

Université de Montréal

Le leadership interstitiel, le champ d'action des Amérindiens ou le pouvoir dans la marge :
L'exemple de la communauté algonquine de Kitigan Zibi (Québec)

par
Anny Morissette

Département d'anthropologie
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de philosophiæ doctor (Ph.D.)
en anthropologie

Mars, 2013

© Anny Morissette, 2013

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Cette thèse intitulée :
Le leadership interstitiel, le champ d'action des Amérindiens ou le pouvoir dans la marge :
L'exemple de la communauté algonquine de Kitigan Zibi (Québec)

présentée par
Anny Morissette

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Bernard Bernier, président-rapporteur

Marie-Pierre Bousquet, directeur de recherche

Guy Lanoue, codirecteur de recherche

Karine Bates, membre du jury

Claude Gélinas, examinateur externe

Et Mylène Jaccoud représentante du doyen de la FESP

Résumé

Quel est le champ d'action des Amérindiens dans le contexte politique canadien? Malgré les tentatives de l'État canadien de briser la structure politique traditionnelle des Autochtones en introduisant le système électif et politique du conseil de bande, ceux-ci sont loin d'avoir été des victimes passives. L'étude du leadership interstitiel est la ligne directrice de cette thèse car il est la clé d'une pratique politique « in the cracks » qui confère un pouvoir marginal aux Amérindiens. En s'intéressant aux conditions historiques et sociales de déploiement de l'arène politique en milieu de réserve, il est possible de comprendre la quotidienneté et la contemporanéité de l'exercice du pouvoir au sein d'une population minoritaire fortement politisée.

La recherche ethnographique porte sur la politique locale de la communauté algonquine de Kitigan Zibi (Québec). L'analyse des acteurs anishnabeg a montré une variabilité du leadership politique chez les Algonquins et l'existence de différents types de leader malgré l'imposition d'une fonction de chef par la *Loi sur les Indiens*. Le contrôle des affaires politiques officielles d'une bande par les agents coloniaux, c'est-à-dire les missionnaires et les agents indiens, n'a pas donné lieu à un contrôle total de sa dynamique politique interne et de ses membres. L'enquête de terrain a dévoilé que les diverses manifestations et actions politiques menées par les Anishnabeg s'avèrent être des stratégies du pouvoir dans la marge, une forme quotidienne de résistance face aux nouvelles façons de faire la politique établies par les autorités canadiennes, des ruses et des tactiques employées pour tenter de changer le système formel en remettant en question le pouvoir des Affaires indiennes. La contestation et la résistance ne sont toutefois pas l'unique moteur du leadership et de la politique amérindienne. En fait, le leadership politique chez les Kitigan Zibi Anishnabeg est aussi basé sur diverses représentations (traditionnelles, spirituelles, symboliques) qui ont permis aux Algonquins de préserver une identité politique malgré certaines ruptures et transformations introduites dans leur société par les colonisateurs. Les ambiguïtés, les contradictions et les paradoxes de la quotidienneté politique d'une bande autochtone ne sont pas que le résultat de la rencontre d'un univers politique *Autre*, mais aussi l'aboutissement de l'évolution et de la

reconstruction d'un système sociopolitique traditionnel et de ses dynamiques internes reliées au pouvoir, d'une redéfinition de l'autorité et de la légitimité du politique, de l'essor de leaders nouveau genre pour répondre adéquatement aux exigences politiques de la vie en réserve. La politique de réserve n'est pas une chose concrète mais plutôt une dynamique dans un temps et dans un lieu donné, au chevauchement culturel de diverses traditions politiques et formes d'autorité, au truchement de divers espaces (imposé ou symbolique) et institutions (formelle et informelle). Les Algonquins se renouvellent continuellement politiquement au sein de leur système. Ceci n'est pas un effet de l'acculturation, d'une hybridité ou de la modernité mais relève bien de la tradition. Le rattachement de fonctions et dynamiques traditionnelles à la structure formelle constitue un début de gouvernance « par le bas ». Cette dernière renouvelle de l'intérieur, par l'établissement d'un dialogue, la relation entre les leaders autochtones et les représentants de l'État, ce qui donne aux acteurs locaux une marge de manœuvre. Les Algonquins ont saisi les incompatibilités des deux systèmes – blanc et autochtone – pour définir un nouveau territoire, « in the cracks », qui devient leur domaine d'action. L'analyse de la flexibilité du leadership algonquin, de la vision eurocanadienne du leadership amérindien, de l'usage instrumental des exigences de l'État, des élections et des éligibles contemporains, de l'empowerment des femmes algonquines et du leadership féminin en milieu de réserve, a révélé que le leadership interstitiel est une force politique pour les Kitigan Zibi Anishnabeg.

En portant un regard critique sur la politique locale dans le quotidien d'une bande et en incluant les voix autochtones, il est possible d'observer le processus de décolonisation et des formes embryonnaires de pratiques postcoloniales au sein des réserves. Cette recherche a démontré que le chef et les autres leaders sont au cœur de cette dynamique politique dans les marges, de l'essor et de l'émancipation politique de leur bande.

Mots-clés : anthropologie, ethnologie, algonquien, leadership, marge de pouvoir, chef de bande, politique autochtone, empowerment, Kitigan Zibi.

Abstract

What is the scope of Indian participation in Canadian politics? Despite the Canadian governments' attempts to break traditional Indigenous' political structures by introducing the Band Council system, First Peoples are far from passive victims. The study of interstitial leadership is the theoretical framework of this thesis because it is the key to political practices that take place "in the cracks", thereby conferring marginal power to Indigenous Peoples. By examining the historical and social conditions for the development of the political arena in reserves, it is possible to understand the everyday and contemporaneity of the exercise of power within a highly politicized minority population.

The present ethnographic research focuses on the local politics of the Algonquin community of Kitigan Zibi (Quebec). Anishnabeg stakeholder analysis showed a variability of Algonquin political leadership and the existence of different types of leaders in spite of the imposition of a single chief through the *Indian Act*. The control of the band's official political affairs by colonial agents, that is to say the missionaries and the Indian agents, has not resulted in the complete control of internal political dynamics and members. The fieldwork revealed that the various political actions undertaken by the Anishnabeg prove to be power strategies from the margin, a form of everyday resistance to the new ways of doing politics established by the Canadian authorities. These actions were also tricks and tactics used to challenge the formal system and the Indian Affairs power. Opposition and resistance however are not the only instruments of Native leadership and politics. In fact, the Kitigan Zibi Anishnabeg political leadership is also based on various representations (i.e. traditional, spiritual, and symbolic) that helped preserve Algonquin political identity despite some disruptions and changes introduced into their society by the colonizers. Ambiguities, contradictions and paradoxes found in everyday band politics are not only the result of the meeting of an *Other* political universe. They are also the culmination of the development and reconstruction of a traditional sociopolitical system and its internal dynamics related to power, a redefinition of the authority and political legitimacy, the rise of a new leaders genre to adequately respond to the demands of the reserve's political life. Reserve politics are not a concrete 'thing' but rather a dynamic

that exists within a particular time and in a given place. Additionally, overlapping different cultural and political traditions as well as various forms of authority, occur in various spaces (imposed or symbolic) and institutions (formal and informal). The Algonquin are continually renewing themselves politically within their system. This is not an effect of acculturation, hybridity, and modernity but of tradition. The joining of traditional functions and dynamics to the formal structure represents the beginning of a governance "from below". The latter renews from within, through the establishment of a dialogue, the relationship between Aboriginal leaders and representatives of the State, which provides room for manoeuvre to local protagonists. The Algonquins seized upon the incompatibilities between the two systems - Settler and Aboriginal - to define a new territory "in the cracks" which became their field of action. The analysis of the flexibility of Algonquin leadership, the Euro-Canadian vision of the Native leadership, the instrumental use of State requirements, the contemporary elections and candidates, Algonquin women's empowerment and female leadership within reserve have showed that the interstitial leadership is a political force for the Kitigan Zibi Anishnabeg.

By wearing a critical eye on local politics in daily band life and by including Indigenous voices, it is possible to observe the process of decolonization as well as the embryonic forms of postcolonial practices within reserves. This research has shown that the chief and other leaders are at the heart of this political dynamic in the margins and the political development and empowerment of their band.

Keywords : anthropology, ethnology, Algonquian, leadership, politics in the cracks, band Chief, band politic, empowerment, Kitigan Zibi.

Table des matières

Résumé	i
Abstract.....	iii
Liste des tableaux.....	viii
Liste des figures	ix
Liste des abréviations	x
Remerciements.....	xii
Introduction.....	1
<i>Le domaine de la politique locale autochtone : un oubli de la recherche anthropologique?</i>	5
<i>Les réserves, des villages indiens?</i>	6
<i>Les Kitigan Zibi Anishnabeg</i>	7
<i>Annonce du plan</i>	11
1 – Le leadership interstitiel, la force des Kitigan Zibi Anishnabeg : problématique, méthodologie et enquête.....	13
<i>1.1 - La problématique théorique</i>	13
1.1.1 - L'étude des chefferies et des leaders en anthropologie	13
1.1.2 - Le concept de bande	15
1.1.6 - L'anthropologie politique du quotidien.....	23
1.1.7 - Les mouvements de décolonisation et la discipline anthropologique	25
1.1.8 - La problématique.....	29
<i>1.2 - Les Kitigan Zibi Anishnabeg : un peu d'histoire et de faits marquants</i>	33
<i>1.3 - Méthodologie et terrain</i>	40
1.3.1 - Les sources documentaires.....	40
1.3.2 - La documentation sur les Algonquins	41
1.3.3 - L'éthique	43
1.3.4 - L'enquête de terrain.....	44
1.3.5 - Terminologie	47
1.3.6 - Limites de cette recherche	48
2 – La variabilité et la flexibilité du leadership des Kitigan Zibi Anishnabeg.....	51
<i>2.1 - Le territoire : le fondement de la politique algonquienne</i>	54

2.2 - <i>Luc-Antoine Pakinawatik gardien des wampums</i>	60
2.3 - <i>La fin du rôle de chef héréditaire</i>	62
2.4 - <i>La variation des types de leaders et de leurs rôles</i>	65
2.5 - <i>La mobilisation politique d'un chamane</i>	70
2.6 - <i>Sélection et élection d'un chef</i>	75
2.7 - <i>De sous-chef à conseiller</i>	77
2.8 - <i>La fin des compétences traditionnelles chez un chef de bande</i>	86
2.9 - <i>L'omniprésence quotidienne des chefs passés</i>	89
<i>Conclusion</i>	93
3 – Créer et former des chefs de bande : la vision eurocanadienne du leadership amérindien	94
3.1 - <i>Les missionnaires et l'influence oblate sur le leadership anishnabe</i>	97
3.1.1 - Les écoles résidentielles : colonisation et division à Kitigan Zibi	102
3.2 - <i>Les agents des Affaires indiennes</i>	108
3.2.1 - Le contrôle des « band meetings » mais pas nécessairement le contrôle de la bande	112
3.2.2 - L'impact politique et le legs politique des agents indiens	117
3.3 - <i>Les constables algonquins et la surveillance de l'État : la Dominion Police et la Gendarmerie royale du Canada (GRC)</i>	120
3.4 - <i>Former des leaders indiens en vue de l'avancement social de la tribu</i>	123
3.4.1 - Enseigner les structures organisationnelles et les techniques de leadership aux Amérindiens	126
3.4.2 - Le chef : l'homme exemplaire de la réserve	130
3.4.3 - La vision d'un leader social indien d'après les Affaires indiennes :	131
3.4.4 - La culture politique d'une réserve	132
<i>Conclusion</i>	134
4 – La gouvernance « par le bas » : l'implication du chevauchement des univers politiques amérindiens et eurocanadiens sur le rôle de chef	136
4.1 - <i>Usage instrumental des exigences de l'État</i>	139
4.2 - <i>Les éligibles contemporains</i>	149
4.2.1 - La famille et les alliés : des vecteurs de succès ou de revers d'une campagne politique amérindienne	153

4.2.2 - Être conseiller : un poste convoité.....	157
4.2.3 - Le communiqué électoral.....	160
<i>4.3 - L'évolution dynamique de l'univers politique de la bande</i>	166
<i>Conclusion</i>	173
5 – À l'interstice du pouvoir ou comment regagner un pouvoir perdu : le réengagement et l'empowerment des femmes anishnabeg.....	175
<i>5.1 - Les cercles des ménagères indiennes/Homemaker's Club</i>	181
<i>5.2 - L'organisation informelle des femmes de Kitigan Zibi</i>	188
<i>5.3 - Combattre l'aliénation politique par la mobilisation contre la violence : la maison Waseya</i>	193
<i>5.4 - L'exclusion et la participation des femmes à la vie politique officielle de la bande</i> ..	197
<i>5.5 - Les Miss à Kitigan Zibi : ambassadrices, rôles modèles et futures leaders</i>	203
<i>Conclusion</i>	210
6 – Conclusion	212
Bibliographie	225
Filmographie	291
Annexe 1 Organigramme de la Première nation Abitibiwinni	i

Liste des tableaux

Tableau I : Les missionnaires Oblats à la rivière Désert.....	100
Tableau II : Les agents des affaires indiennes à la rivière Désert.....	110
Tableau III: Structure communautaire	133

Liste des figures

Figure 1 : Territoire politique de la bande de la rivière Désert en 1927 et 1928.....	56
Figure 2 : Chef John B. Chabot, Chef Patrick Brascoupé, Chef William Commanda, Chef Ernest McGregor	88
Figure 3 : Les portraits des chefs passés ornant les murs du conseil de bande	90
Figure 4 : Plaque en l'honneur des chefs passés apposée à l'entrée principale du conseil de bande.....	90
Figure 5 : Le conseil étudiant des garçons et le conseil étudiant des filles du pensionnat de Pointe-Bleue, septembre 1961	107
Figure 6 : Funérailles du père Joseph-Étienne Guinard o.m.i. 1864-1965.....	204

Liste des abréviations

AD.....	Archives Deschâtelets
AADNC	Affaires autochtones et Développement du Nord Canada
AFAC	Association des Femmes autochtones du Canada
ANC	Archives nationales du Canada
APNQL.....	Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador
ARDIA	Annual Report of the Department of Indian Affairs
CAM.....	Conseil des Atikamekw et des Montagnais
CEPN.....	Conseil en Éducation des Premières Nations
CTNAA	Conseil Tribal de la Nation Algonquine Anishnabeg
FAQ.....	Femmes autochtones du Québec
GRC.....	Gendarmerie royale du Canada
IQRC	Institut québécois de recherche sur la culture
MAINC.....	Ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada
NIC.....	National Indian Council
ONSA	Organisation nationale de la santé autochtone
ONU	Organisation des Nations Unies
RAQ	Recherches Amérindiennes au Québec
RCMP.....	Royal Canadian Mounted Police
RLS	Rapport des cours de formation de leaders sociaux
RRSL.....	Résumé du cours de formation de responsables sociales « Leadership »

Aux Kitigan Zibi Anishnabeg, un peuple fier et distinct
À mon mari et mes parents

Remerciements

J'aimerais d'abord remercier le conseil de bande de Kitigan Zibi de m'avoir accordé le 4 juillet 2007 la permission d'effectuer des recherches dans la communauté. *Kici Migwetch* aux Kitigan Zibi Anishnabeg, que je ne peux nommer afin de préserver leur anonymat, qui ont bien voulu partager avec moi leurs savoirs, leurs expériences de vie, leurs quotidiens. Merci à ceux qui m'ont accueillie dans leur famille, comme anthropologue puis comme amie. Je suis aussi reconnaissante envers les individus qui m'ont permis d'assister à des cérémonies, des regroupements et des activités communautaires. Un merci tout spécial à la famille David Decontie, Danielle, Bryan, Jenny-Lee et Douglas, qui m'ont d'abord hébergé et puis admise à bras et cœurs ouverts comme membre à part entière de leur famille.

J'aimerais souligner l'apport exceptionnel à cette thèse de ma directrice professeure Marie-Pierre Bousquet et de mon codirecteur professeur Guy Lanoue. Je vous remercie sincèrement pour la richesse de vos commentaires, vos conseils avisés, votre support constant, votre confiance en mes capacités, votre temps et votre patience. Travailler sous votre direction a été très formateur et un privilège.

Ma gratitude va également aux professeurs Bernard Bernier, Gilles Bibeau, Robert Crépeau, Louise Paradis et à Madame Françoise Crassard du département d'anthropologie de l'Université de Montréal pour les débats d'idées et leur soutien à plusieurs niveaux tout au long de mon parcours doctoral. J'aimerais aussi remercier les professeurs Karl Hele et Daniel Salé du programme d'étude des premières Nations de l'École des affaires publiques et communautaires de l'Université Concordia pour leur confiance, leurs intérêts envers mes recherches et leurs mots d'encouragement. J'aimerais témoigner de ma reconnaissance envers mes anciens collègues de l'Université des Nations Unies bureau en Europe auprès de l'UNESCO, Madame Nieves Claxton, Madame Élisabeth Mvogo et Monsieur Marco Antonio Dias car ils ont cru en mon potentiel doctoral. Je voudrais aussi rendre hommage aux pères Oblats œuvrant dans les missions amérindiennes et aux archives Deschâtelets qui m'ont fourni de la précieuse documentation.

Sur une note plus personnelle, je tiens à remercier infiniment mon mari, qui croit perpétuellement en moi et encourage toutes mes passions. Jamais je n'aurais pu réaliser cette thèse sans son appui, sa motivation constante et son amour. J'aimerais dire toute mon affection à ma mère et ma sœur Line qui me soutiennent depuis le début de mes études. Je suis profondément reconnaissante envers mon frère Nicolas, le meilleur ami de moi, qui me tient la main sur le chemin de la vie depuis 38 ans, beau temps et mauvais temps. Merci P-P! Ma gratitude va également à ma sœur France, ma nièce Claudia et à mon frère Pierre. Je remercie aussi ma tante Sylvie qui témoigne constamment de l'intérêt pour tous mes projets et mes grandes aventures.

Merci à ma précieuse amie Nathalie d'être toujours là pour moi. Je remercie sincèrement mon amie Marie-Pierre qui a été un phare dans l'entreprise de ce projet de longue haleine et dans ma vie personnelle, une lumière dans les moments difficiles. J'aimerais chaleureusement remercier son époux, Bryn, pour son appui à ma réussite académique et professionnelle ainsi que ses témoignages d'amitié. Merci également à André Mowatt, Nadine Langlois, Floriant Dubé, Raymond Launière et Gilles Ottawa qui ont suivi l'évolution de ce travail et m'ont encouragée. J'aimerais aussi remercier les militaires du Régiment de Maisonneuve et leurs conjointes. Je pense en particulier à Sébastien et Sonia, Guy et Josée, Patricia, David et Ève-Andrée, Jérémy et Isabelle, May, Julie et Camille qui ont été d'un grand réconfort moral et une source de motivation au cours de la rédaction de cette thèse.

Cette thèse a pu voir le jour grâce au soutien financier du Centre de recherche interdisciplinaire sur la violence familiale et la violence faite aux femmes (CRI-VIFF), du Département d'anthropologie de l'Université de Montréal et de la Bourse d'études du programme Girardin-Vaillancourt de la Fondation Desjardins.

Introduction

Depuis 25 ans, au sein des mondes occidentaux et des démocraties libérales, les groupes minoritaires ou marginalisés, par leurs revendications politiques et identitaires grandissantes, sont devenus des collectivités infra-étatiques incontournables pour les dirigeants des États-Nations. Le Canada n'est pas épargné par cette situation. Par leurs démarches de reconnaissance, leur quête d'autonomie, leurs revendications territoriales, les peuples autochtones figurent parmi les interlocuteurs infra-étatiques obligés des gouvernements canadiens. Curieuse de comprendre le fonctionnement politique des Nations autochtones, j'ai vite constaté dès le début de mes études supérieures qu'il existait un vide documentaire au niveau local sur la question. Dans ces conditions, il est plutôt difficile de saisir concrètement en quoi consiste le champ d'action des Amérindiens dans le contexte politique canadien. Puisque le colonialisme a marqué, et marque toujours, les relations de pouvoir entre les peuples autochtones et l'État canadien (Green, 2004 : 12), s'attarder sur la structure politique officielle imposée aux autochtones, le conseil de bande, est apparu primordial comme point de départ pour répondre à cette interrogation.

C'est en 1869 que les autorités canadiennes sanctionnent l'*Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Sauvages, à la meilleure administration des affaires des Sauvages*. Cette loi a, entre autres, pour but de briser la structure politique traditionnelle des premiers habitants en introduisant un système électif masculin¹ sous le contrôle du « surintendant-général des affaires des Sauvages ». Pour le politologue Paul Tennant (1985 : 325), l'intention du gouvernement était également : « to undermine the authority and prestige of aboriginal leaders, thereby facilitating control over Indian communities by the agents of the dominant society ». À cette époque, il était clair pour les responsables du gouvernement canadien que les formes de gouvernements traditionnels des Indiens nuisaient à l'objectif de civilisation

¹ Dans ce système, seuls les hommes Indiens âgés de 21 ans et plus ont le droit de vote (Canada, 1996). Cela détermine légalement la fin de la participation politique des femmes indiennes (*ibid.*). Les conséquences des différentes lois canadiennes émises à l'encontre des femmes autochtones seront discutées ultérieurement.

graduelle et d'assimilation de ces peuples à la société canadienne (Canada, 1996)². En 1876, on assiste à la consolidation de cette mesure sur les formes de gouvernements indiens avec l'élaboration de la *Loi sur les Indiens* qui détaille notamment les structures et règles de fonctionnement du conseil de bande. Bien que son appellation puisse être trompeuse, le conseil de bande n'est pas une entité politique endogène aux Premières nations. Ce dernier est un appareil administratif et politique imposé constitué d'un chef élu, ou héréditaire, et de conseillers. Ce système institutionnalise la vie politique autochtone en établissant dans ses moindres détails les règles d'élection, l'éligibilité au poste de chef et de conseiller, les procédures de l'assemblée formelle ainsi que l'étendue des pouvoirs du conseil. Le conseil de bande devient dès lors le seul appareil politique reconnu par les autorités canadiennes comme pouvant représenter les Autochtones, brimant ainsi toutes les autres formes d'organisations politiques autochtones.

Au fil des ans, le conseil de bande a été adopté graduellement, ou par la force (Dupuis, 1991 : 47), par l'ensemble des collectivités indiennes en sol canadien. L'année d'adoption de ce système varie d'une communauté indienne à l'autre puisque chacune possède un parcours politique distinct. Par exemple, comme l'a noté l'anthropologue Josée Mailhot (1999 : 77-78), les Innus de Sheshatshit n'ont commencé à élire un conseil de bande qu'au milieu des années 1970. Pourquoi aussi tardivement? Comment faisaient-ils de la politique avant? Depuis l'adoption de cette structure par les groupes amérindiens, la manière de gouverner ceux-ci s'effectue, en principe, selon des critères externes eurocanadiens (procédés électoraux, règles d'élection, durée déterminée du mandat des élus, règlements administratifs, structure bureaucratique). Même si les conseils de bande sont des structures locales élues par les membres d'une communauté, ils n'en demeurent pas moins sous l'égide du gouvernement fédéral qui possède, comme le mentionne Renée Dupuis (1997 : 5), un pouvoir de « désaveu », un verdict final, un droit d'intervention.

² Voir chapitre 9 - la Loi sur les Indiens, section 7 - l'Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle : un gouvernement des bandes responsable [En ligne], http://www.collectionscanada.gc.ca/webarchives/20071212235629/http://www.ainc-inac.gc.ca/ch/rcap/sg/sg23_f.html, consulté le 22 juillet 2009.

Au cours des années 1960 - 1970 on voit émerger au niveau local, régional et national, des associations et des organisations autochtones (Charest, 1992 : 58). Toutefois, ces regroupements ne sont pas des entités légalement reconnues par le gouvernement comme représentant les Autochtones, comme l'explique Dupuis (1991 : 35) :

« Les gouvernements entretiennent aussi des relations avec des organisations nationales ou tribales. Cependant, ces organisations n'ont pas l'autorité d'engager les populations qu'elles représentent. Il s'agit là d'une grande limite à leur capacité d'agir comme porte-parole des leurs auprès des gouvernements. Cette situation pose le problème inverse aux gouvernements qui ne sont jamais certains de l'autorité des interlocuteurs qui représente un groupe national composé de plus d'une bande ».

Définie par la *Loi sur les Indiens*, une bande est un groupe d'Indiens pour lequel le gouvernement fédéral détient des terres et des fonds pour leurs usages et profit (*ibid.*). Outre cette définition légale, qu'entend-on par bande?

Ainsi, il existe deux positions face au champ d'action des Amérindiens dans le contexte politique canadien au sein des recherches en sciences sociales. D'un côté, certains chercheurs (Flanagan, 2000 : 95 ; Widdowson et Howard, 2008) considèrent que les Amérindiens ne peuvent évoluer que dans le cadre canadien qu'ils ont d'ailleurs totalement assimilé. Dans ce sens, les Premières Nations n'ont aucun réel pouvoir (Simard, 1983), ils se contentent de subir, réagissent en victimes, ont une culture de « chialeux » et ils sont en réaction et non pas en action. Ghislain Picard, chef de l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador depuis 1992, apporte des nuances à ces assertions :

« On a l'impression qu'on se lève toujours dans les médias pour se plaindre. On ne se plaint pas, on veut faire valoir nos droits, notre existence et nos revendications territoriales auprès des gens qui très souvent en méconnaissent le contenu » (Miny, 2008 : 23).

Certes, la structure politique fut imposée aux Amérindiens. Mais un emprunt devient parfois tellement incorporé qu'on oublie qu'il est un emprunt. Est-ce que, de nos jours, les Amérindiens savent que cette structure a été imposée? Considèrent-ils le conseil de bande comme une entité fédérale ou, au contraire, se sont-ils réapproprié cette structure?

D'autres chercheurs reconnaissent l'existence du cadre hégémonique canadien imposé aux Premières Nations, mais ils considèrent que ces derniers ont résisté à l'imposition du système

colonisateur et ne sont pas des victimes passives (Miller, 1991, 1996 ; Smandych et Lee, 1995 : 74 ; Poirier, 2000 : 137 ; Ponting et Voyageur, 2001). Le conseil de bande fait partie d'une bureaucratie gouvernementale. En effet, il relève d'abord d'un bureau régional puis de l'administration centrale du ministère des Affaires autochtones et Développement du Nord Canada³. Dans une bureaucratie, il n'y a pas de pouvoir accordé dans la structure mais seulement de petites marges qui ne remettent pas en cause l'efficacité du système. Par pouvoir, j'entends la capacité et la possibilité d'un individu ou d'un groupe d'individus d'influencer, de décider et d'agir dans un domaine ou plusieurs domaines d'intérêts (politique, justice, culture, éducation, santé, etc.). Ainsi, certains chercheurs estiment que les autochtones détiennent une marge de pouvoir et manipulent, jusqu'à un certain degré, la marge en action (Poirier, *ibid.*, Morissette, 2007). J'abonde dans ce sens et considère, tout comme Sylvie Poirier (*ibid.*) le suggère à propos des premiers habitants du Canada, de l'Australie, de la Nouvelle-Zélande et des États-Unis, que les autochtones : « cherchent, avec tous les obstacles et les ambiguïtés que cela comporte, à s'approprier les moyens techniques et politiques qui avaient servi jusque-là à leur discrimination ». Dans cette optique, sur quel type de leaders les Autochtones s'appuient-ils pour les guider dans leurs décisions, leur gouvernance collective et bricoler à leur façon un système formel imposé? Les façons de faire politiques des acteurs amérindiens témoignent-elles de formes de leadership typiquement autochtones? Ces dernières sont-elles toujours liées à la politique formelle?

Pour répondre à ces interrogations, il s'avère essentiel d'explorer le premier niveau d'articulation de la politique amérindienne, c'est-à-dire l'espace local de la réserve. C'est dans ce cadre qu'agit l'appareil politique du conseil de bande. Aussi définie par la *Loi sur les Indiens*, une réserve est une terre qui appartient au gouvernement fédéral, qui est « réservée » à l'usage exclusif d'une bande (Dupuis, 1991 : 48). S'attarder sur la politique locale peut

³ Le ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada (MAINC) a changé de nom en 2011 pour celui du ministère des Affaires autochtones et Développement du Nord Canada (AADNC). J'emploierai l'appellation antérieure lorsque je ferai allusion à une période pré-2011. En vertu du Programme de coordination de l'image de marque du gouvernement du Canada : « Le nouveau titre du ministre et le nouveau nom du Ministère rendent mieux compte de la portée des responsabilités du ministre à l'égard des Premières nations, des Inuit et des Métis. Ils correspondent également aux pratiques du Ministère dont les responsabilités ont été élargies au cours des dernières années pour mieux servir les Premières nations, les Métis et les Inuit » (Tiré du site Internet de l'AADNC <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1314808945787>, consulté le 8 juin 2012).

permettre sans doute une meilleure compréhension des pratiques politiques macro-locales et nationales des Autochtones. Toutefois, s'intéresser aux cadres de la politique officielle au niveau local suffit-il à saisir la vie politique des Nations autochtones? Dans son compte rendu du livre *Aboriginal Autonomy and Development in Northern Quebec and Labrador*, édité par Colin H. Scott (2001) et paru dans *Études/Inuit/Studies*, l'anthropologue Jean Rousseau (2003 : 548) argue qu'il existe une vision formelle et essentialiste de la politique autochtone centrée sur les institutions, les négociations et l'autonomie gouvernementale. La voie institutionnelle m'apparaît comme une réalité partielle de la politique autochtone, n'apportant rien sur le vécu autochtone au-delà des institutions. C'est pourquoi il s'avère pertinent d'identifier et d'analyser, sur le plan local, la place du politique dans la vie de tous les jours au sein d'une population minoritaire⁴ fortement politisée⁵.

Le domaine de la politique locale autochtone : un oubli de la recherche anthropologique?

Le domaine politique apparaît avoir été négligé par l'anthropologie amérindianiste du nord-est canadien et l'anthropologie algonquiniste dans son ensemble, laissant l'investigation de ce champ à d'autres disciplines – sciences politiques, droit, sociologie (Papillon, 1999 ; Otis, 2004a, 2004b ; Simard, 2003). Jusqu'à ce jour, aucune recherche anthropologique d'envergure n'a traité en profondeur de la quotidienneté du politique en milieu de réserve. Les données anthropologiques relatives aux autorités traditionnelles actuelles ainsi qu'à la quotidienneté et à la contemporanéité de l'exercice du pouvoir dans les communautés autochtones sont limitées (Mailhot 1993 : 68-69 ; Bousquet 2001 : 377-378-386 ; Morissette 2004, 2007). Le politologue Frank Cassidy (1990 : 91) pose une question pertinente à propos du politique autochtone en contexte canadien sans toutefois y répondre « What is political and what

⁴ Voir les travaux de James Frideres (1998), Noël Dyck (1985) et Adrian Tanner (1983) pour une compréhension de la situation minoritaire des peuples autochtones et des relations avec l'État canadien.

⁵ Au Canada, la définition légale ou administrative d'un Indien remonte à 1850 et découle de l'*Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada*. Cette définition a été reprise et modifiée par la suite. Depuis 1876, c'est la *Loi sur les Indiens* qui définit administrativement quel individu a droit au statut d'Indien, les critères d'appartenance à la bande, de même que les paramètres territorial et financier relatifs applicables aux Indiens ainsi que la réglementation de la gestion et de la succession des Indiens. La tutelle, par les autorités canadiennes, des autochtones, considérés comme mineurs aux yeux de la loi, fait d'eux une population fortement politisée dans tous les aspects de leur vie.

belongs to other realms of activity? ». Cette question mérite qu'on s'y attarde d'un point de vue anthropologique afin d'éviter une catégorisation occidentale des champs d'activités et de l'articulation du politique en milieu autochtone canadien. Le champ politique est complexe car il a donné lieu à une multitude de définitions très diversifiées. Cela laisse à penser qu'en définitive le champ du politique a des frontières floues, qu'il englobe tout ou presque. Ma thèse s'attaque à ses frontières floues car elles ne sont pas un problème à la définition du politique mais plutôt l'assise de sa compréhension et de sa spécificité autochtone. S'intéresser aux conditions historiques et sociales de déploiement de l'arène politique est essentiel à cette compréhension.

Les réserves, des villages indiens?

L'étude de la politique en milieu de réserve va beaucoup plus loin qu'une étude type de la politique de village axée sur le pouvoir local dans la vie de tous les jours. Si un village est un schème d'établissement qui naît d'un mouvement de peuplement volontaire, les réserves sont des créations artificielles conçues par un groupe dominant (Lithman, 1984 : 8-11) pour l'usage d'un groupe « assujetti ». La présence accrue de services gouvernementaux divers qui desservent les autochtones au Canada distingue nettement une réserve d'un village et contribue à la politisation de la communauté (Morissette, 2004 : 21). On peut qualifier d'ingérence les actions coloniales des autorités canadiennes envers les nations autochtones puisqu'elles se sont insinuées dans l'organisation de ces sociétés à tous les niveaux (social, économique, politique, légal, spirituel, éducationnel, linguistique) par l'entremise des lois et des institutions. Les multiples bouleversements et changements culturels apportés par la présence coloniale ont créé des effets post-traumatiques chez les autochtones. On attribue au traumatisme historique (la colonisation, la sédentarisation⁶, les processus d'acculturation imposés comme le passage obligé par les pensionnats indiens⁷) la responsabilité des problèmes sociaux et du mal-

⁶ En des termes généraux, la sédentarisation correspond à la fixation au sol d'une population qui avait un mode de vie nomade. À l'opposé, ce dernier est caractérisé par le déplacement des individus sur un territoire.

⁷ Les pensionnats indiens étaient des institutions mises en place par le gouvernement canadien et les autorités religieuses. Ils avaient pour tâche la formation et l'acculturation des enfants autochtones (Anonyme, 1957 : 6). Au Québec, les pensionnats indiens ont fonctionné du milieu des années 1930 jusqu'au milieu des années 1980.

être autochtone (Wesley-Esquimaux et Smolewski, 2004). Le modèle de la pathogenèse élaboré par Richard Scott et Selina Conn (1987) au sujet des Naskapis de Davis Inlet (Labrador), suggère que l'aliénation politique est un des facteurs contribuant aux manifestations de la violence, du suicide, de l'alcoolisme et abus de drogues, de négligence vis-à-vis des enfants, des mauvais traitements infligés et de la délinquance. Lorsqu'il est question des réserves, ce constat négatif de la réalité amérindienne est incontournable. Loin de vouloir nier cette réalité, j'ai toutefois choisi de présenter dans cette thèse la vie en réserve sous un autre jour, c'est-à-dire en mettant davantage en avant les aspects positifs de son histoire, de ses réalisations et de son vécu contemporain.

La plupart du temps, la réserve est abordée du point de vue colonial. Mais maintenant que les populations semi-nomades se sont sédentarisées depuis plus de cinquante ans, la réserve a-t-elle été réappropriée par les Amérindiens? Est-il possible d'envisager la décolonisation des réserves et de son univers politique? Le concept de décolonisation a-t-il une nuance particulière lorsqu'il est appliqué aux Autochtones du Canada?

Les Kitigan Zibi Anishnabeg

La communauté algonquine de Kitigan Zibi a été choisie afin d'illustrer les propos de cette thèse. Aussi connue sous le nom de bande de la réserve de Maniwaki ou de la rivière Désert, les Algonquins de cette communauté se désignent eux-mêmes sous l'ethnonyme Kitigan Zibi Anishnabeg⁸ qui signifie « les gens de la rivière au jardin » (kitigan : jardin ; zibi : rivière ; Anishnabeg : gens) (McGregor, 2004 : 324). D'après le registre des Indiens inscrits⁹, on dénombrait 2827 Kitigan Zibi Anishnabeg au 31 décembre 2011. Parmi ceux-ci, 1579 vivaient dans la communauté alors que 1248 vivaient en dehors du territoire réservé (*ibid.*). À l'origine la réserve avait une superficie de 45 750 acres de terre soit 18 514,4 hectares (Frenette, 1993 : 43). De 1873 à 1917, des cessions et des ventes, parfois illégales, ont réduit la réserve de

⁸ Anishnabeg est la forme plurielle de Anishinabe. Anicinabek, et son singulier Anicinabe, est une variante orthographique du même ethnonyme.

36522, 2 acres soit 1478 hectares (McGregor, 2004 : 208). La diminution du territoire de la réserve allait se poursuivre jusqu'aux années 1960 (Holmes et ass., 1999 : 129). Des lots de terrain ont graduellement été récupérés à compter des années 1940 (*ibid.*, p. 47). La superficie actuelle de la réserve est de 45 561 acres soit 18 437,9 hectares¹⁰. Des revendications territoriales sont toujours en cours pour recouvrer plusieurs parcelles de terre appartenant autrefois à la réserve. La communauté algonquine de Kitigan Zibi est située dans la région administrative de l'Outaouais (Québec), à 130 km au nord de Gatineau¹¹. La municipalité de Maniwaki est limitrophe à la réserve¹². La rivière Désert (nord), la rivière Gatineau (est) ainsi que la rivière de l'Aigle (ouest) bordent naturellement la communauté.

Il existe huit autres communautés algonquines dans la province : Lac-Rapide, Kipawa, Wolf Lake, Winneway, Timiskaming, Kitcisakik, Lac-Simon et Pikogan. La communauté de Kitigan Zibi est la plus vaste et la plus peuplée de ces communautés. Parmi toutes ces bandes algonquines, Kitigan Zibi a une certaine importance politique. En effet, elle est la communauté hôte du siège social du Conseil Tribal de la Nation Algonquine Anishnabeg (CTNAA). Le CTNAA veille à « la protection et l'avancement des questions de droits autochtones, et à fournir de l'assistance et des services aux communautés membres dans les domaines conseils et techniques »¹³. Ce conseil est une figure de proue du pouvoir des Algonquins car il comprend un Grand Chef et un vice grand-chef représentant la nation algonquine, regroupe les chefs des communautés algonquines membres et possède des représentants pour les aînés, les femmes et les jeunes. Parmi les communautés algonquines membres, six proviennent du Québec (Pikogan, Kipawa, Kitcisakik, Kitigan Zibi, Lac-Simon et Winneway) et une de l'Ontario (Wahgoshig). Avant la signature du traité n° 9 de 1906, les

⁹ Tiré du site du Secrétariat aux affaires autochtones, <http://www.autochtones.gouv.qc.ca/nations/population.htm>, consulté le 11 juin 2012.

¹⁰ Tiré du site du ministère des Affaires autochtones et Développement du Nord Canada, http://pse5-esd5.ainc-inac.gc.ca/fnp/Main/Search/FNReserves.aspx?BAND_NUMBER=73&lang=fra, consulté le 8 mars 2013.

¹¹ Tiré du site du Conseil Tribal de la nation Algonquine Anishnabeg, http://www.anishinabestation.ca/eng/comm_kitiganzibi_en.htm, consulté le 8 mars 2013.

¹² *Ibid.*

¹³ Tiré du site Internet du Conseil Tribal de la Nation Algonquine Anishnabeg, <http://www.anishinabestation.ca>, consulté le 16 juillet 2009.

Algonquins de Wahgoshig¹⁴ et ceux qui allaient s'établir à Pikogan faisaient partie de la bande des Abitibiwinnik dont les territoires de chasse couvraient des régions situées dans les deux provinces (Bousquet, 2001 : 97). Le traité a scindé la bande en deux (*ibid.*) mais les revendications des deux parties sont les mêmes, d'où leur affiliation commune avec le CTNAA. Le CTNAA n'est pas le premier et le seul conseil tribal représentant des Algonquins. Celui-ci est né suite à la dissolution, en 1991, du Conseil algonquin de l'Ouest du Québec¹⁵ qui avait été créé en 1979 pour représenter les bandes de Timiskaming, Winneway, Kipawa, Wolf Lake, Pikogan, Lac Simon et Kitcisakik (*ibid.*, p. 201). Le Secrétariat des programmes et des services à la nation algonquine, qui représente actuellement les intérêts des Algonquins de Wolf Lake et de Timiskaming, est le second conseil tribal né de cette dissolution (*ibid.*). Des dissensions internes ont eu raison du Conseil algonquin de l'Ouest du Québec (*ibid.*). Les Algonquins de l'Ontario forment également une équipe de négociation composée de dix communautés de cette province qui se revendiquent¹⁶ comme étant algonquines¹⁷. Il faut noter que les conseils tribaux sont des organismes subventionnés par le gouvernement fédéral. La pluralité de conseils tribaux algonquins s'explique par des réalités, des intérêts et des conceptions divergents des revendications territoriales. Aux conseils tribaux se juxtaposent aussi d'autres associations telles que l'Association Anishnabe et l'Association de développement Algonquin qui regroupent des bandes issues de différents conseils (Bousquet, 2001 : 202). Comme le note Marie-Pierre Bousquet (*ibid.*) : « Les alliances se font et se défont au gré des changements de chefs de bandes ». La politique tribale algonquine est complexe car les chefs se critiquent entre eux (Denoncourt, 2013), les chefs d'un conseil tribal divergent peuvent prendre position en faveur d'un chef dont la bande n'est pas membre du même conseil tribal (Huot, 2008) sans compter que la délimitation et le chevauchement des territoires revendiqués par chaque bande sont au cœur de plusieurs mésententes. Malgré le tumulte, le CTNAA est le premier conseil tribal auquel les gouvernants font le plus souvent référence

¹⁴ Il est à noter que, ironiquement, le gouvernement fédéral a enregistré la réserve de Wahgoshig comme étant ojibway et non algonquine (Bousquet, 2001 : 97).

¹⁵ Le Conseil algonquin de l'Ouest du Québec remplaçait l'Association des Chefs et Conseils algonquins créée au début des années 1970 (Riopel, 2002 : 96).

¹⁶ Pour un historique des revendications identitaires des Algonquins de la province d'Ontario, voir Bonita Lawrence (2012).

¹⁷ Tiré du site du ministère des Affaires autochtones et Développement du Nord Canada, <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1355436558998/1355436749970>, consulté le 8 mars 2013.

quand ils pensent aux superstructures algonquines, c'est-à-dire les structures au-dessus des conseils de bande.

Sur le plan économique, Kitigan Zibi est également la communauté algonquine qui possède le plus d'infrastructures locales : salon de beauté, clinique de physiothérapie, épiceries, stations services, boutique de sport, centre de rénovation, cours à bois, imprimerie, centre de traduction, casse-croutes, boutiques d'artisanat, compagnies de transport et de taxi. Plusieurs services uniques à cette communauté algonquine sont aussi offerts à la population : salon funéraire, centre de réhabilitation Wanaki, maison Waseya pour les victimes de violence familiale, centre Nicholas Stevens pour personnes handicapées, foyer Kiweda pour personnes âgées. La présence d'un regroupement national défendant leurs intérêts, d'une infrastructure économique florissante, de services spécialisés, est peut-être un signe du pouvoir politique potentiel de cette bande.

Les Algonquins font partie du groupe linguistique algonquien qui comprend au Québec les Cris (Eeyou), les Atikamekw, les Innus (ou Montagnais), les Naskapis, les Abénakis, les Mi'kmaq et les Malécites. Même si la communauté de Kitigan Zibi est entourée de municipalités francophones (Maniwaki, Béliveau, Bois-francs, Messines), la langue véhiculaire dans la réserve est principalement l'anglais. Une portion des membres de la bande (environ 35%) sont bilingues anglais – français. La langue vernaculaire, l'algonquin, est surtout vivante chez les aînés qui maîtrisent également soit l'anglais, soit le français, mais bien souvent les trois langues. La génération suivante ayant fréquenté les pensionnats indiens a connu une rupture dans l'usage de l'algonquin. Seulement une minorité des individus de cette génération ont réappris leur langue vernaculaire à leur retour dans la réserve. Il existe également des spécialistes de la langue algonquine qui veillent à sa transmission en travaillant à son enseignement. La langue parlée par les locuteurs de Kitigan Zibi est non seulement une question de classes d'âge, mais elle est aussi influencée par l'origine culturelle des parents et le niveau d'éducation scolaire. Les mariages mixtes¹⁸ sont courants dans la réserve. Il faut

¹⁸ Les mariages mixtes à Kitigan Zibi sont composés d'un membre de la bande et d'un(e) conjoint(e) issu(e) d'une autre communauté autochtone (soit du Québec, de l'Ontario ou des États-Unis) ou d'origine eurocanadienne.

signaler que l'algonquin de Kitigan Zibi détient des particularités qui sont uniques à cette communauté. Cela la démarque de l'algonquin parlé dans d'autres communautés algonquines du Québec.

Annonce du plan

La période couverte par cette recherche est du début du XX^{ième} siècle à nos jours. Bien que ce projet doctoral s'intéresse à la contemporanéité politique de la vie en réserve, le recours à l'histoire s'avère nécessaire pour comprendre la société algonquine. Le début du XX^{ième} siècle a été choisi parce que la colonisation, l'envahissement graduel des territoires autochtones par les Eurocanadiens ainsi que leur présence quotidienne s'intensifiaient auprès de la communauté, ce qui était porteur de changements pour les Kitigan Zibi Anishnabeg. Par ailleurs, la mémoire des aînés sur les événements de ce début de siècle est toujours vive et constitue une source importante d'informations pour combler les vides documentaires de cette période à ce jour.

