. Ma il crollo del prezzo delle pellicce e la rapida espansione industriale (forestale, mineraria, idroelettrica) e urbana della regione, che portò migliaia di immigrati attorno ai nuovi poli urbani e industriali, cambiava radicalmente i rapporti di forza esistenti (Frenette 1984). Con l’eccezione delle più antiche riserve di Mashteuiatsh (1856) e Pessamit (1862), che vennero dotate di una porzione di territorio che doveva permettere alla popolazione di sovvenire ai propri bisogni, le riserve concesse agli Innu dal Governo federale sono piccoli spazi residenziali (Mailhot 1996): Essipit (1892), Uashat (1906) mak Mani-utenam (1949), Nutashkuan (1953), Unamen shipu (1956), Ekuanitshit (1963), Matimekush-Lac-John (1960-1968) e Pakua shipi (1971)<sup>20</sup>. Impoveriti e minoritari, gli Innu vi si trovarono progressivamente ancorati e sottoposti a forme di controllo estremamente oppressive da parte delle autorità civili e religiose.
- 14 Concentrando la loro popolazione in uno spazio separato e circoscritto, le riserve aiutarono gli Innu a mantenere un’identità e una lingua distinta e a conservare un forte senso di comunità<sup>21</sup>. D’altra parte, l’intensificarsi del processo di “acculturazione”, la povertà, la sottrazione del loro territorio, la nuova situazione di assoggettamento e di dipendenza, la concentrazione di molte persone in uno spazio ridotto e la difficoltà a trovarsi un impiego in un mercato del lavoro fortemente discriminante non tardarono a creare un sentimento di frustrazione, impotenza, depressione, perdita di autostima e noia, e l’insorgere conseguente di problemi di alcolismo. Secondo l’antropologa José Mailhot, ne furono particolarmente colpiti gli uomini, i quali perdevano il loro tradizionale ruolo di sostenitori economici delle famiglie (José Mailhot, Sept-Îles, Sept-Îles giugno 2004, comunicazione personale).

- 15 Le politiche assimilative colpirono duramente anche i bambini, molti dei quali furono obbligati a frequentare un collegio, spesso da interni. Come ha fatto notare la scrittrice innu An Antane Kapeshe (1926-2004), fu per non allontanarsi dai figli che molti genitori rinunciarono al nomadismo e si stabilirono nelle riserve (Antane Kapeshe 1976: 69-73; si veda analogamente, per gli Anicinabek, Bousquet 2019: 101). Il collegio si rivelava così un'efficace strategia per allontanare le famiglie innu dal loro territorio ancestrale, impadronirsene e sfruttarlo indisturbati (*ivi*: 75).

## Il collegio di Notre-Dame de Sept-Îles

- 16 Il collegio di Notre-Dame de Sept-Îles, gestito dai Padri oblato di Maria Immacolata, venne edificato contemporaneamente alle prime case della riserva di Maliotenam. Come per la maggior parte degli internati autoctoni in Quebec, la sua costruzione fu frutto delle pressioni che i missionari oblato esercitarono sul governo federale a partire dall'inizio degli anni Quaranta del Novecento (Charest 2019)<sup>22</sup>, in un'epoca in cui i dirigenti degli Affari indiani auspicavano ormai la chiusura di questo tipo di strutture e l'integrazione dei bambini autoctoni nelle scuole provinciali.
- 17 Dal 1952 al 1971, esso ospitò ogni anno circa centocinquanta-duecento bambini<sup>23</sup> provenienti, principalmente, dalle comunità innu della Côte-Nord<sup>24</sup>. Nove furono i missionari oblato che vi lavorarono, ventidue i frati oblato<sup>25</sup>. C'erano inoltre cinque suore di Nostra-Signora Ausiliatrice provenienti dalla città di Rouyn e una quindicina di lavoratori innu, uomini e donne che si occupavano della manutenzione dell'edificio, delle pulizie, della preparazione dei pasti e della sorveglianza notturna.
- 18 Molti genitori innu furono persuasi dagli agenti degli Affari indiani e dai missionari che fosse un bene mandare i propri figli in collegio, dove avrebbero sempre potuto mangiare a sazietà e ricevere un'istruzione che sembrava ormai necessaria per trovare un impiego e diventare economicamente indipendenti. I genitori speravano che i figli, grazie alla scuola, potessero essere più preparati di loro ad affrontare i cambiamenti che stavano sconvolgendo il loro modo di vita, le loro credenze e il loro territorio<sup>26</sup>. Numerose famiglie trascorrevano ancora lunghi periodi di tempo nei territori di caccia e non potevano quindi offrire ai bambini una scolarizzazione regolare. Alcuni genitori pensarono che i figli, affidati alle cure dei "rappresentanti di Dio", sarebbero stati meno esposti ai pericoli che comportava la vita nei territori di caccia (Jean-Claude Pinette, 18/6/2022, intervista)<sup>27</sup> e alla fame (Vollant 2006)<sup>28</sup>. Altri ancora, consapevoli di trovarsi in una posizione di assoggettamento, non presero nemmeno in considerazione di contrapporsi alle decisioni che missionari e rappresentanti del governo prendevano in loro vece. I genitori più recalcitranti furono indotti ad adeguarsi con pressioni, promesse e minacce, anche economiche<sup>29</sup>. Per tutte le famiglie, questa "scelta" fu carica di conseguenze che non avevano veramente previsto e che sono state in grado di riconoscere pienamente solo molto più tardi, spesso con profondi rimpianti.
- 19 Alla scuola del collegio, si seguiva il programma scolastico provinciale e tutti gli insegnamenti venivano impartiti in francese. Dei corsi supplementari di carattere pratico – economia domestica, cucina e cucito, per le femmine, falegnameria e meccanica per i maschi – dovevano servire a meglio preparare i giovani Innu alla loro futura vita di cittadini canadesi. Padre Léo Laurin, responsabile del collegio dal 1951 al 1971, descrive in una breve memoria quattro distinte tappe di vita dell'istituzione. Dal 1952 al 1960: Sept-Îles era ancora una cittadina isolata e i bambini che arrivavano dalla *Basse-Côte-Nord* in nave, o da Schefferville in treno, erano costretti a vivere lontani dalle loro famiglie per dieci mesi consecutivi. I bambini di Maliotenam e di Uashat con familiari che rimanevano nella riserva<sup>30</sup> erano più fortunati. Spesso, durante il fine settimana, potevano fare ritorno nelle proprie abitazioni e molti di loro potevano frequentare la scuola del collegio da

esterni. Dal 1960 al 1965: la scuola del collegio era frequentata dagli allievi dal primo al sesto anno di scuola elementare, i convittori più grandi si recavano in autobus alla scuola secondaria di Sept-Îles. La costruzione di nuove strade rendeva ora possibile far tornare i bambini nelle loro famiglie per i periodi di vacanza (Natale, Pasqua e altri giorni festivi). Dal 1965 al 1971: molti bambini innu andavano a scuola nelle proprie comunità, in collegio arrivavano soprattutto gli studenti che dovevano frequentare la scuola secondaria a Sept-Îles. Infine, la chiusura del collegio, il 4 luglio del 1971 (Laurin 1994: 8-9).

- 20 L'edificio del collegio di Maliotenam è stato demolito, per decisione del ministero degli Affari indiani, nel 1972, mentre, nel 2012, è stata data alle fiamme e demolita, con una cerimonia pubblica, la vecchia calzoleria<sup>31</sup> dove diverse ex convittrici hanno denunciato di aver subito delle aggressioni sessuali. L'edificio della scuola del collegio è l'attuale sede del *Centre de santé* di Maliotenam, mentre quello della falegnameria<sup>32</sup> funge da deposito per i materiali edili della comunità. Dal 1985, sul sito del collegio si tiene, ogni estate, il festival di musica *Innu Nikamu*. Vi sono state edificate, inoltre, diverse abitazioni. Nel 2022, un sondaggio ha indicato che la maggioranza degli ex convittori preferirebbe che tutti gli edifici che rimangono del collegio di Maliotenam siano demoliti (Descent 2022).

## Un'istituzione disciplinare

- 21 Il modello educativo innu faceva raramente ricorso alla violenza e alle punizioni e valorizzava piuttosto la libertà individuale, l'intraprendenza e l'autonomia del bambino. L'apprendimento era informale, non coercitivo, non competitivo, basato sull'osservazione, l'esperienza, i ritmi personali di ciascuno e una precoce, progressiva implicazione nelle incombenze e responsabilità degli adulti. Gli errori non erano stigmatizzati ma considerati parte normale del processo di crescita (Tshernish 1988: 2; Richardson 1961: 84-86; St-Pierre 1989: 14; Girard et Kurtness 1997: 105; D'Orsi 2006: 102-105; D'Orsi 2013: 71-72). Entrati in collegio, i bambini innu si trovarono improvvisamente a vivere in un universo, anche pedagogico, completamente diverso, in uno spazio chiuso, separato dalle famiglie, dalle comunità di origine e dalla più vasta società, sottoposti a un insieme di regole che fissavano ogni aspetto della loro esistenza, sottomessi a un'autorità disciplinare e punitiva che non esitava a ricorrere alla violenza, fisica e psicologica, per reprimere anche le più piccole trasgressioni. La lingua utilizzata era il francese, che la maggior parte dei bambini, soprattutto negli anni Cinquanta, parlava poco o non parlava affatto. I bambini venivano puniti anche quando non capivano le consegne.

La première chose qu'on nous a dit, c'est: «Mettez-vous en rang». Et on nous a donné un numéro, un numéro pour notre case, un numéro pour le lit, un numéro pour les vêtements. Ça été un choc! (ex convittore, André 1996b).  
Tout est régi par des règlements, de l'obligation, de l'interdit. C'est si différent de chez moi. Ai-je le droit de... (ex convittrice, Maliotenam 13/8/2004, intervista).

- 22 Il contrasto fra l'ambiente familiare, casa o tenda che fosse, e il collegio era enorme. In particolare, per quei bambini abituati a vivere in tenda e a dormire su profumati strati di rami di abete, l'edificio stesso del convitto, grande e a più piani, le sue scale, le sue ampie stanze, il numero di persone che accoglieva e persino i letti incutevano timore. Il taglio dei capelli, la privazione degli effetti personali con cui i bambini erano arrivati, il cambiamento degli abiti (quelli del collegio erano rigidi, puzzavano di naftalina e non erano abbastanza caldi) e delle calzature (non sempre della buona taglia, inoltre alcuni bambini avevano sempre portato solo dei mocassini) segnò, anche simbolicamente, una tappa di vita del tutto nuova.

Les vêtements que je porte sont rigides, où sont mes vêtements? Mes bottines brunes me font mal, j'étais si bien avec mes mocassins. L'odeur de boules à mites de mon

manteau me répugne, je cherche l'odeur de l'air frais dont mes vêtements étaient imprégnés (ex convivtrice, Maliotenam 13/8/2004, intervista).

- 23 Uno dei fattori più assimilativi della vita in collegio fu sicuramente la disciplina. Dobbiamo al filosofo e sociologo Michel Foucault, come è noto, un'analisi illuminante sulla disciplina che mi è parsa uno strumento utile anche per meglio comprendere quanto accaduto nelle scuole residenziali autoctone (D'Orsi 2006)<sup>33</sup>. Per Foucault, la disciplina è una tecnologia di potere e di assoggettamento particolarmente efficace che, al posto di isolare o sopprimere l'individuo diverso, considerato deviante, se ne appropria e lo modella nel modo che ritiene più utile. Scrive Foucault: «[...] ci si ostina a farle passare [le discipline] per la forma umile ma concreta di ogni morale, mentre sono un fascio di tecniche fisico-politiche» (Foucault 2014: 243). La disciplina rende l'esercizio del potere meno costoso tanto a livello economico quanto politico: comporta spese moderate e, grazie alla sua discrezione, suscita minori resistenze (*ivi*: 237). Essa procede attraverso la creazione di una «piccola società ridotta, semplificata e coercitiva» (*ivi*: 133), l'isolamento, la fissazione e la ripartizione degli individui nello spazio, regolamenti minuziosi, il modellamento e l'addestramento dei corpi, l'uniformizzazione dei vestiti, la sorveglianza continua, un articolato sistema di punizioni, l'instaurazione di gerarchie, la programmazione ciclica delle attività, la suddivisione della giornata in segmenti temporali definiti con precisione e associati ad attività specifiche le quali, a loro volta, prevedono una serie di obblighi e interdizioni<sup>34</sup>. L'individuo viene sottoposto metodicamente a un gran numero di divieti e di costrizioni che regolano pressoché ogni aspetto della vita, finendo per lasciare un'impronta sul suo comportamento (mente e corpo) sotto forma di abitudini. Attraverso questo processo, l'esercizio del potere finisce per essere normalizzato e per nascondersi dietro a una macchina impersonale (Defert 1996): l'individuo interiorizza le costrizioni imposte e un generale atteggiamento di sottomissione. La disciplina produce, insomma, un individuo obbediente, assoggettato alle regole e agli ordini di un'autorità esterna che si esercita in continuazione su di lui e che l'individuo disciplinato lascia funzionare automaticamente in sé.
- 24 Anche le *réductions* e i seminari dei gesuiti e delle orsoline nel XVII secolo combinavano la reclusione e la disciplina, due tecniche di potere particolarmente familiari agli ordini religiosi cattolici<sup>35</sup>. Ma, se nel XVII secolo, il rapporto di forza ancora incerto fra coloni e Amerindiani e gli interessi economici della colonia di Nuova Francia, così incentrati sul commercio delle pellicce, determinarono il fallimento di queste istituzioni (Beaulieu 1990: 149), nel XIX e nel XX secolo nuove circostanze storiche favorirono la ripresa e l'estensione delle politiche di assimilazione. In Quebec, la gestione dei collegi autoctoni venne affidata all'ordine degli oblati, i quali si ispiravano proprio al modello di evangelizzazione gesuita.
- 25 Consideriamo brevemente come i principi della disciplina si traducevano concretamente nella vita dei convittori a Maliotenam (Noël, Tassé 2001; Table des directions des services sociaux, 2003; Vollant 2004; D'Orsi 2006: 145-154; Collectif de prise de parole 2010: 28-32, 38; D'Orsi 2013)<sup>36</sup>, esercitandosi, in questo caso, su bambini giovanissimi, che si trovavano in un periodo di vita cruciale dal punto di vista del loro sviluppo. La disciplina li riprogrammava a pensare e agire in modo diverso rispetto a quanto appreso nelle loro famiglie. Inculcava loro le concezioni alloctone del lavoro, del tempo e del successo, in funzione di un loro inserimento produttivo nel sistema socioeconomico canadese (Bousquet 2019: 113, 116). Insegnava a conformarsi e a obbedire acriticamente alle autorità: la Chiesa, il Governo e i loro rappresentanti<sup>37</sup>.
- 26 All'arrivo in collegio, veniva fatta indossare a ogni bambino un'uniforme, veniva somministrato un prodotto antipulci e venivano tagliati i capelli nello stesso modo (caschetto corto per le femmine, capelli cortissimi per i maschi). Gli indumenti, i mocassini e gli effetti personali con cui era arrivato venivano ritirati per essere restituiti solo al momento della partenza. Riceveva inoltre un numero che corrispondeva al suo