Cette thèse se divise en cinq parties. Le premier chapitre s'intéresse au cadre théorique et méthodologique. Cette section permettra entre autres de poser les balises conceptuelles qui touchent particulièrement l'anthropologie politique du quotidien, l'anthropologie du leadership et les mouvements de décolonisation et la discipline anthropologique. Ce premier chapitre sera également consacré à la problématique de thèse et au bilan des faits marquants à Kitigan Zibi. La portion méthodologique fera l'examen des sources documentaires et des questions d'éthique dans la recherche tout en présentant l'enquête de terrain. Le deuxième chapitre dresse l'historique politique de la bande de la rivière Désert à partir de la mi-temps du XIX^e siècle. L'étude des acteurs politiques anishnabeg, exposera la variabilité du leadership politique chez les Algonquins et l'existence de différents types de leader malgré l'imposition d'une fonction de chef par la *Loi sur les Indiens*. Ce chapitre montrera que les Kitigan Zibi Anishnabeg n'étaient pas passifs face à l'imposition des manières de faire politiques eurocanadiennes au sein de la bande. En analysant leur mobilisation et leurs actions politiques, il sera possible d'entrevoir l'identité et la culture politique anishnabe. Le troisième chapitre porte sur la vision eurocanadienne du leadership amérindien. C'est par l'entremise des

missionnaires, des agents indiens et des directives des Affaires indiennes que les autorités canadiennes ont tenté de créer un leadership amérindien qui les arrangeait pour répondre adéquatement aux exigences politiques de la vie en réserve. Cette partie examinera l'impact et la contribution d'acteurs coloniaux à la politique de la bande de Kitigan Zibi. Le quatrième chapitre aborde la gouvernance « par le bas » et la négociation entre les univers politiques algonquins et eurocanadiens opérée par le chef. L'usage instrumental des exigences de l'État, les éligibles contemporains, l'influence de la famille et des alliés en politique, les campagnes politiques de 2006, 2008 et 2010, ainsi que l'ébauche du code électoral des Kitigan Zibi Anishnabeg seront explorés afin d'apercevoir non seulement la dynamique politique algonquine mais aussi la conceptualisation de la politique par les Anishnabeg et leur redéfinition du rôle de leader. Le cinquième chapitre s'intéresse au réengagement politique et l'empowerment des femmes anishnabeg à travers leur participation au cercle des ménagères indiennes, leur organisation informelle, leur mobilisation contre la violence, leur exclusion et inclusion à la politique officielle de la bande ainsi qu'aux fonctions d'ambassadrice, de rôles modèles et de leaders des jeunes femmes élues princesses et Miss algonquines. Cette section démontrera qu'il existe un leadership interstitiel féminin autochtone dans le quotidien de la vie en réserve. Enfin, c'est en portant un regard critique sur la politique locale en milieu de réserve et en incluant les voix autochtones qu'il sera possible d'entrevoir le champ d'action des Amérindiens dans le contexte politique canadien.

1 – Le leadership interstitiel, la force des Kitigan Zibi Anishnabeg : problématique, méthodologie et enquête

Ce chapitre s'intéresse à la problématique théorique, à la méthodologie et à l'enquête de terrain au sein de la communauté de Kitigan Zibi. Dans un premier temps, je vais me pencher sur les grandes théories qui ont permis d'analyser le politique amérindien, plus particulièrement l'étude des chefferies, des leaders et le concept de bande. Les détails ethnographiques seront, pour leur part, étudiés dans les chapitres ultérieurs. Pour comprendre la réalité politique amérindienne dans la vie actuelle, je ferai un bilan de ce que les spécialistes en sciences sociales ont apporté en anthropologie du leadership, en anthropologie politique du quotidien, en étude du postcolonialisme et des mouvements de décolonisation. Un bref historique sur les Kitigan Zibi Anishnabeg introduira par la suite cette communauté. La section méthodologie et enquête de terrain permettra de faire le tour d'horizon des sources documentaires consultées, de l'éthique appliquée à cette recherche, du déroulement de la cueillette de données, de la terminologie utilisée et des limites de cette enquête.

1.1 - La problématique théorique

1.1.1 - L'étude des chefferies et des leaders en anthropologie

L'étude des chefs et des leaders en anthropologie a surtout adopté une approche axée sur la différence par l'entremise de la description, la comparaison et la classification (White et Lindstrom, 1997 : 5). L'intérêt des anthropologues pour les organisations politiques *autres* a davantage été orienté vers l'étude des chefferies¹⁹ africaines (Evans-Pritchard et Fortes, 1940 ;

¹⁹ La chefferie est l'équivalent français du terme anglais « chiefdom ». C'est un concept néo-évolutionniste qui désigne une forme d'organisation sociopolitique entre la tribu et l'État (Muller in Bonte & Izard, 2002 : 138). Toutefois, j'utilise ce terme dans le deuxième sens qui lui est attribué en ethnologie française. Une chefferie désigne ainsi une fonction élective ou héréditaire « dont le tenant est investi de l'autorité politique sur un groupe donné, [...] généralement de taille réduite [...] » (Muller in Bonte & Izard, 2002 : 138).

Fortes, 1945 ; Schapera, 1956 ; Mair, 1962 ; Gluckman, 1963 ; Muller, 1980) que vers celle des chefferies amérindiennes (Lowie, 1948 ; Rogers, 1965 ; Clastres, 1974 ; Leacock et Lee, 1982 ; Descola, 1988). Les africanistes se sont entre autres penchés sur la typologie, l'instabilité et les conflits, l'exercice du pouvoir et les mécanismes de domination, la hiérarchie, la sacralité du pouvoir ainsi que les rituels. L'étude de la chefferie dans les îles du Pacifique s'est quant à elle aussi consacrée à la typologie, à la sacralité du pouvoir tout en s'intéressant au statut et à la stratification sociale de même qu'à la redistribution des biens. De leur côté, les quelques recherches sur les chefferies amérindiennes en Amérique du Nord ont pour thèmes centraux les attributs du leader (faiseur de paix, généreux, bon orateur, bon chasseur, possédant de bonnes relations avec le monde invisible), l'absence de pouvoir, le consensus, l'idéal égalitaire²⁰ ainsi que les liens économiques (redistribution des biens, le partage, le don et le contre-don, la traite des fourrures et le rôle de chef), (Leacock, 1958, 1980 ; Henriksen, 1973 ; Robbins, 1973 ; Morantz, 1982, 1983, 2002a ; Therrien, 1986 ; Gélinas, 1998, 2003a). La référence généralisée d'un idéal égalitaire a minée les recherches empiriques pour approfondir cette articulation sociopolitique des interactions au sein des chefferies amérindiennes et a nié le caractère hétérogène des communautés amérindiennes. L'utilisation de manière générale des préceptes occidentaux de l'absence de pouvoir, de l'idéal égalitaire, du consensus a aussi rejeté la possibilité d'existence d'expressions et de valeurs politiques *émiques*²¹ différentes utilisant peut-être des règles de savoir-vivre et de politesse, des protocoles diplomatiques propres. D'un point de vue externe, ceux-ci ont très bien pu être interprétés et confondus avec une absence de « pouvoir » et de hiérarchie. La notion occidentale de pouvoir est peut-être inappropriée et en contradiction non seulement avec le mode de vie semi-nomade – impossibilité de mettre en place des moyens d'exercice d'un pouvoir coercitif à grande échelle dans ces conditions – mais aussi avec ses valeurs. Jean-Marie Therrien (1986 : 21), qui s'est intéressé au chef amérindien en Nouvelle-France aux XVII^e et XVIII^e siècles, constate que peu d'Occidentaux peuvent interpréter cet « ailleurs politique » des sociétés amérindiennes où « [...] les chefs ne commandent pas et les « sujets » n'obéissent pas ».

²⁰ L'idéal égalitaire correspond à l'absence de rapports de force au sein d'un groupe d'individus, d'une société.

²¹ Le terme émique fait référence au point de vue interne d'une culture.

1.1.2 - Le concept de bande

Pour décrire l'organisation politique amérindienne au sein de leurs travaux, les anthropologues se sont, par ailleurs, focalisés sur la notion clé de chasseurs-cueilleurs²² : la « bande »²³. Tout comme le note Guy Lanoue (1998 : 3) à propos des Athapascans septentrionaux, les algonquiens de l'est canadien n'ont pas occupé une place importante dans les enquêtes sur les théories de l'évolution politique et de l'organisation sociale concernant les chasseurs-cueilleurs. Néanmoins, il est intéressant de constater l'ampleur attribuée au concept de bande²⁴ car en réalité cette formation ne semble pas être d'un intérêt capital dans la quotidienneté des sociétés algonquiennes à l'époque du semi-nomadisme. Il faut rappeler qu'à la période de la pratique de ce mode vie, les Amérindiens vivaient pendant la majeure partie de l'année en petits groupes, constitués d'individus majoritairement apparentés, sur « un territoire de chasse ». En contexte québécois, une bande est, de manière générale, un regroupement politique et social lié à un territoire dont les membres, divisés en sous-groupes, possèdent des traits culturels communs – langue, coutumes, croyances. Dès les années 1960, une pléiade de catégories entourant ce concept a été créée par les anthropologues afin de tenter de décrire ce système sociopolitique de manière adéquate. Parmi ces catégories, on retrouve, entre autres, la

²² Par chasseurs-cueilleurs, j'entends des peuples qui vivent des activités de la chasse, du piégeage, de la cueillette et de la pêche.

²³ La bande est d'abord un concept élaboré par les chercheurs dans un contexte anthropologique où l'obsession de la quête des origines règne toujours et où il est en vogue d'effectuer des typologies. Les travaux de Radcliffe-Brown (1931), de Steward (1936, 1955) et de Service (1962) sur l'organisation sociale des chasseurs-cueilleurs marquent les débuts de l'histoire théorique de la bande et du néo-évolutionnisme (Lee et Devore, 1968 : 7 ; Taylor, 2002 : 270). Le terme *bande* est appliqué à l'organisation locale, à la fois sociale et politique, de groupes divers, tant du point de vue du nombre d'individus (25 à 300 personnes) que de leur provenance de par le monde (Damas, 1968 : 117). On assiste, jusqu'aux années 1970, à une universalisation du concept (Testart, 2002 : 136). Une nomenclature, qui ne traduit que l'idéologie dominante, s'élabore, entourant des groupes sociaux et politiques divers sous l'étiquette générale de même « société » (Desgent et Lanoue, 2005 : 10). Dans ce contexte typologique, la bande possède une lourde charge idéologique puisqu'elle catégorise les individus selon des stades de « civilisation » d'après des notions occidentales. Un statut égal n'est pas octroyé à ces sociétés et leurs organisations, vues comme inférieures parce qu'issues d'un univers « Autre », qu'on ne peut concevoir en terme occidental. À titre d'exemple, l'article « Algonkian Social Organization » de George Peter Murdock, publié en 1965, présente de manière évolutive, générale, approximative, englobante et sans justification, la classification régionale et typologique du système social de tous les peuples parlant algonquien de l'Amérique du nord. Depuis la publication du livre *Man the Hunter* (Lee et Devore, 1968), les multiples recherches ethnologiques ont changé les termes du débat relativisant les données sur les bandes. Les chercheurs ont alors réalisé que les notions qu'ils utilisaient ne correspondaient pas aux mêmes réalités (Hirbour, 1969 : 1). Il est certain que cette discordance terminologique a contribué à la confusion entourant le concept de bande. Du coup, les comparaisons hâtives ne sont plus de mise et les chercheurs se mettent à approfondir les domaines d'investigation reliés à la bande.

bande locale, la bande régionale (Helm, 1965 : 361-385), le groupe d'échanges matrimoniaux (Hirbour, 1969 : 59-61), la microbande, la macrobande, le groupe régional (Mailhot, 1993 : 54), la bande structurelle et la bande conjoncturelle (Gélinas, 2000 : 95-98). La dimension du groupe, la fréquentation d'un lieu, le nombre d'individus, le degré d'interaction sociale, les arrangements matrimoniaux et la parenté sont des critères utilisés pour établir ces classifications. Ces définitions de la bande témoignent des difficultés à étudier, en des termes scientifiques, des univers sociopolitiques hétérogènes sur lesquels les données brutes sont inexistantes. En effet, de l'époque du contact jusqu'au XIX^e siècle, seules les chroniques d'occidentaux (par exemple des voyageurs, des missionnaires, des commis de postes de traite) relatent le vécu autochtone. Le point de vue biaisé de ces auteurs ne saurait dépeindre un portrait culturel juste avec une compréhension profonde des sociétés amérindiennes durant cette période. Ainsi, il n'est pas étonnant de constater que les définitions anthropologiques de la bande apparaissent comme plutôt mécaniques et occultent le côté du vécu humain, émotif et subjectif d'appartenance à cette unité, sa signification et son fonctionnement d'après des catégories et des connaissances amérindiennes. Au-delà de la référence au monde « traditionnel » politique amérindien, la bande devient, par l'entremise de la *Loi sur les Indiens* de 1876, une entité légale, administrative et politique, effective en milieu de réserve et gérée par un conseil de bande. La base de la bande n'est dorénavant plus territoriale. Pour comprendre le fonctionnement politique de la « bande » au quotidien, aucun travail n'a encore été entrepris sur le sujet. L'analyse de son leadership apparaît porteuse pour saisir son articulation et sa dynamique relationnelle générée par des pouvoirs variés.

1.1.3 - L'ambiguïté du concept de leadership en anthropologie

L'étude du leadership en anthropologie n'est pas aussi prolifique que dans d'autres disciplines (Carstens, 1987 : 8). Peter Carstens (*ibid.*), qui s'est notamment intéressé au leadership des Okanagan²⁵ de la Colombie-Britannique, explique ce manque par le fait que les

²⁴ D'après Rogers (1963 : 24), il existe autant de définitions que d'auteurs au sujet de la bande.

²⁵ Les Okanagan sont une Première nation du groupe linguistique salish de l'intérieur (Carstens, 1987 : 9). Outre la Colombie-Britannique, les Okanagan se retrouvent également aux États-Unis dans les états de Washington, Idaho et Montana (*ibid.*).

anthropologues n'ont pas trouvé de concepts ni d'idées à propos du leadership qui correspondaient à leurs données. Cela témoigne de l'ambiguïté et de la difficulté à définir et conceptualiser le leadership en des termes applicables à toute culture. La définition du leadership²⁶ a bien évidemment évolué au fil des années sans toutefois aboutir à un consensus dans le milieu académique (Northouse, 2012 : 2). La combinaison de différentes définitions du leadership offre néanmoins une explication opératoire de cette notion. En somme, le leadership consiste en l'influence et la motivation exercées par un individu, qu'on appelle leader, sur un groupe social dans la poursuite d'un but commun et la prise d'actions visant le changement de leur situation (Collerette, 1991 : 177 ; Bass, 2008 : 15 ; Northouse, 2012 : 4). La définition du leadership a aussi été influencée par les divers courants d'intérêts et d'investigation à son sujet, de même que les différentes approches en vogue dans les disciplines des sciences sociales. Dans les domaines de la psychologie sociale, de la communication et des sciences politiques, les principales théories du leadership se sont penchées sur la théorie des grands hommes, la théorie des traits, la théorie du comportement (style de leadership), la théorie situationnelle ou de la contingence, la théorie transformationnelle, de même que la théorie de l'éthique²⁷. C'est au cours des années 1980 que le champ des études sur le leadership (*leadership studies*) se développe amenant un courant pluridisciplinaire dans le traitement du sujet (Rost, 1993 : 2). Devenue à la mode au

²⁶ En sciences sociales, au cours des années 1920, les définitions du leadership sont centrées sur le pouvoir et la domination du leader qui provoquent l'obéissance, le respect et la coopération chez ceux qui sont dirigés (Bass, 2008 : 15 ; Northouse, 2012 : 2). Les définitions des années 1930 se sont davantage intéressées à l'influence qu'à la domination (*ibid.* ; Northouse, 2012 : 3). C'est la persuasion et l'implication au sein d'un groupe qui caractérisent les définitions du leadership des années 1940 (*ibid.*). Dans les années 1950, le leadership se définit par les réalisations, le comportement et l'efficacité du leader dans un groupe qui développe des objectifs communs (*ibid.*). Les années 1960 témoignent d'une vision académique commune du leadership (Northouse, 2012 : 3) comme étant « influence to move others in a shared direction » (Bass, 2008 : 15). L'accent sur le comportement organisationnel et la variation de l'influence du leader distinguent la décennie des années 1970 (*ibid.*). Les travaux sur la nature du leadership sont très populaires au cours des années 1980 et ses définitions augmentent considérablement (Northouse, 2012 : 4). Bien que le caractère du leader, ses désirs et son influence soient encore au cœur des définitions, le leadership devient dans cette décennie un processus de transformation, une source d'inspiration, de motivation pour entreprendre une action (Bass, 2008 : 15 ; Northouse, 2012 : 4). Dans les années 1990, les définitions du leadership sont orientées sur le but commun des leaders et des suiveurs qui envisagent des changements (Bass, 2008 : 15). Dans la première décennie des années 2000, c'est la reddition des comptes et la responsabilité du leader qui attirent l'attention (*ibid.*).

²⁷ Voir les travaux en psychosociologie de Lewin et Lippitt (1938), Lewin, Lippitt et White (1939), Peter G. Northouse (2012) dans le domaine de la communication et finalement l'ouvrage de J. Burns (1978) en science politique.

cours de cette même décennie, l'étude de la « culture des organisations » a conduit à une approche managériale du leadership (Garneau, 1985 : 150).

La théorie de l'action : un réel intérêt pour le leadership

L'effritement de l'approche du fonctionnalisme structurel a ouvert la porte en anthropologie politique²⁸ à la théorie de l'action²⁹ au mitan du XX^e siècle. Cette dernière allait mettre l'accent sur l'individu ou un petit groupe d'individus et leurs interactions plutôt que sur le système dont ils font partie (Lewellen, 2003 : 95). Préoccupés davantage par l'autorité officielle (comme le *big man*, le chef) et ses conséquences sociopolitiques plutôt que par le leadership, les tenants du fonctionnalisme structurel ont laissé de côté les autres acteurs informels (par exemple un individu influent, un chaman), leurs stratégies, leurs tactiques et les dynamiques du leadership impliqués dans le processus politique en dehors de la sphère officielle (Vincent, 1978 : 175 ; Kurtz, 2001 : 39-40). Ces thèmes et espaces politiques laissés pour compte allaient être au cœur des recherches des praticiens de la théorie de l'action³⁰. L'emploi de la terminologie de chef allait se poursuivre par ces derniers mais leurs approches diachroniques des relations de pouvoir allaient entre autres se concentrer sur la légitimité, la compétition, les factions, les organisations politiques concurrentes, les conflits, les manipulations, les supporteurs, les intermédiaires, les règles pragmatiques, le processus de décision et le jeu (Kutz, 2001 : 40, 104 ; Lewellen, 2003 : 86). L'intérêt porté au leadership dans l'étude de ses thèmes allait amener la nécessité d'établir une distinction entre le chef et les autres leaders (formels et informels).

²⁸ Grâce à leur ouvrage sur les *Systèmes politiques africains* (1940), on attribue à Evans-Pritchard et M. Fortes la naissance de l'anthropologie politique. Certes, plusieurs travaux antérieurs touchant la politique ont été effectués par des anthropologues (Morgan, 1877 ; Lowie, 1927) mais leur approche était évolutionniste et d'un point de vue occidental. En effet, leurs recherches étaient essentiellement centrées sur la compréhension de l'évolution de « sociétés primitives » jusqu'à l'apogée politique de la constitution de l'« État ». Parmi les autres travaux ayant contribué au développement de l'anthropologie politique, on compte ceux de Leach (1954), de Balandier (1955, 1967), de Schapera (1956) et de Gluckman (1963).

²⁹ Voir Joan Vincent (1978) pour un historique de la théorie de l'action en anthropologie politique.

³⁰ Parmi les anthropologues de ce courant, on retrouve Barth (1959), Boissevain (1962, 1966, 1973), Bailey (1969, 1988), Ottenberg (1971), Lewis (1974), Cohen (1974).

1.1.4 - Repenser le pouvoir des chefs et les catégories de leaders

Le courant postmoderne de la fin du XX^e et du début du XXI^e siècle en anthropologie politique a mené à repenser la nature du pouvoir³¹ à travers notamment les travaux de Michel Foucault (Lewellen, 2003 : 13). Parmi les types de pouvoir différenciés par Michel Foucault (1984), on retrouve le pouvoir souverain et le pouvoir disciplinaire³². Le pouvoir souverain est dévolu au monarque qui impose à ses sujets de façon absolue et inconditionnelle ses volontés car il en a le droit, même celui de faire mourir ou de laisser vivre (*ibid.*, p. 258). Le pouvoir disciplinaire quant à lui s'exerce par des professionnels en charge d'institutions par l'intermédiaire de mécanismes de surveillance, de régulation, de répression, d'organisation, de codification et de normalisation des conduites. Il n'existe pas de pouvoir souverain chez les Amérindiens de l'Est canadien. Mais le pouvoir disciplinaire apparaît pertinent quand il est appliqué à des chefs autochtones, car certains trouvent leur légitimité dans l'organisation et la régulation de la bande. Le terme discipline peut paraître problématique puisqu'il peut être perçu uniquement dans une forme négative de répréhension constante. C'est pourquoi la compréhension de ce mot doit s'en tenir à son étymologie. Le mot discipline provient du latin *disciplina* qui signifie enseignement ou direction morale. Cette direction morale ouvre davantage la voie à la notion d'autorité qui, au contraire du pouvoir, ne fait pas appel à la coercition pour susciter l'obéissance des hommes. Le pouvoir et l'autorité ne sont pas implicitement antagonistes car un leader peut être détenteur des deux. Mais le pouvoir et l'autorité peuvent générer différents types de leaders. Il existe également une corrélation non seulement entre le pouvoir et l'autorité mais aussi entre ces derniers et le leadership (Kurtz, 2001 : 41). Comme le précise Bailey (1988 : 7), le leadership est un constituant de l'exercice du pouvoir. Leadership et autorité sont des termes souvent utilisés de manière interchangeable par les anthropologues politiques (*ibid.*, p. 40). Kurtz (*ibid.*, p. 40-41) différencie l'autorité du leadership politique comme suit :

³¹ Dans sa forme la plus simpliste, le pouvoir consiste en « la capacité d'un individu A d'agir sur un individu ou un groupe B » (Abélès, 1990a : 64).

³² Le biopouvoir fait également partie des types de pouvoir élaborés par Foucault. Centré sur le corps et les processus biologiques dans les stratégies politiques, le biopouvoir ne sera pas développé dans cette thèse. Voir à ce sujet *Volonté de savoir* (Foucault, 1976).

« Authority connotes the condition of an incumbent, agent, or structure of statuses recognized by a political community to make decisions on its behalf. [...] Leadership exists in a dynamic and ongoing time frame in which individuals seek goals and try to channel the actions of others to their advantage and the advantage of those whom they act as political agents. Leaders try to make things happen for a body of supporters ».

En fait, le leadership apparaît plus associé au processus d'influence alors que l'autorité consiste en la personnification des attentes d'une communauté politique envers son leader. Mon intérêt ne se porte pas uniquement sur le leadership car l'observation des genres d'autorité permet de découvrir non seulement des types de leaders présents dans une société donnée mais aussi de comprendre les bases du leadership.

Explorer les marges et la juxtaposition des classifications

Dans sa typologie désormais rendue classique, Max Weber distingue trois genres d'autorité : traditionnelle, charismatique et légale. L'autorité traditionnelle repose sur la croyance au caractère sacré de l'ordre et des règles émanant d'un passé immémorial qui confère le statut d'un individu (Weber, 1965 : 328, 341). De son côté, l'autorité charismatique s'appuie sur les qualités exceptionnelles ou le caractère exemplaire qui distingue un individu comme leader et qui entraîne de la dévotion par les autres individus (*ibid.*, p. 328, 358-359). Finalement, l'autorité légale consiste en l'acquisition d'une position supérieure dans un système ou une organisation d'après des critères, des compétences, des règles et des procédures officielles préétablies (*ibid.*, p. 328, 333). Ces types d'autorité apparaissent limités car ils offrent une optique évolutionniste ayant comme finalité l'autorité légale. Cette vision de l'avancement politique s'est révélée erronée puisque, comme le notent Geoffrey White et Lamont Lindstrom (1997 : 2), les chefs traditionnels et les leaders charismatiques existent encore de nos jours. De plus, les manières dont Weber distingue les types d'autorité n'apparaissent pas adéquates puisqu'il n'inclut pas la possibilité de juxtaposer l'une aux autres. L'étude des attributs sociaux du leader permet d'entrevoir les fondements de l'autorité.

L'observation d'une relation avec l'État, ou de son absence, est aussi porteuse pour comprendre le type de leadership des chefs contemporains. Dans un livre consacré au

leadership et aux systèmes politiques dans les îles du Pacifique, White et Lindstrom (1997 : 10-17) considèrent qu'il existe à l'époque contemporaine trois catégories de chefs : 1-le chef représentant l'État ; 2-le chef qui agit comme intermédiaire et *broker* entre l'État et sa localité ; 3-le chef anti-État. Ces auteurs (1997 : 17-18) arguent qu'en réalité les différentes catégories de chefs qui apparaissent contradictoires peuvent se juxtaposer et cela ne pose aucun problème pour les populations locales de cette région.

La juxtaposition des formes d'autorité et des catégories de chefs témoigne de la nécessité de briser les dichotomies, les polarisations, les divisions et d'explorer leurs marges au sein de la réalité culturelle étudiée. Cette méthode appliquée au contexte algonquin permet une ouverture dans le traitement du leadership et de la compréhension du rôle de chef en prenant en compte les nuances.

1.1.5. - L'étude des chefs et du leadership amérindien au Canada

La faculté pour *Aboriginal Leadership and Management* du *Banff Centre* (Caillou, 2006), en Alberta, a publié une bibliographie sur le leadership autochtone pour le Canada, les États-Unis, l'Amérique du Sud, l'Afrique, la région circumpolaire, du Pacifique, de l'Australie et de la Nouvelle-Zélande. Les ouvrages canadiens recensés dressent non seulement le portrait de certains chefs (Dempsey, 1972 ; MacGregor, 1989 ; Comeau, 1993), de leurs légitimités et de leurs types de leadership (Holden, 1968 ; Morantz, 1982 ; McFeat, 1989 ; Mitchell, 1996) mais présentent aussi le contexte général des rapports entre Autochtones et l'État (Brantenberg, 1977 ; Boldt, 1980 ; Long et Boldt, 1987). On y trouve également des études sur les Métis (Bowsfield, 1969, 1988 ; Dobbin, 1981 ; Krosenbrink-Gelissen, 1989 ; Pocklington, 1991 ; Sawchuk, 1995), les organismes nationaux autochtones (Ponting, 1980 ; Tennant, 1982 ; Dyck, 1983 ; McFarlane, 1993 ; Drees, 2002) de même que les femmes chefs (Johnson, 2000 ; Maracle, 2003 ; Voyageur, 2003, 2005). Conscient du peu d'intérêt de recherche centré sur les gouvernements autochtones au Canada, le politologue Frank Cassidy (1990) dresse, dans son article « Aboriginal Governments in Canada : An Emerging Field of Study », un

bilan sur la question en offrant une revue de littérature touchant 14 domaines d'intérêts³³. Parmi ceux-ci, les questions constitutionnelles, de droits ainsi que l'autonomie gouvernementale apparaissent comme les principaux thèmes de recherche. Au sein de ces deux revues de littérature, un seul document porte sur les Autochtones de la province de Québec (La Rusic, 1979). Là encore, mon étude répond à un vide ethnographique.

Le leadership indien au niveau des institutions provinciales et nationales a davantage suscité l'intérêt des chercheurs que le leadership au niveau local. De plus, la documentation concernant l'exercice du pouvoir dans les réserves s'est plutôt intéressée aux agents des Affaires indiennes³⁴ qu'au chef autochtone. Certes, il existe une littérature à propos des chefs historiques (Jury, 1966a, 1966b, 1966c, 1966d, 1966e, 1966f, 1966g ; Therrien, 1986 ; Morrison, 1990 ; Savard, 1996 ; Savoie, 2003) de même que sur la bourgeoisie et l'élite autochtone (Mitchell, 1996 ; Mason, 2002) sans aller plus loin. Au cours des deux dernières années, les études relatives aux chefs et aux leaderships algonquiens semblent toutefois gagner en intérêt (Miller 2010 ; Walls 2010 ; Treuer, 2011). Malgré leur pertinence pour le domaine, rare sont les recherches qui se consacrent aux réalités de la chefferie et de ses leaders au-delà des années 1950 (MacGregor, 1989). Les écrits à propos de l'évolution du leadership indien au Canada (Rogers, 1965 ; MacNeish, 1956 ; Morantz, 1977, 1982) semblent également être un objet d'étude passé.

Bien que le rapport Hawthorn-Tremblay³⁵ de 1967 se fût entre autres penché sur les modes de sélection du leadership, le processus de décision et les comportements politiques au sein des réserves, ce n'est que dans les années 1980 que quelques chercheurs ont commencé à s'intéresser davantage à ces sujets (Long, 1990 : 756). Les travaux de Menno Boldt (1980) et de J. Anthony Long (1990) ainsi que Long et Boldt (1987) font figure de proue dans le domaine. Nonobstant leur contribution, le traitement de leurs données ou leur analyse posent

³³ Parmi ces domaines d'intérêts on retrouve notamment l'histoire et la tradition, les formes de gouvernance, l'administration, la citoyenneté et les droits autochtones, les relations intergouvernementales, etc.

³⁴ À propos de ces acteurs politiques, voir entre autres Brownlie (1994, 2003), Satzewich (1996, 1997), Satzewich et Mahood (1995), Schreiber (2008).

parfois problème. Par exemple, dans son article portant sur le contexte et la composition du leadership indien au Canada, Boldt (1980) ne définit pas le concept de leadership. Il n'offre pas non plus de définition claire du leadership indien malgré le fait qu'il énonce quelques caractéristiques. Mais encore là, ces dernières sont racistes et stéréotypées comme la couleur de la peau (blanche, claire et foncée) et le style de vie (à l'indienne ou à la blanche) (Boldt, 1980 : 26-29). Ces attributs semblent être une orientation de recherche typique des années 1980 où le degré d'acculturation était une préoccupation pour les chercheurs et les sociétés indiennes. De nos jours, ces critères de recherche ne sont plus acceptables, puisqu'ils sont péjoratifs et contribueraient à la racialisation et à la catégorisation d'un groupe culturel largement discriminé. Ces critères nient également l'accès des Autochtones à la modernité. Une anthropologie politique du quotidien apparaît une méthode appropriée pour comprendre le leadership au sein des réserves.

1.1.6 - L'anthropologie politique du quotidien

En anthropologie politique, l'investigation du quotidien s'est surtout orientée vers l'action politique, le rituel politique (Balandier, 1980 ; Abélès, 1989a ; Edelman, 1988 ; Kertzer, 1988 ; Kubik, 1989 ; McLeod, 1991), les élections (Abélès, 1990b ; Hertzfeld, 1992) ainsi que les institutions nationales et les institutions internationales multiculturelles (Abélès, 1992a, 2000 ; Wright, 1994 ; Bellier, 1995 ; MacDonald, 1996 ; Rhodes, 't Hart, and Noordegraaf, 2007). Mis à part ces dernières, ces recherches sont centrées sur l'exceptionnel, les événements spéciaux au cœur d'une société. L'étude du banal politique, des jours ordinaires où il ne se passe rien de spécifique n'apparaît pas être de premier intérêt. Seul l'anthropologue Marc Abélès (1988, 1989b) s'est consacré à l'observation quotidienne de la politique. Ce dernier traite surtout des institutions en place, de la représentation politique, de la légitimité et ses « éligibles »³⁶, du pouvoir et ses réseaux ainsi que du lien entre le local et le national.

³⁵ Le rapport Hawthorne-Tremblay est basé sur une étude commandée par le gouvernement fédéral et réalisée par les anthropologues Harry B. Hawthorn et Marc-Adélar Tremblay portant sur les réalités politique, économique, sociale et éducative des Amérindiens (Frideres et Gadacz, 2004 : 12 ; Dickason, 2010 : 345).

³⁶ Par « éligibles » Abélès (1989a : 36) entend ces « individus qui ont quelque chance de prétendre à un avenir politique ».

La politique agit aussi au-delà des institutions, de leurs cadres formels et des acteurs au pouvoir. La politique fait partie de la vie ordinaire de chaque individu. L'idée de la politisation du quotidien et de la quotidienneté du politique n'est pas nouvelle en sciences sociales. Pour Foucault, même les éléments les plus banals de la vie quotidienne mettent en jeu des préoccupations politiques et génèrent des relations de pouvoir diverses (Legrand et Sibertin-Blanc, 2005 : 1). Inspirée du modèle foucauldien de la normation des gestes ordinaires, l'idée de politisation de l'ordinaire est conceptualisée par Michel de Certeau (Legrand et Sibertin-Blanc, 2005 : 2). Dans *L'invention du quotidien*, ce dernier (1990 : XL) s'intéresse aux « manières de faire » quotidiennes utilisées par des individus qui sont des « procédés muets qui organisent la mise en ordre sociopolitique ». Ces « manières de faire » apparaissent au-delà des appareils officiels et des structures technocratiques. Elles s'avèrent être une forme de résistance à l'ordre établi, des ruses et des tactiques employées pour « bricoler » le système formel. Toutefois, la politisation de l'ordinaire proposée par Foucault et de Certeau est basée sur un seul monde de référence puisque le quotidien qui les préoccupe est celui d'une société majoritaire. Il s'avère pertinent d'analyser le cas d'une population minoritaire, marginalisée, où la norme et la discipline sont en constante tension parce qu'issues de deux réalités opposées, c'est-à-dire celle de la société dominante et la leur.

Au cours des vingt dernières années, le quotidien comme sujet d'étude³⁷ a connu un intérêt accru en science sociale (Gardiner, 2000 : 2). La sociologie s'est davantage intéressée à ce domaine que l'anthropologie. L'étude du mode de vie quotidien permet de saisir les détails d'une culture et d'explorer des domaines de recherche souvent laissés pour compte. Ces derniers peuvent permettre un éclairage nouveau sur le vécu d'une société puisqu'ils examinent des éléments culturels au-delà des catégories habituelles (les traditions, la parenté, etc.). Étudier la vie de tous les jours d'une population aide à saisir dans leurs contextes les préoccupations, les enjeux et les problématiques qu'elle rencontre. Ainsi, il est possible d'entrevoir dans la vie ordinaire ce qui peut évoquer l'univers politique passé et présent d'une

³⁷ Parmi les auteurs qui ont marqué le champ d'étude du quotidien, voir entre autres Henri Lefebvre (1968), Erving Goffman (1973, 1974), Michel de Certeau (1990), Marc Augé (1986, 1992).

communauté. Au Québec, parmi les études anthropologiques qui se sont penchées sur la vie dans les petites communautés (Miner, 1939 ; Hughes, 1943 ; Rioux, 1954, 1957 ; Tremblay et al., 1969 ; Gold, 1975 ; Verdon, 1973 ; Chérubini, 1994), seule la thèse doctorale de Marie-Pierre Bousquet (2001) s'est intéressée à la réserve amérindienne. Mon investigation du quotidien politique d'une réserve permet de mettre à jour les préoccupations et les manières de faire politiques, les relations de pouvoir diverses et l'amorce d'une décolonisation graduelle dans cet espace colonial imposé.

1.1.7 - Les mouvements de décolonisation et la discipline anthropologique

En anthropologie, les mouvements de décolonisation ont inspiré un bon nombre de questionnements et de reformulations théoriques et paradigmatiques puisqu'ils ont remis en cause les savoirs sur lesquels la discipline s'est construite (Poirier, 2004 : 8). Ils ont aussi remis en question les cadres de la pratique anthropologique en situation coloniale :

« Gone are the days when cultural anthropologists could, without contradiction, present "the Native point of view," when archaeologists and physical anthropologists excavated tribal remains without local permission, when linguists collected data on indigenous languages without feeling pressure to return the results in accessible form » (Clifford, 2004: 5).

Plus respectueuse des populations locales, la recherche en milieu autochtone au Canada, et ailleurs dans le monde, s'est radicalement transformée. Des accords et l'obligation de réciprocité entre les chercheurs et les autochtones sont devenus la norme pour effectuer du travail de terrain (Clifford, 2004 : 6). James Clifford, dans un article sur la mise en œuvre d'une exposition sur le patrimoine autochtone du sud de l'Alaska, considère que cette manière de faire établit une relation politique entre les deux parties (*ibid.*). Pour Laurent Jérôme (2008 : 180), qui effectue du terrain auprès des Atikamekw de la Mauricie (Québec) : « [...] l'intermédiaire des protocoles de recherche et des codes d'éthique a entraîné les chercheurs autant que les membres des Premières Nations dans une bureaucratisation de leurs rapports ». Malgré les difficultés de négociation de cette nouvelle dynamique de recherche, force est de constater que les Premières Nations ont gagné du pouvoir :

« In practice, the complex, unfinished colonial entanglements of anthropology and Native communities are being undone and rewoven, and even the most severe indigenous critics of anthropology recognize the potential for alliances when they are based on shared resources, repositioned indigenous and academic authorities, and relations of genuine respect » (Clifford, 2004 : 6).

L'anthropologie a ajusté son regard sur l'*Autre* mais, comme l'affirme Sylvie Poirier (2000 : 140) : « [...] il n'en va pas toujours de même pour les instances politiques et juridiques des démocraties occidentales [...] ». En effet, les autochtones du Canada doivent encore de nos jours faire face à des structures coloniales (Poirier, 2000 :141). Que signifie alors la décolonisation dans le contexte canadien?

Pour les anciennes colonies africaines, la décolonisation, amorcée au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, signifie l'accès à l'indépendance (Brunschwig, 1960 : 53). Les colonies ont aspiré non seulement à l'indépendance politique mais ont désiré recréer ou créer des cultures nationales (*ibid.*). Cette compréhension de la décolonisation ne peut être appliquée directement au Canada parce que, comme l'avance Frideres (1974), les peuples autochtones sont aux prises avec un colonialisme interne. Empruntant la définition de Blauner, Menno Boldt décrit le colonialisme interne et ses spécificités comme suit :

« Blauner described internal colonialism as the colonisation of an indigenous minority by outsiders through the “process of social oppression” that developed as an extension of classic colonialism characteristic of the imperialist era. He lists the conditions of internal colonialism as including: geographical displacement; forced acculturation and destruction of indigenous values; subjection to an external political unit administered by values of a different race and culture; and political and social subordination based on the assumption of racial inferiority » (Blauner, 1969 in Boldt, 1982 : 507).

Même si Blauner s'est basé sur la situation des Afro-américains, notamment au sein des ghettos, pour élaborer sa définition du colonialisme interne, cette dernière s'applique adéquatement à la réalité amérindienne au Canada. Plusieurs chercheurs (Davis, 1977 ; Watkins, 1977 ; Bold, 1981 ; Tennant, 1982 ; Dyck, 1985 ; Ponting, 1986 ; Gartrell, 1986 ; Frideres, 1993) se sont intéressés au colonialisme interne vécu par les Premières Nations. Le processus du colonialisme interne a non seulement inclus les peuples autochtones au sein d'un État-Nation mais a aussi tronqué leur mode de subsistance en les introduisant à un mode de production et de consommation capitaliste (Eriksen, 1993 in Jaccoud, 1995 : 95). Pour Mylène

Jaccoud (*ibid.*): « [...] les collectivités autochtones sont devenues des périphéries (les réserves) politiquement et socio-économiquement dépendantes de l'État (le centre) à travers le processus de colonisation interne ». Cette marginalisation économique des peuples autochtones a sans contredit fait naître une sous-culture de la pauvreté au sein de ces sociétés. Toutefois, Jaccoud (1995 : 97) considère que les leaders autochtones ont su utiliser les conséquences de leur marginalisation de manière politique afin d'appuyer et de légitimer leur mouvement d'émancipation. Certains chercheurs (Ponting et Voyageur, 2001) pensent que le colonialisme interne est une notion dépassée et obsolète. Je ne suis pas d'accord car les réalités autochtones rencontrées lors de mes différents terrains depuis 2003 témoignent encore de l'actualité de ce concept. Aucun village québécois de même envergure qu'une réserve ne souffre d'autant de pauvreté, de marginalisation, de faibles conditions de vie, de crise du logement, d'une absence d'économie et de structure d'opportunités, de malaises sociaux, d'un manque d'indépendance politique découlant de la situation coloniale.

Si le colonialisme interne dépeint toujours le quotidien des Autochtones, ceux-ci sont-ils encore des colonisés? Albert Memmi trace un portrait du colonisé et du décolonisé. Il considère que le colonisé est placé hors de l'histoire et de la cité, que toute décision et responsabilité historique et sociale lui ont été supprimées (Memmi, 1972 : 93). De plus, Memmi constate que, éloigné du pouvoir, le colonisé ne gouverne pas (*ibid.*, p. 94). Cette inertie amène le colonisé à se replier sur des valeurs traditionnelles et particulièrement des « valeurs-refuges » comme la famille et la religion (*ibid.*, p. 97-98). D'après Memmi (1989 : 80), le décolonisé :

« [...] est un homme en voie de décolonisation qui continue de se définir et à se conduire par rapport à une condition dont les effets n'ont pas totalement disparu. [...] il s'agit, à la fois, d'achever de conquérir l'indépendance vis-à-vis du colonisateur, et de se reconstruire soi-même. D'où l'ampleur et la variété des problèmes qui s'imposent à tout peuple en voie de décolonisation : il faut en effet découvrir des solutions nouvelles dans tous les domaines, politique, économique, social et culturel ».

Contrairement à l'Afrique ou l'Asie, les autochtones au Canada n'accéderont jamais à une indépendance complète et doivent composer avec un système imposé (Morissette, 2007). La décolonisation ne peut pas suivre la voie tracée par Appadurai (1996), dans le cadre de l'Inde. La relation entre l'Angleterre et l'Inde n'a plus de signification sur le plan politique et

économique (*ibid.*, p. 89). Le lien colonial est rompu. Comme l'a démontré D'Arcy McNickle (1973), le Canada se trouve dans une situation où l'auto-détermination autochtone ne peut se produire que dans le cadre des politiques du gouvernement fédéral. C'est pourquoi certains auteurs considèrent le Canada comme étant toujours un État colonial (par exemple Green, 2004). Qu'est-ce qui détermine alors ce qui est de l'ordre du postcolonial? Pour Bousquet et Morissette (2008 : 10) :

« [...] le post-colonialisme est un stade où la domination est à la fois incorporée et profondément discutée et, en même temps, où les représentations et les pratiques coloniales sont réappropriées, de façon originale, par les acteurs concernées, alors que l'hégémonie politique se fait encore sentir dans les relations avec l'État ».

Tout le monde ne considère pas que le Canada a atteint le stade postcolonial. Malgré le fait que la période actuelle soit considérée comme étant postcoloniale, c'est-à-dire qui suit au sens temporel la période coloniale, Sylvie Poirier (2000 : 141) constate qu'il ne s'agit en fait que d'une étape vers un véritable postcolonialisme qu'elle décrit comme suit :

« Ce dernier impliquerait en effet, en plus de la reconnaissance de droits fondamentaux aux autochtones, la validité de leurs ordres sociaux et symboliques, de leurs pratiques, et éventuellement la création d'institutions qui reflèteraient une telle reconnaissance » (*ibid.*).

Pour Joyce Green (2004 : 16), le postcolonialisme va encore plus loin : « [...] il requiert l'« autochtonisation effective » de l'État, de ses institutions, de l'économie, des cultures et des populations à un point que les détenteurs du pouvoir n'ont pas encore osé imaginer ». Ainsi, Poirier et Green considèrent que le postcolonialisme implique nécessairement des changements au niveau étatique pour intégrer les structures et modes de penser autochtones. Toutefois, ces auteures semblent laisser de côté d'autres niveaux. Avant d'en arriver à cette autochtonisation³⁸ de l'État, en attendant une entité politique autochtone postcoloniale et un fédéralisme canadien postcolonial³⁹, il est possible d'observer le processus de décolonisation et des formes embryonnaires de pratiques postcoloniales au sein des réserves. Peu d'études (Bousquet et Morissette, 2008 ; Morissette, 2012) se sont intéressées à la décolonisation dans

³⁸ Le terme autochtonisation réfère à un élément ayant un caractère rendu autochtone, qui fait désormais appel à la manière autochtone et réalisée par des acteurs autochtones.

³⁹ À ce sujet voir Joyce Green (2004).

les réserves amérindiennes et aux pratiques postcoloniales. L'étude de la transformation sociale et politique du rôle de chef et de leader dans les communautés autochtones est porteuse pour comprendre non seulement la réalité et l'identité politique autochtone au niveau local mais aussi la marge de pouvoir des Amérindiens et le postcolonialisme.

1.1.8 - La problématique

Malgré les tentatives de l'État canadien de briser la structure politique traditionnelle des Algonquins en introduisant le système électif et politique du conseil de bande, l'un de ses principaux protagonistes est toujours présent de nos jours : le chef. Toutefois, le pouvoir, les sphères d'influence, les conditions et les règles de ce rôle, de même que les qualités et les critères qui désignaient cet acteur politique ont changé, transformant ainsi les formes de leadership et leurs représentations au sein des sociétés algonquines. Le chef n'était pas le seul individu dont le leadership était reconnu chez les Algonquiens. La fin du mode de vie semi-nomade, l'établissement en village permanent, l'évangélisation et la formalisation de la politique ont diminué l'importance, voire anéanti certains de ces autres leaders tout en en créant d'autres. Les façons de faire politiques des chefs ont aussi dû évoluer et s'ajuster au contexte des réserves et de leurs institutions. Au rôle de chef, se greffent aussi d'autres leaders formels de la politique, les conseillers de bande. Des leaders informels sont aussi présents dans la communauté comme des membres influents de certaines familles ou des individus impliqués au niveau communautaire. Force est de constater que le leadership algonquin n'est plus le même. L'analyse du leadership algonquin est au cœur de cette thèse. L'absence de leadership et de pouvoir chez les Algonquiens a longtemps caractérisé la pensée des Occidentaux. Malgré de nombreuses avancées en la matière, cette perception semble être toujours ancrée de nos jours. Pour contribuer à contrer cette vision erronée, l'ethnographie s'avère une approche adéquate.

Dans leur étude sur les chefferies amérindiennes, les chercheurs occidentaux ont eu tendances à regarder les similarités et les différences d'avec leur propre structure et forme de leadership, laissant de côté les spécificités des leaders rencontrés lors de leur terrain et leurs organisations

politiques propres. À propos de la dénomination de chef, Descola note (1988 : 821-822) : « Influencés sans doute par les monographies classiques africanistes, les ethnologues américanistes ont longtemps cherché à identifier un chef dans les sociétés qu'ils étudiaient, en subsumant sous ce terme des statuts sociaux extrêmement divers ». Pour comprendre ce qu'est un chef algonquin, il faut d'abord commencer par décortiquer cette catégorie pour découvrir la diversification des leaders sociopolitiques au sein de cette culture. Le leadership n'est pas seulement politique car il n'a pas toujours été lié à la chefferie. En effet, le leadership était aussi au cœur des pratiques entourant la chasse et celles du chamanisme. À l'époque contemporaine, le leadership n'est pas non plus limité à la direction politique et administrative de la bande. Dans son étude portant sur les caractéristiques du leadership indien, Menno Boldt (1980 : 21) avance que « [...] for Indians the criterion of leadership is "service", that is, the ability and willingness to do a specific and essential job for their people ». Cette vision du leadership ouvre la porte à l'exploration du leadership informel en dehors de la sphère politique.