letto, a un armadietto e ai suoi nuovi vestiti. I fratelli e le sorelle venivano separati e non avevano più occasione di parlarsi, come pure i fratelli e le sorelle appartenenti a categorie di età diverse. I convittori erano ripartiti in tre gruppi di età: i “piccoli” (dai 6 ai 9 anni), i “medi” (10 e 11 anni) e i “grandi” (dai 12 anni in poi). Ciascuno di questi gruppi aveva una propria numerazione, occupava spazi distinti ed era sottoposto a una particolare serie di obblighi e di divieti. I grandi godevano di alcuni privilegi e di una maggior libertà. Per esempio, se i bambini piccoli erano obbligati a uscire quando veniva loro richiesto, i grandi avevano la possibilità di scegliere. Oppure, mentre “piccoli” e “medi” erano vestiti nello stesso modo (per la domenica c’era un’uniforme diversa), “i grandi” potevano scegliere fra diversi vestiti del collegio e indossare anche qualche capo portato da casa (per le ragazze, la gonna era obbligatoria a scuola e a messa; nelle altre circostanze, avevano il diritto d’indossare dei pantaloni). I grandi avevano inoltre a disposizione delle docce individuali chiuse per lavarsi e potevano tenere dei soldi in tasca. Durante il fine settimana, erano liberi di uscire dal collegio, a condizione di rientrare per cena.

- 27 Il collegio era simmetricamente diviso in due parti: l’ala destra per le femmine, quella sinistra per i maschi. C’erano aree riservate ai religiosi dove i convittori non potevano accedere. Il muro che divideva l’area maschile e femminile all’interno dell’edificio proseguiva idealmente nella corte: i bambini uscivano all’esterno solo quando era permesso e potevano valicare questa linea immaginaria esclusivamente durante il fine settimana. La scuola si trovava in un edificio a parte, che i bambini raggiungevano in fila per due e in silenzio, disposti dai più piccoli ai più grandi, i maschi a passo di marcia, come dei soldatini. In effetti, per ogni attività, occorreva mettersi in fila, anche per fare la doccia. Gli ex convittori ricordano quanto fosse importante che le linee che formavano fossero ben dritte.

La ligne droite, c’était important pour eux. J’avais 6 ans quand j’ai vu un garçon faire pipi dans sa culotte lorsque la sœur lui a crié de se tenir droit... Assis bien droit, marcher droit. Si les rangs d’élèves avancement, il faut que ce soit en ligne droite (ex convittore, Collectif de prise de parole 2010: 28).

Tu es toujours en rang avant chaque activité. Même avant de prendre ta douche, tu es en rang (ex convittore, Collectif de prise de parole 2010: 28).

- 28 I convittori dovevano seguire un regime di vita rigoroso, scandito dal suono delle campane o delle *claquette* (due pezzi di legno uniti da una corda che, sbattuti fra loro, producevano un suono secco): alzarsi presto, pregare, studiare, lavorare e riposarsi (Roy 2002: 84). In classe, i bambini dovevano imparare a stare seduti e fermi e non parlare quando non veniva loro richiesto. Esisteva un orario preciso per tutto e ogni ritardo veniva punito. I bambini erano colpiti dal fatto che occorresse chiedere permesso per ogni cosa, persino per andare in bagno! Anche le attività di svago erano estremamente regolamentate. La puntualità era molto importante e il rispetto nei confronti dei religiosi primordiale.

Nous étions comme dans l’armée, il y avait des règles pour le lever, le coucher, les repas, il fallait être à l’heure. Le respect envers les religieux était primordial. [...] C’était comme dans l’armée: il y avait plein, plein de règles. Aujourd’hui, je suis trop disciplinée à cause du régime terrifiant dans lequel j’ai été élevée. Il y avait un contraste énorme entre la maison familiale et le pensionnat (ex convittrice, Uashat agosto 2005, questionario).

Pendant l’été, chez mes parents, je demandais toujours à ma mère la permission pour tout: manger, aller dehors, dormir, jouer... Un jour, ma sœur m’a dit: «Écoute, on n’est pas au pensionnat, on est chez nous» (ex convittrice, Collectif de prise de parole 2010: 32).

- 29 In refettorio, i tre gruppi di età arrivavano uno dopo l’altro. Prima i “piccoli”, poi i “medi”, infine i “grandi”. Anche in questo caso esisteva uno spazio femminile e uno maschile. Fratelli e sorelle non potevano che guardarsi a distanza. Ogni gruppo formava

una fila nella propria metà. I piccoli venivano serviti ai loro posti e non potevano alzarsi. Terminato il pasto, dovevano aspettare che il personale del collegio venisse a ritirare i loro piatti. Anche i medi venivano serviti ma sedevano dove volevano e potevano alzarsi, dal momento che erano responsabili di due o tre piccoli ciascuno. I grandi, infine, sedevano dove volevano e si servivano liberamente. Tutti dovevano stare seduti con la schiena ben dritta. Una religiosa sorvegliava che piccoli e medi mangiassero tutto quanto era stato loro servito. Se un bambino rifiutava di mangiare qualche cosa, o se solo faceva una smorfia nel mangiarlo, veniva costretto a consumarne una doppia razione. C'è chi rammenta come certi bambini continuassero a masticare un boccone facendolo passare da una guancia all'altra, e di come venissero loro dei conati di vomito quando provavano a deglutire. Poi arrivava la suora e faceva loro ingoiare tutto<sup>38</sup>.

30 La pulizia e l'ordine venivano molto valorizzati. Bisognava eseguire le mansioni ricevute dalle religiose esattamente nel modo in cui desideravano ma i bambini avevano molta difficoltà a comprendere il senso di regole prive di utilità pratica (Danielle Descent, 1/11/2022, comunicazione personale). Il modo di fare il letto è significativo: esisteva un preciso modo per piegare le lenzuola e le strisce decorative del copriletto dovevano essere disposte perfettamente dritte. Prima della colazione, una sorvegliante passava a controllare che i letti fossero fatti secondo le regole. Se le strisce erano storte bisognava rifare interamente il letto. Ogni settimana i "grandi", ragazze e ragazzi, erano tenuti ad adempiere diverse mansioni che venivano assegnate a turno. Anche in questo caso, chi non si atteneva strettamente alle istruzioni ricevute doveva ricominciare da capo.

31 Esisteva un sistema di gemellaggio fra bambini. Per esempio, i convittori più grandi erano incaricati di lavare i bambini piccoli e pulire eventuali sbucciature strofinandole e togliendo le croste. Secondo le ricercatrici Denise Noël e Louise Tassé, questa pratica non mirava a creare dei legami affettivi fra i bambini ma piuttosto a imporre l'ordine e trasmettere i valori dell'igiene e della disciplina ai più piccoli. Tale sistema creava dei conflitti e favoriva la denuncia, lo sfruttamento e lo stress come modo normale di funzionamento (Noël, Tassé 2001: 58).

Tu étais responsable de deux filles plus jeunes. Si elles avaient des bobos, tu les nettoyait. Les Soeurs te montraient comment les nettoyer. Il fallait enlever la gale. Il fallait que tu grattes les bobos. Les enfants avaient très mal. Encore aujourd'hui, à l'âge que nous avons, on en veut à ces responsables. Ce n'est pas réglé, il n'y a pas encore de pardon pour les responsables (Collectif de prise de parole 2010: 38).

32 La paura impregnava la vita dei convittori e torna costantemente nel loro racconto. Molte erano le modalità utilizzate per punire un bambino. Spesso, i bambini non capivano neppure per quale motivo venissero puniti o trovavano le reazioni dei religiosi del tutto sproporzionate. Altri ritenevano di meritare le punizioni che ricevevano dal momento che sapevano di aver trasgredito alle regole (Table des directions des services sociaux 2003: ateliers). I religiosi e le religiose si aspettavano un'obbedienza assoluta. Sappiamo che il dettaglio è estremamente importante per il potere disciplinare perché, attraverso il dettaglio, questo si esercita e si misura (Foucault 2014: 152-153). Mentre, nel caso delle femmine, si faceva maggiormente ricorso alle umiliazioni, i maschi erano sottoposti a una disciplina particolarmente marziale e violenta. Fare punire l'intera classe per il comportamento di un solo bambino era un'altra tecnica disciplinare frequentemente utilizzata nel collegio di Maliotenam, esponendolo a un'ulteriore pressione dei propri pari e creandogli un forte disagio (Collectif de prise de parole 2010: 30, 36).

Quand je suis entré au pensionnat, j'ai vu la peur dans les yeux des autres enfants. J'ai senti ça quand je suis entré (ex convittore, 1° novembre 2022, comunicazione personale).

Les religieuses faisaient régner un climat de peur qui nous rendait soumises (ex convittrice, Uashat agosto 2005, questionario).

J'étais un enfant que les religieuses façonnaient à leur image. [...] Les punitions, je

pensais de les avoir méritées, c'est terrible, c'est de la pure soumission (ex convittrice di Uashat, Uashat agosto 2005, questionario).

[...] on m'a puni pour des peccadilles, comme si j'avais commis une grosse faute (ex convittrice, Table des directions des services sociaux 2003: Les Plénières 9).

- 33 A scuola, l'utilizzo della lingua autoctona era vietato e punito. Il timore di sbagliare paralizzava molti allievi. Il sistema di sorveglianza era articolato e si avvaleva anche dei bambini, indotti a denunciare gli errori dei compagni, e degli adolescenti, incaricati di sorvegliare i più piccoli<sup>39</sup>. Gli ex convittori ricordano ancora i piccoli rumori che indicavano l'avvicinarsi di un prete – il tintinnio di un mazzo di chiavi – o di una suora – lo scalpitio delle sue scarpe.

Moi aussi, j'ai été surveillante, j'ai dénoncé les erreurs de mes copines pour être appréciée des religieuses, sans le vouloir j'ai adopté les modes de vie des religieuses. [...] Je savais dénoncer et faire obéir (ex convittrice, Uashat agosto 2015, intervista).

- 34 Secondo Foucault il potere disciplinare si esercita «rendendosi invisibile» e promuovendo la totale visibilità dell'individuo disciplinato (Foucault 2014: 205). In collegio, di notte, la sorveglianza era assicurata da un guardiano notturno. Nei dormitori c'era una stanza dove dormiva il religioso incaricato della sorveglianza. Questa stanza aveva delle pareti di vetro e tende che potevano essere tirate o aperte secondo le necessità<sup>40</sup>. A scuola, la maggior parte delle classi avevano due porte, una sul davanti e l'altra sul retro, in modo che gli scolari non potessero prevedere da dove sarebbero arrivati gli insegnanti. La confessione, obbligatoria una volta al mese, permetteva ai preti di controllare ulteriormente la vita dei convittori.
- 35 Col tempo il collegio si trasformò e la disciplina venne un poco allentata. I convittori avevano inoltre sviluppato varie strategie di resistenza attiva e passiva: silenzio, fughe, piccoli furti di frutta, gruppetti di bambini provenienti dalla stessa comunità che si aiutavano fra loro e, quando potevano, proteggevano i più piccoli.

## Violenze psicologiche, spirituali, fisiche e sessuali

- 36 In collegio, un pervasivo clima di paura era indotto dalle minacce dei missionari, dall'imposizione di privazioni e da punizioni fisiche che potevano essere estremamente violente. Sentirsi dire che non sarebbero andati in Paradiso, di essere posseduti dal diavolo o che Gesù avrebbe pianto per via di piccole trasgressioni come non voler mangiare la zuppa impressionava fortemente dei bambini abituati a credere profondamente nell'esistenza di un mondo spirituale<sup>41</sup> (Danielle Descent, 1/11/2022, comunicazione personale). Le privazioni potevano essere: mangiare in piedi, saltare il pasto, fare le pulizie, non poter partecipare alle attività sociali (come, per esempio, andare al cinema del collegio), rimanere in piedi in castigo in un angolo, persino essere privati di cure mediche. Il non poter tornare a casa durante il fine settimana per quei bambini che avrebbero potuto farlo era terribile!
- 37 Fra le punizioni fisiche riportate: pizzicotti, farsi tirare i capelli o le orecchie, dover stare in ginocchio per lunghi periodi di tempo, venire rinchiusi al buio, ricevere colpi di frustino (la cosiddetta “*strap*”), di riga di legno con una parte metallica centrale, di *claquette*, di bastone di hockey, di spazzola per pulire la lavagna, ricevere schiaffi, calci e pugni, farsi sollevare da terra per le orecchie<sup>42</sup>, farsi stringere fortemente al collo. Nelle loro famiglie, i bambini non avevano mai visto degli adulti percuotere così fortemente dei bambini! Persino il grande crocefisso che portavano al collo poteva essere usato per colpirli!

38 Capitava che dei convittori fossero svegliati in piena notte per ricevere dei colpi di frustino per via di trasgressioni compiute diversi giorni prima. In molti casi, il bambino non sapeva nemmeno la ragione per la quale veniva punito. L'imprevedibilità di alcune punizioni e la difficoltà di comprenderne il motivo e la logica aumentavano ulteriormente il senso d'insicurezza provato e potevano indurre una forma di stress permanente (Collectif de prise de parole 2010: 32, 34, 36). Assistere impotenti mentre altri bambini venivano picchiati o umiliati poteva essere persino più traumatizzante, come pure essere obbligati di far soffrire un altro bambino, per esempio strofinandogli dolorosamente la pelle con una spazzola rigida fino a farla sanguinare per "pulirlo bene"<sup>43</sup>.