Il est reconnu que l'interférence politique des missionnaires et des agents indiens a remis en question le leadership algonquin. Toutefois, peu d'études se sont intéressées à l'exploration des manières concrètes derrière cette transformation. L'enseignement aux Amérindiens des façons de mener la politique indienne par les acteurs eurocanadiens et leurs standards n'a pas été approfondi par les chercheurs. L'intérêt porté sur la formation de leaders doit toutefois aller au-delà d'une approche centrée sur l'emprunt de modèles politiques ou de façons de faire allochtones en matière de gouvernance autochtone. Discutant de l'emprunt de techniques d'aménagement paysager chez les Cris de Chisasibi, Marie Roué (2004 : 130) note que cela « ne les amène pas à s'approprier le contexte sémantique dans lequel nous pensons cette technique. Fins et moyens doivent être pensés de façon distinctes ». Cette séparation peut tout aussi bien être applicable au monde politique. L'idée d'être conscient du choix d'un moyen *Autre* fait qu'il n'y a pas de perte culturelle mais une réappropriation et une réinterprétation⁴⁰. Suivant les travaux de Hobsbawm et Ranger (1983) portant sur l'invention de la tradition, c'est le processus de sélection et l'innovation en matière de politique qui retient mon attention.

⁴⁰ À l'opposé, si les acteurs sont inconscients du processus, c'est qu'il y a acculturation.

L'innovation politique est une voie créatrice qu'il s'avère primordial d'étudier pour comprendre la dynamique interne et l'évolution du leadership des sociétés autochtones.

Outre d'éliminer la structure politique traditionnelle, l'imposition du système de conseil de bande avait comme objectif d'introduire les premiers habitants à une culture politique eurocanadienne qui les prépareraient à un système municipal de gouvernement (Long, 1990 : 753). Puisque légalement l'État canadien a tenté une municipalisation des Amérindiens, une anthropologie des maires et des chefs d'État apparaît adéquate comme approche pour comprendre le fonctionnement de la politique locale autochtone et la personnification du pouvoir. Dresser le portrait de leader ne permet pas seulement de découvrir les caractéristiques sociales de la société qu'il dirige, comme le notait Gaetano Mosca (1939 : 53 in Boldt, 1981 : 16), mais aussi les particularités, les dynamiques politiques du groupe et les relations d'être. De même, explorer les pratiques de sélection du leadership dans un contexte d'imposition d'un système exogène, de changement social et politique, permet de saisir la dynamique de négociation du chevauchement culturel des critères et des valeurs duelles en compétition.

Avec la sédentarisation, la nouvelle situation communautaire a augmenté le besoin quotidien d'un leader formel et, par le fait même, diversifié l'étendue de ses pouvoirs et de ses fonctions. Mais comment une société basée sur « a hunting way of life » peut-elle être compatible avec une bureaucratie imposée? David Lynes (1995 : 81) laisse entendre que pour réussir au sein d'une bureaucratie, il faut jouer le jeu. Sur le plan politique, il s'avère pertinent d'investiguer les règles de ce jeu et les moyens utilisés par les leaders, de même que leurs comportements, pour contourner ces dernières. Pour Theodor Adorno (1991, in Lynes, 1995 : 84), la culture et l'administration sont une antithèse. Au contraire, je considère que l'administration peut servir les causes culturelles, les intérêts communautaires des Autochtones et être une structure d'opportunités. Brian Caillou (2005), qui s'est intéressé au leadership autochtone nord-américain, considère que la réussite d'un chef découle de son activisme. Cette vision unilatérale du succès d'un chef ne rend pas compte de la complexité de ce rôle à multiples facettes de même que des différents degrés de résistance et du militantisme autochtone. L'étude du chef de bande ne doit pas être limitée à son rôle de gestionnaire ou d'activiste. Au-delà de ces fonctions et rôles contemporains, le chef est aussi un symbole culturel fort qui

perdure. C'est l'interstice de ces délimitations qui non seulement permet de comprendre le leadership algonquin mais qui en fait sa force.

Analyser le leadership interstitiel est la ligne directrice de cette thèse. Cette approche du leadership s'inspire à la fois de la perspective interstitielle théorisée par Homi Bhabha (1994) et du postulat de Kimberly Springer (2001) à propos des mouvements féministes noirs qui poursuivent une politique interstitielle communément appelée « politics in the cracks ». Pour Homi Bhabha qui s'est intéressé au développement de l'identité chez le colonisé, la culture hybride de ce dernier s'est formée dans un espace interstitiel de négociation entre deux identités ethniques : la sienne et celle du colonisateur. Je n'irais pas tout à fait dans le sens de la perspective interstitielle d'Homi Bhabha car je crois qu'un leadership interstitiel n'est pas un phénomène d'hybridité mais plutôt la caractéristique du leadership algonquien : la flexibilité. Au contraire de Bhabha, je considère la subjectivité comme cruciale dans le processus de définition du leadership dans un contexte de changement social et politique car les principaux protagonistes au cœur de la transformation font des choix, adoptent des comportements, s'appuient sur des références aux dépens d'autres, traçant ainsi leur propre chemin vers une postcolonialité.

Kimberly Springer (2001 : 155-156) mentionne que l'identité collective et les organisations de féministes *Black* ont émergé du fait que leurs « voices and visions fell between the cracks of the civil rights and women's movements [...] ». Les féministes *Black* ont ainsi théorisé et mené leur « politics in the crack » à partir des interstices de la lutte de genre, de la race et de la classe sociale tout en s'insérant dans les fissures « of the dominant political opportunity structure as well as into the fissures created by other social movements » (Springer, 2001 : 156-160).

De son côté, le leadership interstitiel implique l'observation d'un leadership à l'interstice de plusieurs catégories de classification qui se juxtaposent (autorité traditionnelle, autorité légale, chef représentant l'état, chef intermédiaire, chef anti-État), au chevauchement culturel de diverses traditions, valeurs et légitimités, au truchement de divers espaces (imposé ou symbolique) et institutions (formelle et informelle).

L'idée de leadership interstitiel existe en relation avec les Autochtones. Earle Waugh (1996) a appliqué cette notion au leadership religieux et liminal du missionnaire Roger Vandersteene auprès des Cris. Il avance que le leadership interstitiel se base à la fois sur une position formelle au sein d'une tradition religieuse et sur une conception alternative de la rencontre sacrée (Waugh, 1996 : 299). Pour Waugh, cette fluidité théologique était possible dans le cadre du rituel (*ibid.*). Cette fluidité m'apparaît possible au-delà des événements spéciaux au cœur d'une société (le rituel), c'est-à-dire dans le cadre des jours ordinaires, du quotidien. Appliquer la prémisse de Waugh aux acteurs autochtones et au champ politique laisse entendre que le leadership interstitiel serait basé à la fois sur une position formelle au sein d'une tradition politique et sur une conception alternative de la rencontre d'un univers politique *Autre*. Le leadership interstitiel émerge à partir des fissures d'un système formel et les crevasses d'un système traditionnel en reconstruction.

L'intérêt porté au leadership interstitiel apporte aussi des nuances et une ouverture à l'étude du leadership car il prend en compte les ambiguïtés, les contradictions et les paradoxes en ne considérant pas ces derniers comme des anomalies mais comme partie intégrante du politique au quotidien. Le leadership interstitiel donne un sens et constitue un aspect de l'identité politique de la société dans lequel il prend place. Le leadership « in the cracks » est la marge de pouvoir des autochtones, leur manipulation du système et de l'univers politique eurocanadien et amérindien.

1.2 - Les Kitigan Zibi Anishnabeg : un peu d'histoire et de faits marquants

La création de la réserve de la rivière Désert numéro 18 en 1853 est, de manière générale, le point de départ du discours des Kitigan Zibi Anishnabeg sur leur histoire. À celle-ci se greffe un historique des efforts des principaux protagonistes pour l'obtention d'une terre réservée, de l'établissement graduel de la population. En 1869, l'église de l'Assomption de Maniwaki était bénie solennellement et témoigne de la prospérité du mouvement de colonisation en Outaouais (Comité des fêtes du 150^e anniversaire de Maniwaki, 2001 : 7). Hommes et femmes de la

bande ont volontairement contribué à sa construction, de façons monétaire et physique, aux côtés des Français et des Irlandais nouvellement installés dans la région (McGregor, 2004 : 192). Afin de prêcher la bonne nouvelle à tous les catholiques, les pères oblats y célébraient la messe en algonquin, en français et en anglais (*ibid.*, Bouchard, 1980 : 71). Malheureusement, d'après des documents d'archives, cette pratique multilingue devenue difficile au début du XX^e siècle allait mener à l'exclusion des Algonquins de l'église de l'Assomption et à la création de la paroisse Notre-Dame-du-Rosaire en 1917 (Documents de la Session du Canada ou Département de santé communautaire, 1904 : 45 in Gaffield, 1994a : 358). Du point de vue des Algonquins, ce renvoi de l'église qu'ils avaient contribué à bâtir a été perçu comme un acte de discrimination majeure et a généré une vive polémique au sein de la réserve qui les marque encore de nos jours (McGregor, 2004 : 223). L'église de Notre-Dame-du-Rosaire a été érigée sur un lot situé à l'extérieur des limites de la réserve (*ibid.*). Ce lot de terre avait été vendu en 1903 à l'insu de la majorité des membres de la bande (*ibid.*).

La fermeture du magasin de la Compagnie de la Baie d'Hudson en 1878 témoigne du déclin de l'industrie des fourrures dans la région (McGregor, 2004 : 216). Les Algonquins allaient devoir trouver d'autres sources de revenus plus substantielles. C'est à partir de l'automne 1879 que les hommes algonquins ont commencé à quitter plus massivement la réserve pour travailler dans l'industrie forestière (McGregor, 2004 : 216). En l'absence des hommes, les femmes restées sur la réserve avec les enfants allaient poursuivre certaines activités traditionnelles, dont la confection de mitaines, de mocassins, de paniers et de raquettes pour le commerce (Gaffield, 1994a : 332 ; McGregor, 2004 : 218). Quelques enfants fréquentaient l'école primaire de Maniwaki plus assidûment (McGregor, 2004 : 219). Dans l'optique de civilisation graduelle des Amérindiens, la première école vit le jour sur la réserve en 1888 (*ibid.*).

La réserve ne comptait que quelques constructions au tournant du XIX^e et au début du XX^e siècle (Bouchard, 1980 : 71). À la fin du XIX^e siècle, les Algonquins vivaient encore de chasse et de pêche (Bouchard, 1980 : 71). Il en va de même pour une majorité d'entre eux dans la première décennie du XX^e siècle (Canada, Rapport du département des Affaires indiennes, 1908 : 40, cité par Black, 1980 : 23 in Joly de Lotbinière, 1993 : 59). Suite à la construction de

la première route sur la réserve au début des années 1880 et de la ligne de chemin de fer reliant Hull à Maniwaki en 1904, de nouvelles opportunités économiques se sont présentées aux Algonquins au moment où leur territoire se faisait de plus en plus envahir (Frank Menness in Kitigan Zibi Anishnabeg's 150th Commemoration, 2003). Le piégeage des animaux à fourrure constituait 23% des revenus des Algonquins de la rivière Désert en 1899 et allait diminuer à 14.4% des revenus à compter de 1910 (Frenette, 1993 : 48 ; Joly de Lotbinière, 1993 : 59). Dès lors, les membres de la bande ont commencé à délaisser les activités traditionnelles pour s'adonner au travail salarié qui représentait 49,6% des revenus de la bande (*ibid.*). Œuvrant comme travailleurs et gardes forestiers ou comme guides pour les compagnies forestières, les arpenteurs, les clubs privés de chasse et de pêche, les efforts déployés pour faire des Algonquins de la rivière Désert des agriculteurs étaient vains (Frenette, 1993 : 48 ; Gaffield, 1994a : 331-332). Pour les membres de la bande, l'agriculture n'allait être qu'un revenu d'appoint (Gaffield, 1994a : 332). Cet objectif avait pourtant été l'un des fondements de la création de la réserve (Frenette, 1993 : 48 ; Frank Menness in Kitigan Zibi Anishnabeg's 150th Commemoration, 2003). Les Algonquins en avaient émis le souhait au même titre que le département des Affaires indiennes et les pères oblats (Frenette, 1993 : 48).

La colonisation, l'exploitation forestière et la villégiature touchant leur territoire, de même que la nécessité du travail salarié pour subsister, ont contribué au passage à la vie en réserve, à un mode de vie sédentaire pour les familles algonquines de la rivière Désert. Cette période est charnière pour les Anishnabeg puisqu'elle correspond à l'abandon de leur style de vie semi-nomade qui les caractérisait. Une dépendance graduelle envers les allocations gouvernementales allait aussi contribuer à la transformation de la structure sociale des Algonquins.

L'attrait de la découverte de l'outre-mer, de l'aventure et de la sécurité financière d'un salaire régulier, ont contribué à la participation algonquine aux Grandes guerres mondiales de 1914-1918 et de 1939-1945 (Stephen McGregor in Kitigan Zibi Anishnabeg's 150th Commemoration, 2003). Quatorze hommes de la communauté ont participé à la Première Guerre mondiale alors que vingt-huit hommes et femmes prenaient part à la Seconde Guerre mondiale (Stephen McGregor in Kitigan Zibi Anishnabeg's 150th Commemoration, 2003 ;

McGregor, 2004 : 261). En 1988, les vétérans algonquins et leurs familles ont érigé dans la communauté le premier monument à la mémoire des leurs qui ont servi le Canada en temps de guerre (McGregor, 2004 : 323). En 1994, un second monument était érigé, incluant cette fois les noms des vétérans, des militaires en service lors de la guerre de Corée et du Vietnam de même que ceux ayant aussi servi en temps de paix (*ibid.*). Depuis le 11 novembre 1988, les Kitigan Zibi Anishnabeg rendent hommage aux vétérans et militaires lors d'une cérémonie du jour du Souvenir (*ibid.*).

En 1929, la construction du barrage Mercier sur la rivière Gatineau submergeait⁴¹ le village de Baskatong où résidaient des Eurocanadiens, qui s'affairaient à la coupe de bois, et des familles algonquines (Bouchard, 1980 : 86-87). Ces dernières allaient trouver refuge auprès de la bande la rivière Désert (Frenette, 1993 : 43). Cette même année, la crise économique allait aussi frapper les Algonquins (Frenette, 1988 : 178 ; McGregor, 2004 : 256). La Grande dépression de 1929 à 1945 a grandement affecté la bande. Affamés, sans emploi ni argent, les Algonquins sont retournés chasser et piéger pour subsister (Stephen McGregor in Kitigan Zibi Anishnabeg's 150th Commemoration, 2003). Après la Seconde Guerre mondiale, la construction de gazoduc et l'élevage de visons aux États-Unis allaient attirer un bon nombre de travailleurs saisonniers algonquins (Frenette, 1993 : 48-49).

De la fin des années 1920 jusque vers les années 1970, plusieurs enfants de la rivière Désert ont fréquenté un pensionnat indien soit en Ontario (Spanish, Kenora) soit au Québec (Amos, Pointe-Bleue) (McGregor, 2004 : 282). La séparation d'avec leurs familles, la vie dans un environnement non familial où les langues et les façons de faire eurocanadiennes étaient imposées sans équivoque par une éducation stricte, ont perturbé et changé à tout jamais les jeunes pensionnaires. Le processus de guérison suite à cette période noire de l'histoire canadienne est long. Les séquelles physiques, psychologiques, identitaires et culturelles se font encore ressentir de nos jours dans la communauté. Depuis 1972, la communauté de Kitigan Zibi favorise la préservation et la transmission de la langue algonquine par des programmes

⁴¹ Les corps des Algonquins qui reposaient dans le cimetière du village ont été déplacés au bord du réservoir (Bouchard, 1980 : 87). Chaque été, les Kitigan Zibi Anishnabeg célèbrent une messe dans ce lieu pour commémorer leurs ancêtres et le territoire désormais inondé.

d'enseignement et d'immersion (Stevenson, 2007 : 168). Ayant acquis la responsabilité en matière d'éducation dès 1979, (Michaud, 1986a : 12), la bande inaugurerait une école primaire en 1980 sur la réserve et une école secondaire en 1984 (Kitigan Zibi Anishnabeg's 150th Commemoration, 2003). À la suite du contrôle de l'éducation, la communauté prenait en charge le service de police en 1985⁴² et le secteur de la santé et des services sociaux en 1986 (Michaud, 1986a : 13).

Sur le plan politique, la communauté a été l'hôte de mémorables visiteurs. En 1950, l'activiste Jules Sioui a séjourné dans la réserve alors qu'il entreprenait une grève de la faim. À l'été 1969, le Premier ministre du Canada Pierre Elliot Trudeau visitait Kitigan Zibi (McGregor, 2004 : 304). À son arrivée, le chef William Commanda l'a accueilli en lui souhaitant « Welcome to Indian Territory », une phrase encore gravée dans la mémoire des Anishnabeg (*ibid.*). En octobre de la même année, les ceintures de wampum⁴³ qui avaient appartenu au premier chef de la réserve revenaient dans la communauté après un exil de 74 ans⁴⁴.

Dès les années 1950 et 1960, des commerces ont commencé à apparaître sur la réserve : station d'essence, service de taxis, salon de beauté, casse-croûte, magasin d'artisanat (McGregor, 2004 : 319). Depuis la fin des années 1970, plusieurs programmes gouvernementaux ont contribué au développement économique de la communauté (*ibid.*, p. 319). Les commerces n'ont pas été les seules constructions ayant changé le paysage de la réserve. L'année 1967 est marquée par l'arrivée d'un nouveau genre d'habitation dans la communauté : le bungalow (*ibid.*, p. 301). L'eau courante et l'électricité n'alimentaient pas encore l'ensemble des maisons des Kitigan Zibi Anishnabeg à la fin des années 1960 (Paul, 74 ans, Victoria, 60 ans, Kitigan Zibi 9 mai 2008). L'installation de ces services allait s'effectuer graduellement au cours des années 1970 (McGregor, 2004 : 301).

⁴² Tiré du site Kitigan Zibi Anishnabeg <http://kzadmin.com/KZPD.aspx>, consulté le 5 septembre 2012.

⁴³ Le chapitre 2 s'intéressera davantage aux ceintures de wampum.

⁴⁴ Pour un historique et une symbolique des ceintures de wampum de Kitigan Zibi, voir Arthur Einhorn (1974) et Pauline Joly de Lotbinière (1993).

Depuis 1984, des études ont été entreprises par la bande pour documenter l'histoire de ses territoires cédés à des fins de revendications territoriales⁴⁵ (McGregor, 2004 : 325). Les revendications globales des Algonquins sont toujours en négociation avec les instances gouvernementales. Toutefois, trois revendications particulières ont été réglées de 1976 à 2006, récupérant ainsi 3000 acres de terrain (Charles, 63 ans, Kitigan Zibi, 1^{er} mai 2008). En 2008, une vingtaine de revendications particulières concernant des terres de la ville de Maniwaki restaient à être réglées (*ibid.*). Fruit d'un long processus de négociation avec la ville de Maniwaki amorcé en 2002 (Mark, 46 ans, Maniwaki, 9 août 2007), les Kitigan Zibi Anishnabeg récupéraient, à l'été 2007, le site de l'ancien cimetière (le *Old burial ground*) située aux abords de la rivière Gatineau, au point d'entrée de la ville de Maniwaki. Sur cette portion de terre nouvellement acquise, la bande a érigé un parc commémoratif dédié aux Algonquins tout en rendant hommage aux autres peuples autochtones et colonisateurs qui avaient été inhumés dans ce premier cimetière catholique des environs avant d'être déplacés dans un lieu plus adéquat, non sujet aux aléas de la rivière et de l'effritement des berges. L'inauguration du parc *Nagishkodâdiwin*, qui signifie « lieu de rencontre » en algonquin, s'est tenue le 9 août 2007, au cours de la journée internationale des peuples autochtones. À cette occasion, un défilé, une prière de William Commanda, des discours, des chants et danses au tambour ainsi qu'un festin ont rallié les habitants autochtones et non autochtones en suivant le thème du parc : la réconciliation (Mark, 46 ans, Maniwaki, 9 août 2007).

En 1991, le retour à la désignation traditionnelle Kitigan Zibi Anishnabeg comme identité officielle de la bande est un geste politique qui démontrait le désir des Algonquins de reprendre la commande de leur destinée (McGregor, 2004 : 324). Les célébrations entourant le 150^e anniversaire de la réserve en 2003, la parution d'un livre auto-historique en 2004, la construction d'un centre d'éducation culturelle en 2005, de même que le retour en 2006 dans la communauté des ossements humains préservés au Musée canadien des civilisations, sont des événements qui attestaient également de cette réaffirmation de la bande et de la

⁴⁵ Il existe deux catégories de revendications territoriales au Canada : les revendications globales et les revendications particulières (Dupuis, 1991 : 81). Dupuis (*ibid.*, p. 81-82) explique la différence comme suit : « Alors que ces dernières portent sur le non-respect des traités ou la mauvaise administration des fonds des

réappropriation anishnabe de son passé. Sur le plan légal, les Kitigan Zibi Anishnabeg ont aussi acquis une certaine reconnaissance. En 1996, des membres de la bande de Kitigan Zibi ont gagné un procès⁴⁶ en Cour suprême du Canada (l'affaire Côté-Decontie voir R. c. Côté [1996] 3 R.C.S. 139). Frank Côté, Peter Decontie, Frida Morin-Côté, Russell Tenasco et Ben Decontie ont été reconnus coupables par la Cour supérieure et la Cour d'appel d'avoir pêché illégalement, sans permis et sans avoir payé le droit de passage, dans une zone d'exploitation contrôlée du Québec (communément appelée Z.E.C.). Ils ont contesté le verdict en attestant qu'ils exerçaient un droit ancestral et qu'ils enseignaient des techniques traditionnelles de pêche et de chasse à un groupe d'enfants de la communauté⁴⁷. Malgré le fait que cette victoire légale confirme que les coutumes ancestrales, les traditions, les cultures, bref les peuples autochtones ont gagné une reconnaissance depuis 1982 lors du rapatriement de la Constitution canadienne⁴⁸, certains événements portent à croire que les Autochtones n'ont toujours pas droit à la même considération que les Eurocanadiens. En septembre 2008, la disparition de deux adolescentes de la communauté, Maisy Odjick et Shannon Alexander, a causé l'émoi dans la réserve. Le manque d'intérêt des autorités et de certains médias face à leur disparition a rappelé le traitement injustifié et discriminatoire trop souvent réservé aux femmes autochtones victimes de violence.

Le décès de William Commanda à l'été 2011 marque la fin d'une époque dans la communauté. Ancien chef, gardien des ceintures de wampums, guide spirituel, cet aîné très respecté était la mémoire culturelle, la figure symbolique de la tradition et de l'histoire des Kitigan Zibi Anishnabeg. William Commanda a toujours veillé à la défense et à la reconnaissance des droits de son peuple et des autochtones canadiens de manière générale. Connu en Amérique et à l'international, William Commanda a participé à maintes reprises à

Indiens ou des terres de réserve, les revendications globales portent sur les parties du Canada où leurs droits n'ont pas été éteints par des traités ou des lois ».

⁴⁶ Il faut noter qu'avant 1951, il était impossible pour les Indiens d'avoir recours à un avocat dans le but de faire des revendications auprès du gouvernement.

⁴⁷ Pour des informations complémentaires concernant la cause Côté-Decontie, voir Renée Dupuis 1997 (p. 60 à 63).

⁴⁸ Comme l'explique Dupuis (1991 : 27) : « La loi constitutionnelle de 1982 prévoit la reconnaissance formelle et la confirmation des droits ancestraux des peuples autochtones (Indiens, Inuit, Métis) et de leurs droits issus de traités. De plus, elle met en place un mécanisme de conférence constitutionnelle pour discuter, avec leur participation, des questions intéressant les autochtones [...] ».

des conférences de l'ONU, officié des cérémonies au nom des Premières nations canadiennes pour accueillir des dignitaires comme Nelson Mandela et le Dalai Lama. La Suisse, la France, l'Allemagne, le Danemark, les États-Unis, le Mexique et le Japon sont parmi les pays où il a livré des discours faisant la promotion de l'harmonie entre les peuples, de la justice et du respect pour la Terre-Mère⁴⁹.

1.3 - Méthodologie et terrain

1.3.1 - Les sources documentaires

La documentation utilisée dans cette thèse émane de différentes sources. Tout d'abord, des recherches en archives ont été réalisées aux Archives Deschâtelets qui préservent la documentation des Oblats de Marie-Immaculée, missionnaires présents depuis plus de 150 ans auprès des Amérindiens du Québec. Les sources documentaires oblates consultées sont variées : rapports de mission ou de rencontre de la congrégation, articles de journaux se rapportant aux Amérindiens, documents administratifs et scolaires émanant des réserves, photos, films et revues oblates. La revue *Vie Indienne*, publiée d'août 1957 à mai 1970, présente des chroniques et des nouvelles de première ligne concernant les réserves de la province à cette époque. À part les chroniques et les mémoires des pères oblates, aucun document ne retrace la vie au jour le jour dans les réserves amérindiennes au cours du XX^e et XXI^e siècles. Recueillir les propos et les souvenirs des principaux intéressés constitue une avancée ethnographique.

Des écrits historiques concernant la région de l'Outaouais et la ville de Maniwaki ont été utilisés (Gaffield, 1994a ; Comité des fêtes du 150^e anniversaire de Maniwaki, 2001). Des ouvrages provenant de différents domaines des sciences sociales telles que les sciences politiques, l'histoire, la sociologie et bien entendu l'anthropologie ont été consultés. Les

⁴⁹ Tiré du site Wolf Eyes <http://wolf-eyes.forumactif.com/t1147-elder-william-commanda>, consulté le 1 mai 2012.

articles de loi concernant les Indiens et les décisions de justice ont également été examinés. Les ouvrages de l'avocate Renée Dupuis (1991, 1995a, 1997, 2001) ont permis d'éclairer la compréhension des questions juridiques relatives aux premiers peuples du Canada.

Les sites Internet sont devenus, au cours de la dernière décennie, des plates-formes de communication incontournables pour les premiers habitants. La majorité des communautés autochtones du Québec possèdent leur site Web. Ce médium contient à la fois des informations pertinentes de l'actualité communautaire pour les membres des bandes (par exemple des avis publics, des procédures administratives et des événements à venir) ainsi que des rubriques se rapportant à l'histoire locale telle que perçue par ses principaux acteurs (photos d'archives, entrevues avec des aînés, vidéos de la vie contemporaine en réserve). Le recours aux sites Web est un atout pour comprendre la conception amérindienne de l'histoire via les thèmes choisis et le discours avancé.

1.3.2 - La documentation sur les Algonquins

La bibliographie thématique sur les Algonquins, publiée dans un numéro spécial de *RAQ* sur ce peuple (Clément et Frenette, 1993), est un excellent point de départ pour passer en revue les différents ouvrages à leur sujet. Les thèmes abordés touchent l'archéologie, l'histoire, la linguistique, la toponymie, la culture matérielle, l'organisation sociale, territoriale et économique, la religion, la tradition orale, l'ethnoscience – l'ethnobotanique, les droits autochtones ainsi que les conditions de vie. La politique ne figure pas parmi les sujets de recherche. Outre les questions de droits, d'éducation et de santé, la vie contemporaine des Algonquins en milieu de réserve n'est pas documentée. Ce champ d'investigation s'est développé seulement à partir des années 2000 grâce aux travaux de l'anthropologue Marie-Pierre Bousquet (2001, 2005a, 2005b, 2005c, 2007) sur les Algonquins de Pikogan.

Les ouvrages suivant la parution de cette bibliographie sur les Algonquins se sont intéressés à l'histoire (Chamberland et al. 2004 ; Hubert et Savard, 2006), au territoire (Leroux et al., 2004 ; Saint-Arnaud, 2009 ; Bousquet, 2005b), à la toponymie (Commission de toponymie du

Québec, 1999), au bestiaire algonquin contemporain (Bousquet, 2002), à la culture matérielle (Gidmark, 1997), à la religion (Gosselin, 1996 ; Bousquet, 2005d, 2008a, 2009), au patrimoine et à la mémoire (Bousquet, 2006a, 2008b ; Bousquet et Morissette, 2008), aux jeunes (Bousquet, 2005a, 2011), aux pensionnats indiens (Bousquet, 2006b, 2012). On y trouve aussi une biographie du chef algonquin Tessouat (Savard, 1996). En 2007, le documentaire *Le peuple invisible* de Richard Desjardins et Serge Monderie (produit par l'Office national du film) mettait en scène les réalités des Algonquins du Québec. Le documentaire a suscité une prise de conscience collective de l'ignorance des Québécois à propos des peuples autochtones présents au Québec.

Plusieurs recherches, études et ouvrages ont été écrits spécifiquement sur les Algonquins de Maniwaki. Les sujets touchés sont variés : l'archéologie (Ethnoscop, 1980), la linguistique (Jones, 1976a, 1976b, 1977), la culture matérielle (Speck, 1927, 1941 ; Einhorn, 1970 ; Gidmark, 1980), le territoire, ses pratiques et ses revendications (Speck, 1929 ; Deschênes et Frenette, 1987 ; Frenette, 1988, 1993 ; Holmes et ass., 1999), la tradition orale (Beck, 1947). En dehors des thèmes habituels, on retrouve des recherches sur la scapulimancie (Speck, 1928), sur le rôle social, la santé mentale et la filiation chez les aînés de Kitigan Zibi (Tassé, 1993a ; 1993b ; 1995), de même que sur les ceintures de wampuns (Joly de Lotbinière, 1993).

Les membres de la bande ont également écrit à leur sujet. Outre l'histoire de la communauté d'un point de vue émiq (McGregor, 1981 ; McGregor, 2004), on retrouve des contes et légendes (Decontie, 1975 ; Smith, 1976), des lexiques (McGregor, s.d. ; 1987 ; 1994) ainsi qu'un mémoire de maîtrise en anthropologie sur la prise en charge de l'éducation à Kitigan Zibi (Budge, 1997). Le livre sur les chefs algonquins de la rivière Désert écrit par Jenny Tenasco (1986) offre non seulement la chronologie des chefs de la communauté mais aussi un bilan des réalisations de chaque chef durant leur mandat. Sur le plan biographique, l'aîné William Commanda, ancien chef de la bande et leader spirituel très connu, a partagé ses mémoires dans le livre écrit par sa conjointe Romola Vasantha Thumbadoo (2007) *Learning from a kindergarten dropout : a ninety year old's guide to the good life : [William Commanda-Ojigkwanong : cultural sharing and reflections]*. Il est également au cœur d'un documentaire

de l'Office national du film, *Ojigkwanong - Rencontre avec un sage algonquin* (Ouimet, 2000), qui retrace son parcours.

D'un point de vue ethnographique, les ouvrages sur les Algonquins mais aussi ceux portant sur les communautés algonquiennes du Québec (Mailhot, 1993 ; Morantz, 2002a ; Gélinas, 2003a ; Morissette, 2004) ont été utiles pour cette thèse dans la mesure où ils pouvaient permettre de mieux comprendre le vécu des Kitigan Zibi Anishnabeg.

1.3.3 - L'éthique

Afin d'effectuer de la recherche en science sociale avec des sujets humains, tout chercheur doit impérativement se conformer à des directives émanant de son institution. En milieu universitaire, il existe des comités d'éthique à la recherche pour veiller à la protection des participants. Avant d'entreprendre les recherches, un certificat d'éthique doit être émis par ce comité. Pour ce faire, un questionnaire d'évaluation éthique des projets de recherche doit être complété dans lequel on retrouve : un résumé du projet ; les caractéristiques des participants ; les moyens de recrutement des participants ; les activités exigées des participants ; les mesures prises envers les participants pour contrer les risques et les inconvénients de la recherche ; la forme de consentement demandée aux participants ; une copie du formulaire de consentement. Il est parfois ardu de rencontrer les critères exigés du comité d'éthique lorsque la recherche implique une communauté culturelle *Autre* que celle qui émet les règlements à suivre. Au cours des dernières années, l'étroite concertation avec des Autochtones a permis de redéfinir le cadre d'éthique à la recherche visant les premiers peuples canadien.

Afin de se protéger, certaines communautés autochtones exigent, à leur tour, l'établissement d'un protocole de recherche avec le chercheur. La marche à suivre varie d'une communauté à l'autre. Pour ma part, j'ai choisi de m'entretenir avec le chef de bande afin d'obtenir la permission de poursuivre mes recherches doctorales à Kitigan Zibi. Après la présentation de mon projet de recherche, j'ai officiellement obtenu, le 4 juillet 2007, l'assentiment du représentant élu des Kitigan Zibi Anishnabeg. Au cours de mes recherches, j'ai également dû

présenter tous les documents exigés par le comité d'éthique de mon université à un groupe de travail de la communauté afin d'obtenir leur aval. Comme la langue de la majorité des membres de la réserve est l'anglais, j'ai traduit tous les documents demandés et aussi donné une présentation orale à ce groupe. J'ai obtenu verbalement leur consentement à ma recherche et entrepris avec eux une riche collaboration.

1.3.4 - L'enquête de terrain

Je réalise des recherches en milieu autochtone depuis 2003. J'ai notamment fait, dans le cadre de mon projet de maîtrise, une enquête de terrain d'une durée de trois mois dans la réserve atikamekw de Manawan. Conjointement avec la professeure Marie-Pierre Bousquet de l'Université de Montréal, j'ai effectué des investigations depuis l'hiver 2007 au sein de trois communautés algonquines (Lac Simon, Pikogan et Winneway), une communauté innue (Mashteuiatsh) et une abénaquise (Odanak). J'ai aussi participé, sur une base annuelle, à des événements autochtones comme le pow-wow de Kahnawake (communauté Mohawk) le festival autochtone urbain (Montréal), le festival Présence autochtone (Montréal) de même que diverses conférences organisées par l'organisation Femmes autochtones du Québec (FAQ). D'ailleurs, avant d'entreprendre mes études doctorales sur Kitigan Zibi, j'avais déjà séjourné à quelques reprises dans cette communauté pour participer au pow-wow annuel de 2004, 2005 et 2007 ainsi qu'au rassemblement spirituel de 2006. Lors de ces visites, j'ai logé dans une auberge de Maniwaki, ville non autochtone limitrophe à la réserve.

L'enquête de terrain pour cette étude a débuté en juillet 2007. Le choix d'effectuer des recherches à Kitigan Zibi est le fruit du hasard d'une rencontre avec un membre de la communauté lors de la soirée autochtone de la semaine interculturelle de l'Université de Montréal en 2006. J'ai effectué 15 missions dans la réserve d'une durée variant de 10 à 21 jours consécutifs sur une période de un an totalisant 107 jours. Une dizaine de séjours plus brefs ont aussi été effectués afin de rendre visite aux membres de la communauté.

Tout au long de l'enquête, j'ai vécu dans une maison située sur la réserve au sein d'une famille bilingue parlant l'anglais et le français. La première semaine passée à l'accueil du conseil de bande a été un excellent moyen de me faire connaître par les membres de la communauté. De cette manière, tous ont appris que j'étais étudiante à l'université, que je faisais des recherches sur la vie quotidienne dans leur réserve et la politique, que je m'intéressais à leur culture et que j'allais vivre dans la communauté pour apprendre. Ma présence au jour le jour dans la réserve m'a permis de faire de l'observation participante en suivant les Algonquins dans leurs activités quotidiennes et communautaires. Peu à peu, je me suis mêlée à la vie de la collectivité et, à force de me croiser sur leur chemin, les membres de la bande se sont livrés à moi sur des sujets qu'ils jugeaient importants que je comprenne afin de saisir leur réalité. Ces rencontres imprévues se sont révélées être de riches entrevues informelles desquelles beaucoup d'informations cruciales pour cette thèse ont été collectées.

Il est impossible au cours d'un terrain d'une durée de un an de réaliser des entrevues avec l'ensemble des membres d'une communauté. Techniquement, étant seule, cela aurait difficilement été réalisable. Également, mon but n'était pas d'analyser des questionnaires mais plutôt de saisir la dynamique du quotidien d'une réserve amérindienne. Les entrevues ont ainsi servi à préciser des trames observées. Au cours de cette recherche, des entrevues semi-dirigées ont été réalisées auprès d'aînés (es), d'hommes et de femmes, des leaders et des « non-leaders », des « Indiens » et des « Métis », des travailleurs, des chômeurs, des représentants de divers idéaux (des traditionnels et des progressistes), soit un ensemble représentatif d'individus de la communauté âgés de 18 ans et plus. Ces entrevues se sont déroulées à divers endroits dans la réserve ou à Maniwaki, dans des lieux publics, lieux de travail, ou dans des maisons privées. Des entrevues téléphoniques ont aussi été réalisées avec des gens de la réserve ainsi que des membres de la communauté vivant hors réserve. Les informateurs n'ont reçu aucune forme de rémunération pour leur participation aux entrevues qui se sont déroulées sur des bases volontaires. Certaines entrevues ont été enregistrées avec le consentement des interviewés. Une copie papier de leurs interviews leur a été remise.

Dans le but d'assurer la confidentialité des différents acteurs interrogés dans ce micro-contexte, l'utilisation de pseudonymes a été privilégiée tout au long du processus de la

recherche et de l'écriture de cette thèse. En tout temps, les divers informateurs ont pu manifester leur désir de rétracter leurs commentaires, sans avoir à se justifier, ce qui a automatiquement été pris en compte pour garantir la discrétion et la relation de confiance établie avec les gens de la communauté. Ainsi, « écris pas ça dans ton livre », « ça c'est entre nous ok » sont des phrases récurrentes du discours des informateurs. J'ai évidemment gardé pour moi les informations partagées. Certains individus ont aussi refusé de s'entretenir avec moi. Ils n'ont tout simplement pas donné suite à mes coups de téléphone ou mes demandes de rencontre. Je n'ai pas insisté et je respecte leur silence.

Soucieux de mon apprentissage, certains informateurs m'ont conseillé, donné ou prêté des livres, des articles, des films sur divers sujets relatifs aux Autochtones dont je devais prendre connaissance pour comprendre les enjeux auxquels ils font face. Le centre culturel de la communauté a également mis à ma disposition plusieurs documents, livres et photos d'archives. Le conseil de bande m'a aussi procuré plusieurs recherches passées effectuées sur la communauté avec l'aide d'anthropologues, de firmes conseils ou juridiques. Parmi celles-ci, le conseil de bande m'a remis une série d'entrevues sur l'histoire orale réalisées auprès d'aînés et d'anciens chefs de la bande dans le cadre de leur projet de recherche global (Holmes et ass., 1999). Cette recherche visait la compilation de la documentation existante concernant les territoires anishnabeg cédés ou perdus afin d'aider d'éventuelles revendications territoriales (Holmes et ass., 1999 : i). Au-delà des informations concernant les revendications territoriales, ce sont les données culturelles et historiques amassées, et peu exploitées, qui s'avéraient pertinentes pour ma recherche. Conscient que ces informations coïncidaient avec mes questions d'entrevues, le conseil de bande m'a fourni les transcriptions des enregistrements avec les aînés et les anciens chefs sur l'histoire orale. Le conseil de bande considérait que j'allais ainsi éviter à ses membres d'être interrogés sur les mêmes questions. Même si le conseil de bande m'avait donné accès à ses documents au début de ma recherche, par souci d'éthique j'ai voulu confirmer, lors de la rédaction de cette thèse, qu'il m'était possible d'utiliser ces entrevues. Pour ce faire, j'ai contacté, en mars 2010, une personne en position d'autorité au conseil de bande et très respectée par les membres de la bande. Préoccupée par la confidentialité des informateurs, j'ai assuré cette personne de l'utilisation de pseudonymes dans ma thèse. Cette personne n'a vu aucune objection à ce que j'utilise les entrevues sur

l'histoire orale sous cette condition. C'est un privilège que d'avoir eu accès à ces entrevues car elles se sont avérées très instructives, renfermant des témoignages peu ou pas entendus au sein de la communauté et du Québec.

Effectuer du terrain est une expérience riche non seulement au niveau académique mais aussi sur le plan personnel. Au fil de mes séjours à Kitigan Zibi, je suis passée de l'étrangère, de l'étudiante de l'Université de Montréal, à la fille qui habite chez les Untel et finalement à la fille des Untel. J'ai noué des liens d'amitié avec des membres de cette communauté et j'ai fait partager ma vie auprès d'eux avec mon mari et ma mère qui ont aussi séjourné à plusieurs occasions dans la réserve. Vivre à Kitigan Zibi, c'est partager les hauts et les bas de ses membres, les moments heureux et les drames de ses familles.

1.3.5 - Terminologie

La terminologie pour désigner les « premiers habitants » de ce pays est certainement le témoin de l'évolution des courants de pensée et des attitudes « politically correct » des dernières décennies. Passant de « Sauvage », « d'Indien », « d'Amérindien » à « Premières Nations », ces derniers sont dénommés, depuis 1982, par la Constitution canadienne en tant que « peuples autochtones », et depuis 1985, pour ce qui est de l'Assemblée nationale du Québec, en tant que « nations autochtones » (Dupuis, 1995a : 21). Au niveau international, on les qualifie à la fois de « peuples indigènes, tribaux ou autochtones » (*ibid.*). Je me permettrai d'utiliser alternativement ces nombreuses appellations au cours de cette thèse. Les vocables « Blancs », « non-autochtones » et « Eurocanadiens », qui désignent les colonisateurs du Québec d'origine européenne (Français, Anglais, Écossais, Irlandais, etc.) seront aussi utilisés alternativement.

Le terme *communauté* est d'une grande variabilité dans ses usages. Malgré le fait qu'il est peu propice, voire ethnocentrique⁵⁰, de vouloir appliquer une définition occidentale aux autochtones, l'expression communauté va s'ancrer graduellement pour devenir monnaie

courante pour désigner les bandes amérindiennes sédentarisées, les réserves. D'un autre côté, l'appellation communauté a peut-être une connotation plus positive que la réserve, qui est considérée, à bien des égards, comme un « ghetto » ethnique par les autochtones.

Une nation autochtone est une identité d'appartenance collective reliant un ensemble de bandes possédant des territoires limitrophes, une histoire, une langue, des croyances et des traditions communes. On compte 11 nations autochtones au Québec.

J'utilise à la fois l'ethnonyme Anishnabe et le mot Algonquin. J'emploie le terme vernaculaire même s'il n'est pas couramment utilisé dans les conversations de tous les jours car c'est celui qu'on voit inscrit dans la documentation interne émanant des structures de la réserve et sur les façades des bâtiments de la communauté. Je conserve le mot Algonquin car les gens de Kitigan Zibi l'emploient encore lorsqu'ils se présentent. Cette appellation est aussi la plus répandue dans la littérature sur les Amérindiens et elle est plus facilement identifiée par la population non autochtone aux gens de Kitigan Zibi que l'ethnonyme Anishnabe.

Les deux langues officielles du Canada sont employées dans cette thèse. Les citations de textes en anglais ont été conservées dans leur langue originale de même que certains extraits d'entrevues. J'ai aussi traduit en français des informations transmises lors d'entrevues informelles réalisées en anglais en prenant un grand soin à rapporter les propos tels qu'exprimés.

1.3.6 - Limites de cette recherche

Même si elles sont étroitement en lien avec le politique, les questions constitutionnelles, juridiques et de droit ne seront pas approfondies dans cette recherche car elles relèvent du domaine de l'anthropologie juridique et cette thèse se consacre principalement à l'anthropologie politique. Depuis quelques années, les chercheurs se sont intéressés au

⁵⁰ La perspective ethnocentrique correspond à la perception du monde selon les référents de son propre groupe

processus de guérison en cours dans les communautés suite aux nombreux traumatismes engendrés par des politiques gouvernementales (par exemple, le passage obligé au pensionnat indien) et la colonisation (par exemple, la perte de territoire et la mise en réserve). Bien que présent dans la réalité quotidienne des réserves et découlant du politique, le processus de guérison ne fera pas l'objet de cette recherche.

Bien que le secteur économique soit étroitement lié au monde politique qui le gère, celui-ci ne sera que partiellement abordé. Boldt (1980 : 26) a souligné le fait que les leaders indiens n'accédaient pas à leur position de leadership en raison de leur influence dans le domaine économique. Cela va de soi dans le contexte des réserves où il existe peu d'hommes ou de femmes d'affaires en raison de la situation économique plutôt marginale de celles-ci : absence d'industries majeures, peu d'entreprises privées, rareté de l'emploi, travail sur une base occasionnelle ou saisonnière, taux élevés de chômeurs et d'assistés sociaux.

Certes, la vie économique à la rivière Désert découle de facteurs politiques. Jenny Tenasco (1986 : 21), membre de la communauté de Kitigan Zibi, écrit : « With perseverance and hard work, the Chief and various teams of the Band Council, by lobbying the Government, were able to acquire funding for facilities ». Suivant cette ligne de pensée, on peut dire que la présence de toutes les infrastructures au sein de la réserve démontre que politiquement les leaders de Kitigan Zibi ont bien su négocier avec le gouvernement pour obtenir des budgets et avoir tous ces services. Le conseil de bande a également financé le développement de certaines entreprises sur la réserve⁵¹. L'avancement économique de la réserve repose donc en partie sur les épaules des élus. Néanmoins, l'intérêt de cette thèse n'est pas de dresser un portrait économique exhaustif de la communauté.

En anthropologie, l'analyse d'un système politique prend habituellement en compte l'étude de l'organisation du travail et de la production puisque le pouvoir politique crée un rapport de force au profit d'un individu ou d'un groupe qui contrôle des ressources et sa distribution

culturel dévalorisant ainsi les conceptions d'autres groupes.

⁵¹ Tiré du site <http://kzadmin.com/KZADepartments.aspx#business> consulté le 18 septembre 2012.

(Pilon, 1979 : 32). La dynamique de ce rapport de force et les privilèges économiques d'une position de pouvoir ont cependant retenu mon attention car un nouveau type de leadership semble avoir introduit une hiérarchie nouvelle au sein de la société algonquine.