Moi je n'étais pas frappée, mais j'ai été traumatisée de voir les autres se faire frapper de la sorte... J'en tremblais, j'avais mal... Je disais souvent à mon cousin: «Écoute ce qu'on te dit, sinon tu vas te faire frapper». Même si je ne voulais pas voir, je fermais les yeux, j'entendais les coups. Pas moyen de ne pas entendre, je fermais mes oreilles avec mes mains... j'entendais pareil (Collectif de prise de parole 2010: 32).

Je me souviens m'être fait réveiller en pleine nuit pour recevoir la strappe. Tu n'as rien fait et il te réveille et te dit: «Viens à mon bureau... donne ta main» et il te frappe avec la strappe et ensuite te dit de retourner te coucher (Collectif de prise de parole 2010: 32).

Au pensionnat, je n'étais plus moi-même. J'étais dans la peur, dans l'angoisse, dans l'anxiété. Quand je regardais le Frère battre mon petit frère, j'étais impuissant. Cela a fait grandir en moi la colère et la haine (Collectif de prise de parole 2010: 32).

Une fois aussi, il y avait du ragoût au menu et puis quelqu'un a mis par erreur comme ingrédient du soda à vache, ce n'était pas mangeable. Eux ont eu peur de ne pas le manger (Table des directions des services sociaux 2003: Atelier 2, Femmes Uashat Maliotenam).

39 Una recentissima ricerca, condotta col sostegno del Consiglio di banda di Uashat e Maliotenam, ha dimostrato che nessun bambino è morto nel collegio autoctono di Sept-Îles o nelle sue vicinanze (Descent 2022)<sup>44</sup>. Si stima, tuttavia, che almeno un quarto dei convittori abbia subito sevizie fisiche e sessuali gravi (Collectif de prise de parole 2010: 40)<sup>45</sup>. Come emerso nel lavoro degli psicologi e assistenti sociali che hanno prestato aiuto agli ex convittori e nelle testimonianze raccolte nel contesto dei programmi d'indennizzazione "MARC" (*Mode alternatif de règlement de conflits*) e "PEI" (*Processus d'évaluation indépendante*), un numero molto significativo di bambine e bambini sono stati molestati dai religiosi o hanno subito un atto sessuale completo. Spesso i bambini si vergognavano e si sentivano responsabili di quanto avevano subito. Per questa ragione, difficilmente ne parlavano con i propri pari e non pensavano che altri convittori avessero potuto vivere esperienze simili alle proprie. Diventati adolescenti, alcuni ragazzi in collegio iniziarono a loro volta ad aggredire fisicamente e sessualmente dei bambini più piccoli, perpetrando così il ciclo delle violenze subite.

40 Malgrado tutto, numerosi ex convittori sostengono che, per loro, la cosa peggiore fu non essere creduti né ascoltati dai propri familiari quando, da piccoli, avevano provato ad allertarli su quanto accadeva in collegio. Il senso di fiducia e venerazione che molti adulti provavano nei confronti dei religiosi e delle religiose – considerati veri e propri rappresentanti di Dio in terra – li portava ad accusare i bambini di mentire (vedi anche Noël, Tassé 2001: 63). Altri genitori, pur credendo ai figli, non sapevano evidentemente come gestire queste informazioni e si sentivano impotenti. Il regime di silenzio imposto in collegio si prolungava pertanto sin dentro alle famiglie, alimentando nei bambini un profondo rancore.

Les parents disaient: «Ne parle pas mal du prêtre!», «Ments pas!». Pour eux, les prêtres venaient toute de suite après le bon Dieu! C'était un jugement erroné (Jeannette Vollant, 23/7/2022, intervista).

- 41 Il senso di abbandono provato dai convittori, la nostalgia per i propri genitori e per le loro cure, il sentirsi traditi ed esposti dalle loro stesse famiglie a un ambiente così violento e incomprensibile torna con frequenza nei ricordi di coloro che frequentarono il collegio, come pure la pena per le umiliazioni subite. Molti bambini finirono per ripiegarsi su se stessi, congelando le proprie emozioni per evitare di soffrire ulteriormente (Collectif de prise de parole 2010: 42).

À ma sortie du pensionnat, j'ai continué d'en vouloir à ma mère pour ce que j'y avais subi. Je suis demeuré en colère contre elle. Aujourd'hui, mon plus grand regret, c'est qu'elle soit morte avant que je puisse me faire pardonner pour ma conduite à son égard. Je réalise qu'elle n'était pas responsable de ce qui m'est arrivé (Collectif de prise de parole 2010: 4).

## L'impatto a medio e lungo termine dei collegi autoctoni

- 42 Molti ex convittori ricordano con piacere del collegio alcune attività ricreative e sportive – il cinema<sup>46</sup>, le uscite, la corale, gli spettacoli, i pic-nic, il pattinaggio su ghiaccio con la musica, la squadra di hockey, il nuoto – ma anche le amicizie fra bambini e la gentilezza di alcuni religiosi. Diverse donne riconoscono di dovere al collegio la propria passione per la lettura e il proprio gusto di apprendere.

J'ai vécu 6 ans au pensionnat. C'est au pensionnat que j'ai acquis l'amour pour la lecture. La lecture m'a fait découvrir d'autres mondes et a empêché le repli sur soi. Je pratiquais aussi beaucoup d'activités sportives. J'ai appris à nager et à jouer au basket-ball. Encore aujourd'hui je pratique beaucoup de natation (ex convittrice, Uashat marzo 2004, comunicazione personale).

- 43 È già stato sottolineato che la vita in collegio avrebbe avvicinato i membri di diverse comunità, permettendo loro di tessere dei legami che sono rimasti nel tempo. Quando espresso, il giudizio sulla qualità della formazione accademica offerta nel collegio di Maliotenam è spesso positivo: essa avrebbe permesso a diversi giovani<sup>47</sup> di proseguire gli studi e contribuito a formare una classe dirigente preparata.

Les apprentissages positifs que mes parents n'auraient pas pu me donner me sont très utiles aujourd'hui. Je parle du goût de la lecture, du goût d'apprendre, je suis studieuse. C'est un aspect de moi qui a été réveillé par les religieuses (ex convittrice, Uashat agosto 2005, questionario).

Une grande partie de l'élite du monde montagnais provient de ce pensionnat; des chefs de communautés, des présidents d'organismes, des cadres dans de multiples services et même une certaine "intelligentsia" sont sortis avec compétence de cette institution (ex convittore, André 1996a).

- 44 Malgrado alcuni aspetti positivi, anche significativi, la violenza sistemica che si è abbattuta sui bambini in collegio ha avuto delle conseguenze profondamente destrutturanti a livello personale e comunitario. La separazione dei bambini dai propri genitori e famiglie, la disciplina oppressiva, le umiliazioni, la violenza e la sproporzione delle punizioni, le aggressioni sessuali, il senso d'impotenza provato, l'incapacità di proteggere un fratello, una sorella, un amico sono tutti traumi che hanno segnato fortemente i bambini e gli adolescenti che frequentarono il collegio. Il ripetersi degli stessi traumi nel corso degli anni cronicizzava le ferite (Danielle Descent, 31/10/2022, comunicazione personale).

- 45 Non tutti i convittori vissero le medesime esperienze e, naturalmente, le reazioni sono state diverse. In collegio avveniva una vera e propria profilatura: erano i bambini più docili, meno reattivi o che si trovavano in una posizione di particolare debolezza a subire

maggiormente gli assalti dei religiosi. Anche le condizioni sociali e il prestigio delle famiglie potevano influire: i figli dei capi innu o comunque i bambini provenienti da famiglie particolarmente vicine ai missionari per il loro impegno in ambito religioso o perché lavoravano in collegio erano meno esposti (Jean-Claude Pinette, 18/11/2022, intervista; Danielle Descent, 23/11/2022, comunicazione personale). Possiamo ipotizzare che una molteplicità di diversi fattori abbia contribuito a esercitare un ruolo protettivo su alcuni bambini, alimentando in loro una maggiore resilienza. In genere, coloro che arrivarono in collegio con dei legami affettivi più solidi e con una maggiore autostima e i giovani che, dopo il collegio, tornavano in ambienti familiari dove si sentivano valorizzati e non avevano problemi di alcolismo sono riusciti più facilmente a superare i traumi vissuti (Danielle Descent, 23/11/2022, comunicazione personale).

- 46 Molti giovani, comunque, uscirono dal collegio estremamente provati psicologicamente. Del resto, malgrado le numerose promesse ricevute, la società eurocanadese non sembrava disposta a integrarli facilmente e a dare loro un lavoro. L'istruzione che avevano ricevuto pareva spesso inutile, ma non avevano neppure le competenze per praticare le attività tradizionali di caccia e pesca.

Quand je suis sorti du pensionnat, j'avais douze-treize ans et j'étais complètement perdu. [...] On était supposés d'être devenus des médecins, des avocats et des ingénieurs, ce qu'on n'était pas devenus. On était surtout devenus des orphelins, orphelins de notre langue, orphelins de nos parents. Orphelins de notre territoire. Orphelins (Florent Vollant in Bacon Hervieux 2017).

- 47 In molti casi, la ribellione e il profondo malessere interiore provato sono sfociati nell'abuso di alcool e droghe pesanti. Alcuni riproducevano anche le aggressioni psicologiche, fisiche e sessuali che avevano subito.

Des trajectoires de vie ont été bouleversées pour toujours (Jean-Claude Pinette, 18/11/2022, intervista).  
Moi, j'ai des amis qui ne s'en sont jamais remis. Ils ont choisi la mort (Florent Vollant in Bacon Hervieux 2017).

- 48 Anche le persone che sono state condizionate in modo meno drammatico da queste esperienze traumatiche hanno continuato a riprodurre abitudini comportamentali e schemi di pensiero appresi in collegio, senza spesso rendersene conto<sup>48</sup>. Paura, senso di abbandono, collera (anche nei confronti di se stessi), rancore, rigidità, sottomissione, senso d'inferiorità, senso di colpa, aggressività e violenza hanno continuato a essere presenti per molto tempo nelle loro vite (Boivin 2004: episodio 5). Sarà necessario un lungo, coraggioso processo di guarigione anche solo per prendere coscienza del dolore rimosso e delle ripercussioni di quanto avevano vissuto e per iniziare a parlarne, spezzando una regola di silenzio che aveva finito per essere interiorizzata.

J'ai été dans la peur pour la plus grande partie de ma vie. Même la religion catholique, on la pratiquait plus par la peur que par la foi (Jeannette Vollant, 23/7/2022, intervista).  
À 50 ans, j'ai encore peur du clergé... j'ai peur de parler négativement du pensionnat. Parce que enfant, adolescente, je suis sage, je suis fine. Les adultes (religieux et religieuses) approuvent l'obéissance totale que je manifeste. [...] Je commence à peine à "m'affirmer"... On m'a trop longtemps défendu de "dire"... de "parler"... d'être (ex convittrice, Maliotenam 1/10/2004, intervista).  
C'est dans cet endroit (il collegio di Maliotenam) qui se trouvaient mes peurs. Je ne sais pas comment dire. Ma peur des Blancs, c'est-à-dire des missionnaires et des religieuses. Tu sais ce que je veux dire. Cette peur est encore présente en moi. Par exemple, un Blanc va me dire quelque chose, j'ai immédiatement la tendance à lui dire oui. D'après moi, ce comportement me viendrait du pensionnat (ex convittrice, Maliotenam, in Boivin D. 2004: episodio 5).

- 49 Il collegio ha avuto un impatto estremamente distruttivo non solo sulla salute psichica e sulla vita degli ex convittori ma anche sulle loro famiglie e comunità, causando gravi problemi sociali e incrinando le relazioni fra le generazioni. Da una parte, alcuni genitori, depressi e deresponsabilizzati per la mancanza dei figli – a Ekuanitshit, un’anziana ricorda, per esempio, il silenzio che si abbattava sulla comunità quando i bambini erano partiti (Boivin 2004: episodio 5) – indussero nel consumo di alcool.

Quand ils ont arraché les enfants de la famille, mes parents étaient complètement brisés, ils n’avaient plus de responsabilité. Ils sont devenus brûlés par l’alcool. On était sept dans la maison. Puis, en septembre, il n’y avait plus d’enfants chez mon père et ma mère au Labrador (Florent Vollant, in Bacon Hervieux 2017).

Aujourd’hui, je comprends pourquoi mon père a eu tellement de problèmes avec la boisson. Il était malheureux, parce qu’il ne pouvait pas monter dans le bois avec ses enfants. Lui aussi ne montait pas à la chasse, on lui a trouvé du travail, et il prenait de la boisson avec son argent. [...] Mon père a été une personne forte, c’était un vrai Innu, un vrai chasseur, qui connaissait tout de la vie en forêt (Marie-Jeanne Kapesch, Maliotenam 25/5/2002, in Table des directions des services sociaux 2003: Les Plénières 4).

- 50 Tutti i genitori, privati del loro ruolo parentale ed educativo, realizzarono progressivamente di essere sempre meno in grado di comprendere e comunicare con i propri figli e videro insorgere con loro un numero sempre maggiore di conflitti. Realizzare, molto tempo dopo, quanto era accaduto in collegio e sentirsi responsabili fu un ulteriore trauma. Da parte loro, i convittori provavano nei confronti dei genitori molto rancore e collera. Avevano acquisito riferimenti culturali diversi e poche erano le esperienze condivise. Privati di un modello parentale, molti si trovarono anche fortemente impreparati nell’assumere a loro volta il ruolo di genitori. Spesso, gli ex convittori hanno incontrato grandi difficoltà nel prendersi cura dei figli, nell’esprimere loro affetto, stima e sostegno. L’abuso di alcool e droghe, quando presente, non poteva che tradursi in maggiore negligenza, violenza e abusi.