2 – La variabilité et la flexibilité du leadership des Kitigan Zibi Anishnabeg

Les conditions, les règles et les qualités qui désignaient un chef algonquien avant et après l'imposition d'un système politique eurocanadien ne sont plus les mêmes. Comment analyser ces changements? Pour Marc Abélès (1992b : 25), qui a largement contribué au développement de l'anthropologie politique au cours des dernières années, l'étude de la légitimité et de la représentation constituent des orientations de recherche inévitables pour saisir les conditions de mise en place et de durabilité des acteurs politiques. Qu'elle s'exprime par « des mots ou par des actes », comme le précise Abélès (1990c : 245), la représentation fait référence au profil et à la symbolique entourant un individu investi d'un pouvoir de porte-parole par un groupe où il incarne aussi en sa personne l'identité de ce groupe. Selon Abélès (*ibid.*, p. 246), « Par la représentation les sujets atomisés deviennent un corps politique à part entière [...] ». Cette référence au corps politique est pertinente puisqu'elle n'est pas centrée uniquement sur des institutions officielles, comme par exemple l'État. Comment un individu plus qu'un autre en arrive-t-il à être représentant légitime du corps politique? Concernant la notion de légitimité, j'adhérerai dans ce chapitre à l'idée de Weber (1965). Pour lui, la légitimité renvoie au caractère d'une autorité qui est reconnu par une société (*ibid.*). Ainsi, un individu est désigné dans un rôle d'autorité en raison de qualités, de capacités, de valeurs, d'un capital, pour emprunter l'expression bourdieusienne, qui sont notamment de nature morale, culturelle et symbolique. Un individu en position d'autorité peut aussi avoir du leadership politique. La notion de leadership politique consiste aux aptitudes et aux compétences d'un individu, qui sont nécessaires pour rassembler, conduire, guider sa collectivité et les décisions concernant sa gouvernance. Sur quoi repose la légitimité des chefs à Kitigan Zibi?

Ce chapitre s'intéresse à l'historique politique de la bande de la rivière Désert à partir de la mi-temps du XIX^e siècle. Chez les Algonquins de la rivière Désert (Frenette, 1993 : 43), comme c'est aussi le cas pour d'autres groupes algonquiens (notamment Gélinas, 2000 : 82, et 2003a : 196 ; ainsi que Lebel, 2003 : 23 pour les Atikamekw, et Ouellette 1977 : 9 pour les Cris), le regroupement politique de la bande n'était pas fixe mais en perpétuelle

recomposition. Ainsi, on assistait à un mouvement des individus qui étaient libres d'adhérer à une bande ou à une autre selon leurs intérêts. Cette souplesse de l'organisation politique témoigne de caractéristiques fondamentales de la politique algonquine dans son ensemble : la flexibilité et la variabilité politique. L'organisation politique algonquine et son autonomie allaient être mises à rude épreuve par les Eurocanadiens, leurs lois et leurs structures imposées. Thierry Rodon (2003 : 41), qui s'est intéressé au pouvoir des Autochtones lors d'expériences de cogestion en partenariat avec l'État canadien, explique que : « Dans le cadre des structures de domination, il n'est pas question de partage de pouvoir mais plutôt de résistance au pouvoir, et l'autonomie d'un groupe se mesure à sa capacité de résister au pouvoir dominant ». Les auteurs, en général, ont tendance à parler de contestation et de résistance autochtone lorsque ces derniers n'étaient pas passifs face aux procédés eurocanadiens de colonisation. Par exemple, Serge Laurin (1991), à propos des « troubles d'Oka », parle de l'histoire d'une résistance. Hélène Bédard (1988 : 111), qui a documenté la vie des Innus au sein de la réserve de Betsiamites dans les années 1850 à 1900, considère même la réserve comme étant le lieu de la résistance montagnaise. Pour Bédard (*ibid.*) : « Les stratégies de domination, celles de l'État comme celles des missionnaires, suscitérent l'émergence d'un leadership de contestation ». Qu'est-ce qu'un leadership de contestation? D'après Bédard (*ibid.*, p. 113), la prise de pouvoir par les Montagnais en 1885, l'abolition de la chaîne d'intermédiaires les reliant à l'État, la dénonciation de l'ingérence des missionnaires et de l'incompétence de l'agent indien et du policier local, la déclaration de leur situation de dépendance, de domination et d'assujettissement ainsi que l'articulation de leurs revendications de souveraineté et d'autonomie, constituent un leadership de contestation.

Il est vrai que la colonisation implique de la résistance de la part des peuples colonisés. Je trouve néanmoins réducteur de parler des efforts politiques amérindiens et du leadership amérindien toujours en terme de « contestation » et de « résistance ». D'autant plus que le terme résistance dénote un caractère orienté vers la victimisation ou encore un état de réaction. Sherry B. Ortner (1995 : 176-177), qui s'est intéressée à la résistance et au déni ethnographique, affirme : « If we are to recognize that resistors are doing more than simply opposing domination, more than simply producing a virtually mechanical *re*-action, then we must go the whole way. They have their own politics [...] ». J'é mets l'hypothèse que bien qu'il

y ait parfois de la résistance, celle-ci n'est pas l'unique moteur de la politique amérindienne. Toute analyse sur le sujet aurait avantage à cesser de voir le leadership dans la dichotomie entre résistant et collaborateur. Il peut s'agir d'un leadership amérindien qui s'accorde et s'adapte en fonction des situations, qui correspond à la culture algonquienne. J'estime que le leadership politique chez les Kitigan Zibi Anishnabeg ne s'est pas juste créé dans la contestation et la résistance et j'avance qu'il est aussi basé sur diverses représentations (traditionnelles, spirituelles, symboliques) à l'interstice de plusieurs catégories de classification de type de leaders qui se juxtaposent. Les diverses représentations ont permis aux Algonquins de préserver une identité politique malgré certaines ruptures et transformations introduites dans leur société et le renouvellement continu de la fonction et du rôle de chef.

De manière générale, on appelle chef l'acteur politique algonquien représentant la bande. Jusqu'au XIX^e siècle, le terme capitaine était également employé. « Capitaine » est une dénomination de l'administration coloniale française qui apparaît dès le XVII^e siècle au sein des pays colonisés par la France. Parlant des chefs amérindiens et noirs-marrons guyanais nommés, eux aussi, « capitaines » à cette époque, Stéphanie Guyon (2009 : 59) note que l'administration française « les consacrait comme ses interlocuteurs et relais dans les populations concernées ». Il en était de même chez les Algonquiens. Dans la même veine, le nom de famille « Commanda », répandu au sein de la population de la rivière Désert, aurait pour origine le terme « commandant » aussi attribué par les autorités coloniales. Dans son dictionnaire français – algonquin, le père Georges Lemoine o.m.i. (1909 : 126) traduit « commandant » par *Okima*. En langue algonquine, *Okima* signifie chef ou capitaine (Cuoq, 1886 : 296). D'après le lexique d'Ernest McGregor (s.d., 12), membre de la bande de Kitigan Zibi, le mot est *Ogimà*. C'est le terme chef qui a été officiellement adopté d'un point de vue légal.

Il sera d'abord question dans ce chapitre du territoire des Anishnabeg de Kitigan Zibi car il est au cœur de leur identité culturelle et politique. Puis seront étudiées des figures marquantes de l'histoire de la rivière Désert, dont le premier chef de Kitigan Zibi et certains de ses successeurs. Ainsi, l'histoire de la création de la réserve et de son évolution permettra d'avoir

un premier aperçu des transformations du rôle de chef (chef de groupe de chasse, chef dit traditionnel et chef de bande) et d'autres leaders (chamane, sous-chef et conseiller) dans cette communauté. Quelle place occupent les chefs passés dans le quotidien anishnabe? Quel legs ont laissé ces leaders?

2.1 - Le territoire : le fondement de la politique algonquienne

À la période du contact jusqu'à la mise en place du système politique des conseils de bande imposé par la *Loi sur les Indiens*, l'articulation sociopolitique algonquienne traditionnelle avait pour base l'utilisation du territoire. C'est à partir des terrains de chasse familiaux⁵² que les interactions intergroupes et les liens matrimoniaux s'articulaient pour constituer la base sociale et l'ancrage territorial (symbolique et réel) à la bande. Sources de l'identité primaire et d'une importance journalière, les territoires de chasse familiaux constituaient l'assise du réseautage⁵³ de la bande. Comme le notent Leroux et al. (2004 : 212) au sujet des Algonquins, le territoire de chasse faisait partie d'un territoire collectif qui était le fondement d'un dispositif de soutien et d'entraide, la bande. Faisant référence à Turner et Wertman à propos des Cris (1977), Guy Lanoue, qui s'est intéressé aux Sékani de la Colombie-Britannique, mentionne que l'identité politique des groupes de chasse et des bandes (locales et régionales) avant la sédentarisation découlait « [...] d'un intérêt commun, la revendication d'une terre ancestrale » (1990 : 130). Chez les Algonquins, tout comme c'est le cas d'autres groupes algonquiens, les limites du territoire d'une famille et d'une bande, bien que flexibles, étaient connues de tous et régies selon des principes (Davidson, 1928 : 31-32 ; Frenette, 1993 : 43, 45). Par exemple, un individu ne pouvait pas chasser impunément sur un territoire appartenant à un autre membre de la bande. Speck (1915 : 4) et Davidson (1928 : 32) mentionnent que le chasseur délinquant était puni en se faisant jeter un sort par un chaman et parfois la mort punissait le fautif. Seule la disette permettait de prendre des animaux sur le territoire d'un

⁵² Il est à noter que les origines des territoires de chasse familiaux ont fait l'objet de nombreux débats anthropologiques, notamment pour Speck (1915) et Leacock (1954). Pour une synthèse des débats théoriques entourant la territorialité algonquienne à partir des écrits et des hypothèses formulés par Frank G. Speck (1915), Frank G. Speck et Loren C. Eiseley (1939), Diamond Jenness (1935) et Eleanor Leacock (1954), voir Leroux et al. (2004 : 13-21).

autre (Frenette, 1993 : 45). Par contre, le piégeage d'animaux à fourrure était proscrit (Frenette, 1993 : 45). Une permission spéciale de chasser au sein d'un territoire appartenant à une autre famille pouvait être accordée à un chasseur comme échange de bons procédés (Speck, 1915 : 4).

Dans la même veine, un algonquien ne chassait pas non plus sur un territoire appartenant à une autre bande. Ainsi, avant la sédentarisation, l'arrivée massive et la colonisation par les Eurocanadiens, le territoire anishnabe était un espace politique, c'est-à-dire un territoire occupé par les Algonquins et reconnu par les autres nations autochtones. Mais, pour préserver un territoire, encore fallait-il continuer de l'occuper. Pour Lanoue (1990 : 131) : « [...] la non-occupation des terres est considérée comme une invitation à des « visites » à court terme d'étrangers, lesquelles peuvent facilement entraîner des conflits ou même des revendications à long terme si les membres de la bande n'y remédient pas ». Dans son article portant sur les Abénaquis de la Mauricie, Claude Gélinas (2003b) démontre bien l'appropriation par ceux-ci des territoires atikamekw et algonquins délaissés de cette région. Ainsi, le territoire traditionnel algonquien était aussi un territoire politique. Quelle étendue avait le territoire politique de la bande de la rivière Désert? À la fin des années 1920, l'ethnologue Frank Speck (1929) en a tracé les pourtours⁵⁴ telle qu'illustrée par la figure 1 (p. 56). Il précise (1929 : 98, 100) : « The Indians now comprising the River Desert bands are the collected debris of the Algonquin proper who, by clear evidences of tradition and history, resided until 1850 on lower Ottawa river and north of the St. Lawrence eastward to and beyond Montreal ».

La gestion de ce territoire politique et des relations entre les groupes de chasse ne s'effectuait pas sur une base journalière puisque les Algonquiens ne se regroupaient que lors des rassemblements estivaux. Possédant d'excellentes connaissances du territoire (par exemple les limites géographiques et la gestion de la faune) et des entités autant non humaines⁵⁵

⁵³ Équivalent français du terme anglais « networking ».

⁵⁴ Des recherches effectuées en 1987 par Jacques Frenette (1993), en collaboration avec la communauté de Kitigan Zibi, ont depuis reprécisé l'étendue du territoire de la bande.

⁵⁵ Dans les croyances algonquiennes, les entités non humaines se réfèrent notamment aux esprits de la nature, aux maîtres des animaux et aux êtres mythiques (le Kokodi, les petits humains). À propos des croyances sur les maîtres des animaux et les esprits de la nature, voir entre autres les écrits de Beck (1947), Leroux (1992) et

qu'humaines au sein de celui-ci, il revenait au chef de guider la bande dans les décisions sur sa gouvernance et de parvenir à un consensus.

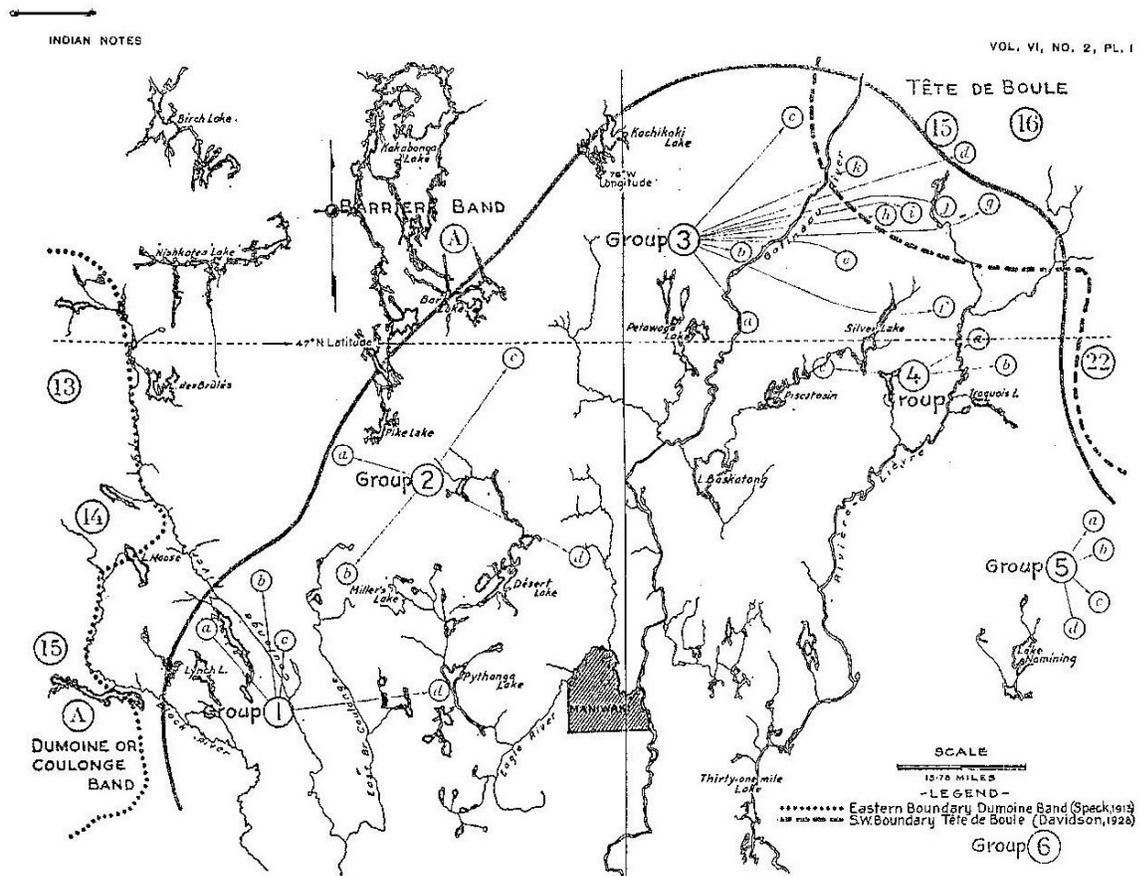


Figure 1 : Territoire politique de la bande de la rivière Désert en 1927 et 1928

(Speck, 1929 : 96)

L'autorité des chefs était ainsi étroitement liée au territoire. Cette autorité avait une base morale plutôt que formelle (Morissette, 2007 : 128) et n'était pas coercitive. D'ailleurs, le père Jean-Baptiste Proulx (1892 : 211) considère que l'autorité des chefs était nominale. À propos

Bousquet (2002) pour les Algonquins, Adrian Tanner (1979) et Harvey Feit (2000) pour les Cris, Peter Armitage (1984, 1992) et Denis Gagnon (2007) pour les Innus. Parmi les auteurs qui se sont intéressés aux êtres mythiques,

des Algonquins, Roland Viau (1993 : 120-121) mentionne que « les individus étaient maîtres de leurs décisions, de leurs comportements et ne se voulaient les sujets de personne donc n'étaient pas contraignables ». Cela correspond à la description de la notion d'autorité d'Hannah Arendt qui précise (1972 : 140, 163 in Bousquet, 2009 : 57) que celle-ci « implique une obéissance dans laquelle les hommes gardent leur liberté ». Il est à noter que l'autorité peut trouver sa légitimité dans les traditions, les coutumes, les croyances (sacrées ou profanes), les connaissances de même que les valeurs sociales (Morissette, 2004 : 13). La figure d'autorité est une référence dans une société qui la reconnaît comme telle (*ibid.*). Avoir du charisme, de l'expérience, des habiletés consensuelles, être un bon chasseur et un bon orateur faisaient partie des qualités associées au chef atikamekw à la période du semi-nomadisme (Gélinas, 2003a : 193-194) et cela semblait être le cas aussi pour les autres groupes algonquiens. D'après un ancien chef de la rivière Désert (entrevue téléphonique, 24 mars 2010), le chef à cette époque n'était pas un individu plus important que les autres. Il précise que tous étaient égaux, tant le chef que les aînés, les jeunes, les femmes et les hommes. Même si la notion égalitaire est parfois reconnue, l'ancien chef considère que cette notion et le leadership algonquin en général n'ont pas été compris par les Eurocanadiens. Selon lui, la démocratie amérindienne reposait sur cette égalité parmi tous et la méthode consensuelle de prise de décision collective guidée par l'intermédiaire du chef et de ses connaissances.

McGregor (2004 : 25) aussi définit la démocratie algonquine à cette époque en ces termes : « The leaders and spokesman were not absolute rulers. Rather, they represented the interest and welfare of the people they were chosen to lead. This is the basis of a democracy ». La démocratie algonquine n'était effective que durant les rassemblements estivaux où tous étaient présents, mais ses décisions agissaient le reste de l'année. Par exemple, les décisions sur la gestion collective du territoire et ses ressources étaient prises lors des rassemblements estivaux et leurs mises en application se déroulaient durant tout l'automne, l'hiver et le printemps lors du retour en forêt des familles semi-nomades. Le respect de ces décisions était crucial pour le bien-être de l'ensemble de la bande. Ainsi, les membres de celles-ci veillaient à protéger le

voir notamment Bousquet (2001) pour une synthèse, Teicher (1960), Preston (1977) et Clermont (1978) au sujet du Kokodi, Windigo, ainsi que Joly de Lotbinière (1993) à propos des petits humains.

renouvellement des espèces, évitaient les épisodes de disette et les incursions d'autres groupes sur des territoires de la bande qui auraient pu être laissés inoccupés.

Pour une partie des Algonquins qui allaient constituer la bande de la rivière Désert, la mission sulpicienne de la seigneurie du Lac-des-Deux-Montagnes (Oka)⁵⁶ était un lieu de rencontre estivale où ils vivaient deux mois par année (Joly de Lotbinière, 1993 : 56). C'est en 1717, sous le régime français, que le roi concède la seigneurie aux Sulpiciens « pour l'entretien des Algonquins et Iroquois chrétiens » (Canada, 1912 : 12-13 in Frenette, 1988 : 101 ; McGregor, 2004 : 107). Parmi les Amérindiens « domiciliés » d'Oka, c'est-à-dire des Amérindiens convertis au catholicisme, on retrouve à partir de 1721 principalement des Algonquins, des Nipissings et des Agniers (Mohawks) (Frenette, 1993 : 41, McGregor, 2004 : 109). Dès 1763, les Algonquins et les Nipissings, désireux de protéger leurs territoires contre l'envahissement des colons, s'adressaient aux autorités coloniales (St. Louis, 1951 : 7, 9 in Frenette, 1993 : 41). Au début du XIX^e siècle, la colonisation progressait le long de l'Outaouais en raison d'une croissance de l'industrie forestière (Joly de Lotbinière, 1993 : 59). Auparavant, les Algonquins n'avaient pas vraiment de contacts avec les Blancs sur leurs territoires familiaux. Avec la progression de l'immigration eurocanadienne et le développement économique dans la région, il devenait de plus en plus difficile pour les Algonquins d'exercer leur mode de vie sur leurs territoires (Joly de Lotbinière, 1993 : 59).

Parmi les regroupements familiaux qui occupaient un territoire de chasse dans la région entourant la rivière Désert (Kitigan Sibi⁵⁷), il y avait celui de Luc-Antoine Pakinawatik⁵⁸, (McGregor, 2004 : 167), porte-parole des Algonquins de la rivière Gatineau (Frenette, 1993 : 40). Dès les années 1830, Luc-Antoine Pakinawatik, ses frères François Passenjewa et Antoine Pijiw, ainsi que d'autres Algonquins ont défriché des terres, fait des jardins et érigé

⁵⁶ Au fil des ans, la mission sulpicienne de la seigneurie du Lac-des-Deux-Montagnes a pris le nom d'Oka qui signifie le doré, le poisson doré (Guinard, 1960 : 129).

⁵⁷ Sibi et Zibi sont une variante orthographique du même mot algonquin signifiant « rivière ». D'après McGregor (2004 : 338) : « The « s » takes a « z » sound when spoken in a compound form, as in Kitigan Zibi ».

⁵⁸ Pakinawatik, ou Paki'nowatik, signifie soit « Tree Split by Lightning » (Speck, 1929 : 118) soit « Tree struck by Lightning » (McGregor, 2004 : 180).

des cabanes non loin du poste de traite de la Compagnie de la Baie d'Hudson⁵⁹ (McGregor, 2004 : 167 ; Frenette, 1993 : 40-41). À cette époque, la tension est grande au Lac-des-Deux-Montagnes (Day, 1978 : 790 ; Day et Trigger, 1978 : 795 ; Hessel, 1987 : 93 ; Marinier, 1980 : 31, Pariseau, 1974 : 83-84 in Frenette, 1993 : 41, 43). Marie-Pierre Bousquet (2001 : 94-95) résume bien les différentes raisons pour expliquer le départ des Algonquins d'Oka et la création de la réserve de la rivière Désert :

« • Les Iroquois se rebellèrent contre l'influence des prêtres catholiques et firent venir des prêtres méthodistes. Les Algonquins décidèrent de partir fonder, avec des prêtres, une nouvelle mission catholique (Speck, 1923 : 226).

• À partir des années 1840, les Amérindiens d'Oka tentèrent de s'émanciper de la tutelle du diocèse de Montréal et de récupérer le terrain du Lac des Deux-Montagnes qu'ils considéraient comme étant leur. Ils décidèrent de couper du bois sur les terres de la mission pour vendre, sans l'assentiment des Sulpiciens. [...] Le climat se détériorant, les Algonquins acceptèrent de partir habiter des terres réservées à côté de la paroisse de l'Assomption-de-Maniwaki, ouverte par les Oblats en 1844.

• Mgr Guigues, évêque oblat du nouveau diocèse de Bytown, exerçait des pressions sur les autorités gouvernementales pour ouvrir une réserve pour les Algonquins, afin d'en faire des fermiers catholiques sédentaires (Gaffield, 1994b : 229).

• Les Algonquins continuent à vivre de façon semi-nomade, remontant dans la vallée de l'Outaouais pour aller trapper. [...] L'agriculture et l'industrie forestière empiétaient déjà beaucoup sur leurs terrains de chasse (Larose, 1988 : 162). Le chef de la communauté algonquine d'Oka, Antoine Pakinawatik, réclama donc que des terres soient exclusivement réservées aux Algonquins (Black, 1989 : 63) ».

Les efforts déployés depuis 1845 par Luc-Antoine Pakinawatik pour obtenir une terre réservée aux Algonquins ont abouti en août 1853 par la création de la réserve de la rivière Désert numéro 18 (McGregor, 2004 : 170-172). En 1853, on compte vingt-huit familles algonquines établies à cet emplacement et, en 1854, environ vingt-cinq familles y habitaient durant toute l'année (McGregor, 2004 : 178, 182, 183). C'est d'ailleurs à l'été 1854 que les premières familles algonquines du Lac-des-Deux-Montagnes se sont installées sur la réserve (*ibid.*, p. 178).

⁵⁹ D'après Speck (1929 : 115), ce poste de traite a été retiré de Maniwaki en 1878 ou 1879.

2.2 - Luc-Antoine Pakinawatik gardien des wampums

Les revendications des Algonquins d'Oka pour l'obtention d'une réserve n'ont pas suivi uniquement la façon de faire eurocanadienne par voie de pétition, elles ont également revêtu une couleur politique amérindienne. Pour revendiquer le territoire de la réserve auprès des autorités, Luc-Antoine Pakinawatik a, d'après Arthur Einhorn (1974 : 76), utilisé un document politique amérindien : une ceinture de wampum. Ceintures ornées de perles de coquillages, les wampums servaient plusieurs fonctions : engagement, porteur de message, rappel, proposition de mariage, ornementation, présent, hommage, condoléance, rançon, document de paix ou de guerre, symbole de leadership et document politique (Speck, 1919 : 32-56 in Einhorn, 1974 : 83). Les wampums étaient aussi utilisés comme objets diplomatiques échangés à la suite d'ententes (Joly de Lotbinière, 1993 : 55). Ils symbolisaient l'engagement de deux parties (*ibid.*). La disposition des perles de coquillages sur la ceinture évoque des événements et des idées (*ibid.*). Ainsi, chaque motif pictographique (par exemple des figures humaines) et géométrique (par exemple un hexagone, un diamant) est une clé pour décoder la signification du wampum et son usage (Einhorn, 1974 : 79). Il existe trois ceintures de wampums à Kitigan Zibi dont l'une datant approximativement des années 1400 et les deux autres des années 1700 (McGregor, 2004 : 315-317). Arthur Einhorn⁶⁰ (1974) et Pauline Joly de Lotbinière (1993) ont d'ailleurs documenté diverses interprétations attribuées aux wampums de la rivière Désert. Signes de leurs importances historiques pour les Kitigan Zibi Anishnabeg, des répliques de ces wampums sont exposées au centre culturel de la communauté. Nul doute que ces ceintures constituent des témoins matériels et idéologiques du patrimoine politique. Mais le gouvernement a-t-il reconnu le bien-fondé de la ceinture de wampum présentée par Luc-Antoine Pakinawatik pour revendiquer le territoire de la réserve? Avec le peu d'information dont je dispose à ce sujet, il est difficile d'élaborer davantage sur le rôle joué par le wampum dans l'octroi de la création de la réserve. Mais les données historiques et ethnographiques recueillies démontrent bien que les ceintures de wampums étaient, et sont toujours, des

⁶⁰ Pour Einhorn (1974 : 84), l'usage des ceintures de wampums comme document politique illustré a commencé à perdre du terrain à la fin du XVIII^e siècle au profit des documents écrits. La raison principale de ce déclin repose sur le fait que « the white man had proven himself incapable of « remembering » what the wampum documents stated » (*ibid.*).

symboles phares de leadership pour les Algonquins de la rivière Désert. En effet, ne devient pas détenteur de ces ceintures qui le veut.

On appelle « gardien des wampums » celui qui veille à la protection, à la conservation et à l'interprétation de ces ceintures de coquillages. Jean-Marie Therrien (1986 : 17) note que : « Le chef amérindien est le dépositaire, le gardien et l'interprète des ceintures de coquillages : il doit faire circuler cette richesse, cette mémoire collective ». Être gardien des wampums n'est pas qu'un rôle honorifique ni simplement une fonction symbolique, c'est une responsabilité sociale envers une collectivité. Luc-Antoine Pakinawatik était le gardien de quatre ceintures de wampums⁶¹ qui lui ont été transmises par voie héréditaire (McGregor, 2004 : 219). Cela faisait de lui un gardien non seulement d'objets mais de l'histoire algonquine. Luc-Antoine Pakinawatik a été désigné comme premier chef de la réserve. Son rôle de gardien des wampums a pu jouer en sa faveur dans cette nomination. Deux autres raisons dans le choix de Pakinawatik comme chef de la bande sont énoncées par McGregor : « [...] the lands around the River Desert region were the traditional hunting territories of Luc-Antoine Pakinawatik's family line, so it was with this respect that he was chosen by the River Desert Algonquins to become their first chief » (McGregor, 2004 : 219) ; « Also, Pakinawatik's efforts helped to establish the River Desert reserve, and so he had already demonstrated the capacity for the chieftainship role » (McGregor, 2004 : 178). D'ailleurs, Pakinawatik était ce qu'on appelle un « deuxième chef » ou un « sous-chef »⁶², rôle au sein des groupes algonquiens sur lequel je reviendrai ultérieurement, à la mission du Lac-des-Deux-Montagnes (Gidmark, 1980 : 17 in Joly de Lotbinière, 1993 : 59 ; McGregor, 2004 : 169). Ce passé politique et l'expérience acquise par cette position contribuaient certainement à une reconnaissance par ses pairs.

Luc-Antoine Pakinawatik était aussi un chef héréditaire, un rôle transmis par son père. La fonction de chef possédait un caractère héréditaire aussi chez d'autres groupes algonquiens, dont les Atikamekw (Davidson, 1928), les Abitibiwinnik (Poiré et Moreau, 1840 : 57) et les

⁶¹ À l'arrivée à la rivière Désert, les Algonquins auraient eu en leur possession une quatrième ceinture de wampum (McGregor, 2004 : 219). D'après McGregor (*ibid.*, p. 317), « What became of the fourth wampum belt is unknown ».

Montagnais (Lips, 1947). D'après Davidson (1928 : 25), seules quelques conditions exceptionnelles faisaient en sorte que la transmission patrilinéaire n'était pas respectée. Davidson ne spécifie pas cependant quelles étaient ces conditions exceptionnelles. Claude Gélinas (2003a : 193) avance qu'il référerait probablement à une situation où « un chef n'avait pas de fils ou lorsque les fils d'un chef étaient trop jeunes ou inaptes à lui succéder ». À propos des bandes de Mistassini et du Lac Saint-Jean, Lips (1947 : 400) mentionne qu'à défaut d'un fils, le frère du chef héréditaire lui succédait. Il précise aussi qu'en l'absence d'héritier un nouveau chef était élu (*ibid.*). Claude Gélinas (2003b : 193) suggère, à propos des Atikamekw, que la passation héréditaire du rôle de chef devait être une pratique courante au niveau du groupe de chasse et que ceux-ci ont peut-être désiré étendre cette pratique au niveau de la bande. Il est possible qu'il en ait été ainsi pour les autres groupes algonquiens. Néanmoins, je suppose que la légitimité de la chefferie héréditaire repose sur le fait que le fils pouvait bénéficier des connaissances et de l'expérience du père et qu'il jouissait de la proximité de cette autorité morale qui pouvait l'influencer et, par la même occasion, le former comme futur chef. Il semble que ce ne soient pas toutes les communautés algonquines⁶³ qui pratiquaient l'hérédité du rôle de chef.

2.3 - La fin du rôle de chef héréditaire

Après le décès de Pakinawatik survenu en 1874, la controverse a entouré les premières élections des Algonquins de la rivière Désert. D'après McGregor (2004 : 221), John White, l'agent indien⁶⁴ responsable de l'application des politiques indiennes sur la réserve « set the election for September, but did not inform most of the Algonquins, who were making ready to return to their winter hunting territories ». Selon McGregor (*ibid.*, 220), l'agent White souhaitait ainsi faire élire Simon Odjick, mais son motif n'était pas clair. Malgré le décès soudain de l'agent White, son successeur, l'agent C.L. Baudin, a tout de même tenu les

⁶² D'après McGregor (2004 : 169), Pakinawatik était le sous-chef du chef Basil Outik (Odjij), chef algonquin d'Oka.

⁶³ Cela semble être le cas de Pikogan en Abitibi.

⁶⁴ Le rôle des agents indiens au sein des réserves et leurs impacts sur la politique amérindienne seront étudiés au chapitre suivant.

élections en septembre et Simon Odjick a été élu au détriment de Peter Tenasco (*ibid.*, p. 221). Dans son livre sur les chefs algonquins de la rivière Désert, Jenny Tenasco (1986 : 2), aussi membre de la communauté de Kitigan Zibi, écrit : « Chief Peter Tenasco, being the late Chief Pakinawatik's son-in-law, was next in line to be the next Chief ». Les propos de Frank Speck (1929 : 118), qui a effectué des recherches au sein de la bande dans les années 1920, vont dans le même sens mais apportent une nuance supplémentaire :

« The nephew of this chief, on his sister's side, Peter Tenasco [...], married Paki'nowatik's daughter, a case of cross-cousin marriage in the ruling family. Incidentally Peter Tenasco would have assumed the hereditary rank had this form of headship been continued. The elective system was adopted at this period ».

Ainsi, il est clair que la passation héréditaire pouvait aussi s'étendre à un gendre et/ou neveu. Par ailleurs, McGregor remarque un motif additionnel au choix de Peter Tenasco comme chef successeur de Pakinawatik : « With the title of wampum Keeper, Peter Tenasco would also assume the chieftaincy of the River Desert Algonquins [...] » (McGregor, 2004 : 220). Cet extrait confirme bien qu'être gardien des wampums était un signe de légitimation du leadership d'un individu.

Compte tenu des circonstances qui désignaient naturellement Peter Tenasco comme successeur de Pakinawatik, quels motifs avaient pu pousser Simon Odjick à se présenter comme chef? Les origines de celui-ci peuvent-elles nous éclairer sur sa légitimité à accéder à ce titre? Simon Odjick était un Algonquin appartenant à un groupe de familles de la rivière du Lièvre⁶⁵ incluant notamment les Tshishkanti (Decontie), les Shishib⁶⁶ (Whiteduck), les Commandant et les Jacko-Natawesi (McGregor, 2004 : 220). Ce regroupement s'était formé d'une scission des Algonquins d'Oka survenue peu après les années 1800 (*ibid.*). McGregor (*ibid.*) explique le départ de ce groupe comme suit : « They had enough of the Sulpician priests at Oka and, as recent evidence might indicate, they also had enough of the pro-Catholic Algonquins at Oka ». N'ayant pu obtenir leur propre réserve, ces familles s'étaient jointes aux Algonquins de la rivière Désert entre 1870 et 1885 (*ibid.*, p. 181). Mais l'influence catholique

⁶⁵ Vincent M. Petrullo (1929), qui a visité cette région en 1928, considère les individus de la rivière au Lièvre comme formant une bande.

⁶⁶ *Shishib* signifie « canard » en algonquin.

était une fois encore très forte à la rivière Désert et les Algonquins de la rivière du Lièvre souhaitaient que leur mode de vie et leurs croyances traditionnels soient respectés (*ibid.*, p. 220). D'après McGregor (*ibid.*), c'est pour cette raison que Simon Odjick s'était présenté comme chef. Mécontent des résultats et de la façon dont les élections ont eu lieu, un groupe d'Algonquins de la réserve ont protesté par écrit aux Affaires indiennes (*ibid.*, p. 221). On croit souvent, à tort, que le regroupement d'individus au sein d'une réserve est homogène. En réalité, il s'agit de l'amalgame de plusieurs microgroupes qui, bien qu'ils possèdent des similarités culturelles, ont des points de vue et des façons de faire parfois divergents. Outre le sous-groupe de la rivière du Lièvre qui s'était joint aux Algonquins du Lac-des-Deux-Montagnes pour former la réserve de la rivière Désert, on compte aussi le sous-groupe de la rivière Gatineau, celui de la rivière Désert, le sous-groupe du lac Baskatong (comprenant les familles Smith, Tolé et Carl) de même que celui de la rivière Coulonge (Speck, 1929 ; Frenette, 1993 : 41-43). En 1873, il restait toujours 66 Algonquins au Lac-des-Deux-Montagnes (Frenette, 1993 : 43). En 1929, Speck (1929 : 116) note que la documentation concernant les familles y habitant restait à faire. C'est en janvier 1878 que les Affaires indiennes ont tenu de nouvelles élections à la rivière Désert et cette fois le neveu et gendre de Pakinawatik, Peter Tenasco, a été élu (McGregor, 2004 : 221). Le choix de tenir l'élection en janvier m'apparaît étonnant. La majorité des Algonquins n'étaient-ils pas, une fois encore, sur leur territoire de chasse hivernal à cette période?

Cette controversée première élection dans la réserve soulève plusieurs éléments intéressants. Tout d'abord, on constate que, bien avant l'établissement de la *Loi sur les Indiens* en 1876, l'agent indien orchestrait les élections à la rivière Désert. Ce dernier tentait certainement ainsi de s'assurer un contrôle sur les affaires de la bande. Mais ce qui retient particulièrement l'attention de cet épisode de l'histoire politique algonquine, c'est que de nos jours au sein de la chronologie des chefs de Kitigan Zibi qu'on retrouve au conseil de bande, le site Internet et dans les livres écrits par les membres de la communauté, Simon Odjick n'apparaît pas comme le chef ayant succédé à Pakinawatik. Le mandat de Simon Odjick de 1874 à 1878 est occulté. La chronologie des chefs de la bande accorde le mandat de 1874 à 1884 à Peter Tenasco. Malgré l'élection de Simon Odjick, les Algonquins de la rivière Désert considéraient-ils Peter Tenasco comme leur chef légitime? Cet oubli est-il un moyen de contester à nouveau cette

élection ou de nier le rôle de chef à Simon Odjick? Le leadership de Simon Odjick a certainement été apprécié puisqu'il a obtenu un second mandat de chef de 1884 à 1890. Par la suite, son mandat a à nouveau été suivi par un autre mandat de Peter Tenasco de 1890 à 1896. On pourrait ainsi dire qu'à cette période le pouvoir au sein de la réserve oscillait entre le groupe de la rivière du Lièvre et celui de la rivière Désert. Jenny Tenasco (1986 : 4), dans sa chronologie des chefs de la réserve, après avoir elle aussi omis le premier mandat de Simon Odjick et indiqué Peter Tenasco comme premier chef élu de la réserve de 1874 à 1884, précise toutefois au second mandat de ce dernier : « Previously, he was recorded as being Chief for only three years ». Le manque d'explications complémentaires signifie-t-il que les premières élections et le premier mandat de Simon Odjick sont aussi effacés de la mémoire collective des Kitigan Zibi Anishnabeg? Le récit de cette première élection par McGregor (2004) vient rectifier cette omission. Ainsi, McGregor se réapproprie l'histoire politique de la réserve et offre, par son explication de cet épisode politique, sa vision anishnabe des événements.

2.4 - La variation des types de leaders et de leurs rôles

Même si un chef perdure dans ses fonctions, cela n'implique pas nécessairement que son rôle de chef demeure le même. Ainsi, après avoir décrit Peter Tenasco comme gardien des wampums et successeur naturel de Pakinawatik chef héréditaire, McGregor (2004 : 225) considère Peter Tenasco comme étant un « Indian Affairs chief ». Qu'est-ce que cela signifie? Tout d'abord, cela indique qu'il a été élu selon les principes de la *Loi sur les Indiens* (*ibid.*). À la rivière Désert, le système du conseil de bande comme appareil politique a aussi été introduit dès les premières années suivant l'adoption de la loi en 1876. C'est ce que laissent entendre les propos de Tenasco (1986 : 3) qui mentionne qu'il y avait en 1884 réunion d'un conseil. Les chefs des affaires indiennes étaient-ils des collaborateurs? Je ne le crois pas, dans la mesure où le rôle n'était pas un choix mais bien imposé et que les Amérindiens devaient faire avec. Mais ce rôle n'implique pas que les chefs mis en place n'avaient pas de marge de manœuvre dans ce système et ne représentaient pas certaines valeurs anishnabeg. Malgré le fait que la *Loi sur les Indiens* était en vigueur, les critères anishnabeg de sélection d'un chef semblent avoir tout de même persisté puisque, comme il a été mentionné précédemment, Jenny Tenasco (1986 : 2) et

Frank Speck (1929 : 118) estiment que le choix logique du successeur de Pakinawatik était son neveu, son gendre. Comme je l'ai constaté auprès des Atikamekw de Manawan (Morissette, 2004 : 90-95), l'ascendance d'un individu a une influence sur le choix d'un chef nonobstant l'établissement de la *Loi sur les Indiens*. Il est difficile d'élaborer en détails sur la gamme anishnabeg de critères de sélection d'un chef puisqu'il y a peu de données sur la question. Mais ce qui apparaît certain, c'est qu'il semble avoir existé différents types de leader malgré l'imposition par la loi d'un autre genre d'élection, comme en témoigne cet extrait d'entrevue de 1998 avec Edward (un aîné alors âgé de 78 ans) :

« My dad, but my daddy he was different than the others he was, we call Indian Act Chief the one that goes in council with the people. Then my daddy was tradition. He had a whole group of people. [...] He was a chief of a tradition way and chief on a government way. He was doing two things » (entrevue réalisée à Kitigan Zibi le 11 novembre 1998, dans le cadre du Kitigan Zibi Anishnabeg Global Research Project).

John B. Chabot, le père de cet aîné, a été chef au cours de trois mandats : le premier de 1920 à 1924, le second de 1924 à 1927 et le troisième de 1939 à 1951. Edward implique que son père n'était pas seulement un chef élu selon la *Loi sur les Indiens* mais bien un chef traditionnel. Pour Toby Morantz (2002a : 227) : « The Indian Affairs chiefs were not necessarily the traditional chiefs; they served different functions ». Se basant sur les travaux de Leacock (1954 : 21) au sujet des Montagnais, Rogers (1965 : 277) mentionne aussi la coexistence de deux types de leader : « He is termed « government » or « outside » chief in distinction to the « real » or « inside » chiefs who are the leaders of hunting groups ». D'après Morantz (2002a : 227), les chefs ou leaders traditionnels étaient en général des aînés, qui possédaient une certaine sagesse et des pouvoirs surnaturels qui les rendaient très compétents à la chasse. Les chefs des affaires indiennes, eux, avaient besoin d'autres qualités pour intercéder au nom de la bande auprès des représentants du gouvernement (*ibid.*). Claude Gélinas (1998 : 27), qui s'est intéressé au chef de bande atikamekw pour la seconde moitié du XIX^e siècle, considère que ceux-ci devaient posséder de nouvelles exigences pour cette fonction, dont la diplomatie.

À quoi fait référence la fonction de chef traditionnel à la rivière Désert? Les Algonquins de la bande ne semblent pas tous s'accorder sur la question, comme en témoignent les propos d'un ancien élu recueillis lors d'une entrevue réalisée le 2 mai 2008 (Charles, 63 ans, Kitigan Zibi) :

« Il y a différents points de vue sur la question de chef traditionnel. Autrefois chez les Algonquins nomades la façon dont on organise la société c'est pas qu'il y a un grand chef comme tel. [...] Il y avait des regroupements multifamiliaux où t'avait à peu près 30 personnes d'un groupe qui chassent ensemble avec un chef du groupe qui est bon chasseur et connaît bien le territoire et c'est lui qui dirige le groupe toujours. Et s'il ne fait pas la job le groupe met quelqu'un d'autre. Alors il y a aucune garantie qu'il va rester là toute sa vie mais en beaucoup de fois c'est lui qui restait là parce qu'il était beaucoup connaissant. Mais des fois il y avait des changements automatiques. Le groupe se met ensemble puis là dit que ça ne fonctionne plus et que ça va prendre quelqu'un de plus connaissant, plus articulé et qui planifie mieux et il le remplace rapidement. [...] On a reconnu le premier chef de la communauté qui a été fondée en 1853 [...] comme un chef peut-être traditionnel dans un sens qu'ils l'ont gardé longtemps et ils ont essayé d'adopter un mode héréditaire [...] ».

Puisque John B. Chabot « avait un groupe entier de gens », est-il raisonnable de croire qu'il était chef d'un regroupement multifamilial? Dans les données récoltées par Speck (1929) sur les frontières des groupes de chasse de la bande de la rivière Désert, on note la présence d'un J.B. Jabot⁶⁷ sur le bassin de la rivière du Lièvre (voir Groupe 3-e, figure 1, p.X). Frenette (1993 : 39, 41), qui a repris en 1987 les travaux de Speck et apporté de nouvelles données sur l'usage du territoire de cette bande, confirme la présence de Jean-Baptiste Chabot à la tête d'un groupe multifamilial. Le recensement des familles de la rivière Désert de 1924, compilé par le département des Affaires indiennes (in Speck, 1929 : 111), mentionne la présence d'un seul J.B. Jabot. Il s'agit donc bien là du chef John B. Chabot. Suite à l'envahissement graduel des territoires ancestraux des Algonquins (notamment par l'industrie forestière, la colonisation et les loisirs sportifs), Frenette (1993 : 49) conclut : « Le mode d'occupation et d'utilisation du territoire basé sur le système des territoires de chasse familiaux a été perturbé dès la fin du XIX^e siècle pour disparaître complètement à la fin des années 1940 ». Puisque le système de chef traditionnel était basé sur cette forme d'occupation du territoire, il est possible que ce genre de leadership à Kitigan Zibi ait pu décroître en même temps que le système des territoires de chasse familiaux. Mais une autre piste possible s'offre pour expliquer pourquoi le chef Chabot était considéré comme étant un chef traditionnel.

⁶⁷ D'après Speck (1929 : 111), Jabot se prononce Ca'bot. Il précise qu'il s'agit peut-être d'un nom de famille d'origine française mais « [...] Father Fafard considers the possibility of its being an abbreviation of a name beginning with ca'bo "through" ».

D'après plusieurs témoignages de l'histoire orale recueillie dans le cadre de la recherche globale, il y aurait eu, vers la fin des années 1920, une période sans chef à Kitigan Zibi. Victor (83 ans) se souvient de cet épisode :

« Jean Baptist Chabot, Michel Côté, and Jim Brascoupe were the chiefs back then. We did not have a chief for a long time. Afterward, my father became chief⁶⁸. [...] In the late 20's, around 1926 or 28, there was no chief or council. At that time, the people elected my father for chief. At that time, a traditional movement was introduced. Chief John Chabot became traditional and this caused a division amongst the people » (Victor, entrevue réalisée à Kitigan Zibi le 7 décembre 1998, Kitigan Zibi Anishnabeg Global Research Project).

Le mouvement traditionnel auquel fait référence cet informateur est celui des Six Nations. Né aux États-Unis et au sud de l'Ontario, ce mouvement a connu rapidement du succès au Canada et aussi à la rivière Désert (Bouchard, 1980 : 210-211). Il visait « la reconnaissance de la souveraineté de la nation indienne » en prônant le retour aux valeurs traditionnelles (*ibid.*, p. 211). À travers ce mouvement, les Indiens américains et canadiens souhaitaient être dédommages par les gouvernements pour l'empiètement de leurs territoires et la coupe forestière (Clermont, 1982 : 116). Ils voulaient aussi entamer des poursuites judiciaires pour le manquement aux accords entre les nations indiennes et la Couronne britannique (Joly de Lotbinière, 1993 : 65). Dans son entrevue, Victor mentionne que le chef Chabot est devenu traditionnel : implique-t-il qu'il ne l'était pas avant? Devenir traditionnel semble dans ce cas faire référence à l'adhésion à la ligne de pensée du mouvement des Six Nations orientée vers des valeurs traditionnelles et la protection d'un héritage passé. Ainsi, il ne faudrait pas confondre être chef traditionnel au sens de leadership héréditaire ou chef de territoire de chasse familial, avec être chef qui adhère à une philosophie politique de protection de la tradition. Toutefois, rien n'empêche d'être à la fois chef de territoire de chasse familial et adepte d'une philosophie politique traditionnelle.

À propos du chef Chabot, Tenasco (1986 : 10) écrit : « It seems that the Chief was always fighting for our rights and reminded the people that it was important to keep our language and tradition ». La lutte pour les droits autochtones et la conscience de la sauvegarde culturelle

⁶⁸ Le père de cet informateur est Vincent Odjick, chef de 1927 à 1933.

n'est pas un phénomène récent chez les Kitigan Zibi Anishnabeg. Est-ce pour ces raisons que le mouvement des Six Nations a connu une popularité dans cette réserve? Dans ses mémoires, le père Joseph-Étienne Guinard o.m.i. relate la venue à Obedjiwan d'un de ces messagers comme suit :

« Tous assis sur leurs talons, ils [les hommes d'Obedjiwan] écoutaient parler un étranger qui, assis sur une chaise, tenait à la main un vieux bandeau de perles et donnait de longues explications sur sa valeur et sa signification. À ses pieds, un coffre renfermait des bandeaux, des colliers, des casques, des calumets, des plumes d'aigle, des papiers et des insignes » (Bouchard, 1980 : 213).

Le père Guinard o.m.i., qui était en total désaccord avec ce qu'il a constaté au sein de cette assemblée, a immédiatement interrompu cette séance. Mais, ailleurs, le mouvement gagnait en adeptes. Le père Guinard o.m.i. (Bouchard, 1980 : 212) explique la propagation du mouvement des Six Nations et les raisons pour lesquelles Kitigan Zibi se serait finalement retrouvé sans chef :

« Les répercussions de ce mouvement se firent d'abord sentir à Maniwaki, à Lac Victoria, à La Barrière. Les Indiens américains invitaient les Indiens canadiens à se soulever et à les rejoindre dans une grande assemblée de rebelles à Brantford, en Ontario. Plusieurs Indiens de Maniwaki et des environs se cotisèrent et firent le voyage pour assister à l'assemblée. Ils revinrent complètement fanatisés et entreprirent avec un zèle excessif une campagne de propagande qui visait à embrigader d'autres villages indiens au Québec. Devant la situation, le ministère des Affaires indiennes dut sévir. Il destitua Jean-Baptiste Chabot, alors chef de Maniwaki, et déclara hors-la-loi les perturbateurs étrangers. La lutte se poursuivit en cachette ».

C'est dans la marge, « en cachette », que le leadership du chef Chabot a continué. Comme l'explique Steven Bovee⁶⁹ à propos du comportement organisationnel dans la gestion des affaires, « leading in the cracks » c'est exercer une influence subtile, savoir trouver les bons partenaires et privilégier l'usage de l'informel plutôt que du formel pour asseoir son autorité et sa légitimité. Les propos de Bovee s'appliquent au leadership interstitiel amérindien puisque les Algonquins peuvent exercer du pouvoir sur les leurs en prenant les bons partenaires, comme ceux impliqués dans le mouvement des Six Nations, et en ne passant pas par les voies

⁶⁹ Tiré du site de la revue The Leading Edge <https://www.roberts.edu/Academics/AcademicDivisions/BusinessManagement/msl/Community/Journal/Leadinginthecracks.htm> consulté le 11 mars 2013.

officielles. La lutte cachée du chef Chabot est un acte de résistance indirecte et silencieuse. La légitimité politique du chef Chabot ne repose pas sur sa position de chef élu, ni uniquement sur cette pratique souterraine de la résistance, mais sur des symboles de la culture algonquaine qu'il incarne et qu'il défend.

La destitution du chef Chabot par les Affaires indiennes n'a pas été bien reçue par la population de la rivière Désert. Dans son livre sur les chefs algonquins de la rivière Désert, Jenny Tenasco précise (1986 : 10) : « The reserve was divided during these years. Some band members wanted to do away with the *Indian Act* and others did not ». D'après McGregor (2004 : 279) : « The *Indian Act* was at the root of the political split. Pien Kijemite's followers wanted the *Indian Act* removed from the community's affairs ». Dans cette lancée, le groupe de Pien Kijemite souhaitait revenir à la culture traditionnelle (*ibid.*, p. 280). Qui est cet homme?

2.5 - La mobilisation politique d'un chamane⁷⁰

Pien Kijemite n'est pas désigné comme un chef au sens de la loi ni un sous-chef au sein de la chronologie des chefs algonquins. Il ne figure pas non plus sur la liste des 78 chefs de famille de la rivière Désert effectuée par l'agent indien Ernest S. Gauthier à la fin des années 1920 (Speck, 1929 : 108-110). Dans les entrevues sur l'histoire orale de Kitigan Zibi réalisées dans le cadre du projet de recherche global de la communauté, les aînés interrogés au sujet de Pien Kijemite révèlent très peu de choses à son sujet : « Well, me I've heard of his name many times, Old Chimmity, ya, ya! But actually I can't say, I don't know where he was from this man. I don't know if he was born in this reserve or probably from another area. I don't know » (Terry, 62 ans, entrevue réalisée à Kitigan Zibi le 20 novembre 1998, Kitigan Zibi Anishnabeg Global Research Project). Bien qu'ils disent se souvenir de lui, les commentaires sur cet homme portent essentiellement sur le lot qu'il occupait sur la réserve et la dame qui prenait soin de lui en raison de son âge avancé. D'où provient Pien Kijemite et sur quoi repose son

⁷⁰ Les chamanes amérindiens sont aussi appelés sorciers ou jongleurs dans les textes anciens.

autorité pour diriger ce mouvement de protestation au sein de la bande dans les années 1920? Seul McGregor (2004 : 247-248, 251) dresse un portrait de cet homme :

« His name was Pierre-Kijemite Chevalier. He was an old man, but no one knew how old he really was. “Kijemite” was how the Oblate priests at Maniwaki heard and spelled Pierre Chevalier’s traditional Algonquin family name, Kichi Mide, which translates in context to “Great Medicine Man”. The Algonquins at River Desert knew him as either Pien Kijemite or Pien Chimity, which was a corruption of his proper surname. [...] The genealogical records indicate that Pien Kijemite was the grandson of the Algonquin warrior Amable Chevalier, the first Algonquin to be given a commissioned officer’s rank in British colonial army during the War of 1812. Lieutenant Amable Chevalier was a military leader and obviously a great one, highly valued by the British to be awarded an officer’s commission. As an officer, Amable Chevalier was entitled to regular pay for his military service and also to a military pension. To be awarded these benefits by the British gives some indication of Amable Chevalier’s leadership qualities, a trait which was passed down to his descendants, one of them being Pien Kijemite. Whereas his grandfather was a military leader, Pien Kijemite was a spiritual leader. Amable Chevalier⁷¹ was a great warrior; his grandson Pien Kijemite became a great medicine man. [...] Pien Kijemite lived like a wanderer. He visited among the River Desert Algonquins, had tea with them, a meal and sometimes they laid down an extra bedding of straw for him to spend the night. It was believed that he did own a small shack, its location thought to be along Bitobi Creek in the darkly wooded area somewhere behind the Holy Rosary Church. For any man who preferred to live away from the watchful eyes of the Oblates and the Indian Agent, this area of Bitobi Creek made sense. [...] Pien Kijemite was a short, stocky man and he was elderly, so he did not have the physical capacity to fight the Eurocanadians. But he did possess spiritual power and it was this form of power that scared the Oblates and the Indian Agent. The RCMP could handle physical force, but not invisible spiritual force ».

McGregor (2004 : 251) mentionne également que Pien Kijemite était à la tête d’une société secrète qui exécutait des danses et des cérémonies traditionnelles. Il se questionne aussi sur l’étendue des pouvoirs de *medicine man* de Pien Kijemite et si ce dernier avait ou non atteint le stade de chaman (*ibid.*, p. 252). Marie-Pierre Bousquet (2009 : 57) note qu’historiquement il existe chez les Algonquiens trois catégories d’individus dont le leadership était reconnu : les

⁷¹ Sur les sites Internet des Métis de l’Est (<http://www.telusplanet.net/dgarneau/metis25.htm>), Amable Chevalier apparaît comme ayant eu une mère sauvage « of the Outaouais nation » et un père blanc, et pour avoir épousé une « sauvage ». Il est aussi nommé comme « chef des Algonquins » tout en étant mentionné comme « half-breed » (voir

http://clarke.cmich.edu/resource_tab/native_americans_in_michigan/michigan_pioneer_historical_collection/indian_presents_and_gift_giving.html). Cela implique que Kijemite était un Outaouais et non un Algonquin (sachant que les deux nations se nomment elles-mêmes Anishinabeg dans leur langue). Les Outaouais (ou Ottawas, ou

chefs (de bandes ou de groupes familiaux), les meilleurs chasseurs et les chamanes. D'après les informations amassées, malgré le fait que Pien Kijemite n'était peut-être pas un Algonquin de la bande, celui-ci était reconnu comme leader principalement en raison de son autorité spirituelle et de ses pouvoirs. McGregor laisse aussi entendre que, tout comme la passation héréditaire du rôle de chef, l'ascendance de Pien Kijemite lui procure aussi une légitimité par une transmission d'une certaine réputation ainsi que des qualités d'un leader et ce, malgré le fait que son grand-père et lui-même n'exerçaient pas un leadership dans le même domaine.

Pour McGregor (2004 : 248), il apparaît normal que certains aînés de la communauté ne se souviennent pas de Pien Kijemite car, dans les années 1920 et 1930, les Algonquins de la rivière Désert n'étaient pas constamment à leur demeure au sein de la réserve. Pour ma part, il me semble curieux que les informations sur Pien Kijemite partagées par les aînés lors des entrevues sur la recherche globale soient aussi peu instructives. Cela porte à croire que soit le secret et la confidentialité sur cet homme et ses activités passées perdurent, soit cet homme était véritablement un chamane. Dans ce dernier cas, d'après mes observations auprès de diverses communautés algonquines, les Algonquins ne parlent pas ouvertement et à la légère des chamanes. Pour eux, les chamanes et le chamanisme sont des thèmes tabous. Par exemple, personne n'oserait parler d'un chamane via des moyens de communication moderne comme le téléphone ou le courrier électronique. Il existe un lieu et un moment approprié pour aborder la question. Le bois est encore de nos jours un endroit privilégié pour en discuter. Et même dans cet environnement, les informations ne sont pas transmises à tous. Par exemple, il est rare qu'un Algonquin en discute avec des non-autochtones.

Est-il surprenant de constater qu'un leader spirituel, qu'un chamane, puisse s'impliquer au sein de l'univers politique en étant à la tête d'un mouvement de contestation politique? Chez les groupes algonquiens, les chamanes n'étaient pas uniquement en charge des relations avec le monde du surnaturel⁷². Ils avaient aussi un rôle de médiateur entre les hommes. Les

encore Odawas) viennent de la région des Grands Lacs et sont venus occuper le territoire de l'Outaouais du Québec à un moment d'abandon après les guerres iroquoises.

⁷² Par monde du surnaturel, j'entends les croyances entourant les maîtres des animaux, les esprits de la nature, ainsi que les pratiques rituelles et divinatoires pour communiquer avec eux. Parmi les pratiques divinatoires, on

chamanes détenaient un pouvoir disciplinaire car leur autorité reconnue leur conférait une direction morale et la régulation de la bande. Les propos de Julius Lips (1947 : 476-477) au sujet des Montagnais-Naskapi en témoignent :

« In the life of the Montagnais-Naskapi, shamanism and all that goes with it play a very important role. In the present connection, however, we are not concerned with the religious or magic aspects of this institution but solely with the functions exercised by the shaman in the sphere of the customary law of the Indians. Also the social and economic functions of conjuring have been merely sketched, as far as they are directly connected with the legal aspect. In the realm of the law-enforcing agencies the shaman is one of the most important pillars. [...] Beside these factors of time and emergency there may, of course, exist additional reasons inducing an Indian to call upon a shaman in order to secure his assistance. It may be that an Indian prefers a settlement brought about by the shaman and therewith displays a stronger confidence in the powers or the personality of the conjurer than in any other law-enforcing official and that to him the world of spirits and their verdict is more real than that of any other legal body. Furthermore - and this is the most important point - an Indian who has succeeded in interesting a shaman in his case has thereby won a representative who is not only willing to make the complainant's cause his own but who is ready as well to assist him with all the magic powers which are at his disposal. [...] The informants' reports seem to prove that the law-enforcing agencies of the shaman, the chief and the Company manager are co-existing and that they function independently of each other. [...] The shaman does not administer justice, neither does he pronounce or execute sentence. All this is the task of the "court" of spirits which, however, stands to a higher degree under the influence and the ability of the shaman than would any other court with any other "lawyer". Certainly the proportion of cases turned over to the shaman is by far larger than that submitted to either of the other agencies. Since hunting is the center point of all Montagnais-Naskapi life these disputes mainly deal with infringements of the hunting rights and the hunting-grounds ».

Comme leader, Pien Kijemite ne représentait pas uniquement les valeurs spirituelles algonquines mais aussi le système de loi « traditionnelle » anishnabe et ses façons de faire politiques.

À l'opposé du groupe de Pien Kijemite qui contestait et souhaitait faire abolir la *Loi sur les Indiens*, d'autres membres de la bande, ceux suivant les préceptes de l'Église catholique, désiraient rester fidèles au système en place établi par cette même loi. Face aux contestataires

compte notamment le chant au tambour, la tente tremblante (voir à ce sujet Flannery 1939 ; Rousseau 1953 ; Vincent 1973, 1977 ; Proulx 1988 ; Dominique 1989 ; Preston 2002), la scapulomancie (voir à ce sujet Speck, 1928, 1935 ; Tanner, 1978), le rêve (voir Vincent, 1976 ; Spielmann, 1993).

de Kijemite, peut-on considérer l'autre groupe de la bande comme étant des collaborateurs du système en place? Au cœur de ce désaccord politique, deux factions ont émergé, ayant non seulement bien évidemment des positions politiques opposées, mais aussi des visions religieuses et culturelles différentes. Jane Dickson-Gilmore (1999 : 432), qui s'est intéressée à l'émergence de factions chez les Mohawks de Kanhnawake, constate que l'opposition entre les « païens » et les convertis s'est déplacée au niveau politique en lutte entre conservateurs et progressistes. Par *conservateurs*, elle entend (1999 : 430) les individus désirant préserver les croyances et le mode de vie basés sur les vieilles façons de faire (*the old ways*). Dickson-Gilmore (*ibid.*) envisage les progressistes comme étant des personnes qui considéraient les vieilles façons de faire mohawks comme ayant certaines faiblesses à la source de leurs problèmes sociaux. Ainsi, « these converts looked to the Jesuits for success where the old ways had failed, and to lead the Mohawk Nation into a future as prosperous and powerful as their past » (*ibid.*, p. 431).

La dichotomie conservateur/progressiste décrite par Dickson-Gilmore pour les Mohawks s'applique-t-elle aux Algonquins de la rivière Désert? McGregor (2004 : 280) émet l'hypothèse que les catholiques : « [...] felt a sense of security with the *Indian Act* because it enforced the prohibition of liquor inside the reserve and also because the *Indian Act* was a law that they had adopted and felt secure with ». Même si cette hypothèse va dans le sens des propos de Dickson-Gilmore, il apparaît difficile de vérifier ce postulat en raison du manque de documentation relative à cet événement. Il faut être prudent avant d'apposer une étiquette progressiste ou collaborateur sur un groupe d'individus pro-loi sans connaître les raisons de leur position. Parfois, ceux qui sont apparemment les plus progressistes se servent d'un système allogène pour préserver des façons de faire indigènes. Aussi, pour arriver à tirer le meilleur parti d'un système, il faut quelquefois y prendre part. Cela peut placer les membres d'une bande dans des positions inconfortables. Il n'est pas étonnant de constater que les catholiques ont fait front face au groupe de Pien Kijemite car, comme l'affirme Bousquet (2009 : 61) : « [...] les missionnaires luttèrent activement pour la disparition du pouvoir des chamanes ». D'après McGregor (2004 : 252), les Oblats et l'agent indien ont craint Pien Kijemite non seulement parce qu'il était considéré comme possédant des pouvoirs surnaturels, mais aussi parce que la stratégie d'assimilation des Algonquins allait échouer si ceux-ci

abandonnaient le catholicisme pour rejoindre Pien Kijemite et ses enseignements traditionnels. Le mouvement de contestation formé par Pien Kijemite témoigne bien que certains Algonquins de la rivière Désert n'étaient pas passifs face à l'imposition de lois et de manières de faire eurocanadiennes. Ils ont démontré une résistance face aux nouvelles façons de faire la politique établies par la *Loi sur les Indiens* et ont remis en question le pouvoir des Affaires indiennes en souhaitant abolir cette loi. Parmi d'autres Algonquins, McGregor (2004 : 252) considère que « [...] Pien Kijemite and his followers did their part to help retain a connection with the traditional Algonquin heritage ». Malgré l'introduction des élections selon la *Loi sur les Indiens*, reste-t-il des façons traditionnelles de sélection d'un chef?

2.6 - Sélection et élection d'un chef

Vers la fin du XIX^e siècle, et à propos des Atikamekw, Gélinas (1998 : 33) mentionne qu'un individu ne s'imposait pas comme chef : « On ne prenait pas le pouvoir, on le recevait ». Qu'entend-il par là? Dans son article sur les lois au sein de la bande du Lac-St-Jean et de celle de Mistassini, Julius Lips offre une piste de réponse. Pour Lips (1947 : 401), l'opinion publique joue un rôle considérable dans le choix d'un chef :

« The election ceremony took place only at the summer place and it could happen that the band remained without a chief for quite some time until public opinion had taken sufficient shape to point to a desirable candidate. A well esteemed tribesman then recommended the "choice of the people" and told the others about the good qualities of the proposed chief. Provided that nobody opposed him this man was elected by acclamation. If more than one highly qualified Indian seemed equally desirable for the office, the oldest would be given preference ».

D'après les données que j'ai recueillies, être sollicité par les aînés pour devenir chef semble être aussi une forme traditionnelle de sélection légitime d'un leader chez les Anishnabeg. Les individus les plus expérimentés selon la coutume reconnaissent ainsi les capacités et les qualités d'un leader potentiel pouvant les guider adéquatement tout en veillant au bien-être de la communauté. Cette pratique s'est poursuivie à Kitigan Zibi jusque dans les années 1970, comme en témoigne cet extrait : « Puis quand je revenais dans la communauté on me demandait si j'étais intéressé à devenir chef. [...] Il y avait un monsieur assez âgé qui m'avait

approché » (Charles, 63 ans, Kitigan Zibi, 1^{er} mai 2008). Cette forme de désignation par les aînés n'est pas unique à Kitigan Zibi. D'après les informations que j'ai amassées auprès d'une autre communauté algonquine du Québec, cette pratique était encore en usage dans les années 2000. Toutefois, dans ce dernier cas, l'individu approché par les aînés ne s'est pas présenté aux élections de la bande. Même si cette coutume algonquine persiste, la mise en place des élections d'après la *Loi sur les Indiens* a amené un processus électoral. À quoi ressemble-t-il à la rivière Désert? Les aînés interrogés lors du projet de recherche globale de la communauté se souviennent :

« They all gathered to appoint the Chief by a hand vote. Then they united as in to back up the one that they chose » (Victor, 83 ans, entrevue réalisée à Kitigan Zibi le 7 décembre 1998, Kitigan Zibi Anishnabeg Global Research Project).

« There was no book work. Those that didn't like the vote did not raise their hand. Those who said, ok, raised their hands (hand vote). Gauthier style around 50 years ago. They just raised their hands never mind that voting at the time and those opposed just sat there » (Alexander, 70 ans, et Emma, âge inconnu, entrevue réalisée à Kitigan Zibi le 3 décembre 1998, Kitigan Zibi Anishnabeg Global Research Project).

Le Gauthier dont il est question dans cet extrait est Ernest Gauthier, un agent indien de la réserve de 1913 à 1939. Présent dans la communauté en 1943, Beck (1947 : 216) apporte des précisions sur les élections comme suit :

« At present, everyone reaching the age of twenty is considered to have reached his majority. From this age until death, he is allowed to vote for the chief, who rules for three years under the auspices of the agent. This title is more honorary than anything else, apparently, as his only power is to speak occasionally for the tribe when necessity demands it ».

Plusieurs chercheurs ont également constaté qu'à leur début, les chefs élus d'après la *Loi sur les Indiens* détenaient peu de pouvoir au sein du système politique formel (Rogers, 1965 : 276-277 ; Morantz, 2002a : 229 ; Gélinas, 2003a : 195-196). Frideres (1998) avance même l'expression « Puppet chief » pour qualifier cette fonction. Pour Rogers (1965 : 277), les raisons pour lesquelles le chef a perdu en pouvoir et en autorité résident dans le fait que celui-ci n'a plus de rôles multiples. Le chef n'est plus un leader religieux, il n'est plus responsable de la redistribution des biens, il a uniquement le soutien de sa bande, il n'a pas de pouvoir « policier » et il doit faire appel aux autorités externes (Rogers, 1965 : 277-278). Finalement,

les membres de la bande peuvent accéder directement à des figures d'autorité autres, comme par exemple l'agent indien, sans l'intermédiaire du chef (*ibid.*, p. 278). Morantz (2002a : 229) remarque que même si le chef n'avait plus de réel pouvoir, il détenait toujours un rôle cérémoniel. Ainsi, son statut au sein de la communauté est demeuré important (*ibid.*).

Le rôle de chef va connaître plusieurs autres changements majeurs au cours du XX^e siècle et il en sera encore question dans le prochain chapitre. De même, le système de la main levée est devenu obsolète comme méthode d'élection. D'après Marshall (58 ans, traducteur, lors de l'entrevue d'Oliver réalisée à Kitigan Zibi le 7 décembre 1998, Kitigan Zibi Anishnabeg Global Research Project), c'est lors de l'élection d'Ernest McGregor en 1970 que s'est tenu le premier scrutin par bulletin de vote. Il en est de même depuis. Si la mise en place de la *Loi sur les Indiens* a changé le rôle de chef, elle a probablement aussi contribué à transformer le rôle de sous-chef (*sub-chief*) chez les Kitigan Zibi Anishnabeg.

2.7 - De sous-chef à conseiller

Qu'est-ce qu'un sous-chef? Il est difficile d'y répondre puisqu'il n'existe pas d'écrits spécifiques sur le sujet et que plusieurs termes (second chef, deuxième chef, assistant chef) au sein des populations algonquiennes semblent aussi s'y rapporter. McGregor (2004 : 181) fait l'historique du rôle de sous-chef de la rivière Désert comme suit :

« It is not documented when the Algonquin political system changed to the concept of chief and sub-chiefs, but it becomes apparent at Oka somewhere after 1763, no doubt influenced by the British who, like the French, felt that the traditional collective decision-making process of the Algonquins was too slow ».

McGregor (2004 : 197) avance que l'introduction aux Indiens alliés de la chaîne de commandement militaire par les commandants britanniques, de même que la subdivision en peloton et le style de combat comme soldat d'infanterie, ne seraient pas étrangers à la mise en place d'un système de chef et sous-chef : « After the War of 1812, the British maintained this structure of subordinate commanders in its political dealings with First Nations, and it is from there that the Chief and sub-chief system evolved ». Malheureusement, McGregor ne

mentionne pas ses sources documentaires. L'hypothèse apparaît néanmoins plausible puisque ces dénominations étaient courantes en Afrique anglophone et dans le Pacifique. Les termes de gouverneur et de lieutenant-gouverneur ont aussi été introduits pour désigner les chefs Penobscot de la région du Maine (États-Unis) à la même période⁷³. De nos jours, ces termes ont été remplacés par les appellations de chef et de sous-chef⁷⁴. Le système de chef et de sous-chef s'est également étendu jusqu'à la côte nord-ouest du Pacifique comme en témoigne sa présence chez les Snoqualmie à la fin du XIX^e siècle (Tollefson, 1987 : 124). Enfin, les données démontrent qu'il y avait des sous-chefs chez les Algonquins d'Oka et ce rôle a perduré lors de la constitution de la réserve de la rivière Désert (Tenasco, 1986). Le premier chef de celle-ci, Luc-Antoine Pakinawatik, qui avait été un sous-chef d'Oka (Gidmark, 1980 : 17 in Joly de Lotbinière, 1993 : 59 ; McGregor, 2004 : 169), a eu comme sous-chefs, jusqu'à sa mort, ses deux frères François Passenjewa et Antoine Pijiw (Tenasco, 1986 : 1). Jenny Tenasco (1986 : 13) note, dans sa chronologie des chefs, la présence de sous-chefs au sein de la bande jusqu'en 1939, soit jusqu'à la fin du mandat du chef Abraham McDougall. Avec l'élection du chef John B. Chabot (1939-1951), son troisième mandat, l'appellation « conseiller » fait alors son apparition (*ibid.*, p. 14). Est-ce que les conseillers ont remplacé les sous-chefs? S'agit-il du même rôle et du même type de leadership? Avant d'y répondre, il s'avère pertinent de se pencher davantage sur le rôle de sous-chef.

Quelles qualités possédait un sous-chef? Aux élections de Manawan de 1933, le père Guinard mentionne la sélection d'assistants chefs chez les Atikamekw et que ces derniers : « [...] have been wise for they have chosen three men [un chef et deux assistants] of good character and morals and I think the most intelligent of the band » (AD, 1933 in Gélinas, 2003a : 256). Les Atikamekw semblent avoir appliqué des critères de sélection similaires pour choisir leurs leaders, qu'ils soient chefs ou sous-chefs. Le sous-chef, comme c'est le cas pour le chef, n'apparaît pas détenir du pouvoir sur les autres membres de la bande comme l'a constaté

⁷³ Tiré du site Penobscot : Culture & History of the Nation, http://www.penobscotculture.com/index.php?option=com_content&view=article&id=96&Itemid=72, consulté le 9 mars 2013.

⁷⁴ Tiré du site Penobscot : Culture & History of the Nation http://www.penobscotculture.com/index.php?option=com_content&view=article&id=18&Itemid=31, consulté le 9 mars 2013.

Cooper (1926a : 617, 1926b : 138 in Gélinas 2003a : 196) à Obedjiwan en 1925 : « there is a chief of the band with two assistant chiefs, but such political authority as exists is very limited ». Ces qualités peuvent certainement être étendues aux sous-chefs au sein d'autres groupes algonquiens. Au cœur des données, il n'est pas toujours évident de distinguer parfois les chefs des sous-chefs car leur rôle est similaire. En témoigne un ancien élu :

« [...] Clearly, the chief in the past, you didn't have a structure the way we have it today, in the sense, an issue was formed, we had sub-chiefs. It was the chief and the sub-chief but basically the same role in the council. You know, if the chief wasn't there the sub-chief would act in his place and even to this day, that can be delegated with council members » (Charles, 53 ans, entrevue réalisée à Kitigan Zibi le 7 décembre 1998, Kitigan Zibi Anishnabeg Global Research Project).

Être le substitut du chef en son absence semble faire partie des fonctions d'un sous-chef. Ainsi, Marshall (58 ans), qui a été traducteur et agent de liaison lors des entrevues sur l'histoire orale des Kitigan Zibi Anishnabeg, se demande si les sous-chefs étaient des chefs par procuration (Elisabeth, 74 ans, entrevue réalisée à Kitigan Zibi le 20 novembre 1998, Kitigan Zibi Anishnabeg Global Research Project). De même, Alexander note : « As far as I remember, when William was chief, and if William could not attend, John Lambert Cayer would replace him at the meeting and that's what I call a second chief » (Alexander, 70 ans, entrevue réalisée à Kitigan Zibi le 3 décembre 1998, Kitigan Zibi Anishnabeg Global Research Project). Speck (1915 : 20), qui a documenté à l'été 1913 la bande de Timigami, d'origine ojibway, située en Ontario, a fait des constatations similaires à propos de la fonction de second chef⁷⁵ tout en apportant plus des précisions :

« Under the old regime the head chief and the second chief⁷⁶ had about the same rank. If one was absent on a hunting expedition, the other would officiate. Their duty was to regulate contact between the band and neighbouring bands or tribes and the government. They were always supposed to be planning for the interests of the people in one way or another. They took care of widows and orphans and it was their duty to preach occasionally on the rules of the camp or upon topics in which they thought the people need instruction or encouragement. In this lecturing the second chief would generally do

⁷⁵ Speck (1915 : 21) mentionne également la présence d'un troisième homme qu'il considère comme un troisième officiel connu sous l'appellation « *mi zi' nawe* « Man who collects » (for the chief) ». Celui-ci est en charge d'amasser l'argent et les provisions pour les festins, les conseils et les dépenses de voyage du chef (*ibid.*). Il s'occupe aussi de distribuer la viande pour les familles présentes sur le camp (*ibid.*).

⁷⁶ D'après les données de Speck (1915 : 21), la bande de Timigami nomme le second chef *ani ke' o'gi ma* c'est-à-dire « Next to Chief ».

the talking, announcing that the chief had so and so to say. Should any member of the band behave in a way that was consider offensive or detrimental to the band, in other words, do wrong, the chief would call a meeting of all the men who would discuss the matter and decide what reprimand or punishment to administer. The second chief would publicly announce the result ».

Un autre trait pertinent souligné par Speck (1915 : 22) à propos de la bande de Timigami est que le second chef devient premier chef à la mort de ce dernier. L'expérience acquise comme sous-chef n'est donc pas un aspect négligeable pour désigner un chef. Mais à la rivière Désert, il n'y a plus de chef à vie à la même époque observée par Speck. Ainsi, on constate qu'après avoir été chef au cours de deux mandats, Simon Odjick a été sous-chef sous trois différents chefs de 1896 à 1917 (Tenasco, 1986 : 5-7). Abraham McDougall a été sous-chef de 1933 à 1936, au cours du mandat du chef Patrick Brascoupé, avant d'être à son tour élu chef de 1936 à 1939. Il en va de même pour William Commanda et Ernest McGregor qui ont été conseillers avant d'être chefs. Mais tous les sous-chefs ou conseillers ne deviennent pas nécessairement chefs.

Qu'il possède un rôle similaire, un même rang, qu'il remplace le chef ou non, le sous-chef est difficilement discernable du chef car on appelle parfois « chef » celui qui est sous-chef. Par exemple, rapportant les discours du chef et du second chef cris élus à Waswanipi en 1934, Toby Morantz (2002a : 226) mentionne : « Both the chiefs addressed the band ». Dans son article traitant de la scapulomancie à la rivière Désert, Speck (1927 : 167) mentionne Michel Buckshot comme étant l'un des chefs de la bande lors de ces recherches en 1926-1927. D'après les données recueillies par Jenny Tenasco (1986 : 11), Michel Buckshot apparaît être un sous-chef lors du mandat du chef Simon Odjick (1927-1933). Existait-il alors à cette époque un ou plusieurs chefs à la rivière Désert? S'agissait-il de différents types de chefs? Il me semble que les chercheurs ont tendance à mettre le mot chef dans une catégorie beaucoup plus fermée que ce que font les Algonquins. En 1943, Horace Beck (1947 : 261), qui a accompagné Frank Speck lors de recherches à la rivière Désert, raconte à propos des élections : « Formerly, one chief was elected. However, this practice has been somewhat altered until now three chiefs are elected by majority vote ». Cette remarque de Beck va cependant à l'encontre des propos d'un ancien élu :

« There may have been some cases where people hunt, name themselves chiefs. There has been over the history were people call themselves tradition chiefs and there's elected chiefs. Some confusion that rises sometimes but as long as I can remember, at least from the formation of the reserve, there was only one chief that was formally recognized » (Charles, 53 ans, entrevue réalisée à Kitigan Zibi le 7 décembre 1998, Kitigan Zibi Anishnabeg Global Research Project).

Interrogés lors des entrevues dans le cadre de la recherche globale, trois aînés⁷⁷ ont également confirmé qu'il n'y avait pas à leur connaissance plus d'un chef à la fois au sein de la communauté. Toutefois, lors du second mandat du chef Peter Tenasco de 1890 à 1896, Jenny Tenasco (1986 : 4) souligne : « Since the council remained in their meetings from morning until evening and others who travelled from far, Chief Tenasco requested, for the first time, to have expenses paid for visiting Chiefs ». À quoi fait référence le terme « visiting chiefs » (chefs visiteurs)? S'agit-il de chefs étrangers à la communauté ou bien des chefs de territoire de chasse familial de la bande de passage dans la communauté? Même si l'événement dont il est question est le conseil de bande où les affaires internes à la bande sont généralement discutées, la participation de chefs étrangers n'est pas exclue. Si les « visiting chiefs » correspondent aux chefs de territoire de chasse familial, cette appellation rejoint les propos de Charles. Le terme « visiting chiefs » met peut-être en perspective le fait que certains chefs vivent encore à cette époque sur leur territoire la majeure partie du temps et ne viennent qu'à l'occasion sur le territoire réservé. Si c'est le cas, il est possible que jusqu'à la première moitié des années 1890, les Algonquins de la rivière Désert aient eu encore dans leur groupe plusieurs individus qu'ils considéraient comme leaders. À propos des Atikamekw, le père Guéguen o.m.i. a aussi noté en 1885 qu'il y avait deux chefs à Weymontachie (Baribeau, 1978 : 87 in Gélinas, 1998 : 29). Les remarques de Gélinas (1998 : 30) peuvent expliquer le phénomène :

« Jusqu'à la fin des années 1820, il n'y avait pas de chef unique parmi les gens de Weymontachie. Encore en voie de consolidation, la bande comptait plutôt à cette époque plusieurs chefs, chacun à la tête d'un groupe de chasse. Ce n'est qu'en 1834 que le titre de chef a été associé à un seul individu [...]. [...] en fait, la fonction de chef de bande devait être latente au sein du groupe, prête à émerger lorsque le contexte s'y prêtait. Il ne

⁷⁷ Il s'agit de Oliver (entrevue 7 décembre 1998), Alexander (entrevue 3 décembre, 1998) et Arthur (entrevue 3 décembre, 1998).

s'agissait que d'une projection à une plus grande échelle du rôle de chef de groupe de chasse ».

Pour les Innus, le leadership reposait sur les épaules de l'individu qui possédait les meilleures connaissances requises selon la situation (Ezzo, 1988 : 52). Ainsi, il est possible qu'il ait existé plusieurs leaders au sein des sociétés algonquiennes où l'âge était souvent synonyme d'expérience. Mais ces leaders étaient-ils tous chefs? Claude Gélinas (2003a : 190) mentionne que les Atikamekw de Weymontachie, de Coucoucache et de Manawan, élaient en commun un chef de bande à la fin des années 1880. De 1870 à 1891, Coucoucache et Manawan étaient considérés comme des sous-groupes de la bande de Weymontachie (*ibid.*). Témoin d'une telle élection en 1887, l'abbé Proulx écrit (1891 : 246 in Gélinas, 2003a : 190) :

« Trois candidats étaient sur les rangs : Jean-Baptiste Boucher, chef sortant de charge, Charles Rikatadi, de Coucoucache, et Joseph Rochelot de Manawan. Le chef de Weymontaching commande à tous les autres, c'est le *kitchi okimaw*⁷⁸. Il fut convenu que celui qui réunissait le plus de suffrages serait le grand chef, les deux autres restant ses assistants. Rikatadi obtint vingt-six votes, Jean-Baptiste douze, et Rochelot quatre ».

Est-il possible de croire que les sous-chefs de la rivière Désert étaient des leaders de sous-groupes de la bande? McGregor mentionne un élément qui vient contredire cette hypothèse. Discutant du groupe provenant de la rivière du Lièvre et de la rivière Rouge, il écrit (2004 : 181) : « They were traditional in their thinking and they immediately entered a power struggle with the chief and sub-chiefs system installed at River Desert ». Est-ce à dire que la fonction de sous-chef était étrangère à ces deux groupes traditionnels? La position de sous-chef chez les Kitigan Zibi Anishnabeg est-elle une influence ojibway ou encore iroquoise? Les informations amassées par Davidson (1928) auprès des Atikamekw d'Obedjiwan à la fin des années 1920 donnent une piste de réponse. D'après cet auteur, la position de sous-chef a émergé subitement à Obedjiwan : « The natives gave no explanation for the creation of the positions of these two sub-chiefs, except the generalization that the chief needed some assistants » (Davidson, 1928 :

⁷⁸ D'après Sylvie Poirier (2001 : 100), le *Kice Okimaw* est synonyme de « grand chieftaincy » et consiste en un gouvernement territorial en place chez les Atikamekw à cette même époque. Entité flexible, Poirier (*ibid.*) précise que celui-ci pouvait également être constitué, en temps et lieu, d'un chef atikamekw et de chefs en provenance d'autres bandes d'une autre nation (par exemple l'auteure cite les nations innue et crie). À l'opposé de Gélinas, Poirier (*ibid.*) ne considère pas, en 1881, Manawan et Coucoucache comme étant des sous-groupes de Weymontachie mais bien des bandes à part entière au même titre que Weymontachie et Kikentatch (Obedjiwan).

27). Davidson (*ibid.*) considère la forte population d'Obedjiwan à cette époque, soit 144 individus, comme ayant été un facteur déterminant pour la création du rôle de sous-chef. Mais, selon lui (*ibid.*), l'établissement de cette position est peut-être le résultat d'une diffusion en provenance du sud-ouest. À ce sujet, Davidson (*ibid.*) apporte des précisions dans une note de bas de page : « The institution of having assistant chieftains is much more regular and permanent in the Ottawa valley⁷⁹ and may be of Iroquoian derivation ». Cette origine iroquoise des sous-chefs⁸⁰ est très pertinente compte tenu du fait que les Kitigan Zibi Anishnabeg proviennent de la mission du Lac-des-Deux-Montagnes qu'ils partageaient avec des Iroquois, les Mohawks.

Une autre possibilité d'une origine étrangère est possible pour expliquer l'émergence des sous-chefs. Il existe peut-être un lien entre le système de chef et sous-chef et celui des « capitaines de traite » et lieutenants documenté par Toby Morantz (1982, 1983, 2002a) chez les Cris de l'est de la Baie-James. Introduit par les Eurocanadiens au XVIII^e siècle dans le cadre du commerce des fourrures⁸¹, le système des capitaines de traite fait référence aux leaders indiens en charge d'amener des groupes d'Indiens avec leurs fourrures aux postes de traite (Morantz 1982, 1983 : 129). À la Baie James, Morantz (1977 : 78) mentionne que les capitaines de traite sont identifiés de 1744 à 1815. Après 1815, les capitaines sont désignés comme leader ou « principal man » (*ibid.*, p. 79). Morantz (1983 : 135) note que ce système n'a pas été développé chez les Cris mais il y a supposément été importé. Est-ce que les termes et la fonction de capitaine ou lieutenant ont créé, par la pression économique de la pelleterie, des leaders chez les Algonquiens là où il n'y en avait pas auparavant? Il faut noter que ce sont les individus des postes de traite qui désignaient les capitaines et les lieutenants d'après la quantité de fourrures que ces hommes apportaient et l'influence qu'ils avaient sur les autres Indiens (Francis et Morantz, 1983 : 44). Mais un homme pouvait devenir capitaine de traite

⁷⁹ À ce propos, Davidson renvoie le lecteur aux travaux de Speck (1915) dans cette région.

⁸⁰ Fred Voget (1957 : 373) décrit la fonction de sous-chef chez les Iroquois comme suit : « Each chief had an assistant or sub-chief who advised and acted as a kind of messenger and liaison agent ». Le sous-chef iroquois remplaçait également le chef en son absence et agissait comme ambassadeur (Fenton, 1986 : 32). Cela correspond à la description de ce rôle pour les Algonquiens. Si ces derniers ont adopté le système de sous-chef des Iroquois, ils n'ont toutefois pas incorporé son mode de sélection. Chez les Iroquois, comme c'était le cas des chefs, les sous-chefs étaient choisis par les mères de clan (Voget, 1957 : 373).

malgré des qualités morales douteuses (*ibid.*) : « Even indians who were deemed unthrustworthy or idle were made captains ». Contrairement au leader traditionnel choisi pour une courte période pour accomplir une tâche spécifique d'après ses compétences, être capitaine de traite était une position à vie (Francis et Morantz, 1983 : 44). Aussi, ceux désignés comme capitaines étaient des individus relativement jeunes⁸² (Morantz, 1977 : 81). Le système de capitaine de traite a donc interféré avec l'organisation sociopolitique chez les Cris, leur système de leadership (Morantz, 1983 : 135) et ses valeurs. Il est pensable que ce leadership économique ait engendré une nouvelle division des rôles des acteurs sociopolitiques ainsi qu'une stratification sociale.

Francis et Morantz (1983 : 42) rapportent que les capitaines de traite et leurs lieutenants étaient récompensés par des habits militaires. En témoignent les propos d'un employé de la compagnie de la Baie d'Hudson, Edward Umfreville (1790 : 59 in Francis et Morantz, 1983 : 42-43) :

« a coarse cloth coat, either red or blue, lined with baize and having regimental cuffs; and a waistcoat and breeches of baize... He is also presented with a white check shirt; his stocking are of yarn, one of them red, the other blue, and tied below the knee with worsted garters; his Indian shoes are sometimes put on, but he frequently walks in his stocking feet; his hat is coarse, and bedecked with three ostrich feathers of various colours, and a worsted sash tied round the crown; a small silk handkerchief is tied round his neck; and this completes his dress. The Lieutenant is also presented with a coat, but it has no lining; he is likewise provided with a shirt and a cap, not unlike those worn by mariners ».

Or, McGregor (2004 : 181) note que les Britanniques distinguaient aussi les chefs et les sous-chefs en leur offrant des vestes, des chapeaux, des objets de fantaisie, des bijoux et des boutons. Lors de l'élection chez les Atikamekw de Weymontachie en 1887, l'abbé Proulx (1891 : 235) remarque également la présence d'un objet honorifique distinguant le chef : « La médaille d'argent est attaché sur la poitrine du nouvel élu ». D'après Gélinas (2003a : 200), les Atikamekw affichaient les décorations officielles qu'ils avaient reçues dès les années 1870. Par le biais économique, c'est-à-dire par l'accès inégal à des ressources, des commodités et des

⁸¹ Le commerce des fourrures a débuté au XVIII^e siècle pour chuter considérablement vers les années 1935 (Gélinas, 2003a :114).

positions, est-il possible de croire que la notion de pouvoir à l'occidentale a pu faire en même temps son apparition dans la gouvernance algonquienne? Morantz (1977 : 86) émet l'hypothèse que les capitaines de traite étaient les précurseurs des « government chiefs », c'est-à-dire des chefs élus selon la *Loi sur les Indiens*.

Dans la même veine, il est pensable que le titre de sous-chef corresponde au rôle de conseiller énoncé dans cette loi. Parlant des élections chez les Hurons de Lorette en 1916, Patrick Brunelle (1998 : 36) rapporte :

« Dans son rapport, l'agent Bastien affirme que "conformément à l'autorisation que vous m'avez donnée (...) de faire l'élection d'un chef et de 5 sous-chefs pour la tribu des Hurons de Lorette, (...) [j'ai affiché] un avis sur la porte de l'église du Village huron le 17 [décembre] annonçant que l'élection aurait lieu le 28 décembre⁸³ ».

En plus de formaliser et de redéfinir le rôle de chef de bande, la *Loi sur les Indiens* a peut-être aussi voulu transformer et inclure d'autres types de leaders dans l'organisation politique officielle. Qu'il soit chef d'un groupe de chasse, capitaine de traite ou conseiller d'après la *Loi sur les Indiens*, le sous-chef est un individu considéré comme un leader parmi les siens. L'importance n'est pas tant de découvrir exactement l'origine de ce rôle politique mais bien ce qu'il véhicule à propos d'un trait traditionnel de la politique algonquine : la flexibilité et la variabilité politique. Les Algonquins se renouvellent continuellement politiquement au sein de leur système. Ceci n'est pas un effet de l'acculturation, d'une hybridité ou de la modernité mais relève bien de la tradition. Sylvie Poirier (2001 : 112) constate : « However, just because the Atikamekw no longer practice semi-nomadic way of life does not mean that they have totally abandoned the practices, knowledge, and values of their ancestors ». La même analyse peut être faite à propos des Kitigan Zibi Anishnabeg et de leur univers politique.

⁸² Morantz (1977 : 81) donne l'exemple d'un individu fait capitaine à l'âge de 36 ans.

⁸³ Extrait de la lettre d'Antoine Bastien à J.D. McLean, secrétaire du département des Affaires des Sauvages, Ottawa, cité dans Pierre-Albert Picard (1916-1920).

2.8 - La fin des compétences traditionnelles chez un chef de bande

Si certaines valeurs, connaissances et pratiques ancestrales persistent, certaines compétences traditionnelles pour être chef ont cessé. La chronologie des chefs de Kitigan Zibi effectuée par Jenny Tenasco en 1986 est fort utile pour dresser le portrait des chefs de la réserve et de leurs compétences au XX^e siècle, car cette auteure a également documenté et compilé de façon synthétique les réalisations de chacun. Il serait inutile de dupliquer ici les événements entourant le mandat de chaque chef. Mais des éléments mis en avant par Tenasco aident à saisir le rôle de chef à différentes époques en révélant certaines caractéristiques associées aux leaders.