- 51 L’artista e museologa wendat Sylvie Paré ha chiamato “trasmissione della perdita” il ciclo di riproduzione di comportamenti disfunzionali che è possibile riscontrare nella comunità autoctone. Provocati da eventi traumatici esterni, questi comportamenti hanno iniziato a trasmettersi di generazione in generazione all’interno delle famiglie e delle comunità (Paré 2003). Nel 2015, in occasione di un’inchiesta pubblica per far luce su un’impressionante serie di suicidi e tentativi di suicidio avvenuti nella comunità innu di Uashat e Maliotenam (cinque suicidi portati a termine nel corso di un periodo di nove mesi da parte di giovani fra i 20 e i 30 anni), Jean-Claude Pinette ha sostenuto che la generazione dei figli degli ex convittori dovesse ormai combattere dei «traumi fantasma» (Descent 2016: 2). La sua generazione continuava, cioè, a provare importanti difficoltà di adattamento e un profondo malessere trasmessi dai genitori ma, nel loro caso, era più difficile collegare i problemi esistenti a una causa tangibile. Più recentemente, Jean-Claude Pinette ha anche paragonato la situazione in cui si trovano le comunità innu a un gioco di domino in cui le tessere continuano a cadere una dopo l’altra. Si tratta d’interrompere questa catena di trasmissione, ma non è affatto facile (Jean-Claude Pinette, 18/11/2022, intervista).

- 52 In effetti, il profondo disagio provato della generazione di bambini cresciuti nell’universo familiare caotico creato da molti ex convittori è sfociato in importanti disturbi del comportamento, problemi di salute mentale, problemi di scolarizzazione, disoccupazione cronica, famiglie disfunzionali, abuso di alcool e droga, persistenza endemica di violenze fisiche e sessuali e persino in un numero elevatissimo di suicidi che, del resto, continuano a essere presenti anche nella generazione dei nipoti degli ex convittori (Descent 2016)<sup>49</sup>.

Aujourd'hui, les Premières Nations restent encore très confuses, perdues. Nous sommes un peuple qui se cherche (Jeannette Vollant, 23/7/2022, intervista). Chez nous, probablement, on ne trouvera pas des sépultures d'enfants autour du pensionnat, comme à Kamloops, mais nous continuons à enterrer nos morts aujourd'hui, ceux qui ont décidé de mettre fin à leur vie. Nous cherchons de briser ce cycle de transmission, de nous reconstruire en tant que personnes, familles et communautés. Nous cherchons de nous réapproprier de qui on est, de retrouver un équilibre intérieur (Jean-Claude Pinette, 18/11/2022, intervista).

- 53 D'altro canto, le testimonianze e le riflessioni degli interlocutori innu insistono anche, fortemente, sull'aspetto assimilativo della vita in collegio e sulla profonda crisi identitaria vissuta dagli ex convittori nel momento in cui uscirono dal collegio: la perdita linguistica e culturale derivata dall'educazione ricevuta, dalla mancanza di occasioni di apprendimento con le proprie famiglie e dall'impossibilità di frequentare i territori di caccia<sup>50</sup>. In collegio, i bambini non dimenticarono mai la loro lingua. Se, in classe, erano tenuti a parlare in francese, quando erano fra di loro continuavano a parlare la lingua materna. Spesso, però, le loro competenze linguistiche in innu rimasero a un livello più rudimentale rispetto ai genitori. Allo stesso tempo, le punizioni che avevano subito (o visto subire) per aver parlato in innu, o perché non erano stati in grado di comprendere ed eseguire le consegne dei religiosi, hanno indotto alcuni ex convittori a parlare con i propri figli esclusivamente in francese.

Elle se souvient d'une punition. On lui a tapé dessus avec un manche de râteau parce qu'elle ne parlait pas français. Elle s'est dit que si un jour elle avait des enfants, ils apprendraient seulement le français tellement elle avait peur que ses enfants subissent le même sort. Aujourd'hui ses enfants ont appris le français et elle le regrette un peu (ex convittrice, Maliotenam maggio 2002, Table des directions des services sociaux 2003: ateliers).

- 54 Chiaramente, la vita in collegio non consentiva la pratica e l'apprendimento delle competenze necessarie nei territori ancestrali. Anche i bambini che avevano trascorso i primi anni di vita "in territorio", disappresero rapidamente parte di quanto avevano imparato.

Les Innus ont subi des pertes. Nous avons été formés dans un pensionnat. Ça a été la séparation de notre famille et la perte de l'identité. Aucun de nos cours avait des connotations innus. À la fin des études, tu étais rendu vraiment comme un Blanc. C'est seulement en été que nous pouvions rentrer en famille mais en été il n'y a pas grande chose à faire. C'est surtout en hiver qu'on va à la chasse et à la trappe. En été, il n'y a pas des occasions importantes de transmission (ex convittore, Uashat, 30/11/2004, presentazione del progetto "Innu Aitun" presso il Museo Shaputuan). Il y a plusieurs choses que mon père m'a appris et que j'ai perdues durant le temps que j'ai passé au Pensionnat, car c'était une autre façon de vivre. C'est comme si je devais être une autre personne, on a changé ma façon de penser, ma façon d'être. Il y a plusieurs traits de mon caractère indien que j'ai perdu (Ex convittrice, Maliotenam 25/5/2002, Table des directions des services sociaux 2003: Les Plénieres 4). Ce que je regrette, par ailleurs, c'est la perte des connaissances traditionnelles (ex convittore, André 1996b).

- 55 I convittori erano inoltre indotti a disprezzare il modo di vita dei loro genitori, le loro origini, la loro lingua e spiritualità e a sentirsi inferiori rispetto ai "Bianchi". Numerose testimonianze rievocano la vergogna a lungo provata di essere Innu, un popolo «selvaggio» e «non civilizzato», «imparentato con le tribù indiane che facevano la guerra e prendevano gli scalpi ai preti».

Je suis confuse... Je suis apparentée avec des Indiens qui ont fait la guerre, qui ont scalpé des prêtres... Je fais partie des Indiens qu'on nomme "sauvages". Il n'est jamais question de ma langue maternelle. J'apprends la langue française et une autre langue s'ajoute: l'anglais (ex convittrice, Maliotenam 13/8/2004, intervista).



J'ai longtemps été frustrée, intérieurement en colère d'appartenir à un peuple aussi "non-civilisé" tel que dit dans les livres d'histoire. Au secondaire, j'en rougis... J'en veux à mes parents de m'avoir mis au monde... [...] C'est dans la colère, toujours intérieure, que je poursuis mon chemin. Je n'exprime pas ma colère, je la camoufle... Je garde tout en moi (ex convittrice, Maliotenam 11/8/2004, intervista).

Je mets de côté mes parents. Je les juge, intérieurement. Ils ne sont pas des bons parents pour moi. Je ne leur dis pas. Vers l'âge de 12 ans, je délaisse ma grand-mère. Je ne veux plus l'écouter... C'est une Innue... Comment peut-elle me transmettre des connaissances, elle qui n'a jamais fréquenté l'école? Elle n'a pas l'intelligence que je suis en train d'acquérir. Je renie ma culture, je renie ma "provenance culturelle". J'ai honte d'appartenir à la société innue (ex convittrice, Maliotenam 1/10/2002, intervista).

J'ai vécu en forêt mes premières années de vie. Ensuite, j'ai été au pensionnat. Quand je suis retourné, j'avais tout oublié. Ils encourageaient les jeunes à étudier mais, si tu suivais cette voie, après tu ne trouvais pas de travail dans la société canadienne, ils te renvoyaient dans ton coin. Aujourd'hui je suis fier d'être autochtone, mais ça n'a pas toujours été comme ça (ex convittore, Maliotenam 13/9/2004, comunicazione personale).

- 56 Tale nichilismo culturale (Choon Soon Kim 1996) avrebbe dovuto favorire la loro assimilazione nella società dominante. In un articolo apparso nel 1999 sul mensile *Innuvelle*, pubblicato nella comunità di Uashat e Maliotenam, Yvette Michel ha denunciato il «lavaggio di cervello» che aveva vissuto in collegio: a suo parere, gli ex convittori rischiavano di diventare a loro volta degli agenti di assimilazione (Michel 1999). Di fatto, malgrado una profonda perdita culturale, l'integrazione nella società canadese è raramente avvenuta. Come hanno giustamente sottolineato Francesco Spagna e Dilan Aktas, la cultura non è una sovrastruttura: «non si strappa via la "cultura" dalle persone senza distruggere la persona stessa» (Spagna, Aktas 2023). Separando i bambini dai genitori, sottoponendoli a una disciplina oppressiva e violenta, esponendoli a numerosi traumi, il collegio aveva sottratto a molti convittori innu anche quelle risorse e abilità psichiche (attaccamento sicuro<sup>51</sup>, autostima, flessibilità cognitiva, apertura) che avrebbero permesso loro di valorizzare maggiormente forme di biculturalismo e bilinguismo e agevolare, quindi, la loro integrazione in una società diversa da quella di origine<sup>52</sup>.

## Resistenza creativa e riappropriazione di sé

- 57 Malgrado gli impatti pervasivi, profondi e intergenerazionali dei collegi autoctoni e di altri aspetti del processo di colonizzazione, è in corso in tutte le comunità innu un ampio movimento di guarigione individuale, familiare e collettivo. A questo contribuiscono una molteplicità di programmi comunitari di guarigione, di rivitalizzazione culturale e di rigenerazione nei territori ancestrali, ma anche il ritorno a forme di spiritualità più tradizionali, varie forme di psicoterapia e la partecipazione a gruppi provenienti dall'esterno come *Alcolisti anonimi* e *Narcotici anonimi*. Significativamente, la denuncia delle violenze subite in collegio è diventata parte di questo ampio processo di guarigione. Per chi ci è riuscito, prendere atto dei traumi vissuti e delle loro conseguenze, ottenere ascolto e riconoscimento per le proprie sofferenze alimenta un processo di guarigione dalle dimensioni al contempo individuali e collettive.
- 58 In Quebec, la metafora della "coupure" – delle radici, dei legami con la propria famiglia, cultura, territorio – è molta diffusa in ambiente autoctono ed è frequentemente utilizzata anche dai ricercatori per descrivere il processo di acculturazione forzata subito dai bambini autoctoni nell'ambito delle scuole residenziali. Secondo Véronique André, ex convittrice innu residente a Maliotenam, il collegio recise le radici dei bambini provocando

grandi difficoltà nella loro generazione e in quelle successive (Véronique André, Maliotenam 7/12/2004, comunicazione personale). Malgrado la presenza di processi di acculturazione di ampia portata che avevano introdotto nei secoli precedenti trasformazioni importanti nelle collettività e nella cultura innu<sup>53</sup>, sono il cambiamento «delle basi economiche» della società innu (Speck 1977: 20), la sottrazione del territorio, la scolarizzazione obbligatoria, l'internamento in collegio, la sedentarizzazione nelle riserve e la conseguente esposizione a forme di controllo fortemente pervasive e opprimenti a determinare una rottura sostanziale con il modo di vita e «lo spirito della cultura» (*ivi*) innu tradizionale.

59 Dominazione e agentività s'intrecciano nelle storie di vita degli ex convittori come in quelle delle loro famiglie, comunità e nazioni. Se i bambini che furono internati in collegio – e i loro genitori – subirono indubbie forme di dominazione e violenza, una molteplicità di strategie di compensazione e sopravvivenza erano già presenti in collegio<sup>54</sup> e sono andate trasformandosi, moltiplicandosi ed amplificandosi man mano che gli ex convittori hanno acquisito un maggiore controllo sulle loro vite e collettività. Come ha giustamente sottolineato il sociologo Brieg Capitaine, aver subito traumi importanti, identificarsi come vittime e parlarne pubblicamente non vincola necessariamente in una posizione di passività, ripiegamento su se stessi e deresponsabilizzazione. Al contrario, può diventare una leva importante di azione e di impegno sociale. La denuncia possiede, di per sé, una dimensione creativa e comunque non esaurisce le azioni che sono state intraprese dagli ex convittori innu e dai loro discendenti per emanciparsi dai condizionamenti negativi del proprio passato e ottenere maggiore giustizia sul piano individuale e sociale (Capitaine 2019).

60 Il discorso autoctono emergente sulle scuole residenziali non è uniforme ma tende a valorizzare una costruzione identitaria positiva, una narrazione di vitalità e resistenza che si sta radicando anche nelle comunità innu. Non a caso, in Canada, gli ex convittori autoctoni preferiscono sempre più identificarsi come “survivants”<sup>55</sup> e “résiliants” piuttosto che come mere vittime, categorie che, pur sollecitando l'empatia del pubblico, trasmettono una visione di speranza e insistono sulla forza di cui hanno dato prova i membri e le collettività delle Prime nazioni malgrado una storia di oppressione non del tutto conclusa e il persistere d'importanti problemi individuali e sociali (Bousquet 2016: 170). Questa narrazione consente anche di ricollegare fra loro le diverse storie di vita degli ex convittori e dei loro discendenti, permettendo di ricostruire reti di solidarietà che le politiche coloniali avevano più o meno intenzionalmente cercato di spezzare (Capitaine 2019: 135; Bousquet 2016: 169).

61 In effetti, un'importante dimensione di agentività è visibile nei numerosi percorsi terapeutici individuali e di gruppo intrapresi, con grande coraggio e determinazione, dagli ex convittori e dai loro discendenti, come pure nello sviluppo di modalità nuove e creative per prendere parola sulla scena pubblica, condividere le proprie esperienze, affermare il proprio punto di vista, riappropriarsi della propria vita, identità, storia, lingua e cultura.

62 La narrazione dell'esperienza vissuta in collegio afferma una visione della storia e della politica interna canadese molto diversa da quella che è stata a lungo dominante sulla scena pubblica nazionale e internazionale, una visione che è riuscita a ottenere una risonanza e una credibilità sempre maggiori<sup>56</sup>. Nel contesto canadese contemporaneo, il dramma vissuto dai bambini che furono internati nelle scuole residenziali autoctone è ormai ampiamente riconosciuto<sup>57</sup>. Se esistono posizioni divergenti, sembra trattarsi maggiormente di una forma di tensione fra memoria e oblio piuttosto che di un conflitto fra memorie storiche antagonistiche<sup>58</sup> (Bousquet 2016: 168). La rivendicazione di una memoria traumatica è stata contrapposta con successo da un movimento sociale autoctono emergente alla posizione delle autorità federali e provinciali alloctone che avrebbero preferito dimenticare i processi iniqui con i quali la nazione canadese è stata costruita. Malgrado alcuni progressi, permane invece nella popolazione non autoctona del Quebec

una forte resistenza a sentirsi coinvolta dal vissuto e dai problemi delle Prime nazioni (*ivi*: 173), come se non si trattasse di una storia condivisa.