Au début des années 1900, il était exceptionnel pour un chef algonquin de maîtriser à la fois le français et l'anglais en plus de la langue algonquine. C'est le cas de John Cayer, chef de la rivière Désert de 1917 à 1920 (Tenasco, 1986 : 8). D'après Tenasco (*ibid.*), il est ainsi apte à faire la traduction pour ceux qui ne parlent pas français ou anglais. Mais ce qui m'apparaît capital, c'est qu'en parlant trois langues, le chef Cayer est capable d'interagir adéquatement avec différents interlocuteurs qui ont affaire sur la réserve : représentants du gouvernement (par exemple l'agent indien) ou de la ville de Maniwaki, employeurs eurocanadiens, missionnaires, etc. William Commanda, chef de 1951 à 1970, a aussi comme langue maternelle l'algonquin et il a appris en autodidacte le français et l'anglais (Bousquet, 2001 : 388). Ernest McGregor, élu de 1970 à 1976, maîtrise si bien les langues qu'à la suite de son mandat il a publié trois éditions d'un dictionnaire en langue algonquine (McGregor, s.d. ; 1987 ; 1994). Reconnus par les linguistes, les ouvrages lexicographiques d'Ernest McGregor sont une contribution exceptionnelle dans le domaine (voir entre autres la critique d'O'Meara, 1993). La fin du mandat de McGregor en 1976 marque aussi la fin de la maîtrise de la langue algonquine par les chefs de Kitigan Zibi. Les chefs élus par la suite sont bilingues anglais et français ou unilingues anglais. L'apprentissage de la langue algonquine est toutefois devenu une priorité pour le chef Gilbert Whiteduck qui a été élu en 2008 (Thériault, 2011).

William Commanda est un autre exemple d'un chef qui possédait des compétences traditionnelles reliées à l'univers de la forêt. Élevé dans ce milieu, William Commanda était un artisan reconnu (Bousquet, 2001 : 388). Il savait construire un canot, fabriquer des raquettes, des paniers et autres objets de la culture matérielle algonquine⁸⁴ (*ibid.*). Au milieu des années 1970, les compétences traditionnelles reliées à la forêt ne sont plus adéquates ni pertinentes pour mener à bien la politique de la bande qui s'est complexifiée. Les chapitres suivants permettront de dresser un portrait d'un nouveau type de leaders et de la politique contemporaine.

Au même titre que certaines compétences traditionnelles deviennent désuètes, un symbole politique fort relié au chef algonquin a aussi disparu au milieu des années 1970 : la coiffe de chef. En effet, Ernest McGregor est le dernier chef de Kitigan Zibi à avoir porté une telle parure. Outre le chef McGregor, le chef John B. Chabot, le chef Patrick Brascoupé ainsi que le chef William Commanda ont porté la coiffe. En témoignent les photos en figure 2 (p. 88). D'après une source en ligne sur un site Internet des Premières Nations ayant pour but d'éduquer le public sur l'histoire des Autochtones de l'Amérique du Nord, l'auteur Lee Sulzman⁸⁵ note : « In the 1800's, some Algonquin chiefs began wearing an impressive feathered headdress like their western neighbours the Sioux ». Comment expliquer l'adoption par les Algonquins d'une coiffe de chef en provenance de l'ouest? Trudy Nicks (1999) associe l'utilisation par les Mohawks de Kahnawake d'images et de stéréotypes de l'indianité dans les années 1930 au tourisme. Elle constate (Nicks, 1999 : 303) : « If the choice of representations accommodated twentieth-century tourists' expectations, it was also an authentic expression based on a long history of negotiating intercultural encounters with Europeans ». Non seulement les touristes pouvaient avoir pour attente de voir un chef porter une coiffe, mais aussi les Eurocanadiens dans leur ensemble.

⁸⁴ Voir à ce sujet Gidmark 1980.

⁸⁵ Tiré du site <http://www.snowowl.com/peoplealgonquin.html>, consulté le 10 février 2010.



**Figure 2 : Chef John B. Chabot, Chef Patrick Brascoupé
Chef William Commanda, Chef Ernest McGregor**

(Tiré du site Internet Kitigan Zibi Anishinabeg www.kza.qc.ca, consulté le 19 juin 2012)

L'imposante coiffe de plumes est peut-être un cliché, mais elle est indéniablement un symbole associé au chef indien, un patrimoine politique matériel typiquement amérindien. Le port d'une telle parure lors d'événements publics cérémoniels n'était pas unique au chef de Kitigan Zibi. D'autres chefs algonquins de communautés du Québec l'ont également porté. Plusieurs raisons peuvent expliquer pourquoi la coiffe ne se porte plus par les chefs de Kitigan Zibi :

choix personnel, mode dépassée, rareté de l'accessoire. La coiffe représente peut-être aussi un symbole imposé désignant le chef officiel et non traditionnel, ou encore le chef traditionnel qui veut devenir chef officiel face aux Eurocanadiens. Dans ces deux cas, le symbolisme émerge d'une hégémonie eurocanadienne. Il faut rappeler que l'hégémonie est beaucoup plus que de la domination. Elle est un construit idéologique du groupe dominant adopté par le groupe subordonné qui exerce une repolitisation du symbole et reproduit, par le fait même, le système initial dans lequel dominant et subordonné évoluent (Lanoue, 2011 : 91). Mais cette transformation symbolique demeure un processus pertinent car, d'une part, il permet au groupe subordonné de modifier un tant soit peu les règles malgré la pérennité de leur participation dans les jeux de pouvoir (*ibid.*). Par ailleurs, cette transformation s'opérant dans le quotidien (*ibid.*) amène à porter un regard attentif sur les pratiques banales de la vie de tous les jours.

2.9 - L'omniprésence quotidienne des chefs passés

Dans le quotidien de Kitigan Zibi, les chefs passés sont toujours visibles tant dans l'espace privé que public. En effet, plusieurs foyers de la réserve que j'ai visités possèdent un exemplaire du livre de Tenasco (1986) *Algonquin Chiefs of the River Desert Band*. Les chefs passés sont également visibles au sein du conseil de bande où leurs portraits ornent les murs du passage des bureaux administratifs (voir figure 3, p. 90). Cette présence des chefs constitue non seulement une reconnaissance envers les dirigeants passés, mais représente aussi l'histoire politique de la communauté. De même, on retrouve placée à l'extérieur de l'entrée principale du conseil de bande une plaque en l'honneur des chefs (voir figure 4, p. 90).

L'apposition d'une plaque commémorative contribue à la construction de la mémoire (Sauber, 1993). D'après Sauber (1993 : 725) : « En raison de leur position particulière, au vu et au su de tous, elles sont une manière d'écrire ou de réécrire l'Histoire sur la voie publique ». Cela explique sans doute l'omission sur cette plaque et au sein de la chronologie officielle du premier mandat controversé de Simon Odjick suivant le décès de Pakinawatik.



Figure 3 : Les portraits des chefs passés ornant les murs du conseil de bande

(Photo : Anny Morissette, juin 2007)



Figure 4 : Plaque en l'honneur des chefs passés apposée à l'entrée principale du conseil de bande

(Photo : Anny Morissette, juin 2007)

Avoir une plaque et les portraits des chefs au conseil de bande est un symbole fort quand on sait que tout étranger qui a affaire à la communauté transite nécessairement en ce lieu qui est au cœur de tout sur la réserve (Morissette, 2004 : 97-98). L'apposition d'une plaque et des portraits des chefs est-elle un geste politique? Pour Sauber (1993 : 725), « les plaques sont toujours un enjeu politique ». Je crois qu'elles sont le témoin physique d'un patrimoine politique immatériel. Elles rappellent non seulement les hommes qui ont contribué politiquement à l'avancement de la communauté par leurs compétences et leurs savoir-faire, mais elles montrent aussi le choix populaire des représentants de la bande par les membres de celle-ci. Le texte inscrit sur la plaque laisse aussi sous-entendre un message politique :

« Kidji takwenimindwà anishnàbeg ka pi ogimawidjig Kitigan Zibi anishnàbe àking kà ako kijeningdagwak 1854 kichi agindàsowin. With great pride and dignity we the people of the River Desert Band commemorate our Algonquin chiefs who have been our leaders since our reserve was established in 1854 ».

L'utilisation de la langue vernaculaire affirme tout d'abord l'identité collective des gens de ce lieu et leur origine algonquine. Cet usage de l'algonquin est un geste politique, une expression publique d'une appartenance culturelle, d'une revendication de la continuité culturelle propre aux habitants de cette réserve. Le texte met à l'avant-plan la fierté d'un peuple et confirme que les gens de la bande de la rivière Désert reconnaissent que leur chef est un Algonquin et non un Eurocanadien et ce, depuis la création de la réserve. Ainsi, le message rejette en quelque sorte la tutelle des Algonquins par la loi canadienne. Aux touristes et aux visiteurs, la plaque commémorative affirme qu'il existe encore des chefs indiens de nos jours, qu'ils ne sont pas un folklore malgré les changements apportés à leur rôle et à leurs fonctions.

Le chef Pakinawatik est omniprésent à Kitigan Zibi. Chaque fois qu'un individu externe à la communauté s'y rend, on lui parle forcément de Pakinawatik, le fondateur de la réserve. À priori, la notion de fondation n'existe pas chez les Algonquiens qui étaient semi-nomades. Parlant des éléments d'une théorie de la fondation, Harris Memel-Fotê note (1991 : 266) : « Action par laquelle vient au monde quelque chose de radicalement nouveau, la fondation suppose un ou des fondateurs et un sol. Elle consiste ensuite en un processus qui produit un objet ». Avec Pakinawatik, cette notion de fondation émerge chez les Algonquins : la vie sédentaire débute sur une terre réservée. Pakinawatik est non seulement le fondateur historique

de Kitigan Zibi, il est le personnage symbolique de la victoire sur l'envahissement des colons. En effet, son groupe a quitté le Lac-des-Deux-Montagnes pour aller vivre sur sa propre réserve, une terre que les Eurocanadiens ne pouvaient s'approprier. Malgré l'importance historique et symbolique de Pakinawatik, son nom n'a pas été transmis à d'autres chefs. Chez les Algonquins, il était coutume à la mort d'un chef de symboliquement "ressusciter" celui-ci en attribuant son nom à ses successeurs. Rémi Savard (1996) a d'ailleurs dressé un portrait détaillé de la lignée d'Algonquins Tessouat. Cette coutume ne s'est pas perpétuée dans le cas de Pakinawatik : il y a donc eu une rupture politique. Cela ne signifie pas que Pakinawatik n'a plus d'importance sur le plan identitaire.

Dans la vie courante, Pakinawatik est aussi omniprésent d'une manière bien particulière au cœur de l'identité personnelle des Kitigan Zibi Anishnabeg. Il est fréquent que mes informateurs, âgés dans la cinquantaine et plus, m'informent de leur lien de parenté avec cet illustre personnage. Cette forme de présentation de soi n'est pas nouvelle à Kitigan Zibi. Lors de son séjour dans la communauté en 1943, Beck (1947 : 260) note à propos d'une informatrice :

« Mrs. Buckshot, who was eighty-one years old when we stayed with her, was the wife of Michel Buckshot, deceased, once chief of the tribe. Formerly a Golden Lake Indian, she is the granddaughter of Paganowatik (Lightning hit tree), who was the last true "life" chief and brought the band here seventy years ago from Lac de Deux Montagnes. He is considered one of the great men of the tribe ».

Que signifie cette référence au chef Pakinawatik? Par cette affiliation, les Anishnabeg démontrent la pérennité de la lignée du premier chef de la réserve de même que la continuité de leur présence. En se présentant de la sorte, les Anishnabeg bénéficient d'un capital symbolique. D'une certaine manière, il est prestigieux d'être associé avec le fondateur de la réserve. J'irais jusqu'à dire que montrer son lien de parenté avec le chef Pakinawatik vient également légitimer la position d'un individu comme leader politique. En effet, à chaque fois que l'ancien chef élu William Commanda était présenté à une foule, ou dans un article écrit, on mentionne qu'il était l'arrière-petit-fils de Pakinawatik. Or, outre Pakinawatik, les Kitigan Zibi Anishnabeg font étalage de leur affiliation avec un seul autre chef passé, William Commanda. Cela est révélateur de l'importance de ce dernier au sein de la communauté et de

son histoire. William Commanda était l'un des chefs algonquins de ce siècle des plus connus en Amérique et à l'international.

Conclusion

L'étude des acteurs politiques anishnabeg, c'est-à-dire les chefs de groupe de chasse, les chefs dits traditionnels, les chefs de bande, les sous-chefs et les chamanes, a montré la variabilité du leadership politique chez les Algonquins et l'existence de différents types de leader malgré l'imposition d'une seule fonction de chef par la *Loi sur les Indiens*. En fait, la catégorie « chef » est ouverte pour les Algonquins et reflète la souplesse politique anishnabe. Les changements apportés au leadership et aux façons de faire politiques amérindiennes n'ont pas été étudiés dans ce chapitre comme étant une perte culturelle du groupe qui vit les bouleversements de la colonisation. Au contraire, la place du libre-arbitre des acteurs concernés ainsi que la dynamique interne de la bande ont été mises en avant. La protestation par écrit de l'élection du successeur de Pakinawatik, la mobilisation par le chef John B. Chabot et par Pien Kijemite, ont démontré que les Kitigan Zibi Anishnabeg n'étaient pas passifs face à l'imposition des manières de faire politique eurocanadiennes au sein de la bande. En fait, c'est dans la mobilisation et l'action politique que l'identité et la culture politique anishnabe s'épanouissent et deviennent visibles localement pour les divers observateurs internes et externes à la communauté. Faire face aux Eurocanadiens a cimenté la communauté. Devenue sédentaire, la bande apprend à changer de sentiment communautaire. Ce dernier commence à être fondé sur le vivre ensemble. L'opposition aux Eurocanadiens devient donc plus importante en milieu de réserve car les Algonquins ont affaire à eux sur une base beaucoup plus régulière qu'avant. L'expérience algonquine d'une nouvelle forme d'élection, la transformation des formes de leadership, la négociation des Anishnabeg avec diverses formes de légitimité (territoriale, morale, traditionnelle, spirituelle, symbolique, officielle) ont su démontrer une culture politique distincte où l'adaptation à chaque situation prévaut. Cette flexibilité est une caractéristique du leadership interstitiel et de la politique des Kitigan Zibi Anishnabeg.

3 – Créer et former des chefs de bande : la vision eurocanadienne du leadership amérindien

Les rapports de force étaient à la base des projets coloniaux européens (Izard, 2002 : 161). La colonisation politique d'un peuple impliquait l'ingérence totale de ce dernier par le colonisateur, d'où la domination coloniale. Au sein du système colonial, le sociologue Guy Rocher (1992 : 580-581) affirme que « [...] le pouvoir politique traditionnel est *redéfini* et *réorienté*, [sic] ce n'est plus une autorité autonome, mais une autorité déléguée, servant d'intermédiaire entre la population et l'autorité coloniale ». Outre l'établissement de la *Loi sur les Indiens*, comment les autorités eurocanadiennes ont-elles *redéfini* et *réorienté* concrètement l'assise du pouvoir politique traditionnel amérindien, c'est-à-dire le chef?

Lorsqu'un peuple est colonisé, il est mis en position marginale vis-à-vis du pouvoir. Comme le note Memmi (2008 : 105), « le colonisé n'est pas libre de se choisir colonisé ou non ». Le colonisé n'a d'autre choix que de faire avec le système mis en place par le colonisateur. Le traitement du sujet de l'impact de l'hégémonie coloniale sur les colonisés a connu une effervescence dans le milieu académique depuis la parution, en 1978, de l'ouvrage *Orientalism* d'Edward Said. La création d'un discours sur l'Orient par l'Occident, c'est-à-dire le discours sur l'*Autre*, s'étend de façon générale au monde colonial. Pour légitimer sa position de colonisateur, celui-ci devait démontrer sa supériorité en dépeignant négativement le colonisé, en montrant ce qu'il n'était pas, imposant même cette image stéréotypée dans les institutions (Memmi, 2008 : 103, 106). Cette façon de faire qui déshumanisait et dépersonnalisait le colonisé justifiait les démarches du colonisateur pour changer, voire transformer le colonisé (*ibid.*, 2008 : 103-104). La colonisation n'a bien évidemment pas été la même partout. Toutefois, les Amérindiens n'ont pas échappé à cette création d'un discours et d'une vision d'eux de la part des colonisateurs eurocanadiens. L'Amérindien en général était dépeint comme un sauvage, un polygame, un ivrogne, un être immoral. Les chefs amérindiens n'étaient pas épargnés par les perceptions négatives et les critiques eurocanadiennes sur leur leadership et ce, jusqu'à la moitié du XX^e siècle. Du point de vue eurocanadien, le leadership indien était souvent perçu comme étant inefficace ou peu développé, manquant d'autorité ou

ne possédant aucun pouvoir réel. Afin de répondre adéquatement aux exigences politiques de la vie en réserve, les autorités canadiennes ont utilisé les missionnaires, les agents indiens et les directives des Affaires indiennes pour tenter de produire et de former le chef amérindien eurocanadianisé, c'est-à-dire de créer un leadership amérindien qui les arrangeait et qui représentait l'État. Pour ce faire, de nouvelles formes de pouvoir symbolique reliés à la position de chef ont été introduites. L'enseignement aux Amérindiens d'une manière de mener la politique indienne par les acteurs eurocanadiens s'est effectué par l'entremise de décorum et de protocoles à suivre, de rituels d'élection, de cérémonies d'investiture ainsi que par des démonstrations simulées d'assemblée politique. La construction de la mise en scène du pouvoir par les colonisateurs visait la création et la perpétuation d'un espace politique amérindien eurocanadianisé, d'une société amérindienne renouvelée où le chef était acculturé dans des standards eurocanadiens. Au-delà de cette démarche typiquement coloniale d'imposition d'un fonctionnement politique, que sait-on des marges de pouvoir des autorités locales et des libertés de manœuvre des chefs autochtones? Wim van Binsbergen (2003 : 498-499), qui s'est intéressé au déclin et à la résistance du chef traditionnel en Zambie, constate que les chefs sont constamment en quête d'espace de manœuvre en bricolant les façons de faire anciennes et nouvelles. Les chefs africains se retrouvent ainsi à l'intersection de deux systèmes (*ibid.*, p. 491). La situation des chefs amérindiens apparaît similaire. Toutefois, la réalité zambienne dont van Binsbergen rend compte est celle de la folklorisation d'un chef-roi, issu d'une cosmologie historique, au sein d'un État postcolonial en voie de modernisation, d'où les limites de la comparaison. En fait, les chefs amérindiens n'ont jamais été des souverains issus d'une cosmologie historique. De plus, la réalité qui nous intéresse est celle des techniques de colonisation par l'État canadien et non pas à la situation d'un État postcolonial, dont il faudrait déjà prouver la réalité.

Il sera question dans ce chapitre du leadership amérindien tel que vu par les colonisateurs et sur l'impact de cette vision sur les gens de Kitigan Zibi. La conception eurocanadianisée du leadership amérindien ne faisait pas l'affaire des Algonquins. Ayant directement interféré dans la gestion et la mise en application de la politique du gouvernement au sein des bandes, les agents des Affaires indiennes ainsi que les missionnaires ont laissé leurs traces dans la mémoire collective et l'histoire politique de la rivière Désert. Élisabeth résume bien le

sentiment présent dans la communauté face à ces acteurs eurocanadiens : « [...] It was tough, it was tough. You couldn't, there wasn't much we could do. Between the Indian agent, the Department and the priest. They had us... » (Élisabeth, 74 ans, entrevue réalisée à Kitigan Zibi le 20 novembre 1998, Kitigan Zibi Anishnabeg Global Research Project). Placés à l'interstice du pouvoir officiel, les Anishnabeg ne sont pas demeurés passifs face à la vision et à la façon de faire eurocanadienne de la politique amérindienne.

Ce chapitre est consacré aux acteurs coloniaux qui ont remis en question les formes de leadership présentes au sein de la bande de Kitigan Zibi. Il se divise en quatre parties. La première s'intéresse aux missionnaires oblats qui ont été à la fois des alliés politiques des Amérindiens, des agents du pouvoir colonial dans les réserves et des responsables de l'éducation indienne dans les écoles résidentielles. La deuxième partie traite des agents indiens, les représentants et les intermédiaires officiels du gouvernement auprès des Amérindiens. La troisième se penche sur les constables de la force policière les responsables de la loi et l'ordre sur les réserves. La quatrième partie s'attarde sur les cours de leadership indien sous le patronage du département des Affaires indiennes. Dans l'implantation d'un pouvoir exogène au sein des bandes, existait un chevauchement des compétences des agents coloniaux. Ainsi, la présence d'agents des Affaires indiennes a graduellement diminué l'influence des missionnaires. Le contrôle des affaires politiques officielles d'une bande par les agents coloniaux n'impliquait pas nécessairement le contrôle total de sa dynamique politique interne et de ses membres. Toutefois, on ne peut nier l'influence de ces agents sur une forme de leadership traditionnel qui était déjà en transformation en raison de la sédentarisation des Algonquiens. Pour le gouvernement fédéral, le développement communautaire d'une réserve reposait sur le chef. C'est pourquoi il était essentiel pour les autorités d'instruire les leaders pour qu'ils développent techniquement les réserves d'après le modèle villageois eurocanadien et sa vie communautaire. L'identité politique d'un colonisé se définit en rapport à l'histoire de la colonisation. Un leadership interstitiel émerge à partir d'un remodelage eurocanadien, de la perpétuation du contrôle par les chefs sur leur bande et de l'émergence d'un nouveau système de leadership autochtone qui favorise un nouveau type de leaders.

3.1 - Les missionnaires et l'influence oblate sur le leadership anishnabe

Arrivés à Montréal en 1841, les Oblats de Marie Immaculée, une congrégation catholique d'origine française, se sont fait officiellement confier la charge des Amérindiens par les autorités ecclésiastiques et gouvernementales (Bousquet, 2001 : 70). Dès 1849, Luc-Antoine Pakinawatik s'est adressé à Mgr Eugène-Bruno Guigues o.m.i., qui était de passage à la rivière Désert, afin d'avoir un missionnaire permanent parmi les siens (Guinard, 1960 : 66 ; Carrière, 1962 : 77-88 ; Frenette, 1993 : 42, Comité des fêtes du 150^e de Maniwaki, 2001 : 11). L'établissement d'un missionnaire relevait donc d'un désir des Algonquins et non pas d'une imposition par une instance religieuse. Cette requête témoigne aussi du fait que Pakinawatik était « un homme de foi » (Guinard, 1960 : 66) et qu'il voyait certainement des avantages à avoir un missionnaire permanent proche au quotidien. Pouvait-il y avoir des avantages sur le plan politique?

À propos des Atikamekw, Claude Gélinas (2002 : 37, 2003a : 73) affirme que le missionnaire était un allié utile et un intermédiaire efficace entre les Atikamekw et les autorités politiques. Les missionnaires ont également joué un rôle similaire pour les gens de la rivière Désert. En 1845, le père Thomas Clément o.m.i. a servi de traducteur pour Pakinawatik qui a écrit une pétition à Lord Elgin, gouverneur du Canada à l'époque, afin d'obtenir une réserve (McGregor, 2004 : 172, 191). Cette requête n'a pas obtenu de réponse (Frenette, 1993 : 42). En 1848, la pétition était envoyée à nouveau mais, cette fois, elle était accompagnée d'une lettre de Mgr Guigues qui appuyait la démarche des Algonquins (Carrière, 1962 : 85-88 in Frenette, 1993 : 42). Au cours de la visite de Mgr Guigues en 1849, les Algonquins lui ont confié une nouvelle pétition réclamant une terre réservée à transmettre au gouvernement canadien (Lapointe, 2007 : 7). La même année, le père Clément o.m.i. aussi présentait une autre demande aux Affaires indiennes au nom des Algonquins (Carrière, 1962 : 78 in Frenette, 1993 : 42 ; McGregor, 2004 : 191). D'après McGregor (2004 : 192), c'est grâce à l'appui de Mgr Guigues que les Algonquins ont finalement obtenu une réserve à la rivière Désert. Toutefois, McGregor (*ibid.*, p. 172) laisse entendre que Pakinawatik était le maître d'œuvre de ces pétitions. Ce dernier a certainement fait preuve de persévérance et a su se trouver des alliés

politiques pour parvenir à ses fins. Mais les visions politiques des Amérindiens allaient-elles dans le même sens que celles des missionnaires?

Pour Gélinas (2003c : 90-91), « [...] au plan administratif et idéologique, les missionnaires marchaient main dans la main avec le gouvernement fédéral et sa politique d'assimilation ». D'ailleurs, l'attitude des missionnaires envers les Amérindiens était empreinte de paternalisme et d'esprit colonisateur. Les missionnaires désiraient ardemment protéger « les enfants des bois »⁸⁶. Considérer les Amérindiens comme des enfants n'étaient pas seulement le fruit des mentalités du XIX^e siècle et de la première moitié du XX^e siècle. Il faut rappeler que ceux-ci étaient des mineurs d'après les lois les concernant. Ainsi, les missionnaires s'étaient arrogé le rôle de « tuteurs naturels de ces mineurs »⁸⁷. Non seulement les Amérindiens étaient considérés par les Oblats comme mineurs, mais pour certains ils étaient également des êtres inférieurs. Dans une lettre de 1922, adressée au Département des Affaires indiennes, le père Étienne Blanchin o.m.i. écrivait que les Amérindiens étaient dotés d'une « infériorité physique et morale » (ANC, 1922 in Leroux et al., 2004 : 63). La perception oblate d'infériorité des Amérindiens allait de pair avec les conceptions évolutionnistes de l'époque où les peuples du monde étaient évalués d'après les notions occidentales de civilisation. Achiel Peelman o.m.i. (1996 : 36), qui s'est intéressé à la vision oblate des cultures amérindiennes en Oregon au XIX^e siècle, constate qu'il existe des similarités entre les missionnaires du XIX^e siècle et ceux du XVII^e siècle : « [...] en trois siècles, le discours sur les Amérindiens ne change pas! ». Pour Peelman (*ibid.*, p. 37), les Oblats ont aussi hérité des conceptions et pratiques missionnaires de leurs prédécesseurs, c'est-à-dire qu'ils continuaient d'appliquer les mêmes techniques d'évangélisation et avaient une perception négative des cultures amérindiennes et leur spiritualité. Ce contexte semble aussi s'appliquer à la première moitié du XX^e siècle. En conséquence, du point de vue oblat, l'infériorité des Amérindiens rendait nécessaire leur évangélisation, leur civilisation et leur assimilation.

⁸⁶ Expression souvent utilisée dans les écrits missionnaires. Voir notamment Carrière (1958 : 24).

⁸⁷ Lettre de J.-M. Nédélec au Supérieur général Fabre, 15 février 1864, dans *Missions de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée*, tome 4, 1865 : 167 in Bédard, 1988 : 107.

Pour y arriver, les missionnaires visaient la sédentarisation des Algonquiens semi-nomades par la création de réserves et avaient pour mission de faire des Indiens des fermiers. Même si les Algonquiens de la rivière Désert avaient exprimé le souhait de développer l'agriculture dans leurs pétitions demandant une réserve (Frenette, 1988 : 217), l'adoption de ce mode de vie était perçue différemment. Frenette note : « Pour les Algonquiens, l'agriculture se présentait comme une dernière chance de survie » (*ibid.*). En effet, la colonisation et la coupe forestière avaient grandement diminué l'accès aux territoires algonquiens et à leurs ressources (*ibid.*). C'est ainsi que Maniwaki s'est transformée, dès les années 1860, « en une entreprise de « colonisation indienne » à la charge des Oblats » (Laurin, 1991 : 88). À cette époque, les missionnaires étaient bien établis dans la réserve de la rivière Désert (Frenette, 1988 : 154). D'ailleurs, Maniwaki était devenue une plaque tournante pour les missionnaires en route pour les chantiers et les autres missions amérindiennes comme celles de la Baie James et du Saint-Maurice (Carrière, 1968 : 117-148 in Frenette, 1988 : 154). Plusieurs Oblats résidaient à Maniwaki et ont desservi les Indiens de la rivière Désert.

Le tableau I (p. 100) dresse un bilan des missionnaires chargés de la réserve. Toutefois, ces derniers agissaient dans la réserve bien au-delà de leur rôle de missionnaire catholique. À propos des missionnaires présents au sein de la réserve montagnaise de Betsiamites, Hélène Bédard (1988 : 107) considère qu'ils étaient les premiers agents du pouvoir colonial. Pour Toby Morantz (2002a : 73), ils étaient les agents par excellence de la société occidentale. Ceux-ci s'immiscèrent intimement au sein des affaires de la bande jusqu'à une prise en charge totale des Autochtones, un encadrement qui, par la coercition, la discipline et la soumission, tentait d'implanter un pouvoir exogène (Bédard, 1988 : 107). D'après les témoignages que j'ai recueillis⁸⁸, il en allait de même à Kitigan Zibi où la surveillance constante des membres de la bande de la part de certains missionnaires, leurs remontrances publiques à la messe dominicale et la menace de finir en enfer faisaient partie du quotidien anishnabe.

⁸⁸ Entrevues réalisées à Kitigan Zibi avec Mark (47 ans), 4 juillet 2007, 5 février 2008.

Tableau I⁸⁹**Les missionnaires Oblats à la rivière Désert**

Missionnaires	années
Mgr Eugène-Bruno Guigues Père Hercule Thomas Clément ⁹⁰ Père Jean-Nicolas Laverlochère	1849
Père Hercule Thomas Clément Frère James Brady	1850
Mgr Eugène-Bruno Guigues	1851
Père Thomas Clément	1852
Père Louis Reboul	1855
Mgr Eugène-Bruno Guigues	1860
Père Louis Babel	1862-1866
Père Christophe Tissier	1864
Père Jean-Pierre Guéguen	1886-1898
Père Joseph-Étienne Guinard	1898
Père François-Xavier Fafard	1915-1939
Père Joseph-Étienne Guinard	1940
Père Louis-Philippe Martel	?-1959
Père Gérard Deschênes	1959-1981
Père Rémi Côté	1963-?
Père Réal Paiement	1978-1993
Père Gaston Saint-Onge	1992-2001
Père Kennedy	
Père Eugène Lapointe	2007-2011

Comment les missionnaires ont-ils pu obtenir une telle autorité au sein des sociétés algonquiennes? D'abord parce qu'ils se sont mesurés aux chamanes qui, rappelons-le, étaient des acteurs politiques chez les Algonquiens. D'après Bousquet (2009 : 58-59, 61), c'est en ridiculisant leurs pouvoirs (par exemple dialoguer avec les esprits de la surnature, jeter des

⁸⁹ Tableau effectué d'après les sources suivantes : AD JA 61. A64R 27 ; Anonyme (1959a : 7) ; Carrière (1978 : 48) ; Bouchard (1980 : 69, 221) ; Frenette (1988 : 142-143) ; Comité des fêtes du 150^e de Maniwaki (2001 : 11, 20, 39) ; Meredith (85 ans, entrevue réalisée à Kitigan Zibi le 7 février 2008), notices nécrologiques des Oblats de Marie Immaculée.

sorts, guérir des maladies, prédire l'avenir) que les missionnaires ont diminué, voire fait disparaître, l'autorité des chamanes. Deuxièmement, les missionnaires ont acquis de l'autorité parce qu'ils apportaient de l'aide gouvernementale aux Amérindiens et étaient des intermédiaires avec le gouvernement où parfois ils défendaient les intérêts indiens⁹¹. Troisièmement, parce qu'ils s'imposaient comme figures d'autorité à travers leurs rituels religieux qui les mettaient en avant plan en démontrant leurs capacités oratoires. Les rituels religieux étaient aussi une démonstration du pouvoir spirituel des missionnaires ainsi que de leur pouvoir communautaire de rassembleur. L'éloquence, le pouvoir spirituel et les capacités de rassembleur étaient des caractéristiques valorisées chez les chefs algonquiens. Pour Bousquet (2009 : 60), avec l'intensification de l'évangélisation et de l'emprise administrative gouvernementale au sein des sociétés amérindiennes au milieu du XIX^e siècle, la présence des missionnaires et des agents des Affaires indiennes a modifié le sens de l'autorité et par le fait même le statut de leader. L'autorité morale a été redéfinie et ne relève plus uniquement du chef. L'autorité légale et administrative s'impose graduellement par l'entremise des agents indiens. L'introduction de nouvelles figures de pouvoir dans le quotidien autochtone a affaibli l'autorité traditionnelle des leaders et leur statut.

À la rivière Désert, la présence dès 1860 d'agents des Affaires indiennes, sur laquelle je reviendrai dans la prochaine section, a certainement contribué à diminuer le rôle politique des missionnaires. Ces derniers ont semblé toutefois conserver un rôle politique indirect : inculquer et appliquer les lignes directrices des Affaires indiennes (par les sermons et les visites paroissiales), régenter la vie communautaire, calmer les esprits amérindiens susceptibles d'amener une révolution politique. Comme il en a été question au chapitre 2, le mouvement des Six Nations et son ambition de reconnaissance de la souveraineté indienne ont connu un grand succès à la rivière Désert dans les années 1920. Le retour aux valeurs

⁹⁰ Le père Eugène Lapointe o.m.i. (2007 : 7) précise : « Dans les documents, on rencontre souvent le nom de Thomas comme seul prénom du p. [Père] Clément. Mais il signe toujours H. Th. [Hercule Thomas] Clément ».

⁹¹ À ce sujet, voir par exemple la lettre du père Étienne Babin o.m.i., écrite en 1922 à l'attention du département des Affaires indiennes, dénonçant le mépris et le mauvais traitement envers les Algonquins de l'Abitibi-Témiscamingue in Leroux et al. 2004 : 56, 59-66. Voir aussi le compte rendu du père Joseph-Étienne Guinard o.m.i. (1945 : 131-134 in Clermont 1982 : 117-120) d'une rencontre dans les années 1920 entre une délégation d'Indiens (originaires des rivières Saint-Maurice, Gatineau, La Lièvre, La Rouge, Migiskan), dirigé par le missionnaire, et le ministre Taschereau.

traditionnelles amérindiennes prôné par ce mouvement a-t-il au fil du temps miné l'autorité missionnaire? Dans les années 1940, le père Guinard o.m.i., alors missionnaire sur la réserve, constatait le manque de piété des Anishnabeg, la faible assistance à la messe et le peu de visiteurs indiens à sa résidence (Bouchard, 1980 : 223). D'après Mérédith, une aînée de la réserve (85 ans, Kitigan Zibi, 7 février 2008), c'est au cours des années 1940 que les « altar boys », appelés servants de messe ou enfants de chœur en français, ont cessé dans la communauté alors qu'ils étaient habituellement 4 à 5 garçons en charge du service de l'autel. Cela peut laisser croire à un affaiblissement de la religion catholique à cette période car les enfants de Kitigan Zibi n'étaient pas tous partis à l'école résidentielle. D'ailleurs, si les gens de la rivière Désert ne rendaient plus visite au missionnaire, c'est qu'ils ne recherchaient peut-être plus ses conseils et agissaient de leur propre chef. Au cours des années 1940, un activiste des droits autochtones, Jules Sioui, a séjourné à quelques reprises à la rivière Désert (McGregor, 2004 : 280-281). Parmi ses revendications, ce dernier encourageait fortement les Indiens à réorganiser la direction de leur nation (Sioui 1943 in McGregor, 2004 : 281). En 1948, la vente de la ferme des Oblats, située sur les terres de la réserve⁹², à un non-autochtone allait semer un vent de protestation contre les missionnaires dans la communauté (Lapointe, 2007 : 16). Si les missionnaires ne détenaient plus le rôle d'acteurs politiques auprès des Amérindiens, ils se sont tout de même arrogés le rôle de créer et de former des leaders politiques amérindiens d'après leurs visions par l'intermédiaire des écoles résidentielles.

3.1.1 - Les écoles résidentielles : colonisation et division à Kitigan Zibi

C'est à partir de 1845 que le système des écoles résidentielles a débuté au Canada (Valaskakis, 2005 : 105). Sous l'égide et le financement du gouvernement, la direction, le maintien et la gestion de ces pensionnats ont été confiée à divers ordres religieux (catholique, anglican, presbytérien, Église unie) (*ibid.*, p. 105-106). Dès 1885, les Oblats mettaient sur pied des écoles résidentielles, qu'on appelait alors les écoles industrielles car elles étaient vouées à « préparer les jeunes, garçons et filles, aux métiers qui devaient assurer leur subsistance :

⁹² En 1988, la bande des Kitigan Zibi Anishnabeg a reçu des compensations financières pour la perte de ce

l'agriculture, la construction et la mécanique pour les garçons, et les arts ménagers pour les filles » (Miny, 1995 : 13). Au Québec, les Oblats ont été à la charge de quatre écoles résidentielles⁹³ qui ont fonctionné de la moitié des années 1930 jusqu'au milieu des années 1980 (Bousquet, 2006b ; Bousquet et Morissette, 2008 : 22 ; Gaudreau et Miny, 2003 : 11). Destinées aux enfants indiens, ces institutions répondaient aux politiques gouvernementales :

« School attendance was of vital concern to the government, for education of the Indian child was a keystone of the civilizing process the reserve system was to perform. Since schools on the reserve were not well attended by Indian Children, they were regarded as ineffectual instruments of this process. Residential and industrial schools, which removed the child from the detrimental influence of uncivilized parents and Indian traditions, were regarded as better instruments of government policy » (Tobias, 1983 : 48).

À Kitigan Zibi⁹⁴, ce ne sont pas tous les enfants qui sont allés au pensionnat indien. Les propos recueillis auprès d'un ex-pensionnaire (Joseph, 57 ans, Kitigan Zibi, 17 février 2008) indiquent que le milieu familial était le facteur décisif pour déterminer l'envoi ou non d'un enfant algonquin à l'école résidentielle. Si celui-ci était jugé néfaste (par exemple un foyer indiscipliné, insalubre, où les parents étaient considérés comme négligents selon des normes eurocanadiennes) par le missionnaire et/ou l'agent indien, l'enfant allait au pensionnat. Un milieu familial sain et stable, des enfants algonquins qui fonctionnaient bien dans le cadre scolaire environnant ont permis à certains d'éviter le passage dans les pensionnats indiens. D'après McGregor (2004 : 282), environ 100 enfants de la rivière Désert ont fréquenté les écoles résidentielles entre 1927 et 1960. Ceux-ci ont été dispersés dans quatre pensionnats

territoire.

⁹³ Il s'agit des pensionnats indiens d'Amos, de Fort George, de Pointe-Bleue et de Sept-Îles (Bousquet, 2006b : 1). Deux autres écoles résidentielles de confession anglicane ont été en opération dans la province : le pensionnat de la Tuque et un autre également situé à Fort George (Bousquet, 2012 : 169).

⁹⁴ L'expérience des pensionnats indiens s'est avérée traumatisante sur le plan émotionnel, psychologique, idéologique, comportemental, relationnel, familial, identitaire, culturel, spirituel, physique et sexuel pour les Kitigan Zibi Anishnabeg et tous les enfants des Premières Nations en sol canadien. En plus d'avoir été arrachés à leur mode de vie, à leurs parents, de s'être fait imposer les façons de faire des «Blancs » et d'avoir grandi avec le sentiment que ce qui était indien était mauvais, les pensionnaires ont aussi subi des punitions, des humiliations publiques, des violences physiques et sexuelles. Les séquelles douloureuses de cette période font encore partie du quotidien des anciens pensionnaires et de leurs familles. Puisque les conséquences des écoles résidentielles perdurent de nos jours, ces établissements sont, d'après Milloy (1999 : xiv), l'un des éléments de la colonisation des premiers habitants du Canada qui a été le plus dommageable. Pour un historique des écoles résidentielles au Canada, voir notamment Miller (1996) et Milloy (1999). Pour des écrits sur les conséquences du pensionnat indien, voir entre autres Furniss (1995), Dion Stout et Kipling (2003), Wesley-Esquimaux et Smolewski (2004) et Bousquet (2006b).

situés dans deux provinces : St. Mary's Residential School for Indian Children à Kenora (Ontario), Spanish Residential School (Ontario), le pensionnat indien de Saint-Marc-de-Figuery (Québec) ainsi que le pensionnat indien de Pointe-Bleue (*ibid.*). Par ailleurs, certains enfants de la communauté ont fréquenté plus d'un pensionnat indien. Aussi, il est à noter que les membres d'une même famille ont parfois été envoyés dans différents pensionnats où les langues enseignées divergeaient (français ou anglais). Dans d'autres réserves du Québec, la fréquentation des enfants d'une communauté dans le même pensionnat a créé un lien, une solidarité, voire un sentiment collectif entre ces derniers par l'expérience commune, la mémoire des lieux, des événements et des individus présents. D'après mes observations, la fréquentation des enfants de Kitigan Zibi dans différents pensionnats a contribué au contraire, c'est-à-dire à diviser la communauté et les familles. Était-ce là un but non avoué qu'avaient les autorités en dispersant ainsi les enfants de la réserve? Si ce n'est pas le cas, cela prouve la gestion chaotique de la bureaucratie entourant les pensionnats et l'irresponsabilité gouvernementale vis-à-vis des enfants de la réserve. Dans les années 1950, le Québec a imposé la scolarisation obligatoire à tous les enfants amérindiens (Bousquet, 2001 : 159)⁹⁵. Quelles visées avaient les pensionnats indiens?

Les écoles résidentielles avaient pour tâche d'éduquer, de former et d'acculturer l'enfant indien (Anonyme, 1957 : 6). Selon Mary-Ellen Kelm (1998 : 57), qui s'est intéressée aux pensionnats de la Colombie-Britannique au début du XX^e siècle, les écoles résidentielles avaient aussi un autre but : celui de « réformer le corps autochtone » dans le sens de Foucault. Dans *Surveiller et Punir*, Foucault (1975) s'intéresse à la discipline du corps pour redresser l'esprit. Cette réforme du corps mise en avant dans des institutions telles que la prison, l'école et l'hôpital, s'effectue par l'intermédiaire de diverses techniques comme la surveillance, la punition, l'utilisation d'un emploi du temps, l'exercice. Au pensionnat indien de Saint-Marc-de-Figuery, près d'Amos en Abitibi, outre la formation scolaire (l'histoire, la géographie, le français et les mathématiques), le catéchisme, le service de l'autel, les travaux manuels, l'art

⁹⁵ En fait, un amendement à la *Loi sur les Indiens* à cet effet était en vigueur depuis 1920 (Bousquet, 2006b : 5). Les instances québécoises auraient dû appliquer la loi fédérale auparavant mais ne l'ont pas fait (*ibid.*). Il faut noter que les agents indiens s'occupaient déjà de scolariser les enfants amérindiens dans une certaine mesure, mais surtout de familles sédentarisées.

culinaire, la pratique de sports, l'art dramatique, le dessin, le chant, la danse, le jeu étaient aussi dispensés aux pensionnaires afin « de développer leurs talents et leur personnalité » et leur donner « le goût de l'instruction, de l'ordre, de la beauté et de la propreté... » (Lucas, 1966 : 1, 4-5). D'après un bulletin scolaire du pensionnat de Pointe-Bleue de 1961-1962, appartenant à un ex-pensionnaire algonquin de Kitigan Zibi, on constate que l'hygiène faisait partie de l'instruction et que la conduite, la politesse et la propreté étaient également évaluées chez les élèves. Ces matières étaient enseignées dans les collèges classiques et couvents du Québec à la même époque⁹⁶. Toutefois, dans les pensionnats indiens, on ne cherchait pas simplement à former une main d'œuvre professionnelle mais à transformer l'Indien en citoyen eurocanadien par la dévalorisation de leur identité : « On nous a enseigné que tout ce qui était indien était mauvais » (Marcelline Kanapé, Innue de Betsiamites in Lepage, 2002 : 30). Pour ce faire, l'autorité et une discipline stricte étaient nécessaires pour dresser le « sauvage » en être civilisé : les ordres des religieux, l'horaire strict, la marche en rang, le code vestimentaire, l'adoption d'un comportement et de règles de savoir-vivre eurocanadien⁹⁷ devaient être suivis faute de quoi punitions et châtements corporels étaient infligés (Ottawa, 2010 ; Bousquet, 2012 : 181, 185-186). Dresser de futurs leaders faisait également partie des ambitions pour les pensionnaires indiens.

Dès son ouverture en octobre 1960, le pensionnat de Pointe-Bleue accueillait des enfants algonquins de la rivière Désert parmi ses 200 pensionnaires (Anonyme, 1960a : 3). Au sein de cette école résidentielle, s'effectuait l'élection de conseils de garçons et de filles ayant à leur tête un chef et une « cheftaine » (Anonyme, 1961a : 3)⁹⁸. Ces conseils étaient effectifs pour la durée de l'année scolaire. Le conseil des garçons était composé d'un sous-chef, d'un conseiller

⁹⁶ À propos de l'histoire des collèges classiques et des couvents au Québec, voir entre autres Galarneau (1978), Dumont et Fahmy-Eid (1986).

⁹⁷ Les contradictions entre les règles de savoir-vivre eurocanadienne et algonquienne était plus souvent qu'autrement une source de punitions. Par exemple, regarder son interlocuteur dans les yeux pour les Algonquiens est considéré comme étant un manque de respect alors qu'il est de rigueur pour les Eurocanadiens de le faire.

⁹⁸ L'élection de conseils étudiants n'était pas unique au pensionnat de Pointe-Bleue. Il en allait de même dans d'autres pensionnats. En 1962, la revue *Vie Indienne* mettait même en manchettes les élections du conseil étudiant du pensionnat de Sept-Îles (Anonyme, 1962 : 3). Au contraire de celui de Pointe-Bleue, le conseil étudiant de Sept-Îles était uniquement composé de garçons (*ibid.*). Ainsi, chaque pensionnat avait ses propres couleurs politiques.

du culte, d'un conseiller des sports et d'un conseiller des travaux (*ibid.*). De son côté, le conseil des filles était formé de conseillères mais celles-ci n'avaient pas de champs d'intérêts spécifiques attirés (*ibid.*). Historiquement, les conseils étudiants et groupes étudiants ont souvent eu un vrai rôle politique (Lipset, 1968, Lipset, 1971 in Bélanger et Maheu, 1972 : 309). Bien que les années 1960 soient une référence majeure des mouvements étudiants de part et d'autres du globe, la participation politique étudiante ne date pas de cette époque. Les étudiants ont entre autres été au cœur de la révolution de 1848 en Allemagne et en Autriche, du renversement de la dynastie chinoise des Qing en 1911, des luttes anticoloniales en Asie et en Afrique, de la défense de la liberté en Europe de l'est (Lipset, 1968 : 1). Dès les années 1920, des assemblées étudiantes internationales étaient organisées (*ibid.*). Les missionnaires devaient être au fait du pouvoir politique potentiel des conseils étudiants. Mais pour eux, ces derniers pouvaient être des continuateurs du type de pouvoirs que les dirigeants politiques véritables avaient et non pas devenir des contre-pouvoirs.