63 Il racconto e l'interpretazione delle proprie storie di vita da parte degli ex convittori e dei loro discendenti trovano oggi uno spazio crescente nelle ricerche accademiche e nei media ma anche nella prosa, nella poesia, nelle arti visuali, nei film, nel teatro e nella musica autoctone. Se il ricorso all'arte assume anche, indubbiamente, una funzione catartica, esso permette agli autori di esprimersi e di rompere il silenzio che era stato loro imposto, suscita empatia e permette di costruire un ponte comunicativo fra generazioni diverse e con i membri alloctoni della società più ampia.

64 Il processo di riapprendimento parziale della propria lingua e cultura intrapreso, da adulti, da molti ex convittori si è configurato, spesso, nei termini un movimento fluttuante di andata e ritorno dai territori ancestrali e in una forma di ricomposizione intenzionale, attiva e creativa di esperienze e informazioni spesso frammentarie, colte in circostanze anche molto diverse (D'Orsi 2013). Questo impegno ha permesso anche ad alcuni ex convittori di assumere, nella sfera privata e pubblica, un importante ruolo di mediatori culturali fra le generazioni che li avevano preceduti e quelle che li hanno seguiti (Boucher 2005: 4.1; D'Orsi 2013).

J'ai de l'espoir. J'ai confiance. J'ai longtemps vécu au pensionnat. Quand j'en suis sortie, je refusais la culture innue. C'est seulement plus tard que je suis revenue sur mes pas. Je ne possède pas ma culture depuis mon enfance. Je l'ai apprise par choix, quand j'étais déjà adulte (ex convittrice, Uashat, 5 octobre 2005, communication personnelle).

J'étais un enfant que les religieuses façonnaient à leur image. [...] J'ai des regrets de ne pas avoir vécu certaines expériences avec mes parents, mes grands-parents. J'ai perdu 10 ans d'enseignement, de vie familiale. Durant quelques années, j'ai eu une pensée (mode de vie) non autochtone, j'ai vécu avec des valeurs autres que ceux de mes parents. Je veux récupérer cette partie de mon enfance, ensuite j'y consacrerai ma vie pour la transmettre à mes enfants et petits-enfants (ex convittrice, Uashat agosto 2005, questionario).

65 In quale situazione si troverebbero oggi le comunità innu se i pensionati autoctoni non fossero esistiti? Non è possibile rispondere con certezza. L'antropologo Paul Charest ha sottolineato che l'obbligatorietà della scolarizzazione e la frequentazione delle scuole diurne avrebbero comunque compromesso il ciclo di trasmissione delle competenze tradizionali e imposto alle famiglie un modo di vita sedentario (Charest 2019: 43). Una riflessione sul ruolo assimilativo della scuola in generale è presente anche nelle comunità innu. Colpisce, del resto, come, malgrado la presa in carico da parte delle amministrazioni autoctone delle scuole situate nelle loro comunità<sup>59</sup>, la scuola faccia ancora molta fatica a svincolarsi da un modello pedagogico di tipo acculturante. D'altra parte, senza i collegi autoctoni, pare plausibile che molto bambini e adolescenti innu, meno traumatizzati, avrebbero potuto contare su basi affettive, psicologiche e linguistiche più solide. Anche i problemi sociali riscontrabili nelle comunità autoctone sarebbero stati probabilmente meno gravi e diffusi.

66 Nel documento *Uiteau*, alcuni ex convittori del collegio di Malietenam non negano che la loro società sarebbe comunque cambiata drasticamente. Credono tuttavia che sarebbero stati loro risparmiati alcuni processi fortemente distruttivi che li hanno colpiti in quanto persone e famiglie. Inoltre, mantenendo un maggior controllo sulle loro vite, avrebbero avuto la possibilità di scegliere cosa mantenere della loro cultura e spiritualità ancestrale trasponendole nel presente.

Souvent, nous nous sommes demandé ce que nous serions devenus si les pensionnats n'avaient pas existé. Nous serions entrés nous aussi dans l'ère de la modernité. Probablement que la majorité d'entre nous aurions abandonné l'ancien mode de vie pour la technologie moderne. Nous avons développé de très grandes capacités d'adaptation à toutes les conditions de vie. Oui, nous serions très différents des

Anciens Innus, mais nous aurions conservé ce qui faisait notre force et notre différence: la langue, l'autonomie, la créativité, les liens familiaux et le respect pour toutes choses vivantes (Collectif de prise de parole 2010: 54).

- 67 Alcuni interlocutori sottolineano, del resto, che solo il recupero dei valori tradizionali che caratterizzavano la vita nei territori di caccia – innanzitutto benevolenza, rispetto, condivisione e aiuto reciproco – e la loro trasposizione nel mondo contemporaneo potrà permettere di superare la profonda crisi sociale ancora in corso.

---

## Bibliografia

- Antane Kapesh A., 1976 *Je suis une maudite sauvagesse*, Leméac, Ottawa.
- Antane Kapesh A., 1979 *Qu'as-tu fait de mon pays?*, Éditions Impossibles, Montréal.
- André G., 1996a *Les retrouvailles du pensionnat de Maliotenam*, comunicato stampa, documento inedito.
- André G., 1996b *Le pensionnat de Maliotenam*, comunicato stampa, documento inedito.
- Bacon Hervieux K., 2017 *Innu Nikamu. Chanter la résistance*, Terre Innu (film documentario).
- Beaulieu A., 1987 «Réduire et instruire: deux aspects de la politique missionnaire des Jésuites face aux Amérindiens nomades (1632-1642)», in *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XVII n.1-2: 139-154.
- Beaulieu A., 1990 *Convertir les fils de Caïn: jésuites et Amérindiens nomades en Nouvelle-France (1632-1634)*, Nuit Blanche Éditeur, Québec.
- Boivin D., 2004 *Parole de guérison*, APTN (serie di 6 documentari).
- Boucher N., 2005 *La transmission intergénérationnelle des savoirs dans la communauté innue de Mashteuiatsh. Les savoir-faire et les savoir-être au cœur des relations entre les Pekuakamiulnuatsh*, tesi di laurea sostenuta presso l'Université de Laval.
- Bousquet M.-P., 2012 «Être libres ou sauvages à civiliser? L'éducation des jeunes Amérindiens dans les pensionnats indiens au Québec, des années 1950 à 1970», in *Revue d'histoire de l'enfance "irregulière"*, 14, 2012: 162-192.  
DOI : 10.4000/rhei.3415
- Bousquet M.-P., 2016a «La construction de la mémoire des pensionnats indiens au Québec: drame collectif autochtone ou histoire commune?», in *Recherches amérindiennes au Québec*, 46 (2-3): 165-176.
- Bousquet M.-P., 2016b «L'histoire scolaire des autochtones au Québec : un chantier à défricher », in *Recherches amérindiennes au Québec*, 46 (2-3): 117-123.
- Bousquet M.-P., 2017 «Le projet des pensionnats autochtones du Québec. "Passer en moins d'une génération du canot d'écorce à la fusée interplanétaire"», in *Traces*, Vol. 55 n. 3, estate 2007: 21-31.
- Bousquet M.-P., Hele K. H., 2019 «Une histoire non pour détruire, mais pour éclairer les événements», in Bousquet M.-P., Hele C. S. (sous la direction de), *La blessure qui dormait à poings fermés. L'héritage des pensionnats autochtones au Québec*, Recherches amérindiennes au Québec, Montréal: 15-30.
- Bousquet M.-P., 2019 «"Si j'avais été à l'école, j'aurais la mentalité des Blancs". La scolarisation des Amérindiens au Québec, un conflit de cultures», in Bousquet M.-P., Hele C. S. (sous la direction de), *La blessure qui dormait à poings fermés. L'héritage des pensionnats autochtones au Québec*, Recherches amérindiennes au Québec, Montréal: 97-118.
- Capitaine B., 2019 «Survivre au pensionnat. Entre victimisation et action», in Bousquet M.-P., Hele C. S. (sous la direction de), *La blessure qui dormait à poings fermés. L'héritage des pensionnats autochtones au Québec*, Recherches amérindiennes au Québec, Montréal: 121-137.
- Charest P., 2019 «La fondation du 'pensionnat indien' de Sept-Îles/Maliothenam et l'éducation scolaire des enfants innus nomades de la Côte-Nord», in Bousquet M.-P., Hele C. S. (sous la direction de), *La blessure qui dormait à poings fermés. L'héritage des pensionnats autochtones au Québec*, Recherches amérindiennes au Québec, Montréal: 37-61.
- Choon Soon Kim, 1996 «Applaudir d'une seule main. Pour un renouveau des postulats de la tradition anthropologique occidentale», in *Cahiers Ethnologiques*, 18: 29-47.
- Collectif de prise de parole par les anciens élèves du pensionnat Notre-Dame de Sept-Îles (Maniutenam), 2010 *Uitetau*, Innu Takuaihan Uashat mak Mani-utenam e Uauitshitun Santé et Services

Sociaux, documento inedito.

Cousineau Mollen M., 2022, *Enfants du lichen. Poésie*, Éditions Hannenorak.

Defert D., 1996 «La violence entre pouvoirs et interprétations dans les œuvres de Michel Foucault», in F. Héritier (sous la direction de), *De la violence*, Editions Odile Jacob, Paris: 90-121.

DOI : 10.3917/oj.herit.2005.02.0089

Dei F., 2016 *Antropologia culturale. Seconda edizione*, Il Mulino, Bologna.

Descent D., 2016 *Enquête publique du coroner à Sept-Îles. Mémoire déposé par Danielle Descent, psychologue*, 9 juin 2016, documento inedito.

Descent D., 2022 *Rapport final de recherche. Sondage auprès des anciens élèves innus du Pensionnat de Sept-Îles à Mani-Utenam concernant les élèves décédés, disparus ou enterrés durant leurs années de fréquentation entre 1952 et 1971*, Innu TakuaiKAN Uashat mak Mani-Utenam.

D'Orsi A., 2006 *La trasmissione culturale. Tradizione e modernità. Gli Innu della Costa Settentrionale del San Lorenzo oggi*, tesi di dottorato sostenuta presso l'Università degli studi di Milano-Bicocca, anno accademico 2005-2006.

D'Orsi A., 2013 «Conservation et innovation: les articulations contemporaines de la tradition innue», in *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XLIII n. 1: 69-85.

Drouir L., 1967 «Lettre aux élèves du pensionnat de Mani-utenam», in *Le Montagnais*, giugno 1967: 3.

Foucault M., 2014, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino [1975].

Fraternité des Indiens du Canada, 1972 *La maîtrise indienne de l'éducation indienne. Déclaration de principe présentée au Ministère des Affaires Indiennes et du Nord Canadien*, Fraternité des Indiens du Canada, Ottawa.

Frenette P., 1984 *Histoire des Côtes-Nord*, Radio-Québec Côte-Nord, Sept-Îles.

Girard C., Kurtness H. 1997, *La prise en charge. Tipelinitishun*. Éditions JCL, Chicoutimi.

Goudreau C., 1995 «Marie de l'Incarnation et ses pensionnaires amérindiennes (1639-1672): rencontre des cultures», in *Ethnologies* vol. 17 n. 1: 125-138.

DOI : 10.7202/1087464ar

Goulet H., 2016 *Histoire des pensionnats indiens catholiques au Québec. Le rôle déterminant des pères oblats*, Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal.

Gupta M., Padel F., 2018 «Confronting a Pedagogy of Assimilation: the Evolution of Large-Scale Schools for Tribal Children in India», in *Journal of the Anthropological Society of Oxford* Vol. 10 n. 1: 22-47.

Guyon A.-C., 2005 *Processus de guérison et revitalisation culturelle: les enjeux du mouvement de guérison autochtone*, tesi di laurea sostenuta presso l'Université de Laval.

Jetten M., 1994 *Enclaves amérindiennes: les "réductions" du Canada. 1637-1701*, Les Editions du Septentrion, Sillery.

Laurin L., 1994 *Missionnaire chez les Montagnais de Betsiamites et Maliotenam. 1946-1971*, testo inedito.

Mailhot J., 1996 «La marginalisation des Montagnais», in Pierre Frenette (sous la direction de), *Histoire de la Côte-Nord*, IQRC et PUL, Québec: 323-357.

Michel Y., 1999 «Un monstre dans le pensionnat», in *Innuvelle*, vol. 2 n. 2, décembre 1999-gennaio 2000: 8.

Noël D., Tassé L., 2001 *Les quatre savoirs de Mali Pili Kizos*, Femmes Autochtones du Québec, Montréal.

Panasuk A., 2018a *Le silence des Oblats*, 18 ottobre 2018, Radio Canada, <https://ici.radio-canada.ca/nouvelles/special/2018/10/pretres-pedophiles-oblats-innus-atikamekws>.

Panasuk A., 2018b *Enquête - Les Oblats: régner sur les âmes et les corps*, 19 ottobre 2018, Radio Canada, <https://ici.radio-canada.ca/tele/enquete/site/episodes/416521/oblats-innus-atikamekw-abus-agression-sexuelle-enfants-cures-anne-panasuk> (documento audiovisuale).

Paré S., 2003 «Du grenier à la forêt», in *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XXXIII n. 3: 71-77.

Ratel J.-L., 2017 «Le parcours d'un étudiant innu, d'hier à aujourd'hui: Entrevue avec Jacques Kurtness», in Lefevre-Radelli L., Ratel J.-L. (sous la directions de), *Étudiant-e-s autochtones: Expériences et parcours au postsecondaire*, Les Cahiers du CIÉERA, 15, décembre 2017: 96-109.

Richardson A., 1961 *Acculturation among the Steven Island Montagnais*, tesi di laurea sostenuta presso la McGill University, Montréal.

Rouillard J., 2022 «In Kamloops, Not One Body Has Been Found», in *The Dorchester Review*, 11 gennaio 2022, [www.dorchesterreview.ca/blogs/news/in-kamloops-not-one-body-has-been-found](http://www.dorchesterreview.ca/blogs/news/in-kamloops-not-one-body-has-been-found).

Roy B., 2002 *Sang sucré, pouvoirs codés, médecine amère*, Les Presses de l'Université de Laval, Québec.

Spagna F., Aktas D., 2023 «Un sistema educativo per distruggere. La politica assimilatoria delle scuole residenziali», in *TEPEE* 64, in corso di pubblicazione.

Speck F. G., 1977 *Naskapi. The savage Hunters of the Labrador Peninsula*, Norman University of Oklahoma Press [1935].

St-Pierre R., 1989 *Une approche éducative adaptée à la culture montagnaise*, Institut éducatif et culturel atikamek-montagnais (IECAM), Chicoutimi, testo inedito.

Table des directions des services sociaux, 2003 *Les actes du colloque "Lumière sur l'Héritage"*, gennaio 2003, Pessamit, testo inedito.

Thernish M., 1988 *Les valeurs traditionnelles. Nutshimiu Atusseun, Sept-Îles*, testo inedito.

Vincent S., 1991 «La présence des gens du large dans la version montagnaise de l'histoire», in *Anthropologie et Sociétés* 15(1): 125-143.

DOI : 10.7202/015160ar

Vincent S., 2002 «Compatibilité apparente, incompatibilité réelle des versions autochtones et occidentales de l'histoire. L'exemple innu», in *Recherches amérindiennes au Québec* 32(2): 99-106.

Vollant D., 2004 manoscritto inedito sul collegio di Maliotenam, 13/8/2001, 11/8/2004, 23/8/2004, 1/10/2004, 4/10/2004.

Vollant D., Manseau G. 2004, intervento al convegno «Violence Enfance/Adolescence» Rennes, 12-13 novembre 2004, testo inedito.

Vollant D., 2006 «L'acculturation détruit», in *Atti del XXVIII Convegno Internazionale di Americanistica Perugia* 3-7 maggio 2006, Il Circolo Amerindiano.

## Allegato



Foto 1. Prime case nella riserva di Maliotenam. All'orizzonte, sulla destra, l'edificio del collegio (archivi dell'Institut Tshakapesh, per gentile concessione).

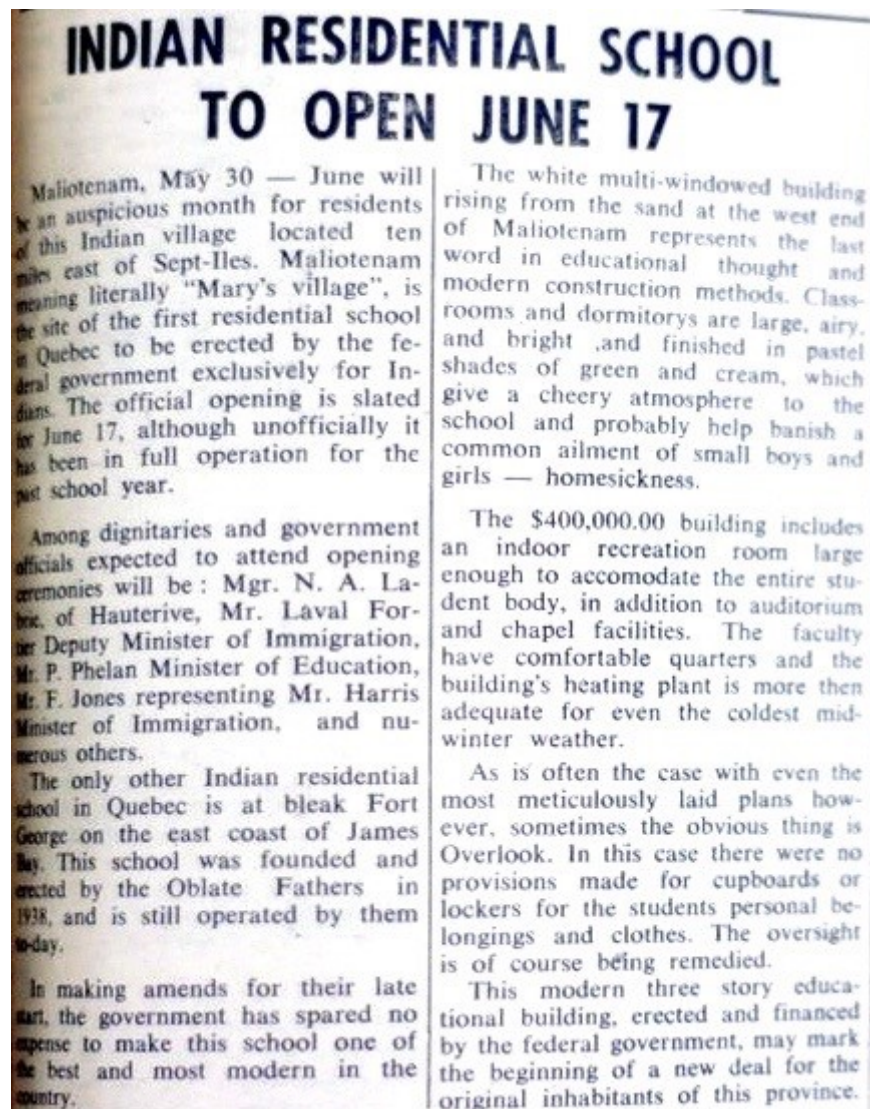


Foto 2. Articolo dell'8 giugno 1953 del giornale *Sept-Îles* che annunciava l'inaugurazione ufficiale del collegio (per gentile concessione di Mathieu Boivin).



Foto 3. Il collegio autoctono di Sept-Îles a Maliotenam (collezione fotografica di Alfred McKenzie, per gentile concessione).



Foto 4. Convittrici a Maliotenam (collezione fotografica di Alfred McKenzie, per gentile concessione).



Foto 5. Convittori di fronte al collegio di Maliotenam (Collectif de prise de parole 2010).





Foto 6. La fanfara del collegio di Maliotenam (collezione fotografica di Alfred McKenzie, per gentile concessione).



Foto 7. Distribuzione di doni organizzata dai membri del club Lions di Sept-Îles presso il collegio di Maliotenam (collezione fotografica di Alfred McKenzie, per gentile concessione).



Foto 8. Il coro del collegio di Maliotenam (collezione fotografica di Georges André, per gentile concessione).



Foto 9.



Foto 10.



Foto 9 - 10 -11. Demolizione dell'edificio della calzoleria del collegio nel 2012 (foto © Sylvestre Rock).



Foto 12. Maliotenam, 2012. Persone che assistono alla demolizione dell'edificio della calzoleria del collegio (foto © Sylvestre Rock).

## Note

1 L'autrice desidera ringraziare moltissimo la psicologa Danielle Descent per le numerose informazioni ricevute e per un confronto costante nel corso della scrittura di questo articolo. Danielle, che risiede nella comunità innu di Uashat e Maliotenam, lavora e conduce ricerche nelle comunità autoctone innu e naskapi dal 1980. È stato per me un grande onore condividere la sua esperienza e le sue riflessioni. Un sentito ringraziamento anche a Sylvain Volland, Jeannette Volland, Germaine McKenzie, Jean-Claude Pinette, Kevin Bacon Hervieux, Marie-Pierre Bousquet, Francesco Spagna, Maurizio Gatti e a tutti i miei interlocutori innu recenti e passati. Grazie anche a Gabriella D'Agostino e ai due referee anonimi per la loro lettura attenta e per i loro consigli preziosi. L'autrice ha condotto le proprie ricerche di dottorato sulla trasmissione del sapere tradizionale nella comunità di Uashat e Maliotenam per più di due anni complessivi, da settembre 2003 a gennaio 2006. Tornata nella regione di Sept-Îles subito dopo la conclusione del dottorato, ha lavorato per l'Institut Tshakapesh, un'organizzazione educativa, culturale e artistica regionale innu, e proseguito le proprie ricerche sul campo fino al 2015. Alcuni interventi pubblici, sollecitati dai media italiani nell'estate 2022, in occasione del viaggio di Papa Francesco in Canada, e la scrittura del presente articolo sono stati un'occasione per raccogliere nuove testimonianze e aggiornare le proprie ricerche su questi argomenti.

2 Nel 1998, il Governo federale, accogliendo una delle raccomandazioni della *Commission royale sur les peuples autochtones* (1991-1996), ha riconosciuto esplicitamente l'impatto dei collegi autoctoni e stanziato una somma di 350 milioni di dollari per progetti comunitari di guarigione psicosociale concepiti e realizzati dalle Prime nazioni. Al fine di gestire questi fondi, è nata *Fondation Autochtone de Guérison*, il cui mandato è stato prolungato fino al 31 marzo 2012 grazie allo stanziamento di un fondo supplementare di 125 milioni di dollari. Nel 2007, la *Convention de règlement relative aux pensionnats indiens*, risoluzione del più importante ricorso collettivo nella storia del Canada, negoziata fra il Governo del Canada, le Chiese coinvolte e gli avvocati che rappresentavano gli ex convittori e l'Assemblea delle Prime nazioni, ha istituito e finanziato i programmi di compensazione collettiva PEC (*Paiement d'expérience commune*) e individuale PEI (*Processus d'évaluation indépendant*) e la *Commission de vérité et réconciliation* che si è spostata in tutto il Canada per ascoltare più di 6.500 testimonianze. I lavori della Commissione hanno portato alla compilazione di un approfondito dossier storico e alla realizzazione di sette eventi commemorativi nazionali, più un evento di chiusura a Ottawa, per informare e sensibilizzare la popolazione non autoctona e promuovere una riconciliazione con le Prime nazioni. L'11 giugno 2008, il primo ministro canadese Stephen Harper ha posto formalmente le scuse del Governo canadese agli ex studenti dei collegi autoctoni. Nel 2015, il Rapporto finale della *Commission de vérité et réconciliation*, contenente 94 raccomandazioni, è stato pubblicato e formalmente accettato dal primo ministro Justin Trudeau. Il 27 maggio 2021, l'annuncio del ritrovamento, vicino al collegio autoctono di Kamloops, in Columbia Britannica, di 215 presunte sepolture anonime di bambini individuate tramite un georadar ha fatto un enorme scalpore nazionale e internazionale. Questa notizia, che ha avuto forti ripercussioni psicologiche sui membri delle Prime nazioni in tutto il Canada, è stata messa in dubbio da diversi

accademici – fra i quali lo storico Jacques Rouillard – che hanno sottolineato che non esistono ancora prove vere e proprie di quanto affermato (Rouillard 2022). Nell'estate 2021, il Governo del Canada ha annunciato nuovi importanti stanziamenti economici per sostenere iniziative autoctone volte a contrastare le ripercussioni intergenerazionali dei traumi provocati dai collegi autoctoni e attività di ricerca e commemorazione dei bambini scomparsi nei collegi autoctoni. A partire dal 2021, il Governo federale ha inoltre istituito una giornata festiva per commemorare la storia e l'eredità dei collegi autoctoni: la *Journée nationale de la vérité et de la réconciliation*, celebrata il 30 settembre di ogni anno. Nell'estate 2022, Papa Francesco si è recato personalmente in Canada per incontrare i rappresentanti delle Prime nazioni e porgere ufficialmente le proprie scuse per le azioni commesse dai cattolici nelle scuole residenziali canadesi.

3 In letteratura, vengono comunemente utilizzate anche le denominazioni abbreviate di collegio autoctono di Sept-Îles e collegio autoctono di Malietenam. Per quanto mi riguarda, privilegerò soprattutto la seconda.

4 «Les religieux étaient rois et maîtres dans nos communautés» (Jeannette Volland, 23/7/2022, intervista). «Ce sont les prêtres qui commandaient sur tout dans nos réserves. [...] Notre gouvernement, c'était les prêtres» (Table des directions des services sociaux 2003: Atelier 1, Mingan).

5 È stato depositato un ricorso collettivo contro la congregazione degli oblato di Maria-Immacolata. Nel settembre 2018, l'avvocato Alain Arsenault affermava di aver raccolto i nomi di 48 vittime, autoctone e alloctone, aggredite sessualmente da 14 missionari oblato in Quebec fra il 1950 e il 2018. L'autorevole reporter nazionale di Radio Canada Anne Panasuk, antropologa di formazione, ha a sua volta raccolto numerose testimonianze che documentano gli abusi sessuali compiuti da dieci missionari mentre esercitavano il proprio apostolato in diverse comunità innu e atikamekw del Quebec (Panasuk 2018a, 2018b).

6 Mi propongo, del resto, di approfondire questo tipo di questioni in un ulteriore articolo.

7 Si tratta anche di raggiungere quell'«equilibrio tra uno sguardo troppo distanziante e uno troppo ravvicinato, tra i rischi di una neutralizzazione della violenza e quelli del morboso voyeurismo» auspicato dall'antropologo Fabio Dei a proposito delle rappresentazioni etnografiche della violenza e della memoria traumatica (Dei 2016: 264).

8 Anche chiamato “pensionnat de Saint-Marc-de-Figuery en Abitibi”.

9 Si tratta dei collegi autoctoni attualmente riconosciuti ufficialmente dalla *Convention de règlement relative aux pensionnats indiens*. È possibile che altre strutture verranno aggiunte in futuro. Questa lista esclude i collegi esistenti nel territorio canadese prima del 1867, le scuole diurne, le strutture private e le strutture rette esclusivamente da una provincia canadese. Le date ufficiali di apertura e chiusura sono quelle indicate nel rapporto finale della *Commission de vérité et réconciliation* del 2015. Come sottolineato da Marie-Pierre Bousquet, possono differire anche notevolmente da quelle riportate da altri ricercatori che hanno utilizzato dei parametri diversi. Va ricordato anche che alcuni collegi cambiarono status nel corso della loro esistenza (Bousquet 2017: 22, 30). Evidentemente, la definizione di “collegi autoctoni” della CVR è funzionale al riconoscimento delle responsabilità federali in vista del versamento di un indennizzo agli ex convittori, ma resta estremamente problematica dal punto di vista storico – in Quebec, per esempio, è esistito un collegio indiano a Châteauguay fra il 1829 e il 1853 – come pure dal punto di vista dei convittori che hanno frequentato degli internati non riconosciuti dal Governo federale.

10 Significativamente, la legge stabiliva che i figli delle famiglie che continuavano a vivere in foresta dovessero essere i primi, insieme agli orfani, a entrare in collegio (Laurin 1994: 7).

11 Del resto, una molteplicità di fattori garantiva, in ambiente autoctono, maggiore impunità agli aggressori sessuali: una condizione d'inferiorità sancita dalla *Loi sur les Indiens*, il maggiore isolamento delle comunità, una maggiore difficoltà delle vittime a spiegarsi e farsi valere in una lingua seconda e in un sistema socio-istituzionale discriminante, solo in parte compreso.