La proclamation publique des élus des conseils de garçons et de filles ainsi que leur présentation ont été l'occasion d'une véritable fête en septembre 1961 au pensionnat de Pointe-Bleue (Anonyme, 1961a : 3). En témoigne un article de la revue oblate *Vie Indienne*, de décembre 1961, relatant l'événement où la levée du drapeau de la réserve, un défilé de 22 unités, une collation, une veillée de chants et de danses faisaient partie des réjouissances (*ibid.*). Des dignitaires et des invités étaient présents pour l'occasion, notamment le curé de Pointe-Bleue, le chef de la réserve et le représentant des Affaires indiennes (*ibid.*). Des « allocutions de circonstance » ont également été prononcées (*ibid.*).

Parmi les photos accompagnant l'article, on retrouve une photo du conseil des garçons et une photo du conseil des filles (voir figure 5, p. 107). Comme on peut le constater, les étudiants et les étudiantes de ces conseils portaient des habits traditionnels à franges ornés de motifs, des coiffes et des bandeaux à plume. C'est donc tout un décorum (habit d'apparat), un univers symbolique (drapeau), un protocole (présentation publique, invités de marque, discours officiel), une célébration (défilé, fête) entourant l'élection des conseils de leurs pairs qui a été inculqué aux pensionnaires. Il s'agissait là d'une introduction aux Amérindiens de la mise en scène du monde politique à l'occidentale dans toute sa complexité cérémonielle, sa

ritualisation et sa représentation. Ce savoir-faire s'avérait peut-être essentiel à transmettre aux enfants indiens car certaines attentes politiques étaient espérées du pensionnat. Ces attentes font toutefois apparaître des contradictions, voire des incohérences, de la colonisation canadienne. En témoignent les propos de l'évêque de Chicoutimi, Mgr Marius Paré, tenu au cours de la messe de l'inauguration officielle du pensionnat de Pointe-Bleue, le 3 mai 1961 : « Il faut que de cette école sortent des chefs, une élite, qui assurera à votre peuple sa survivance » (Anonyme, 1961b : 1). D'après Guy Rocher (1992 : 581-582), dans le système colonial, l'enseignement sert à créer « une élite évoluée » qui œuvrera comme cadres administratifs et techniques et servira de pont entre les autochtones et les colonisateurs. Pour Diom Roméo Saganash (2005 : 89), un leader cri de Waswanipi et ancien pensionnaire, il fallait que les Autochtones soient « [transformés] en membres utiles pour la société ».

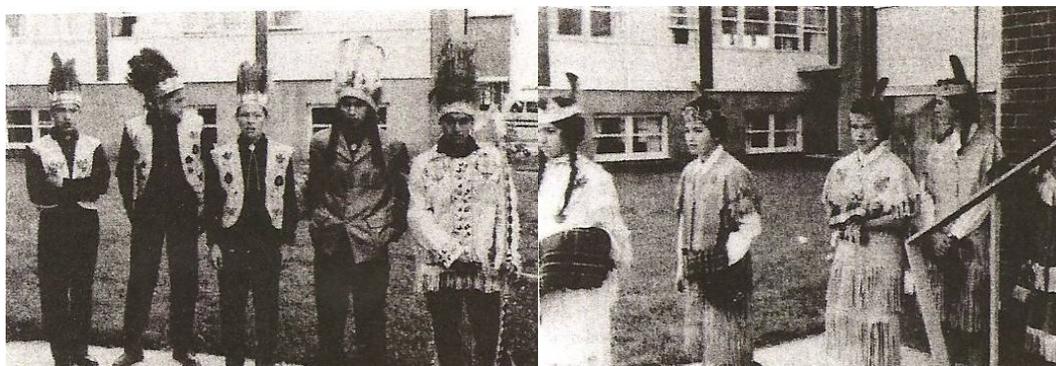


Figure 5 : Le conseil étudiant des garçons et le conseil étudiant des filles du pensionnat de Pointe-Bleue, septembre 1961

(*Vie Indienne*, Anonyme, 1961a : 4)

Pour créer ces futurs chefs, cette élite indienne, les Oblats leur ont dispensé une formation académique à l'occidentale pour ainsi les aider à faire face à la société eurocanadienne. Selon J.R. Miller (1996 : 418, 430), les pensionnats ont ainsi su transmettre des talents qui ont permis aux communautés autochtones de s'ajuster politiquement, de survivre et de prospérer. Plus ironique encore, cet auteur (*ibid.*, p. 430) constate que les écoles résidentielles ont certes modelé des étudiants en leaders politiques, mais ceux-ci sont devenus des ardents défenseurs des cultures traditionnelles autochtones. Les missionnaires n'avaient certainement pas anticipé que les chefs et l'élite issue du pensionnat allaient plutôt servir les intérêts amérindiens en

s'organisant politiquement pour dénoncer leur situation d'assujettissement et lutter pour leurs droits. Maîtrisant les langues dominantes et l'écriture, les Autochtones ont su se réapproprier le pouvoir de parler en leur nom propre, évitant ainsi les intermédiaires eurocanadiens (Morissette, 2004 : 37, 41-42). Mais l'expérience du pensionnat indien et les multiples traumatismes causés aux pensionnaires ont-ils semé des comportements politiques chez certains d'entre eux par la force des choses? C'est ce que laisse croire le parcours d'Harold Cardinal (1969 : 52-55, 85-87 in Miller 1996 : 430), ancien pensionnaire et leader cri de l'Alberta. Comme le rapporte Miller (*ibid.*) : « [...] the school year experience scared him with its racism, hardened him with its severe treatment, and incited him to political action ». La plupart des anciens pensionnaires n'ont jamais vraiment réussi à se remettre de leur expérience. En 1990, les révélations d'abus sexuels dans un pensionnat de la part du chef des Premières nations du Manitoba, Phil Fontaine, a amené un grand réveil de la parole et à l'émergence d'un contre-pouvoir qui a abouti notamment à la Commission de vérité et réconciliation (Bousquet, 2012 : 165, 188). L'action politique s'avérait peut-être, pour les anciens pensionnaires, le mode d'expression parfait, la réaction adéquate et salvatrice en guise de riposte aux injustices subies au pensionnat indien.

3.2 - Les agents des Affaires indiennes

Les missionnaires ne sont pas les seuls acteurs coloniaux ayant tenté d'influencer le leadership et le climat politique anishnabe à la rivière Désert, il en va de même pour les agents des Affaires indiennes. La mémoire de ceux-ci reste toujours vivace. À propos des agents des Affaires indiennes, les informations disponibles sont dispersées. Ces derniers, venus dans les réserves pour « veiller » aux intérêts des Indiens, n'ont pas fait l'objet de recherches extensives, comme le fait remarquer Toby Morantz pour les Cris (2002a : 222) et Robin Brownlie (1994 : 65) de manière générale. Mis à part un livre écrit par Brownlie (2003) sur les agents indiens de l'Ontario, les quelques articles à leur propos se consacrent notamment à un portrait d'un agent indien (Brownlie, 1994), à leur pouvoir de destitution sur les chefs et les conseillers (Satzewich et Mahood, 1994), à leur recrutement (Satzewich, 1996), à leur rôle au sein du système des écoles résidentielles (Satzewich et Mahood, 1995), à leur opinion

concernant le « problème indien » (Satzewich, 1997) et à leur vision de la pêche en milieu amérindien (Schreiber, 2008). Sur le plan politique, quel impact les agents indiens ont-ils eu dans les réserves? Je suis d'avis que leur présence a contribué au développement d'une identité politique locale en réaction à leur façon de faire de la politique amérindienne. Concrètement, en quoi consistait le rôle d'agent indien?

Pour être embauché au poste d'agent indien, certains critères se devaient d'être respectés tels qu'être marié, avoir de bonnes mœurs, être compétent, honnête et posséder une bonne condition physique (Satzewich, 1996 : 226-232). Être marié était essentiel puisque cela évitait que les agents prennent comme partenaires des femmes indiennes ou épousent celles-ci (*ibid.*, p. 227). Pour le département des Affaires indiennes, les agents et leur famille étaient aussi des exemples des coutumes eurocanadiennes à suivre pour les Amérindiens (*ibid.*, p. 226). De même, il s'attendait à ce que les épouses des agents jouent un rôle de premier plan dans la socialisation et la « civilisation » des femmes indiennes (*ibid.*, p. 228). Les agents des Affaires indiennes avaient pour mission d'intégrer et d'assimiler les Amérindiens au sein de la société canadienne (Morantz, 2002a : 223). En plus de cet objectif culturel, ils avaient un programme politique, économique et social. Il était clair que les agents ne travaillaient pas pour la communauté indienne mais bien pour le bénéfice du Département des Affaires indiennes (Morantz, 2002a : 223). À la rivière Désert, le premier agent indien, John White, est en poste dès 1860. Le tableau II (p. 110) présente la chronologie des agents indiens de la réserve.

Officiellement, Lorenzo Leclair est le dernier à avoir occupé la fonction d'agent indien qui s'est terminée en 1967. De 1964 à 1968, cet agent indien était également échevin à la ville de Maniwaki⁹⁹. Être impliqué à la fois à la mairie de Maniwaki et dans la gestion de la réserve de Kitigan Zibi n'apparaît pas être contradictoire. Il faut rappeler que la création des conseils de bande par la *Loi sur les Indiens* avait pour but de municipaliser les chefferies amérindiennes.

⁹⁹ Tiré du *Répertoire des Élus municipaux élus en Outaouais de 1845 à 1975*, <http://craoutaouais.ca/repertoire/Web/maniwaki.html>, consulté le 1 mars 2013. Charles (68 ans, Kitigan Zibi, entrevue téléphonique réalisée le 6 mars 2013 par un membre de la bande) confirme également le double emploi

Tableau II¹⁰⁰**Les agents des affaires indiennes à la rivière Désert**

Agents des affaires indiennes	Mandat (années)
John White	1860 – 1874 (juillet)
C.L. Baudin	1874 (août) – 1875 (mars)
Patrick Moore	1876 (mai) – 1879 (juin ou septembre ¹⁰¹)
Charles Logue	1879 (octobre) – 1885 (janvier)
James Martin	1885 (juillet) – 1896 (octobre)
William C. McCaffrey	1897 (mars) – 1913 (décembre)
Ernest S. Gauthier	1913 (décembre) – 1939 (février)
Joe E. Gendron	c. 1941 – 1947 (décembre)
Russell Baker	1949 (janvier) – 1953 (mai)
Mlle M.C. Bertha Joanis*	1953 (novembre)
Lorenzo Leclair	c. 1954 – c. 1967
Ernest McGregor*	c. 1967 – c. 1970
*Ces personnes ne sont pas des agents indiens mais ont assumé cette responsabilité lors de périodes transitoires.	

Sur le plan éthique, détenir une position de pouvoir au sein de deux structures politiques locales limitrophes soulève toutefois de sérieux questionnements sur le conflit d'intérêts. D'après Satzewich et Mahood (1995 : 46), les agents indiens devaient, dans leur travail, veiller aux intérêts d'autres entités présentes au niveau local telles que les municipalités, les corporations, l'Église et les organisations missionnaires. L'attention portée à des intérêts extérieurs a peut-être joué, dans certains cas, à la défaveur des Amérindiens¹⁰².

Charles, un ancien élu, résume le rôle économique et politique des agents indiens à la rivière Désert comme suit :

de Lorenzo Leclair car, à sa connaissance, un seul homme portait ce nom et avait ce profil politique dans la région de Maniwaki à cet époque.

¹⁰⁰ Tableau effectué d'après Joan Holmes et ass. (1999 : 138) et complété avec les informations amassées lors des entrevues sur l'histoire orale réalisées dans le cadre du projet de recherche globale des Kitigan Zibi Anishnabeg.

¹⁰¹ D'après Holmes et ass. (1999 : 138), l'agent aurait terminé son mandat en juin 1879. Selon McGregor (2004 : 210), l'agent Moore termine son mandat en septembre 1879.

¹⁰² Notamment dans la cession de terres de la réserve de la rivière Désert. Voir à ce propos McGregor (2004 : 210, 215, 225).

« [...] Clearly, the process of dominance and control remained right to the end, the very end of Indian agent days until he was removed from office. You have the Indian agent, you have the local clergy, catholic priest, RCMP, who inserted a lot of control back in the 50's and 60's. Had a lot of influence on people by control on people's lives. The Indian agent decided every activity in the community. Where it had to do with roads, housing, income to basic needs or relief vouchers. The Indian agent called the shots. Most of the time, most people couldn't get anything from them. It was very, very conservative rule, as far as, what could be available and what couldn't be available. People had to pull their weight. The government, these agents, in my view, did not work very effectively for the benefit of the community. They were there but for that but the community remained very poverty stricken. [...] The Indian agents often controlled a lot of the meetings because they said what was possible and not possible. They had the purse strings. It was not the Chief and Council that controlled the purse string » (Charles, 53 ans, entrevue réalisée à Kitigan Zibi le 7 décembre 1998, Kitigan Zibi Anishnabeg Global Research Project).

Effectivement, c'est l'agent indien qui s'occupait des finances de la bande. Ce pouvoir économique lui était octroyé par la *Loi sur les Indiens* (Brownlie, 1994 : 67). Brownlie (*ibid.*, p. 67-68) rappelle que les agents indiens avaient pour rôle d'enseigner la gestion de l'argent et la responsabilité sur d'autres ressources (par exemple les ressources naturelles à exploiter sur la réserve comme le bois ou encore la gestion des rations allouées par le gouvernement). Mais cet objectif ne semble pas avoir été une priorité dans les réserves. Par ailleurs, le pouvoir économique des agents indiens avait des retombées sur le plan social car ces derniers étaient en charge du développement de la communauté et du bien-être des individus dans le besoin. Toutefois, selon une politique des Affaires indiennes, l'agent indien devait le plus souvent possible éviter d'octroyer de l'aide financière aux familles et maintenir les dépenses de la bande à un minimum (Brownlie, 1994 : 81, 85-86). D'après les entrevues réalisées par le projet de recherche globale, les membres de la bande de la rivière Désert allaient voir l'agent indien pour obtenir des coupons de rations, des permis de coupe et de vente de bois, des animaux de ferme, des semences (notamment pour des patates), de l'équipement saisonnier et des matériaux pour la ferme (fils de fer pour les clôtures, de la peinture -de la chaux-, ou encore un puits). Dans son entrevue, l'ancien élu Charles (53 ans, entrevue réalisée à Kitigan Zibi le 7 décembre 1998, Kitigan Zibi Anishnabeg Global Research Project) précise que, dans la plupart des cas, c'est l'argent en provenance du fonds de la bande qui était utilisé pour payer certaines de ces commodités : « Funds, that have been generated from sales of wood at lumber barns [...] ».

3.2.1 - Le contrôle des « band meetings » mais pas nécessairement le contrôle de la bande

À quoi ressemblait un conseil de bande à l'époque des agents indiens? Comme le note Brownlie (1994 : 66), au niveau politique, à l'exception de ne pouvoir voter lors de ces réunions politiques, les agents indiens étaient chargés d'organiser, de présider ainsi que d'exercer du contrôle au cours de ces séances tout en exposant les lignes de pensée du Département des Affaires indiennes. Il faut aussi rappeler que l'agent indien disposait d'un droit de veto sur les décisions prises lors des conseils de bande (McGregor, 2004 : 224). Ainsi, par sa direction, l'agent indien mettait en scène l'assemblée du conseil de bande et instruisait par le fait même les Amérindiens sur l'organisation et les règles à suivre d'une réunion politique à l'image formelle des séances politiques eurocanadiennes. Les propos des aînés et des anciens chefs sur les conseils de bande sont très instructifs pour dresser un portrait de ces réunions politiques à Kitigan Zibi. D'après Alexander, Élisabeth et l'ancien chef Charles¹⁰³, d'une fois l'an, la tenue des conseils de bande est passée à quatre fois par année vers 1920 et 1930, soit le samedi tous les trois mois. Dans son livre sur les chefs Algonquins de la rivière Désert, Jenny Tenasco (1986 : 12) mentionne que, lors du mandat du chef Patrick Brascoupé (1933-1936) : « It was decided at a general Band meeting that, in the future, meetings would be held on the first Saturday of each month instead of four times a year as previously ». Toutefois, d'après Alexander et Charles, ce n'est qu'à partir de la prise en charge à la fin des années 1970 que la fréquence des conseils de bande est passée à une base mensuelle¹⁰⁴. Au fil des ans, le rassemblement s'est déroulé dans différents édifices : dans une maison en bois rond sur le chemin Bitobi, à la première école de la réserve, ou encore à la salle communautaire où le chef, les conseillers et l'agent indien étaient présents sur une scène devant l'assemblée¹⁰⁵. Cette disposition spatiale des acteurs du conseil de bande contribuait certainement à la

¹⁰³ Alexander (70 ans), entrevue 3 décembre 1998, Élisabeth (74 ans), 20 novembre 1998, Charles (53 ans), entrevue 7 décembre 1998.

¹⁰⁴ Alexander (70 ans), entrevue réalisée à Kitigan Zibi le 3 décembre 1998 ; Charles (53 ans), entrevue réalisée à Kitigan Zibi le 7 décembre 1998, Kitigan Zibi Anishnabeg Global Research Project.

¹⁰⁵ Adam, 65 ans, entrevue réalisée à Kitigan Zibi le 3 décembre 1998 ; Élisabeth, 74 ans, entrevue réalisée à Kitigan Zibi le 20 novembre 1998 ; Victor, 78 ans, entrevue réalisée à Kitigan Zibi le 11 novembre 1998, Kitigan Zibi Anishnabeg Global Research Project.

théâtralisation du spectacle politique où il existe, comme le note Abélès (2005 : 158-159), un décalage entre les protagonistes et les spectateurs, les gouvernants et les gouvernés. Le fait que l'agent indien était mis sur un pied d'égalité avec le chef, sur l'estrade, laisse aussi croire en une mise en scène coloniale.

Que faisait donc l'agent indien lors du conseil de bande à la rivière Désert? Selon Victor (83 ans, entrevue réalisée à Kitigan Zibi le 7 décembre 1998, Kitigan Zibi Anishnabeg Global Research Project), l'agent indien prenait des notes en vue de faire un rapport au bureau du département des Affaires indiennes. Mais ce qui ressort le plus des entrevues sur l'histoire orale est le contrôle exercé par l'agent indien à la fois sur les décisions prises et sur les opinions émises par les membres de la communauté comme en témoignent ces extraits :

« [...] But actually what I knew, as far, as, when I was a kid to go into the meetings, it was the Indian agents and the Indian agents they use to call the shots, you know. Whatever the Indian agent says it goes, you know » (Terry, 62 ans, entrevue réalisée à Kitigan Zibi le 20 novembre 1998, Kitigan Zibi Anishnabeg Global Research Project).

« Nothing much went there because the Indian agent was in control. And a lot of our people were not able to read. [...] So, whatever past there, even if they voted for it, how would they know what was written? » (Élisabeth, 74 ans, entrevue réalisée à Kitigan Zibi le 20 novembre 1998, Kitigan Zibi Anishnabeg Global Research Project).

« Well, the old timers they use to talk about him, they use to have a meeting at Ottawa Rd. [...] He's god, you know, when he talks there everybody shuts up, you know. No, no noise, nothing. Mr. Gauthier had spoken, that's it, that's the law [...] » (Terry, 62 ans, entrevue réalisée à Kitigan Zibi le 20 novembre 1998, Kitigan Zibi Anishnabeg Global Research Project).

« The Indian agent controlled everything. Although some individuals did take a very firm stand sometimes » (Charles, 53 ans, entrevue réalisée à Kitigan Zibi le 7 décembre 1998, Kitigan Zibi Anishnabeg Global Research Project).

« [...] It's the same thing with the Indian agent. My father has been thrown out of band meetings because he dared, he dared to disagree with him » (Élisabeth, 74 ans, entrevue réalisée à Kitigan Zibi le 20 novembre 1998, Kitigan Zibi Anishnabeg Global Research Project).

Tenir tête à un agent indien semble avoir eu des conséquences non seulement pour les membres de la bande, mais aussi pour les élus. Parlant des années 1930, Morantz note (2002a : 229) : « The agents, not the chiefs, had the real power [...]. The chiefs and councillors helped

maintain the status quo. They had no choice ; to do otherwise would have meant dismissal ». Dans un documentaire réalisé par l'Office national du film, l'ancien chef William Commanda (1951-1970) témoigne aussi du grand contrôle exercé par les agents indiens : « [...] les chefs indiens y avaient pas un mot à dire. Ils faisaient des résolutions avec le conseil. Pis l'agent indien, s'il approuvait ça passait. S'il approuvait pas, ben souvent ils étaient pas renouvelés ». En fait, dès 1884 le Superintendant général a, par l'entremise de la *Loi sur les Indiens*, le pouvoir de congédiement sur tout chef et conseiller jugé « incompetent, intempérant ou immoral » selon l'agent indien local (Brownlie, 1994 : 67). Vic Satzewich et Linda Mahood (1994) mentionnent une quatrième raison mise à l'avant dans la *Loi sur les Indiens*, la malhonnêteté. Comme il en a été question au chapitre précédent, le chef de la rivière Désert John B. Chabot a d'ailleurs fait les frais de cette politique en étant destitué de son poste à la fin des années 1920.

Un épisode raconté par un aîné, lors des entrevues sur l'histoire orale, démontre l'ambition des agents indiens d'interférer davantage dans les affaires de la bande de la rivière Désert. Au milieu du XX^e siècle, cet aîné a été témoin d'une rencontre entre trois agents des Affaires indiennes et le chef de l'époque. Les agents tentaient alors de convaincre le chef : « [...] to put a white person as a chief and to keep the Indians people as the council » (Edward, 78 ans, entrevue réalisée à Kitigan Zibi le 11 novembre 1998, Kitigan Zibi Anishnabeg Global Research Project). Le chef ne s'est pas laissé persuader. Quel pouvoir d'action restait-il aux Algonquins de la rivière Désert dans ce contexte où l'agent indien avait tous les pouvoirs officiels? L'extrait suivant témoigne des difficultés à se dresser contre l'intrusion politique eurocanadienne à la rivière Désert :

« [...] The fact that you have a very controlled system, the Indian agent being the supreme agent working with Ottawa. It was pretty difficult sometimes for the chief to think to sign a whole lot of power when it came up against that structure, at the time » (Charles, 53 ans, entrevue réalisée à Kitigan Zibi le 7 décembre 1998, Kitigan Zibi Anishnabeg Global Research Project).

McGregor (2004 : 225) rapporte que certaines familles de la réserve, qui en avaient assez de la domination qu'exerçait l'agent indien, ont soit quitté la communauté pour leur territoire de trappe soit abandonné définitivement la bande pour s'établir parmi les Algonquins du Lac

Barrière. Toutefois, McGregor ne mentionne pas à quelle période cet exode temporaire ou définitif s'est produit ni les motivations derrière le choix du Lac Barrière. Si certaines familles ont quitté la réserve en raison de l'agent indien, d'autres ne se sont pas laissé impressionner. C'est le cas de la famille de Simon-John Makate-inini, mieux connu sous le nom de John Bull (McGregor, 2004 : 207). À la fin des années 1870, John Bull a écrit, à l'aide d'un intermédiaire, aux Affaires indiennes pour se plaindre de l'agent indien Patrick Moore (*ibid.*, p. 210). Dans sa lettre, John Bull déplore, entre autres, l'inutilité de l'agent Moore, le manque d'information concernant les affaires de la bande et ses finances (*ibid.*). Même s'il est difficile d'affirmer que la lettre de John Bull ait pu y contribuer, l'agent Moore a été remplacé soit en juin selon Holmes et ass. (1999 : 138), soit en septembre 1879 d'après McGregor (2004 : 210).

De la fin des années 1870 à 1895, John Bull, avec le soutien d'autres familles, s'est aussi opposé vigoureusement à l'envahissement eurocanadien de lots de terre illégalement cédés appartenant à sa famille, ainsi qu'à la vente de la moitié des terres de la réserve (*ibid.*, p. 212, 214-215). L'agent indien de 1879 à 1885, Charles Logue, a mentionné à plusieurs reprises, dans sa correspondance avec les Affaires indiennes, des difficultés causées par cette famille « obstinée » qui effraie les colons eurocanadiens, dresse des clôtures sur les lots et constitue une faction contre la vente des terres de la réserve (*ibid.*, p. 214). La résistance et les actions menées par John Bull et sa famille ont néanmoins porté fruit. En 1885, les Affaires indiennes ont chargé l'agent indien de la réserve, James Martin, de régler la situation (*ibid.*). Ce n'est qu'après 10 années de négociation avec les Affaires indiennes que John Bull et sa famille ont accepté la compensation financière de leurs lots perdus (*ibid.*, p. 215). D'après McGregor (*ibid.*), cette victoire contre les autorités a été éphémère puisque les sommes compensatoires (7950\$) ont été prélevées dans les fonds de la bande.

À partir du début des années 1930, il est devenu plus complexe pour les individus des réserves de se faire entendre par les autorités. À cette époque, une politique du département des Affaires indiennes interdisait aux Amérindiens de s'adresser directement à Ottawa pour faire des demandes ou se plaindre. Tout devait nécessairement être traité par l'agent indien (Brownlie, 1994 : 70 ; Morantz, 2002a : 223). Certains Amérindiens défiaient toutefois cette loi. C'est le cas de la mère d'Élisabeth qui a écrit à T.A. Crerar, ministre des Affaires

indiennes d'octobre 1935 à novembre 1936, de même qu'à un de ces prédécesseurs (Élisabeth, 74 ans, entrevue réalisée à Kitigan Zibi le 20 novembre 1998, Kitigan Zibi Anishnabeg Global Research Project ; Holmes, 1999 : 24-25). Dans son entrevue sur l'histoire orale, Élisabeth laisse entendre que sa mère, accompagnée d'une autre personne, se serait même rendue à Ottawa. Malheureusement, ils se sont vus interdire l'entrée dans les bureaux des autorités concernées (Élisabeth, 74 ans, entrevue réalisée à Kitigan Zibi le 20 novembre 1998, Kitigan Zibi Anishnabeg Global Research Project).

Si l'agent indien contrôlait les affaires de la bande, les exemples de prise de position et d'action politique à la rivière Désert démontrent bien qu'il était loin de contrôler individuellement les membres de la bande. Ces derniers avaient des opinions sur leurs propres affaires et souhaitaient se faire entendre. Pour y parvenir, les Kitigan Zibi Anishnabeg osaient défier l'ordre établi. En fait, les actions et les pratiques politiques anishnabeg consistent en ce que James C. Scott (1989 : 33) a qualifié des formes quotidiennes de résistance de la part de groupes subordonnés. Dans l'analyse des conflits, celles-ci n'ont pas retenu de manière générale l'attention des chercheurs qui se sont davantage concentrés sur les confrontations ouvertes et directes, comme la rébellion et les émeutes, car elles sont des pratiques moins marginales (*ibid.*, p. 33-34, 50). Indirectes, informelles et n'attirant que peu l'attention sur les perpétrateurs, les formes quotidiennes de résistance sont des tactiques silencieuses (*ibid.*, p. 34-35) qui à long terme peuvent néanmoins porter fruit. Puisque les formes quotidiennes de résistance « [...] imply in their intention or logic an accommodation with the structure of domination » (*ibid.*, p. 50-51), elles rendent bien compte de la situation des Autochtones dans leurs relations de pouvoir avec l'État canadien. Sally Engle Merry (1995 : 15) considère que les "micro-acts of resistance" peuvent aussi être réalisés dans le cadre légal. Pour Merry (1998 : 101-102), l'acculturation n'est pas le seul aboutissement d'un système légal sur un groupe culturel *Autre*. Pour que ces micro-actes soient compris, leur contexte culturel doit être pris en compte car une redéfinition identitaire et communautaire peut en découler de même qu'un réajustement des relations de pouvoir (Merry, 1995 : 16, 23). La résistance et l'appropriation culturelle de la loi peuvent créer des marges de pouvoir.

3.2.2 - L'impact politique et le legs politique des agents indiens

Comme administrateur, l'agent indien a pris en main la vie politique de la réserve. Il est non seulement celui en charge des élections, mais il est aussi la personne ressource avec qui les Amérindiens doivent transiger. Morantz (2002a : 224) considère que ces agents gouvernementaux ont eu un impact considérable sur le leadership politique des Cris : « Whether benevolent or autocratic, the Indian agents made most of the decisions for the Crees and undermined their traditional leadership, which was based on supernatural powers, wisdom, and age ». La non-reconnaissance, par les agents gouvernementaux, du leadership traditionnel chez les Cris a nécessairement affaibli la confiance de cette population envers leurs leaders ainsi que leurs valeurs (Morantz, 2002b : 68). À mon avis, cela peut également avoir miné, par extension, la confiance des Cris en leur système sociopolitique. Nul doute que cette remise en question du leadership par les agents des Affaires indiennes peut s'étendre à d'autres communautés algonquiennes. Ces agents ont peut-être donné le coup de grâce à une forme de leadership traditionnel déjà en transition et en transformation qui s'adaptait à la vie communautaire en permanence au sein des réserves. En mettant en place des balises pour régir le fonctionnement politique et administratif de la réserve, les agents ont suppléé la place d'un style de chef au leadership traditionnel dans ce nouveau milieu. En effet, comme le note Morantz (2002a : 229), l'agent indien : « [...] had taken over many of the traditional duties of chiefs, such as helping people in difficulty ». Mais les conditions de vie en terre réservée ont fait en sorte qu'il était difficile pour les Algonquins d'être complètement autonomes. Le recours à l'agent indien par les Anishnabeg en cas de besoins divers est devenu systématique puisqu'il était le représentant du gouvernement responsable du bien-être au sein des réserves. Il en va de même pour un bon nombre de réserves algonquiennes où la population était dépendante de l'agent indien à plusieurs niveaux pour améliorer son quotidien. Lorsque le dernier agent indien de la rivière Désert a quitté son poste en 1967, la communauté s'est dès lors tournée vers le chef afin de répondre à tous ses besoins (par exemple en matière d'habitation, d'aménagement, de récréation et d'assistance sociale). Au temps du semi-nomadisme, en dehors de circonstances exceptionnelles, comme par exemple en cas de disette, le recours au chef n'apparaît pas être une caractéristique des groupes algonquiens chez qui

l'autonomie individuelle prévalait. Au sujet des Montagnais-Naskapi du lac Saint-Jean, Lips (1947 : 401) rapporte que :

« On the other side, any Indian calling upon the chief for assistance would be regarded as unmanly, according to Tommy Moar. Upon my question in what case he would see fit to turn to the chieftain, he exclaimed with pronounced disdain: "To go to a chief-what a dirty business!" ».

Un autre des informateurs de Lips corrobore ce fait (*ibid.*). Comment expliquer ce revirement de situation? Si les agents indiens ont usurpé certains rôles des chefs traditionnels, les chefs de bande ont dû, eux, prendre la relève de certaines tâches des agents indiens à leur départ pour assurer le fonctionnement de la réserve d'après les directives des Affaires indiennes. Par le fait même, cela a transformé le leadership algonquien à nouveau et a amené une nouvelle réponse communautaire à cette forme de direction politique plus bureaucratique sur laquelle je reviendrai ultérieurement.

De nos jours, au sein de la communauté de la rivière Désert, comme c'est aussi le cas dans d'autres réserves algonquines, les propos au sujet des agents indiens sont plutôt acerbes. Même si au point de vue de leur personnalité, les représentants des Affaires indiennes étaient différents, les caractéristiques que les Anishnabeg leur ont attribuées sont généralement similaires : ils sont vus comme tyranniques, dictatoriaux, autoritaires, paternalistes. Pour les populations amérindiennes, il est sans doute difficile de présenter un portrait plus nuancé de leurs relations avec ceux-ci. En effet, les conséquences de la gestion des réserves et l'interférence politique des agents indiens sont encore visibles de nos jours. Par exemple, il est difficile pour les Kitigan Zibi Anishnabeg, mais pas impossible, de récupérer des terres cédées à la ville de Maniwaki par les agents indiens. L'expérience avec les agents indiens a marqué la vie de tous les Autochtones au Canada : « Little wonder, then, that when aboriginal leaders began to press for changes in the 1960s, one of their first and most successful campaigns was the elimination of the Indian agent system » (Brownlie, 1994 : 86).

La fin des agents indiens à la rivière Désert ne s'est pas faite de manière abrupte mais a plutôt suivi une période transitoire. Lors des entrevues sur l'histoire orale de la communauté, des

aînés¹⁰⁶ ont mentionné la mise en place d'un membre de la bande comme premier successeur à ce poste : « And after Leclair, let see a, I think Ernest McGregor took over. For a while. He's an Indian guy. [...] he took over the Indian agent's job » (Henri, 78 ans, entrevue réalisée à Kitigan Zibi le 20 novembre 1998, Kitigan Zibi Anishnabeg Global Research Project). Ernest McGregor n'a pas été le premier individu à avoir à assumer certaines responsabilités habituellement attribuées aux agents indiens. D'après Arthur (65 ans, entrevue réalisée à Kitigan Zibi le 3 décembre 1998, Kitigan Zibi Anishnabeg Global Research Project) et la firme qui a réalisé la recherche globale de la communauté, Joan Holmes et ass. (1999 : 138), Mlle M.C. Bertha Joanis avait aussi été en charge des activités de l'agent indien en 1953 lors d'une période transitoire¹⁰⁷. Mlle Joanis semble avoir été la fille du maire de Maniwaki Emile Joanis en poste de 1931 à 1933, puis de janvier à juillet 1941 (Anonyme, 1943 : 15 ; Comité des fêtes du 150^e anniversaire de Maniwaki, 2001 : 18). Une fois encore existe un lien entre la mairie de Maniwaki et la gestion de la réserve de Kitigan Zibi. Pourquoi cette femme a-t-elle suppléé l'agent indien? Simplement parce qu'elle assistait déjà celui-ci dans ses tâches. Mais ce n'était pas le cas d'Ernest McGregor. Selon James (58 ans, entrevue réalisée à Kitigan Zibi le 20 novembre 1998, Kitigan Zibi Anishnabeg Global Research Project), Ernest McGregor travaillait pour les Affaires indiennes à Ottawa et il a été transféré pour prendre la charge de l'agent indien. Toutefois, Ernest McGregor n'a pas été reconnu comme étant un agent indien mais plus « [...] a secretary or whatever, something like that [...] » (Arthur, 65 ans, entrevue réalisée à Kitigan Zibi le 3 décembre 1998, Kitigan Zibi Anishnabeg Global Research Project). Dans ce contexte, Ernest McGregor ne semble pas avoir été associé de manière négative au rôle « tyrannique » et « dictatorial » d'agent indien. Ernest McGregor a certainement impressionné la bande comme successeur au poste d'agent indien puisqu'il a été élu chef en 1970. La fonction de chef et d'agent indien s'est-elle scindée dès lors? Les propos de Charles (53 ans, entrevue réalisée à Kitigan Zibi le 7 décembre 1998, Kitigan Zibi Anishnabeg Global Research Project) laissent croire à cette transition :

« [...] And then, we have Harold Vachon who works for Indian Affairs in the 70's before the band takes over, self administration, I think around 1972. Well, Vachon played the

¹⁰⁶ Il s'agit de Henri (78 ans), entrevue réalisée à Kitigan Zibi le 20 novembre 1998 ; James (58 ans), entrevue réalisée à Kitigan Zibi le 20 novembre 1998 ; et Arthur (65 ans), entrevue réalisée à Kitigan Zibi le 3 décembre 1998, Kitigan Zibi Anishnabeg Global Research Project.

¹⁰⁷ Voir le tableau II (p. 110).

role of Indian agent manager at the time, because there's a transition period moving from Indian agent to self administration. Local government and administration. Harold was acting as an official of the government at the time. Which had decentralized services to Ottawa, to the region, the region to districts. They had a series of districts. Sometimes flow from the district of Montreal and other times from the district of Val d'Or ».

Mais le début de ce « gouvernement » ou de cette « administration » locale a tout de même eu à sa tête un chef ayant au préalable travaillé pour les Affaires indiennes, donc possédant des compétences administratives nouvelles pour un chef algonquin.

Si Ernest McGregor a assumé les responsabilités d'un agent indien et la gestion de la réserve, d'autres Algonquins avant lui s'étaient vu confier une position d'autorité sur la réserve pour soutenir le conseil de bande dans la gestion de l'ordre en entrant dans la force policière.

3.3 - Les constables algonquins et la surveillance de l'État : la Dominion Police et la Gendarmerie royale du Canada (GRC)

La colonisation d'une population procède sur la base de la loi, de l'ordre et de la force. Les missionnaires et les agents indiens n'étaient pas les seuls protagonistes eurocanadiens en charge du maintien de l'ordre en milieu de réserve (Sawaya, 2012 : 36). La *Loi sur la police* de 1868 allait mettre en branle la Dominion Police pour veiller à la protection du Canada nouvellement constitué (McGregor, 2004 : 249). Dès 1880, les autorités canadiennes incluaient des Amérindiens au sein de la force policière afin de maximiser l'efficacité de leurs interventions (Sawaya, 2012 : 36). Cette inclusion ne visait pas un accès équitable à l'emploi pour les Amérindiens car ils n'avaient pas les mêmes prérogatives que leurs homologues canadiens hors réserve qui jouissaient d'un meilleur salaire et d'une fonction à temps plein alors que le travail était saisonnier ou occasionnel pour les constables indiens (*ibid.*, p. 156). L'inclusion d'Amérindiens était plutôt d'ordre pratique, symbolique et stratégique : une main d'œuvre locale bon marché qui incarnait l'État en douceur sous un visage familier, qui parlait la langue et connaissait les faits et gestes des autres membres de la bande (*ibid.*, p. 39-42). En 1889, l'Algonquin John Hays allait devenir constable de la Dominion police de Maniwaki où il avait "promises to be an efficient peace officer" (ARDIA, 1889 : 35 in *ibid.*, p. 41). Entre 1880

et 1920, un autre Algonquin de Maniwaki, Leo Bernard, était nommé constable et desservait la réserve de la rivière Désert (*ibid.*, p. 60). Avec leurs uniformes et leurs "instruments d'exercice du pouvoir" (menottes, matraques, revolver), les constables incarnaient l'autorité (la *Loi sur la police* et la *Loi sur les Indiens*) et allaient veiller à la sécurité, au respect des lois et à la protection des autres Amérindiens en faisant notamment la lutte contre le trafic et la consommation d'alcool¹⁰⁸ par une surveillance constante de la réserve (*ibid.*, p. 38, 82, 95, 98). Cette implication de membres de la bande au sein de la Dominion police ne semble pas avoir marqué la mémoire des Kitigan Zibi Anishnabeg car ce fait ne ressort pas de leurs discours sur la force policière et n'apparaît pas au sein de l'histoire de la communauté (McGregor, 2004). Leurs discours ont toutefois changé dès la mise en place sur la réserve d'un détachement de la GRC en 1942 (McGregor, 2004 : 250). C'est en 1920 que la Dominion police a été incorporée à la GRC (*ibid.*) : « [...] qui prend la relève des affaires policières pancanadiennes » (Sawaya, 2012 : 156). Dans nos travaux consacrés à la culture algonquienne de l'alcool, Marie-Pierre Bousquet et moi-même (2009 : 149) avons remarqué que :

« Les histoires sont légion, chez les informateurs et dans la littérature, sur l'ingérence de la Gendarmerie royale du Canada (GRC) dont les représentants entraient dans les communautés et chez les gens sans mandat et qui assistaient d'office aux mariages pour contrôler la consommation des invités ».

McGregor (2004 : 250) fait le même constat à propos de Kitigan Zibi :

« Some Algonquin elders compared the RCMP [Royal Canadian Mounted Police] presence to that of living in a police state, in that their activities were monitored, especially if the RCMP suspected these activities were connected to boot-legged liquor or home-brewed wine. The RCMP [...] could invade Algonquin homes to search the premises for illegal liquor. They did not need permission or warrant. They simply walked in, or burst in, at their own discretion. [...] The River Desert would be subjected to nearly five decades of RCMP aggression ».

Le territoire, en forêt, s'est alors imposé comme lieu par excellence des pratiques illicites où la fabrication et le trafic d'alcool avaient cours (Bousquet et Morissette, 2009 : 149-150 ; Sawaya, 2012 : 105). L'omniprésence de la GRC et les façons de faire cavalières de leurs

¹⁰⁸ Dès son entrée en vigueur, la *Loi sur les Indiens* a interdit la vente, la production et la consommation d'alcool chez les Amérindiens (Sawaya, 2012 : 18-19). Ce n'est qu'à la suite de l'arrêt Drybones de 1971 que les Autochtones ont pu jouir d'une pleine liberté en matière de consommation d'alcool (Bousquet et Morissette, 2009 : 149).

constables ont fait naître un régime de peur à Kitigan Zibi. McGregor (2004 : 259-260) fait d'ailleurs le récit de plusieurs interventions de la GRC qui ont traumatisé les enfants de la réserve. En grandissant et vieillissant, ces derniers ont adopté des comportements pour s'assurer de ne pas attirer l'attention de la GRC et ce, même après la fin du mandat de cette force policière sur la réserve¹⁰⁹ (*ibid.*). Certains Algonquins et Algonquines osaient riposter et défier les constables de la GRC (*ibid.*). Ceux-ci finissaient inévitablement en prison (*ibid.*). Au contraire des Eurocanadiens, un séjour en prison pour un Amérindien était une chose si commune qu'il en était banal et faisait partie du parcours habituel d'un individu. Des actes de résistance passive ont également été perpétrés par les Algonquins contre la GRC (*ibid.*, p. 260). Parmi eux, McGregor (*ibid.*) mentionne la perpétuation des sorties dans le village de Maniwaki après des emprisonnements à répétition, la désinformation sur des activités illégales ayant cours sur la réserve afin de mener les constables sur de fausses pistes, l'habitude de certains contrevenants de se faire donner une véritable chasse à l'homme au lieu d'obtempérer à leur arrestation. Les pratiques souterraines algonquines pour contrer la GRC et les autorités canadiennes se sont aussi organisées avec l'aide d'une nation alliée. Craignant la saisie de leurs ceintures de wampum par la GRC, comme ce fut le cas dans la réserve des Six Nations en Ontario en 1924, les Algonquins de la rivière Désert ont confié leurs documents politiques à la nation iroquoise de la réserve Tuscarora aux États-Unis (Graymont, 1973 : 73-74 ; Einhorn, 1974 : 76 ; McGregor, 2004 : 250-251). En 1926, le chef Chabot était à la tête de la délégation qui s'est rendue à New York pour confier temporairement la charge de gardien des wampums au chef Clinton Rickard (Einhorn, 1974 : 76). Les wampums sont revenus aux mains des Kitigan Zibi Anishnabeg le 9 juillet 1970 après un exil de 44 années (*ibid.*, p. 73 ; Kitigan Zibi Anishnabeg's 150th Commemoration, 2003). Même si les agents de la GRC tentaient de contrôler légalement, physiquement et judiciairement les Indiens de la réserve, le chef détenait encore un certain contrôle de sa bande et de ses affaires internes comme en témoigne l'épisode

¹⁰⁹ Le mandat de la GRC a pris fin à Maniwaki en 1967 (McGregor, 2004 : 260). La police provinciale de la Sûreté du Québec a pris la suite des opérations. La force policière de la rivière Désert voyait le jour en 1981 avec l'entrée en fonction de trois premiers policiers issus de la réserve : Leonard Odjick, Francis McDougall et Michael Twenish (McGregor, 2004 : 321). À propos de l'histoire du développement de la police autochtone au Québec et du Service de la police amérindienne voir entre autres Sûreté du Québec (1979), Monique Michaud (1986b), Aubert et Jaccoud (2009) et Jean-Pierre Sawaya (2012).

de la clandestinité des wampums. Dans ce contexte, il n'était pas étonnant que les autorités fussent si désireuses de former un chef qui représenterait davantage les intérêts de l'État.

3.4 - Former des leaders indiens en vue de l'avancement social de la tribu¹¹⁰

C'est à l'initiative d'une travailleuse sociale à l'emploi des Affaires indiennes, Mlle Berthe Fortin, que le premier cours sur le leadership indien a eu lieu à Québec en 1954 (Résumé du cours de formation de responsables sociales « Leadership »¹¹¹, 1960 : 1). Les cours sur le leadership indien de 1959 et de 1960 ont suscité beaucoup d'intérêt et de publicité dans la presse locale, provinciale et missionnaire, de même qu'à la télévision (*Le Droit*, 1959 et *La Gatineau*, 1959 in Rapport des cours de formation de leaders sociaux¹¹², 1959 : 39 ; *Vie Indienne*, Anonyme, 1959b : 3, 1960b : 7 ; RRSL, 1960 : 5). Ces formations étaient de grands événements entourés de décorum, où les Indiens arboraient leurs costumes d'apparat et coiffes de plumes pour l'occasion. Des cérémonies d'ouverture, des spectacles culturels ainsi que la signature du livre d'or à l'hôtel de ville de Maniwaki en 1959 faisaient entre autres partie des activités protocolaires entourant ces formations. Ce genre de cours n'était pas unique au Québec. Pour le gouvernement fédéral, la période entourant les années 1960 était propice au programme de développement communautaire et d'essor d'un gouvernement local dans les réserves (Dyck, 1991 : 103). Noel Dyck (*ibid.*) note : « For adults a series of leadership training courses were organized to prepare reserve communities to take greater part in managing their own affairs ». Deux rapports et résumés de ces cours¹¹³ qui ont été offerts au Québec permettent de dresser un bilan de ces formations, d'une durée d'une semaine, qui avaient pour but de : « Former des « Leaders » sociaux Indiens en mesure de participer activement à l'Organisation Communautaire de sa Réserve » (RLS, 1959 : 5). Le but apparaît ethnocentrique puisque cela niait qu'il puisse exister chez les premiers habitants du leadership.

¹¹⁰ « L'avancement social de la tribu » est une formulation répandue dans les rapports sur les cours de leadership indien. Parmi d'autres expressions du genre, on retrouve « promouvoir l'évolution sociale de la tribu » (Voir notamment le rapport des cours de formation de leaders sociaux, 1959 : 6, 37).