12 In queste istituzioni, i bambini autoctoni si trovavano fortemente esposti alla malattia per via di malnutrizione e cattive condizioni di vita e pratiche sanitarie, come pure a causa della concentrazione di numerosi convittori negli stessi spazi. La *Commission de vérité et réconciliation* ha stimato che furono circa 3.200 i bambini che morirono nei collegi autoctoni canadesi, di questi solo 17 sarebbero deceduti in Quebec (Spagna, Aktas 2023; Bousquet 2016a: 172).

13 Questo dato include la popolazione innu residente nelle comunità innu e quella che vive al loro esterno ma esclude tutti i cittadini privi dello status ufficiale di “Indiani” attribuito dal Governo federale in base alla *Loi sur les Indiens*.

14 Dati del *Sécretariat aux Affaires autochtones Québec*:

[www.quebec.ca/gouvernement/portrait-quebec/premieres-nations-inuits/profil-des-nations/populations-autochtones-du-quebec](http://www.quebec.ca/gouvernement/portrait-quebec/premieres-nations-inuits/profil-des-nations/populations-autochtones-du-quebec) (ultima consultazione: 1/11/2022).

15 Un tempo, gli Innu erano più noti come “Montagnais”.

16 Ho scelto questa perifrasi per svincolarmi da una visione di territorio come spazio rigidamente delimitato da confini lineari e occupato da un solo popolo che caratterizza l'ideologia dei moderni stati-nazione. Questo modo di concepire il territorio era profondamente estraneo agli Innu – come del resto a tutti i popoli di cacciatori nomadi – quando praticavano il loro modo di vita tradizionale.

17 Soprattutto nel corso delle missioni estive, i gesuiti, fino al 1780, e in seguito gli oblati, dal 1844, insegnarono a un numero crescente di adulti innu a leggere e scrivere la loro lingua in alfabeto latino. Questo insegnamento, finalizzato alla catechesi (lettura di libri di catechesi e di preghiera in innu preparati dai missionari), veniva poi ritrasmesso informalmente all'interno delle famiglie e delle collettività innu e continuò a perpetuarsi anche nel periodo in cui i missionari furono del tutto assenti. Gli Innu utilizzavano inoltre la scrittura per lasciarsi brevi messaggi nei territori di caccia, lettere commerciali, diari e, nel corso del XIX secolo, vi fecero ricorso anche per presentare delle petizioni al Governo. Hébert ha stimato che, nel territorio del *Domaine du Roy*, fra il 1785 e il 1795, una famiglia innu su due contava almeno un lettore, il che significava un tasso di alfabetizzazione più elevato rispetto a quello della popolazione eurocanadese del tempo (D'Orsi 2006: 89-96; Bousquet 2016b: 118; Charest 2019: 40-41).

18 Malgrado l'influenza dei missionari, i principi e i rituali della spiritualità tradizionale animistica continuarono a lungo a orientare la vita nei territori di caccia. Mentre, sulla costa, in occasione dei raduni e delle missioni estive, gli Innu praticavano soprattutto la religione cattolica, nei loro territori di caccia facevano maggiormente ricorso alla spiritualità tradizionale. Questo doppio sistema di alleanze (Vincent 1991: 137) venne meno con la sedentarizzazione degli Innu, a causa dei cambiamenti nel modo di vita e dell'intenso controllo esercitato dai religiosi cattolici nelle riserve (D'Orsi 2013: 71).

19 Preferisco questa espressione al termine “bande”, ancora ampiamente utilizzato in letteratura e dal Governo federale canadese.

20 Pakua shipi continua a essere, in realtà, un “établissement” autoctono piuttosto che una riserva.

21 La cultura e i saperi tradizionali, essenzialmente legati al modo di vita nei territori di caccia, sono invece difficilmente in grado di trasmettersi all'interno delle riserve (Ratel 2017:101; Bousquet 2017: 29), come del resto la ricca terminologia legata all'ambiente naturale e alle pratiche tradizionali. «La vie en territoire est une autre vie, une (autre) façon de penser, une (autre) façon de concevoir le monde» (Vollant 2006: 9).

22 Anche se, nel 1920, un emendamento della *Loi sur les Indiens* stabiliva la scolarizzazione obbligatoria per i bambini amerindiani dai 7 ai 15 anni, in Quebec questa legge fu soprattutto applicata a partire dagli anni 1950. Del resto, l'istruzione di base (dai 6 ai 14 anni) divenne obbligatoria in Quebec solo nel 1942 (Bousquet, Hele 2019: 25; Charest 2019).

23 Il numero dei convittori fluttuava a seconda degli anni e dei mesi. I rapporti, compilati quattro volte all'anno dal direttore dell'istituzione (settembre, dicembre, marzo, giugno), permettono di vedere l'evoluzione delle iscrizioni in collegio e identificare i nomi dei convittori (Danielle Descent, 9/11/2022, comunicazione personale).

24 Altri bambini innu hanno frequentato i collegi di Pointe-Bleue, Amos e Fort Georges. Alcuni vennero inoltre inviati in strutture che non sono state riconosciute come collegi indiani, in particolare a Havre-St-Pierre e a St-Anne-de-la-Pocatière (Collectif de prise de parole 2010: 20). D'altra parte, il collegio di Maliotenam accolse anche alcuni bambini w8banaki (Collectif de prise de parole 2010: 67; Bousquet, Hele 2019: 21).

25 I preti oblati erano: Léo Laurin, Jean Lambert, Achille Gagné, Jean Fortin, Edouard Beaudet, Omer Provencher, Marcel Martel, Roland Delaunay, Robert Châteauneuf. I frati oblati: Jean-Charles Cuillèrier, Roch Trudel, Gaston Dumaine, Gaston Savard, Martin Lavoie, Florent Gagné, Yvon Babin, Martial Morand, Gilles Thibault, Gaétan Marquis, Aurèle Gallant, Léo-Guy Jacques, Michel Babin, André Provencher, Ludger Morneau, Michel Coté, Rénald Doyon, Edouard Boucher, Florent Chandonnet, Joseph-Georges Bourassa, Léo Courcy, Léo Paquet (Laurin 1994: 13-15).

26 Il leader Mathieu André (1906-1991) fu uno dei maggiori promotori innu del collegio di Maliotenam. Era convinto che la scolarizzazione avrebbe permesso ai giovani di avere migliori prospettive di lavoro ma anche di difendere meglio gli interessi del loro popolo (Marie André, Maliotenam 20 dicembre 2004, comunicazione personale). Anche padre Laurin ricorda che, avendo inviato i propri figli in collegio, Mathieu André, capo di Schefferville, e Joseph Bellefleur, capo di Nutashkuan, diedero l'esempio, incoraggiando numerose famiglie innu a mandare i bambini in collegio (Laurin 1994: 8).

27 Qui come altrove, laddove non specificato, le interlocuzioni sono avvenute su Messenger.

28 «Ma mère pensait que ses enfants instruits par les Oblats ne connaîtraient jamais la famine. Cette obsession la poursuivait sans relâche. [...] Vivre à l'intérieur des terres était et, a toujours été, pour ma mère un besoin essentiel et vital qui lui a permis de se réaliser. Connaître la famine l'a certainement troublée puisque ses choix de vie ont été guidés par une constante recherche de sécurité. Cette insécurité était tellement grande qu'elle confia ses propres enfants à l'autre culture

coupant ainsi leurs racines d'avec les siennes» (Vollant 2006: 7 e 9). I periodi di fame che gli Innu conoscevano in foresta erano causati dalla mancanza di selvaggina, da condizioni atmosferiche che rendevano difficile la caccia ma anche dall'affermarsi di nuove priorità: la caccia agli animali da pelliccia per il commercio e l'acquisto di beni d'importazione (*ivi*: 4).

29 Nel contesto di povertà estrema in cui versavano molte famiglie, prive di entrate economiche indipendenti, la minaccia di tagliare i sussidi sociali era chiaramente molto grave. Le promesse potevano essere la costruzione di nuove case o di una scuola nelle rispettive comunità o ancora l'allacciamento alla rete elettrica. Gli agenti degli Affari indiani e i missionari erano inoltre supportati dalla *Gendarmerie royale du Canada* che poteva prelevare i bambini presso le famiglie e li cercava quando scappavano dal collegio. All'epoca, la *Gendarmerie royale* era il corpo di polizia incaricato dal governo di fare rispettare legge e ordine nelle riserve. Nella Côte-Nord, soprattutto nelle comunità più isolate, alcune famiglie innu hanno tuttavia saputo resistere alle pressioni subite o hanno ritirato alcuni figli dal collegio dopo un breve lasso di tempo, mentre altri continuavano invece a vivere in collegio.

30 Alla sua apertura, una sessantina di bambini di Uashat e Malietenam vennero iscritti al collegio in quanto i loro genitori trascorrevano gran parte dell'anno nei propri territori di caccia, mentre un centinaio di allievi potevano frequentare da esterni la scuola diurna del collegio (Charest 2019: 49).

31 Luogo in cui venivano aggiustate le calzature, fungeva anche da deposito per gli strumenti e le uniformi della fanfara e delle *majorettes*.

32 Luogo in cui venivano riparati gli oggetti in legno e i convittori imparavano a costruire dei piccoli oggetti.

33 Foucault collocava storicamente lo sviluppo della disciplina nelle società occidentali come metodo generale di dominazione fra il 1600 e il 1700 ma riconobbe che si trattava di una tecnica di potere molto più antica, ampiamente utilizzata dagli ordini religiosi ma anche negli eserciti e nelle manifatture (Foucault 1976: 149, 163).

34 An Antane Kapesh (1926-2004), la prima scrittrice innu, conduce nei suoi libri un'analisi acuta del processo di assimilazione subito dal suo popolo. In *Qu'a-tu fait de mon pays?*, Antane Kapesh racconta, in una brillante narrazione allegorica, la vita di un bambino nato e cresciuto in foresta che incontra tutta una serie di pagliacci bianchi, o "pulcinella", emblemi della colonizzazione europea. Si susseguono, uno dopo l'altro, il commerciante, il missionario, il funzionario governativo (che manda il bambino in collegio), il medico, un aereo che porta in foresta i minatori e altri lavoratori stranieri impiegati per costruire la ferrovia e il collegio, il personale del collegio, il dentista (che toglie tutti i denti al bambino e gli mette una dentiera), l'oculista (che mette al bambino gli occhiali perché luce elettrica, cinema e televisione fanno perdere la vista), il guardiacaccia (che lo sorveglia e cerca di sottrargli le sue conoscenze naturalistiche), l'infermiere (che gli dice che cosa mangiare), il venditore di alcolici (solo apparentemente più simpatico!), il poliziotto, il giudice e, infine, anche cineasti e fotografi. Antane Kapesh evidenzia quella dimensione della colonizzazione che, con Foucault, chiameremo "biopotere". Ai suoi occhi, gli ospedali e i dispensari facevano parte dei metodi utilizzati dalla società dominante per controllare e assimilare gli Innu.

35 Nelle *réductions*, troviamo già tutti gli elementi delle politiche di assimilazione che caratterizzano il XX secolo. L'assistenzialismo: destinato a facilitare la transizione a un'economia agricola, era anche un'esca per attirare e trattenere gli Amerindiani, e una strategia per rafforzare l'autorità dei missionari attraverso l'instaurazione di una relazione di dipendenza (Beaulieu 1990: 145; Jetten 1994: 38). L'isolamento: le *réductions* erano comunità cristiane fondate dai missionari e idealmente dovevano essere abitate esclusivamente da Amerindiani convertiti (Beaulieu 1990: 143; Jetten 1994: 31). Una regolamentazione estrema della vita di tutti i giorni: messa mattutina, ore delle preghiere, catechismo serale, astinenza del venerdì e del sabato, riposo della domenica (Jetten 1994: 45-48). L'instaurazione di una struttura di controllo che dapprima utilizzava le autorità civili e militari francesi e che, in un secondo tempo, si avvale di un'élite autoctona, creata dagli stessi missionari, a cui vennero attribuite funzioni di sorveglianza e di controllo sociale (Beaulieu 1990: 147; Jetten 1994: 48-49). La repressione delle trasgressioni attraverso un sistema punitivo basato su penitenze, percosse e detenzione (Beaulieu 1990: 147-148; Jetten 1994: 49-50). Infine, la sedentarizzazione: dal momento che il nomadismo rendeva impossibile la sorveglianza e la repressione da parte dei missionari (Beaulieu 1990: 142). I più diretti antenati dei collegi indiani furono tuttavia i seminari creati dai gesuiti (1636-1639) e dalle orsoline (1639-1700 circa) in Nuova Francia (Goudreau 1995). Vi furono accolti bambini montagnais (innu), algonchini (anicinabek) e uroni (wendat). Considerati più malleabili e meno imbevuti della cultura del gruppo di provenienza, i bambini venivano separati dalle loro famiglie e internati in una sorta di collegio. In questo modo, i missionari contavano di «interrompere il ciclo di riproduzione della "barbarie"» (Beaulieu 1990: 143, traduzione mia) e creare una nuova generazione autoctona e cattolica che in seguito avrebbe trasmesso ai propri figli gli insegnamenti ricevuti. Anche in questo caso, isolamento e disciplina rappresentano i cardini della pedagogia utilizzata dai missionari. L'isolamento permetteva di separare i bambini dal loro ambiente familiare e culturale e infondere loro un nuovo sentimento di appartenenza. Consentiva inoltre ai missionari una maggior libertà d'azione nei confronti dei bambini dal momento che i genitori

autoctoni ripugnavano l'uso della violenza e delle punizioni come strumenti educativi. I missionari si servivano della disciplina per plasmare i giovani nel modo auspicato (*ivi*: 143-144).

36 Rimando a questi testi per la consultazione di testimonianze dirette supplementari.

37 In una breve lettera pubblicata nel giornalino del collegio, Lionel Drouir, un funzionario degli Affari Indiani, sottolineava la necessità che gli allievi amerindiani accettassero ed eseguissero, per il proprio bene, le misure prese dal governo (Drouir 1967).

38 All'inizio, alcuni bambini furono colpiti molto positivamente dall'abbondanza di cibo nella mensa del collegio. L'obbligo di mangiare risultava, tuttavia, particolarmente odioso dal momento che era completamente estraneo alle abitudini alimentari innu. Come osserva un ex convittore, gli Innu mangiavano quando avevano fame e non, come i "Bianchi", quando era venuta l'ora di mangiare. In tenda, ognuno si serviva da mangiare quando voleva (ex convittore di Matimekush, Uashat novembre 2004, comunicazione personale). Anche una religiosa che aveva lavorato in collegio ricorda che una volta un bambino le disse «Qui, quando suona la campanella, bisogna aver fame!» (Suor Fernande, Maliotenam giugno 2004, comunicazione personale)

39 Spesso i delatori sono ancora oggi ricordati con molto rancore (Danielle Descent, 31/10/2022, comunicazione personale).

40 Viene proprio da pensare al *panopticon* di Jeremy Bentham evocato da Foucault come immagine emblematica di un controllo pervasivo e invisibile!

41 Una ex convittrice ricorda anche che le suore dicevano ai bambini di confessare tutti i loro peccati prima di prendere la comunione, altrimenti sarebbe rimasta loro una macchia invisibile sulla lingua e questa, una volta presa la comunione, avrebbe cominciato a sanguinare. Per questo lei, quando andava a confessarsi, aggiungeva sempre dei peccati che non aveva commesso... «Per non correre rischi!» (ex convittrice, Maliotenam 19/1/2005, comunicazione personale).

42 Al punto che ad alcuni convittori si lacerava parzialmente la parte di pelle che raccorda le orecchie alla testa (Danielle Descent, 1/11/2022, comunicazione personale).

43 Pare che i religiosi pensassero che le macchie di colore sulla pelle dei bambini amerindiani fossero dello sporco.

44 Un sondaggio, effettuato su un campione di 151 persone su una totalità di 467 ex convittori del collegio di Maliotenam in vita nel 2022, ha permesso di riscontrare fra i partecipanti solo il ricordo di tre decessi: una bimba di Ekuanitshit che frequentava effettivamente il collegio, morta di nefrite nel 1956 in quello che, all'epoca, era considerato l'ospedale di Sept-Îles; un ragazzino di Schefferville, che soffriva di gravi crisi epilettiche, inviato dal collegio all'ospedale di Quebec dove morì diversi anni dopo, nel 1975; un bambino di quattro anni, non iscritto al collegio, morto a Maliotenam nel 1963 a causa di un grave incidente con uno spazzaneve. I tre decessi furono correttamente registrati e i bambini furono sepolti nelle loro comunità di origine (Descent 2022: 18, 23, 25).

45 Se consideriamo il grande numero di dossier d'indennizzo gestito dagli avvocati delle vittime, la proporzione reale sarebbe probabilmente molto superiore (Danielle Descent, 26/10/2022, comunicazione personale).

46 Ai bambini venivano mostrati anche i film di Hollywood sugli Indiani ma, quando giocavano, tutti volevano fare i cowboy dato che gli Indiani perdevano sempre! (Danielle Descent, 9/11/2022, comunicazione personale)

47 Chiaramente, i bambini più traumatizzati non erano nelle condizioni di fruire dell'istruzione ricevuta (Danielle Descent, 23/11/2022, comunicazione personale).

48 Secondo alcune ex convittrici, all'uscita dal collegio, molte ragazze si sarebbero sposate con degli uomini non autoctoni anche per poter mantenere lo stesso stile di vita. Per le ex convittrici, la pulizia e l'ordine hanno continuato a essere un modo importante di proiettare un'immagine positiva di sé.

49 Questo dato trova un ampio riscontro a livello di tutte le comunità autoctone canadesi. Si veda l'articolo di Bombay A., Kimberly M., Hymie A., 2013, «The intergenerational effects of Indian Residential Schools: Implications for the concept of Historical trauma», in *Transcultural Psychiatry*, 51, 3. Significativamente, come ha sottolineato lo psicologo innu Jacques Kurtness, il livello di stress o di difficoltà psicologiche e sociali riscontrato nelle comunità innu è paragonabile a quello dei rifugiati (Ratel 2017: 102).

50 Un articolo di Paul Charest dedicato al pensionato di Maliotenam colpisce per un'interessante ricerca d'archivio che mostra come alcuni missionari oblato non condividessero affatto le intenzioni assimilative dei funzionari governativi canadesi. Negli anni Cinquanta, questi missionari insistevano già sul fatto che i bambini autoctoni avrebbero dovuto imparare a leggere e scrivere nella propria lingua nativa e che il collegio dovesse essere in grado di trasmettere loro un sentimento di fierezza per le proprie origini. Rimane il fatto che questa minoranza illuminata non sembra essere stata in grado di orientare realmente i principi e il funzionamento dei collegi autoctoni gestiti dagli oblato. Del resto, come ha fatto notare anche l'antropologa Marie-Pierre Bousquet, le buone intenzioni di questa élite paiono fortemente contraddittorie e paradossali: difficilmente avrebbero potuto essere



realizzate in seno a un'istituzione disciplinare, paternalista e coloniale che privava i bambini dei loro genitori, diretta da religiosi che non possedevano la cultura e spesso neppure la lingua dei bambini autoctoni e che assumevano *a priori* di sapere – e di avere il diritto di decidere – quello che fosse meglio per loro (Bousquet 2012: 10, 17; Bousquet 2019: 24-25; Bousquet, Hale 2019: 26). Inoltre, come fa notare Danielle Descent, esisteva già all'epoca una letteratura scientifica sui problemi sviluppati dai bambini cresciuti in orfanatrofio, ma gli oblati non sembrano conoscerla o curarsene (Danielle Descent, 8/10/2022, comunicazione personale).

51 In base alla teoria ampiamente accettata di John Bowlby, lo sviluppo di un legame di attaccamento sicuro con la propria madre, o con una figura sostitutiva, è alla base di uno sviluppo armonioso della personalità del bambino.

52 Significativamente, una ex convittrice ha osservato nel 2004 come, nella propria esperienza di vita, la riappropriazione della sua cultura e l'apertura nei confronti degli altri andassero di pari passo: «Cette connaissance inachevée de ma culture (je continue à apprendre toujours...) me place en situation continue d'apprentissage et je suis poussée à en connaître davantage. Je réalise que, au cours des années, depuis cette découverte extraordinaire, je suis davantage solide dans ma personne. Plus je découvre ma culture, plus j'ouvre mon esprit et ma tolérance aux cultures différentes de la mienne. Je suis davantage ouverte aux autres» (ex convittrice, Maliotenam 4/10/2004, intervista).

53 Si pensi, per esempio, al commercio delle pellicce che modificava fortemente le pratiche di caccia, all'introduzione di materiali, strumenti e alimenti occidentali, all'evangelizzazione cristiana, a una parziale marginalizzazione delle donne innu, all'abbandono della poligamia (D'Orsi 2006).

54 Naturalmente, in collegio, le strategie di sopravvivenza e resistenza utilizzate dai bambini erano fortemente condizionate dalla loro età e dal contesto in cui si trovavano.

55 Il concetto di “survivant” era presente nelle comunità innu già prima dell'istituzione della Commission de vérité et de réconciliation (Tables des directions des services sociaux 2003).

56 In quanto spazio di “liberazione” (Bousquet 2016: 168), ascolto e riconoscimento pubblico delle testimonianze degli ex convittori e dei loro discendenti, che ha saputo adattarsi alle loro esigenze di narrazione e interpretazione piuttosto che imporre loro una cornice istituzionale rigida e costrittiva, la *Commission de vérité et réconciliation* ha svolto un ruolo importante come spazio di produzione di una memoria collettiva autoctona condivisa sulle scuole residenziali (Capitaine 2019: 129, 136-137). In Canada, la *Commission de vérité et réconciliation* è stata criticata per la sua centratura sulla narrazione delle vittime che, secondo alcuni autori, avrebbe impedito un'esemplare ricostruzione della verità storica, come pure per l'utilizzo di termini fortemente associati all'Olocausto quali “sopravvissuti” e “genocidio culturale”. A mio avviso, dare un ampio spazio al punto di vista di coloro che hanno subito (e spesso continuano a subire) le politiche coloniali del governo canadese e che sono stati a lungo mantenuti in una posizione di marginalità era eticamente necessario. Penso inoltre che le emozioni e l'empatia suscitate dai testimoni autoctoni abbiano il potere di decolonizzare lo sguardo e non dovrebbero essere affatto pensate come un ostacolo alla comprensione della verità storica.

57 La mia impressione è che questo riconoscimento abbia tuttavia contribuito a polarizzare il discorso autoctono sugli aspetti più distruttivi delle scuole residenziali mettendo spesso in secondo piano altre dimensioni a loro volta estremamente gravi e influenti del processo di colonizzazione come la sottrazione del territorio.

58 Persistono interpretazioni storiche diverse dei collegi autoctoni da parte di alcune congregazioni religiose coinvolte le quali, pur essendosi scusate, sembrano non essersi ancora del tutto svincolate da un'ideologia di tipo paternalista e colonialista (vedi anche Bousquet 2012: 17). Queste posizioni sono, tuttavia, poco presenti nella sfera pubblica e, probabilmente, sono state ulteriormente marginalizzate dalle recenti prese di posizione di Papa Francesco.

59 Effettuata a partire dagli anni Ottanta del Novecento.

## Indice delle illustrazioni



### Legenda












URL

File

Foto 1. Prime case nella riserva di Maliotenam. All'orizzonte, sulla destra, l'edificio del collegio (archivi dell'Institut Tshakapesh, per gentile concessione).

<http://journals.openedition.org/aam/docannexe/image/6318/img-1.jpg>

image/jpeg, 220k

	<b>Legenda</b>	Foto 2. Articolo dell'8 giugno 1953 del giornale <i>Sept-Îles</i> che annunciava l'inaugurazione ufficiale del collegio (per gentile concessione di Mathieu Boivin).
	<b>URL</b>	<a href="http://journals.openedition.org/aam/docannexe/image/6318/img-2.jpg">http://journals.openedition.org/aam/docannexe/image/6318/img-2.jpg</a>
	<b>File</b>	image/jpeg, 116k
	<b>Legenda</b>	Foto 3. Il collegio autoctono di Sept-Îles a Maliotenam (collezione fotografica di Alfred McKenzie, per gentile concessione).
	<b>URL</b>	<a href="http://journals.openedition.org/aam/docannexe/image/6318/img-3.jpg">http://journals.openedition.org/aam/docannexe/image/6318/img-3.jpg</a>
	<b>File</b>	image/jpeg, 412k
	<b>Legenda</b>	Foto 4. Convittrici a Maliotenam (collezione fotografica di Alfred McKenzie, per gentile concessione).
	<b>URL</b>	<a href="http://journals.openedition.org/aam/docannexe/image/6318/img-4.jpg">http://journals.openedition.org/aam/docannexe/image/6318/img-4.jpg</a>
	<b>File</b>	image/jpeg, 1,3M
	<b>Legenda</b>	Foto 5. Convittori di fronte al collegio di Maliotenam (Collectif de prise de parole 2010).
	<b>URL</b>	<a href="http://journals.openedition.org/aam/docannexe/image/6318/img-5.jpg">http://journals.openedition.org/aam/docannexe/image/6318/img-5.jpg</a>
	<b>File</b>	image/jpeg, 168k
	<b>Legenda</b>	Foto 6. La fanfara del collegio di Maliotenam (collezione fotografica di Alfred McKenzie, per gentile concessione).
	<b>URL</b>	<a href="http://journals.openedition.org/aam/docannexe/image/6318/img-6.jpg">http://journals.openedition.org/aam/docannexe/image/6318/img-6.jpg</a>
	<b>File</b>	image/jpeg, 1020k
	<b>Legenda</b>	Foto 7. Distribuzione di doni organizzata dai membri del club Lions di Sept-Îles presso il collegio di Maliotenam (collezione fotografica di Alfred McKenzie, per gentile concessione).
	<b>URL</b>	<a href="http://journals.openedition.org/aam/docannexe/image/6318/img-7.jpg">http://journals.openedition.org/aam/docannexe/image/6318/img-7.jpg</a>
	<b>File</b>	image/jpeg, 380k
	<b>Legenda</b>	Foto 8. Il coro del collegio di Maliotenam (collezione fotografica di Georges André, per gentile concessione).
	<b>URL</b>	<a href="http://journals.openedition.org/aam/docannexe/image/6318/img-8.png">http://journals.openedition.org/aam/docannexe/image/6318/img-8.png</a>
	<b>File</b>	image/png, 783k
	<b>Legenda</b>	Foto 9.
	<b>URL</b>	<a href="http://journals.openedition.org/aam/docannexe/image/6318/img-9.jpg">http://journals.openedition.org/aam/docannexe/image/6318/img-9.jpg</a>
	<b>File</b>	image/jpeg, 4,9M
	<b>Legenda</b>	Foto 10.
	<b>URL</b>	<a href="http://journals.openedition.org/aam/docannexe/image/6318/img-10.jpg">http://journals.openedition.org/aam/docannexe/image/6318/img-10.jpg</a>
	<b>File</b>	image/jpeg, 3,5M
	<b>Legenda</b>	Foto 9 - 10 -11. Demolizione dell'edificio della calzoleria del collegio nel 2012 (foto © Sylvestre Rock).
	<b>URL</b>	<a href="http://journals.openedition.org/aam/docannexe/image/6318/img-11.jpg">http://journals.openedition.org/aam/docannexe/image/6318/img-11.jpg</a>
	<b>File</b>	image/jpeg, 3,7M
	<b>Legenda</b>	Foto 12. Maliotenam, 2012. Persone che assistono alla demolizione dell'edificio della calzoleria del collegio (foto © Sylvestre Rock).
	<b>URL</b>	<a href="http://journals.openedition.org/aam/docannexe/image/6318/img-12.jpg">http://journals.openedition.org/aam/docannexe/image/6318/img-12.jpg</a>
	<b>File</b>	image/jpeg, 5,8M

## Per citare questo articolo

### Notizia bibliografica digitale

Annalisa D'Orsi, «Sorvegliare, punire, assimilare. Il collegio autoctono di Sept-Îles a Maliotenam», *Archivio antropologico mediterraneo* [Online], Anno XXV, n. 24 (2) | 2022, online dal 31 décembre 2022, consultato il 02 janvier 2023. URL: <http://journals.openedition.org/aam/6318>; DOI: <https://doi.org/10.4000/aam.6318>

## ***Autore***

**Annalisa D'Orsi**

Associazione HIMBY A.P.S. [annalisadorsi@hotmail.com](mailto:annalisadorsi@hotmail.com)

---

## ***Diritti d'autore***



Creative Commons - Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale - CC BY-NC-ND 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>