¹¹¹ Résumé du cours de formation de responsables sociales « Leadership » est remplacé par RRSL pour les références suivantes.

¹¹² Rapport des cours de formation de leaders sociaux est remplacé par RLS pour les références suivantes.

¹¹³ Ces rapports de cours ont été trouvés aux Archives Deschâtelets, voir référence HR901.

Aussi, cela occulte le fait que le leadership amérindien puisse être différent d'une forme eurocanadienne de leadership. Le leadership amérindien était sans doute plus diffus et moins visible aux yeux des Eurocanadiens qui n'avaient pas nécessairement les clés pour décoder les subtilités culturelles algonquiennes en matière d'autorité. En offrant des formations sur le leadership, les autorités gouvernementales considéraient-elles que les autochtones étaient incapables de se gouverner?

Un article sur la formation de 1959 à Maniwaki, paru dans le journal oblat *Vie Indienne*, rapporte : « Du 16 au 21 novembre dernier, les représentants de huit réserves indiennes se réunissaient à Maniwaki pour étudier le problème des leaders indiens » (Anonyme, 1959b : 3). On ne sait pas de quel problème il s'agit, mais ces propos laissent croire que les missionnaires avaient une piètre opinion du leadership indien. Dans son article publié dans deux journaux (*Oblate News* n.d., *The Dilemma for Our Indian People* n.d.) et aussi reproduit dans *Vie indienne* en 1964, le missionnaire J.P. Mulvihill o.m.i. se fait encore plus cinglant et méprisant à l'égard du leadership indien, jugé incompetent, et des Amérindiens :

« L'Indien a été isolé et surprotégé depuis tellement longtemps qu'il a oublié ou perdu ses propres traditions démocratiques et le sens du leadership. [...] Le gouvernement veut devenir un conseiller plutôt que le gardien et protecteur tel qu'il l'a été depuis toujours. Cependant, il ne veut pas abandonner tous les contrôles tant que les Indiens ne posséderont pas leur propre compétence. [...] Il n'est pas suffisant de planifier certaines améliorations si les talents, les attitudes et la direction parmi eux [les Indiens] sont absents. [...] Les Indiens ont besoin d'un bon noyau de chefs possédant au moins une intelligence moyenne s'ils veulent élever leur niveau de vie. Ceci prendra des années, mais on devrait commencer immédiatement à entraîner ces futurs chefs (Mulvihill, 1964 : 6-7) ».

L'imposition et le contrôle politique des affaires des bandes par les autorités canadiennes n'attestent pas que l'Indien a oublié ou perdu ses traditions démocratiques. Il est fort possible qu'il existe de la démocratie et du leadership indien dans d'autres sphères, par exemple au sein du territoire. Mulvihill (*ibid.*, p. 6) considère aussi qu'il existe des types de dirigeants indiens indésirables : le chef invité à une assemblée de « Blancs » qui débute son allocution par « Quand allez-vous nous remettre notre pays? » ; le chef qui soupçonne toujours le pire et qui accuse, sans preuves, le gouvernement de mauvaise foi ; le vieil Indien qui a comme passe-temps, « après la pêche », de blâmer le gouvernement et particulièrement le surintendant de

l'agence indienne. L'idée ne semble pas venir à l'esprit du missionnaire que ses propos puissent refléter une certaine réalité amérindienne. Les doléances à propos des autorités canadiennes exprimées par les Amérindiens étaient basées sur leur expérience de vie où la dépossession de leur territoire, l'assujettissement et la domination de l'État avaient des conséquences sur leur quotidien. Dans un système de tutelle gérant complètement le vécu autochtone sur la réserve, comment les Amérindiens auraient-ils pu se procurer des papiers officiels pouvant servir de preuves à leurs allégations? Pour développer des leaders « adéquats » d'après la vision du missionnaire, la nécessité de cours de direction « très simples » a été suggérée par Mulvihill alors que ceux-ci existaient déjà (*ibid.*). Qui participait au cours de leadership offerts en 1959 et 1960?

Pour suivre ces formations, les participants indiens, appelés délégués, étaient choisis exclusivement par des organismes indiens locaux présents au sein des réserves, le conseil de bande et le Cercle des ménagères indiennes¹¹⁴ (RRSL, 1960 : 2). Mais le rapport de 1959 laisse entendre que les organisateurs faisaient une sélection parmi les participants choisis (RLS, 1959 : 42). Les propos tenus lors de l'adresse de bienvenue du cours de leadership de 1954 par M. Laval Fortier, alors sous-ministre de la Citoyenneté, confirme le caractère élitiste des délégués indiens :

« Votre groupement est le premier, dans cette province, à participer à un stage sur la formation de chefs de file. Aux yeux du Ministère vous représentez en quelque sorte une élite, puisque vous avez été choisis en raison de vos aptitudes et de votre compréhension des problèmes sociaux » (Anonyme, 1954a : 8).

En 1959, 17 délégués ont suivi la formation à Maniwaki, dont deux chefs de *tribu*¹¹⁵ et leurs épouses (Village Huron, Hunter's Point). En 1960, 28 délégués étaient présents au Village Huron et parmi eux un chef de *tribu* et 9 conseillers. Outre l'occupation et leur rôle dans la vie communautaire, les rapports de cours ont dressé un portrait des délégués d'après la réserve habitée, l'âge, le niveau de scolarité. Des Algonquins (Maniwaki, Temiskaming, Rapid Lake), des Mohawks (Oka), des Montagnais (Pointe-Bleue, Sept-Îles, Bersimis), des Hurons (Lorette)

¹¹⁴ Le Cercle des ménagères indiennes de la réserve de Maniwaki et celui du Village Huron ont activement participé à l'évènement. Il en sera davantage question au chapitre 5 consacré à l'empowerment des femmes.

¹¹⁵ Le terme « tribu » est utilisé dans les rapports. Il fait référence à la bande.

et des Abénaquis (Odanak) ont participé aux formations sur le leadership indien. Lors du cours à Maniwaki, la majorité des délégués avaient entre 30 et 40 ans alors qu'elle était entre 20 et 30 ans l'année suivante au Village Huron. Le niveau de scolarité des participants était plus élevé à la formation dispensée au Village Huron où une majorité avait atteint le « grade 7 » et où 8 délégués détenaient plus d'un « grade 10 ». À Maniwaki la majorité des délégués possédaient entre un « grade 3 et 5 » et seulement deux participants avaient atteint un « grade 10 » et plus.

Les délégués étaient convaincus du bien fondé de la formation de chefs sociaux, comme en témoigne cet extrait d'un article paru dans le journal oblat *The Indian Missionary Record* suite au premier cours sur le leadership indien qui a eu lieu à Québec du 3 au 8 mai 1954 :

« M. Charles Courtois, âgé de 22 ans et Montagnais de Pointe-Bleue, déclare que ces cours « sont instructifs parce qu'ils aident l'Indien à se suffire à lui-même, à gagner sa vie et à s'établir honorablement ». Mme Ernest Cree, Iroquoise, dont le mari est le chef de la bourgade d'Oka, déclare que ces cours vont « nous permettre de nous instruire dans les droits qui sont les nôtres » » (Anonyme, 1954b : 7).

Le commentaire de Mme Ernest Cree atteste que, dans la réalité, la situation de domination n'était pas si internalisée par les Amérindiens. En effet, il montre que les Amérindiens se percevaient comme ayant des droits distincts. L'hégémonie eurocanadienne sur les premiers peuples n'apparaît pas agir sur tous les plans. Les formations des années subséquentes ont-elles répondu aux mêmes attentes?

3.4.1 - Enseigner les structures organisationnelles et les techniques de leadership aux Amérindiens

Les objectifs des cours sur le leadership étaient les suivants (RLS, 1959 : 5) :

« 1. Initier l'Indien à devenir conscient des problèmes sociaux¹¹⁶ dans son milieu;

¹¹⁶ Parmi les problèmes existant dans les réserves de l'époque, R.L. Boulanger, surveillant régional, division des Affaires indiennes, note l'abus d'alcool, le faible niveau économique, de la santé et de l'hygiène (RLS, 1959 : 2). D'après lui, ces problèmes sont le résultat : « [...] de la situation désavantageuse dans laquelle se trouvent la plupart des Indiens du Québec, tant au point de vue économique qu'au point de vue social, culturel et politique (RRSL, 1960 : 1).

2. L'aider à trouver les moyens de remédier à ces problèmes;
3. Sources d'information dans le domaine du travail, de l'éducation, de la santé et des activités récréatives;
4. Stimuler l'indien à participer à toutes organisations sociales de l'extérieur qui pourraient améliorer ses conditions de vie ».

Au cœur de ces formations, on retrouvait des tables rondes, des études de groupe (notamment sur les problèmes des Indiens du Québec tels que l'alcoolisme, le faible niveau économique, les carences en santé et en hygiène), des discussions, des films, des conférences, des cours de sociologie, des séances sur l'occupation des loisirs, des soirées récréatives, des démonstrations et expositions d'artisanat, des visites industrielles, scolaires et récréatives (par exemple celle du Jardin zoologique), des messes (RLS, 1959 : 1-2 ; RRSL, 1960 : 1). Parmi les animateurs et panélistes, on note la présence de représentants de divers organismes communautaires tels que le Club Rotary, le Club Richelieu, les Chevaliers de Colomb, les Alcooliques Anonymes, le Cercle Lacordaire, le Cercle des fermières, le Club 4-H¹¹⁷. Ces organismes sont avant tout des créations paroissiales et/ou municipales. À cette époque, elles faisaient partie de la vie communautaire au sein des villages québécois. L'inclusion de ces organismes dans le cours sur le leadership indiens et l'incitation à participer à leurs activités allaient également dans la visée de municipaliser les réserves amérindiennes.

Des spécialistes de l'emploi (représentants du Service National de placement, de la Chambre de commerce et du Conseil de la coopérative du Québec), de la santé (docteur et infirmière du Service de santé des Indiens), de l'éducation (inspecteurs des Écoles indiennes, spécialiste en

¹¹⁷ Ces organismes communautaires donnaient, et donnent encore de nos jours, l'occasion à ses membres de fraterniser entre eux par l'entremise d'activités en tout genre tout en accomplissant des buts sociaux divers. Le Club Rotary, les Chevaliers de Colomb, le Cercle Lacordaire, les Alcooliques Anonymes, le Club 4-H sont nés aux États-Unis au début du XX^e siècle et ont vite franchi les frontières canadiennes (RLS, 1959 : 12-13 ; <http://www.aa.org> ; <http://4-h.org/4hstory.html>). Parmi ces organismes, seul le Club 4-H s'adresse aux jeunes et il vise à promouvoir leurs intérêts et leurs compétences en matière environnementale (voir <http://www.clubs4h.qc.ca/>). Les Alcooliques Anonymes est une organisation qui offre aux hommes et aux femmes aux prises avec un problème de consommation d'alcool abusive un soutien afin de mettre fin à leur dépendance. Association de femmes, le cercle des fermières a pour mission d'améliorer les conditions de vie des femmes et de leurs familles par le partage de connaissances et de savoir-faire (voir <http://www.cfq.qc.ca>). Le Club Rotary et le Club Richelieu acceptent des femmes dans leur rang depuis les années 1980 alors que les Chevaliers de Colomb et le Cercle Lacordaire sont demeurés masculins (http://www.richelieu.org/fr/Lhistoire_32.html, <http://www.rotary.org/en/AboutUs/History/RIHistory/Pages/ridefault.aspx>). Toutefois, on peut considérer l'ordre des Filles d'Isabelle et le Cercle Sainte-Jeanne D'arc comme étant les variantes féminines de ces associations.

éducation des adultes) et de la « culture indienne » (un missionnaire, directeur des œuvres indiennes et esquimaudes des Pères Oblats, et un représentant du centre de culture populaire) étaient aussi des collaborateurs et conférenciers lors de ces formations et ont animé des séances sur leurs domaines respectifs. Sans aucun doute, ces démonstrations pluridisciplinaires servaient à instruire les habitants des réserves afin qu'ils mettent sur pied une vie communautaire avec des services, des loisirs et des organismes sociaux. La présence d'organismes communautaires ou municipaux et de formateurs en provenance de la ville voisine montre l'étendue de l'implication de Maniwaki dans la vie à Kitigan Zibi. À l'opposé, les leaders algonquins n'ont jamais vraiment recherché d'alliances avec des leaders blancs. Une relation de maître à apprenti semble au final relier la ville et la réserve. Cette omniprésence renforce aussi l'idée qu'il fallait rendre Kitigan Zibi à l'image de la municipalité de Maniwaki. Pour guider les délégués, les conférenciers ont présenté des marches à suivre, parfois étape par étape, pour réaliser des projets communautaires (par exemple l'élaboration d'un comité récréatif). Ce faisant, les animateurs et spécialistes enseignaient le B.A. Ba d'une structure organisationnelle aux Amérindiens. Il apparaît évident que les spécialistes eurocanadiens pensaient à la place des Amérindiens sur ce que devait être une communauté, une réserve, et comment celle-ci devait être techniquement organisée¹¹⁸.

Offrir aux délégués des techniques de leadership (par exemple analyser des besoins communautaires, l'organisation de projets, la préparation d'une assemblée, etc..) était central dans la formation. Au sein de ces cours, la notion de leadership « [...] consiste à influencer un groupe – petit ou grand – dans la poursuite de certains buts. Exemple : l'organisation d'une quête, bazar, soirée sociale, caisse populaire, etc. » (RRSL, 1960 : 17). De plus, le leadership y est perçu comme efficace dans la mesure où celui-ci est partagé, c'est-à-dire lorsque sont utilisés « [...] les talents et les ressources de certains de nos voisins et aussi des agences de notre communauté qui sont déjà établies et qui peuvent contribuer à la réalisation du projet

¹¹⁸ Pour les Algonquiens, la communauté existait sans le vivre ensemble avant la sédentarisation. Il y avait un sens de la collectivité puisque tous se réunissaient lors des rassemblements d'été. Les rites communautaires pratiqués lors de ces rassemblements (par exemple, le rite de la tente tremblante) permettaient alors de cimenter la communauté. Mais les rites amérindiens jugés comme étant « païens » par les missionnaires n'avaient pas leur place dans les réserves. L'établissement en village n'a cependant pas éradiqué les pratiques rituelles algonquiennes qui se déroulaient en forêt (voir à ce sujet Armitage, 1992).

d'action sociale » (*ibid.*). Il est intéressant de constater que cette explication, donnée par un non-autochtone, a comme perspective narratrice celle d'un Amérindien. Le message à passer avait-il plus de chance de succès s'il était fait par un jeu de mimétisme? Cette façon de communiquer semble infantiliser les délégués amérindiens. Chose certaine, les propos tenus donnent à penser qu'un leadership indien ne peut être indépendant, qu'il nécessite forcément l'aide d'intervenants « blancs » pour bien fonctionner. Bien que le souhait des organisateurs fût d'outiller les Autochtones afin de dépendre moins des sociétés civiles et religieuses, il n'empêche qu'à travers les diverses directives émises lors des cours, on s'aperçoit que les autorités eurocanadiennes désiraient tout de même garder un certain contrôle sur le développement des réserves et les actions sociales pouvant y émerger. Ainsi, au terme de ces cours sur le leadership, le « leader indien » était appelé à servir « d'agent de liaison entre la travailleuse sociale et les siens », à travailler « en étroite collaboration avec le surintendant de sa réserve, le missionnaire, l'infirmière, l'éducateur, enfin, avec tous ceux qui sont en mesure de lui donner des directives » (RLS, 1959 : 5). Tout au long des rapports, l'accent est mis sur les bonnes relations que les Amérindiens devaient entretenir avec ces divers acteurs. Force est de constater qu'un but implicite de ces cours semblait être une meilleure coopération de la part des Indiens avec les intervenants non autochtones présents en milieu de réserve afin de mettre en place divers services communautaires semblables aux villages québécois. Les cours ayant été élaborés par une travailleuse sociale, ceux-ci ont été orientés par la vision de cette profession. En travail social, le leadership a une définition spéciale : le leader est une personne de confiance, qui peut prendre des décisions. Les travailleurs sociaux étudient ceux qui ont du leadership pour déterminer qui a de l'influence, qui est apte au commandement mais dans une optique de développement social et non politique. Dans une structure organisationnelle, le but est d'offrir des services et d'être performant. Ainsi, il semble qu'on attendait des leaders indiens qu'ils soient plus informés sur la façon de concevoir une collectivité chez les allochtones afin d'atteindre cet objectif de « municipalisation » de leurs réserves. Le leadership apparaît donc crucial pour le développement des réserves. Quelles aptitudes et compétences devaient avoir un individu pour démontrer du leadership?

3.4.2 - Le chef : l'homme exemplaire de la réserve

D'après les formateurs, font partie des qualités associés à un leader : posséder un sens social, avoir le bon sens de faire appel à des experts au moment opportun, être discret, être courageux, posséder une connaissance des faiblesses humaines, avoir une conduite acceptable, être clairvoyant et savoir analyser ce qui est essentiel ou non (RRSL, 1960 : 18-19). Des formules comme « faire appel à des experts » et « analyser ce qui est essentiel ou non » impliquaient, selon moi, une vision du leader comme étant un gestionnaire au sein d'une organisation bien structurée. Cela ne correspondait peut-être pas aux qualités et à la conception d'un leader du point de vue amérindien à la même époque. J'aimerais être en mesure de dire quelles étaient les qualités d'un leader d'après les Algonquins à la fin des années 1950 et au début 1960. Malheureusement, il n'existe pas de données précises sur le sujet. J'ai souvent interrogé les Anishnabeg pour connaître les raisons du choix d'un leader à cette époque. « Parce que c'était lui » est le genre de réponse souvent obtenue, comme si le leadership retombait naturellement sur un tel plutôt qu'un autre. C'était sans doute un choix évident puisque l'individu devait être le plus compétent aux yeux de tous. Comme il en a été question au chapitre 2, pour les gens de la rivière Désert, à cette période, c'est William Commanda qui était chef de la réserve, un leader aux compétences traditionnelles. Celles-ci allaient-elles de pair avec les qualités énoncées dans les cours sur le leadership social? William Commanda avait-il des qualités appréciées comme leader du point de vue des Affaires indiennes? Cela est possible puisqu'il ne se plaignait pas contre les Affaires indiennes, qu'il était sobre en plus d'être respecté des siens. Au sein du rapport de la formation qui s'est déroulée à Maniwaki, un portrait positif du chef Commanda a été tracé. Ce dernier est présenté comme un homme impliqué dans son milieu puisqu'il est membre des Chevaliers de Colomb, du Cercle Lacordaire et de la Chambre de Commerce de Maniwaki (RLS, 1959 : 11-12, 29). Armand Benard, président des Cercles Lacordaire de Maniwaki, un mouvement catholique de tempérance, affirme : « Tous les Indiens devraient suivre ce bon exemple donné par le chef » (*ibid.*, p. 29). À cette époque, on souhaitait que le chef serve de modèle dans la réserve et c'est aussi ce qui était encouragé chez les leaders sociaux par l'entremise des cours sur le leadership. Mais qu'attendaient les Affaires indiennes d'un leader indien?

3.4.3 - La vision d'un leader social indien d'après les Affaires indiennes :

Selon Mlle Fortin, travailleuse sociale, et R. L. Boulanger, surveillant régional des Affaires indiennes, le rôle d'un leader social indien consistait à :

- « • Convaincre les membres de sa Tribu de l'importance du travail d'équipe en vue de l'amélioration des conditions sociales du groupe.
- Créer une atmosphère de coopération.
- Intéresser les gens à des activités agréables, qui leur plaisent et acceptés par eux.
- Assurer l'ordre, la discipline.
- Apprendre aux gens à partager et à être de bons perdants.
- Convaincre les gens de l'importance de s'occuper de leurs affaires, leur donner le sens des responsabilités. Stimuler les aspirations du groupe. Ex. : Présenter des activités nouvelles et attrayantes. Favoriser les organisations communautaires. EX. : Cercles Domestiques, Club 4-H, Guidisme et Scoutisme.
- Encourager le développement de programmes constructifs qui ont pour but le bien-être général de leur milieu, discuter de ces programmes avec le Chef, les Conseillers, les Membres du Cercle Domestique, les anciens Leaders.
- Offrir son concours à la Travailleuse Sociale, au Missionnaire, au Surintendant, afin de leur aider à solutionner les problèmes sociaux de la réserve » (RLS, 1959 : 33).

Si l'on analyse cette description des responsabilités d'un leader indien, ces deux travailleurs des Affaires indiennes semblaient impliquer que les Indiens ne travaillaient pas en équipe, ne partageaient pas, étaient de mauvais perdants et n'avaient pas le sens des responsabilités. Ce portrait négatif des Indiens et de leurs cultures, par les autorités gouvernementales, était chose courante. Cela témoignait non seulement de la méconnaissance des Eurocanadiens à l'endroit des premiers peuples mais également de l'esprit colonisateur dénaturant l'Amérindien qui était vu comme inférieur. Parlant du système idéologique des Algonquins, Jacques Frenette (1988 : 48) note que « La morale insistait sur la générosité et l'entraide ». L'autonomie était aussi une valeur véhiculée au sein des bandes algonquines avant la sédentarisation. Il est possible que l'établissement en réserve ait modifié les formes de coopération et l'indépendance des Anishnabeg. Puisque de nos jours subsistent des réseaux de soutien de familles alliées à Kitigan Zibi, il est fort à parier qu'il en était de même dans les années 1950 et 1960. Sans doute, les autorités ne saisissaient pas les formes de coopération amérindienne en action

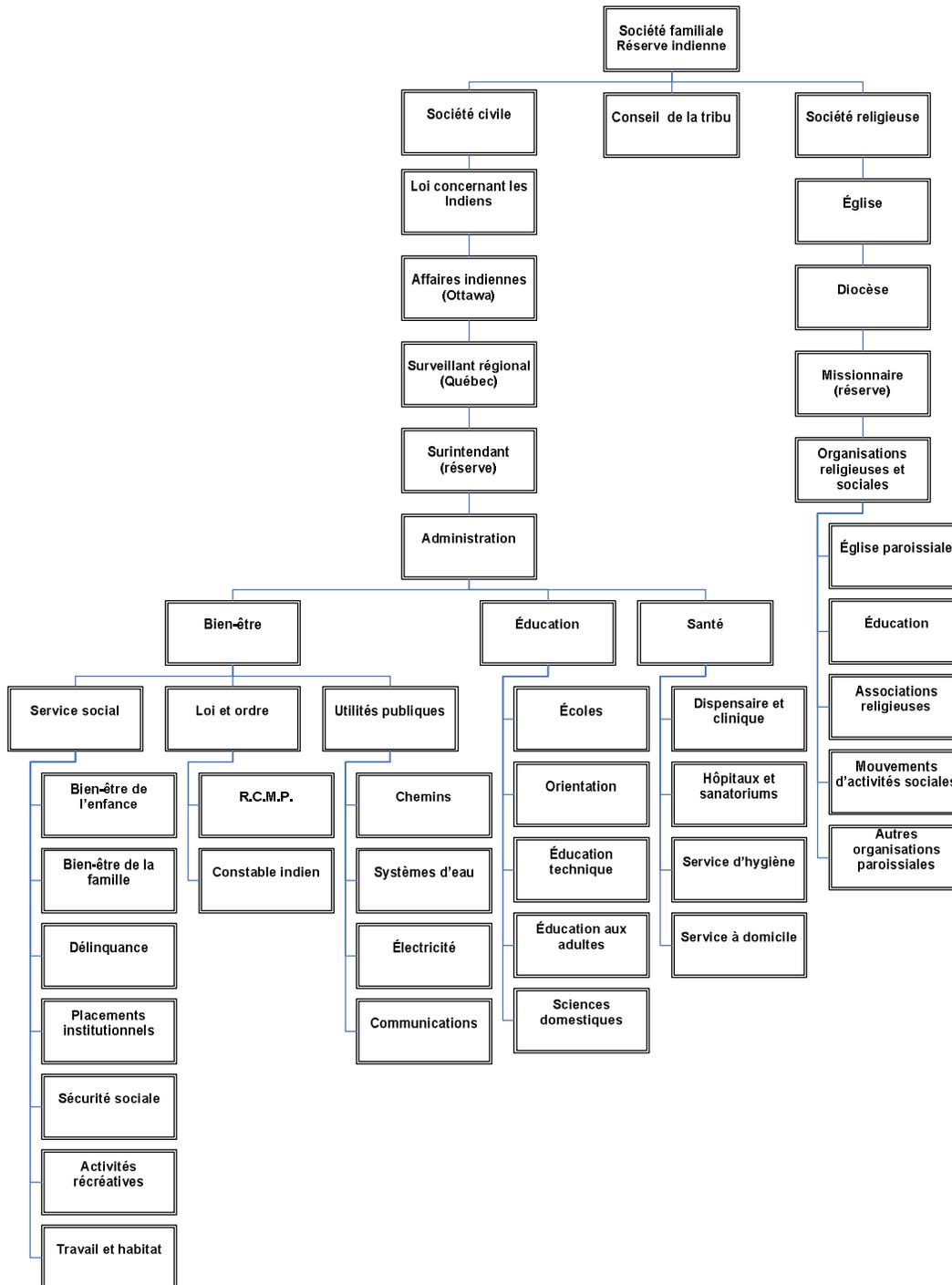
(comme par exemple l'entraide et le partage) puisqu'elles relevaient le plus souvent de la vie privée des Amérindiens. D'ailleurs, plusieurs éléments au sein des deux rapports sur les cours de leadership laissent penser que les autorités civiles et religieuses, de même que les autres intervenants non autochtones n'avaient parfois rien compris aux règles de savoir-vivre algonquiennes. Par exemple, ils reprochaient aux Amérindiens de ne pas être loquaces face à leurs désirs et de manquer de confiance devant un auditoire. Très respectueux de l'autonomie de chacun, les Algonquiens ne verbalisent pas directement une demande à un autre individu pour ne pas obliger celui-ci. La culture algonquienne étant d'idéologie égalitaire, un individu ne se met pas devant les autres en public ou, s'il a à le faire, c'est qu'il est reconnu pour en avoir la compétence ou la légitimité. Les organisateurs des cours sur le leadership ont aussi demandé aux délégués de se présenter à l'assemblée au commencement des formations. Cela constitue une autre preuve démontrant l'ignorance du savoir-vivre algonquien par les acteurs eurocanadiens. Au sein des cultures algonquiennes, on ne se présente pas soi-même. C'est pourquoi les délégués ont suggéré qu'à l'avenir leurs collègues les présentent à l'assemblée (RRSL, 1960 : 4).

3.4.4 - La culture politique d'une réserve

Au sein du cours de formation de leaders sociaux de 1959 à Maniwaki, outre l'attention portée sur les notions de leadership, une emphase est mise sur l'explication d'une « Structure Communautaire d'une Réserve Indienne ayant pour base « LA FAMILLE ». Le tableau III (p. 133), tiré du rapport, présente l'organigramme de celle-ci. On y constate que l'ensemble des services offerts sur la réserve était à la charge des sociétés civile et religieuse. Le conseil de *tribu* ne jouait aucun rôle communautaire officiel à part celui de rapporteur, comme l'indique cet extrait tiré de l'exposé sur cette structure :

« Une attention spéciale a été donnée sur l'importance d'élire des chefs et des conseillers de Conseil de tribu en mesure d'interpréter les besoins et droits des familles indiennes à la Société Civile d'une part, et d'informer les Indiens de leurs devoirs vis-à-vis la Société Civile et Religieuse d'autre part » (RLS, 1959 : 7).

Tableau III¹¹⁹
Structure communautaire



¹¹⁹ Tableau tiré de R.L.S. (1959).

Déléguer plus d'autorité et de responsabilités aux conseils de bande était pourtant une politique des Affaires indiennes, comme l'affirme R.L. Boulanger, surveillant régional (*ibid.*, p. 28).

Sur le plan politique, les cours sur le leadership indien mettaient aussi en scène des démonstrations d'une élection du Conseil de *tribu* de même qu'une assemblée du Conseil de *tribu*. Ces démonstrations étaient suivies d'explications, de discussions et d'une distribution de brochures sur les règlements et marche à suivre (RRSL, 1960 : 39). En enseignant comment voter et tenir une assemblée politique, les autorités canadiennes ont tenté, d'une part, d'expliquer la mise en marche de la démocratie eurocanadienne appliquée aux Amérindiens. Pour Marc Abélès (1992b : 17, 23), la culture politique, c'est-à-dire « un ensemble de manières de faire et de penser la politique partagées par une collectivité humaine », se concrétise dans les symboliques et les rituels. Ainsi, les autorités canadiennes ont, d'autre part, essayé de changer radicalement la culture politique amérindienne en y introduisant des procédures, de la symbolique et des rituels.

Conclusion

Même si aujourd'hui les agents des Affaires indiennes, les missionnaires et les constables de la GRC sont souvent perçus de manière négative dans les communautés parce qu'ils étaient des acteurs colonisateurs, il n'empêche que la contestation de ses figures de pouvoir a permis aux Anishnabeg de développer une identité politique et un leadership en réaction à ceux-ci. Ces acteurs ont aussi contribué aux comportements politiques amérindiens, à la ritualisation du politique, à l'acquisition d'un nouveau pouvoir symbolique et au rattachement communautaire. Des acteurs externes à la culture algonquine peuvent donc faire partie du legs politique des Kitigan Zibi Anishnabeg. Les cours sur le leadership indien ont tenté d'outiller et d'offrir de nouvelles compétences techniques aux leaders autochtones pour faire face au système politique imposé des réserves, son organisation, son administration et sa bureaucratie. Les affaires indiennes et les autorités religieuses tentaient ainsi de former un chef qui représentait les standards de l'État. Il est cependant difficile d'évaluer les impacts politiques

de ces formations en leadership dans les réserves indiennes. Seul un portrait détaillé des individus ayant suivi ces cours serait en mesure d'en dresser les effets. Le fait d'avoir suivi cette formation n'implique pas nécessairement l'application à la lettre des façons de faire préconisées par l'État par les leaders autochtones. Dans un contexte de changement social et politique, les principaux protagonistes au cœur de la transformation font des choix, adoptent des comportements, s'appuient sur des références au dépend de d'autres. Dans leurs tentatives de transformer le leadership amérindien, les autorités ont peut-être sous-estimé le pouvoir du libre-arbitre des chefs et des leaders qui réside dans les « cracks » de leur contrôle. Ainsi, l'ambition des pensionnats indiens de former de futurs leaders a eu un succès mitigé car les anciens pensionnaires ont un peu continué les pouvoirs des dirigeants politiques eurocanadiens mais surtout ils ont été des instigateurs de contre-pouvoirs. Le leadership amérindien eurocanadianisé imaginé et souhaité par le gouvernement et les autorités religieuses ne s'est pas fixé de manière rigide en une forme unique et unilatérale de leadership et n'a pas donné un modèle type de chef amérindien homogène au sein des réserves. La perpétuation du contrôle par les chefs sur leur bande et sa dynamique politique interne leur a permis localement de maintenir une marge de pouvoir et des libertés de manœuvre. Enfin, un nouveau style de leader autochtone émerge de l'interstice du remodelage eurocanadien et de la pérennité de l'influence du chef sur les siens.

4 – La gouvernance « par le bas » : l'implication du chevauchement des univers politiques amérindiens et eurocanadiens sur le rôle de chef

Depuis les années 1960, les agents des Affaires indiennes ne sont plus présents dans les réserves. Amorcée en 1965, la prise en charge¹²⁰ graduelle par les bandes indiennes de leurs propres affaires (Charest, 1992 : 57) a permis une plus grande liberté et ouverture politique locale aux Autochtones. A-t-elle aussi introduit de nouvelles dynamiques politiques ou sources de pouvoir au sein des bandes? Je considère que cette prise en charge graduelle coïncide avec ce qu'on pourrait qualifier d'un début d'une gouvernance « par le bas ». Parlant de la situation contemporaine de l'autonomie politique des peuples autochtones, Martin Papillon (2006 : 472) résume la gouvernance « par le haut » et « par le bas » comme suit :

« Le défi auquel font face ces derniers [les gouvernements autochtones] est de taille puisqu'il s'agit de briser le modèle de gouvernance « par le haut » associé au régime colonial et à la *Loi sur les Indiens* et recréer au sein des communautés une véritable vie démocratique alliant les pratiques de gouvernance traditionnelles aux exigences du gouvernement moderne ».

L'emploi par Papillon du verbe « recréer » implique l'existence au préalable de la démocratie dans les réserves. L'idée d'un système ouvert n'était pas inconnue des Anishnabeg et des Algonquiens de manière générale, car dans leur système traditionnel tous avaient une voix. Le droit de voter aux élections d'un conseil de bande en vertu de la *Loi sur les Indiens* n'est toutefois pas garant d'une démocratie. L'interférence politique des agents indiens étudiée au chapitre précédent a démontré l'absence dans le cadre formel d'une participation locale dans les décisions au sein des réserves. Avant de « recréer » une vie démocratique dans les réserves, il faut d'abord la créer. La gouvernance « par le bas » a-t-elle mené à une ouverture du processus politique et à un mélange social, ou a-t-elle mené à un nouveau monopole décisionnaire par la prise en charge des chefs? Chose certaine, le début d'une gouvernance

¹²⁰ D'après Charest (1992 : 57), le processus de la prise en charge des communautés autochtones aurait émergé du programme d'animation ou d'aménagement communautaire du ministère des Affaires indiennes. Ce dernier « visait à aider la population indienne à acquérir les compétences nécessaires à la gestion des affaires locales » (MAINC 1973-1974 : 36-38 in Charest 1992 : 57).

« par le bas » implique une nouvelle personnification du pouvoir, une métamorphose du leadership. Comment s'opère cette transition vers un leadership formel « Indian style »? Ce chapitre se consacre à la gouvernance « par le bas », au processus d'ouverture et à la négociation entre les univers politiques algonquins et eurocanadiens opérée par le chef. Par rapport au passé et à la visée d'ouverture, plusieurs paradoxes émergent des nouvelles instances de pouvoir local et de l'élargissement du champ d'action du chef. Ces paradoxes ne doivent pas être perçus comme des anomalies mais bien comme résultant d'une expérience culturelle propre issue d'un changement de structure qui au final donnent un sens à la politique anishnabe au quotidien et ses rapports de force.

J'entends par gouvernance l'ensemble des règles, des mécanismes, des pratiques et des manières de faire par lesquels une société est dirigée, gouvernée, contrôlée, gérée et administrée. L'analyse politique d'une réserve amérindienne est complexe puisque sa gouvernance actuelle est un processus dynamique endogène quotidiennement renouvelé par l'entremise du chef afin de faire face à deux mondes de référence opposés : l'un autochtone et l'autre occidental. Le fait de parler de gouvernance « par le bas » dans un contexte où le conseil de bande est une structure locale dont les formes et l'idéologie dérivent d'ailleurs apparaît peut-être contradictoire. Certains pourraient argumenter qu'une gouvernance « par le bas » ne serait possible qu'à la condition que le niveau local soit uniquement constitué d'institutions autochtones reconnues et incorporées dans un État et un fédéralisme canadien postcolonial. L'aboutissement final de la gouvernance « par le bas », c'est-à-dire la création d'une entité politique autochtone postcoloniale autonome, n'est pas un processus spontané. Il est possible d'observer le début d'une gouvernance « par le bas » même dans ses pratiques les plus embryonnaires. L'incorporation d'un leadership autochtone au sein de la structure eurocanadienne imposée, l'acquisition d'un pouvoir décisionnaire – même partielle – concernant les affaires de la réserve, l'appropriation originale de certaines pratiques par les acteurs politiques concernés, le rattachement de fonctions et dynamiques traditionnelles à la structure formelle constituent un début de gouvernance « par le bas ». Cette dernière n'a pas le pouvoir de modifier la structure imposée de la gouvernance « par le haut » mais elle renouvelle de l'intérieur, par l'établissement d'un dialogue, la relation entre les leaders

autochtones et les représentants de l'État, ce qui donne aux acteurs locaux une marge de manœuvre.

Allier les références autochtones et les exigences politiques eurocanadiennes n'est pas un processus simple mais plutôt le fruit d'une réflexion et d'une sélection d'éléments ou de comportements au détriment d'autres. Christiane Guay et Thibault Martin (2008 : 640-641), dans leur article sur la gouvernance autochtone et le territoire, ont mis de l'avant le « travail réflexif des sociétés autochtones sur elles-mêmes », c'est-à-dire le processus de réflexion dans leurs choix des éléments normatifs traditionnels non étatiques ou des systèmes normatifs occidentaux qui a régi et guide toujours le présent autochtone. Est-il juste de croire que ce travail réflexif est le fruit de l'ensemble d'une société comme le laissent entendre Guay et Martin? La politique algonquienne est-elle conceptualisée, analysée et conscientisée seulement par ceux et celles qui la pratiquent? Il est pertinent de s'interroger sur la place qu'occupe la population dans ce travail réflexif sociétair. Ainsi, on doit distinguer les institutions formelles, la rhétorique, les valeurs culturelles et les intérêts de la population. Cette dernière n'est peut-être pas aussi homogène qu'on le laisse croire.

Il sera d'abord question dans ce chapitre de la transformation du rôle de chef de bande apportée par la prise en charge administrative de la communauté de Kitigan Zibi. De nouvelles compétences et de nouveaux comportements politiques sont désormais nécessaires à cette fonction. Le rôle du chef anishnabe mute : il n'est plus l'égal de tous¹²¹. Un portrait des éligibles contemporains de Kitigan Zibi sera par la suite présenté afin d'illustrer les caractéristiques et les qualités des élus actuels de même que les limites de la participation au pouvoir. L'exploration de la campagne politique amérindienne permettra de saisir l'articulation du système formel mais aussi les enjeux d'une position politique en milieu de réserve. La dernière partie s'intéresse à l'évolution dynamique de l'univers politique de la bande en étudiant notamment l'ébauche du code électoral des Kitigan Zibi Anishnabeg qui constitue une étape de plus vers leur autonomie politique.

¹²¹ Arthur Mason (2002) avait également remarqué cette transformation à propos des leaders Alutiiq en Alaska ainsi que Marybelle Mitchell (1996) chez les Inuit canadiens.

4.1 - Usage instrumental des exigences de l'État

C'est au cours des années 1970 qu'être chef de bande a, encore une fois, radicalement changé à la rivière Désert. Il en va de même dans d'autres communautés algonquiennes à la même époque (voir notamment La Rusic 1979, à propos des Cris). Voulant encourager le développement d'un gouvernement local, le programme de prise en charge du ministère des Affaires indiennes a donné la responsabilité de l'administration des services locaux aux bandes (La Rusic, 1979 : 125). Les services locaux comprenaient notamment l'éducation, la santé, les services sociaux et l'entretien de la réserve. Ainsi, le rôle du chef de bande a muté pour devenir un rôle institutionnalisé, un emploi à temps plein. Être chef de bande n'était pas une profession dans les sociétés algonquiennes. Cette position d'autorité était plutôt un rôle « moral » dans la vie communautaire. C'était encore le cas à la rivière Désert au cours des dix-neuf années du mandat de William Commanda (1951-1970). Henri et Charles, des anciens membres du conseil de bande, témoignent de l'obligation du chef Commanda d'avoir un travail rémunéré pour subvenir à ses besoins :

« Of course, them days the chiefs have to go out and work. Some day he goes to place around here, then you have to out and you have no choice. And Willy him he had a job there he was gone far as New Brunswick. (In editable). He needed his bread and butter him to right. Didn't have no choice but he made it » (Henri, 78 ans, entrevue réalisée à Kitigan Zibi le 20 novembre 1998, Kitigan Zibi Anishnabeg Global Research Project).

« [...] when there was times when they were away to maintain their livelihood because there were no form of government subsidisation. Everybody had to fend for himself, one way or another. So, the chief was often not here. Actually, it reached the 50's, I guess, when the chief would be away often, in the 50's, he'd be working elsewhere » (Charles, 53 ans, entrevue réalisée à Kitigan Zibi le 7 décembre 1998, Kitigan Zibi Anishnabeg Global Research Project).

Face aux nouveaux défis administratifs de prendre en charge une communauté, un chef nouveau genre s'avérait nécessaire. Être scolarisé et maîtriser les langues officielles étaient désormais un impératif pour diriger la structure institutionnelle de la bande. Ces compétences nouvelles faisaient appel à une autre génération qu'à celle des leaders précédents, celle des aînés possédant des savoirs traditionnels (langue amérindienne, connaissances du territoire, etc.). Les aptitudes requises pour le poste de chef étaient détenues par une génération plus

jeune qui pouvait traduire les valeurs de son groupe en demande politique claire pour les Eurocanadiens. Cette jeune génération allait changer la dynamique générationnelle du leadership politique amérindien en prenant la place des aînés à la tête de la bande (Morissette, 2007 : 132).

Puisqu'il a travaillé à l'extérieur de la réserve, qu'il a expérimenté et vu ce qui se faisait ailleurs, qu'il avait un point de vue qui était différent des autres membres de la bande (Charles, 63 ans, Kitigan Zibi, 1^{er} mai 2008) et qu'il possédait une éducation au sens scolaire, Jean-Guy Whiteduck a été élu chef de la rivière Désert en 1976 alors qu'il avait seulement 31 ans. C'est une révolution politique pour les Algonquins d'avoir eu à leur tête un individu aussi jeune. Mais cela n'implique pas que cette élection allait à l'encontre des principes et des valeurs anishnabeg. Comme il en a été question précédemment, traditionnellement c'était l'individu le plus expérimenté en matière de chasse, des connaissances du territoire, des relations avec les esprits de la nature et les maîtres des animaux qui était reconnu comme chef. Les nouvelles compétences exigées pour le fonctionnement du conseil de bande ont changé les domaines dans lesquels un chef algonquin se devait d'avoir de l'expérience. Parler la langue algonquine ne s'avérait pas utile avec les administrateurs des Affaires indiennes, mais le langage technocratique était désormais indispensable. Ainsi, être scolarisé était devenu un atout essentiel pour la gestion administrative d'une réserve.

Au niveau politique, Jean-Guy Whiteduck n'avait aucune expérience (Charles, 63 ans, Kitigan Zibi, 1 mai 2008). Il ne connaissait pas le fonctionnement des instances de la réserve tout comme c'était le cas des autres membres de son conseil de bande (*ibid.*). Mais le nouveau chef et ses conseillers étaient désireux d'apprendre, comme en témoignent les propos recueillis auprès d'un informateur de première ligne à cette époque :

« Et de là nous avons une vision de développer la communauté, d'améliorer les services et prendre charge. La prise en charge de notre propre affaire. On a eu des rencontres avec les Affaires indiennes qui est l'instance gouvernementale principale pour le fonctionnement de la réserve. Dans ces années là on avait des bureaux de districts et des bureaux régionaux et on faisait affaire avec le bureau de district de Montréal avec les communautés de Cauhnawaga, Oka, il y avait 4-5 communautés. Alors on a appelé les dirigeants régionaux du bureau de district et lui ont dit écoute on veut avoir une rencontre avec vos employés des différents services, on veut savoir comment ça se passe. Et on

avait avec nous une liste avec des choses essentielles à faire dans les prochaines années. Ces gens là ils n'étaient pas habitués, ils étaient habitués de fonctionner avec des gens qui demandaient presque rien, qui disaient presque rien. Alors ils font face à des gens pas mal plus agressifs. Écoute là nous on n'accepte plus comment ça se passe. Parce qu'on savait que d'autres communautés recevaient pas mal plus que nous. Et on s'est dit c'est le temps que ça s'arrête. Quand Cauhnawaga qui était près du bureau de district et le village huron par exemple à Québec, eux autres ils avaient plus de choses. Pour quelles raisons c'est le cas ? Puis on a mis nos demandes sur la table et on a dit voici ce qu'on veut : on veut avoir plus d'habitations, on veut améliorer nos communautés. Les gens prenaient l'eau des ruisseaux encore. Il y avait quelques puits mais pas beaucoup. On a, comme on dit, mis notre wish list sur la table. Et de là ils ont dit « vous êtes agressifs ». Nous on a dit on veut avoir des services et on a droit à ces services là. Et c'est de même que ça a démarré, tranquillement on a pris charge » (Charles, 63 ans, Kitigan Zibi, 1 mai 2008).

Dans ce nouveau rapport aux institutions eurocanadiennes, les leaders algonquins ont adopté un comportement proactif qui démontrait la volonté de ceux-ci de s'outiller pour orchestrer et construire leur communauté. Verbaliser leurs demandes aux représentants des Affaires indiennes était inhabituel pour les Algonquins puisque cette façon de faire allait à l'encontre de leurs règles de savoir-vivre, comme je l'ai mentionné au chapitre précédent. En effectuant leurs requêtes, les Kitigan Zibi Anishnabeg mettaient de côté certains comportements culturels pour jouer le jeu bureaucratique afin de faire avancer les intérêts communautaires et peut-être aussi leur propre statut. Les Algonquins se devaient de changer de mode de conduite car, comme l'explique La Rusic (1979 : 172), « [...] les conseils de bande devaient maintenant prendre l'initiative pour demander aux Affaires indiennes d'introduire chaque programme dans la communauté et de fournir les fonds nécessaires pour son fonctionnement ». Les Autochtones ne possédaient pas de traditions organisationnelles à l'occidentale (Robichaud, 1992 : 42) telle qu'une infrastructure bureaucratique ou une administration publique. Le chef et les membres du conseil de bande de Kitigan Zibi, comme ailleurs, ont acquis au fil du temps leurs compétences administratives. Ils ont été « formés sur le tas » comme le mentionne Robichaud (1992 : 42) à propos des gérants de bande¹²². En raison des aptitudes des acteurs

¹²² La position de gérant de bande (aussi connu sous l'appellation de directeur général ou gérant du conseil de bande) est apparue dans les communautés au même moment que la prise en charge, soit vers 1965 (Robichaud, 1992 : 41, 61). La fonction du gérant de bande est strictement administrative (*ibid.*, p. 67). Ses tâches varient d'une bande à une autre. De manière générale, le ministère des Affaires indiennes résume les tâches du gérant de bande comme suit : il supervise les affaires, les programmes, les finances, le personnel de la bande; soumet des

politiques amérindiens qui différaient d'une réserve à l'autre, chaque communauté a emprunté son propre chemin vers une prise en charge. La personnalité, les capacités d'action, l'engagement social et politique d'un chef de bande ont joué un rôle essentiel dans le développement d'une communauté et influencé l'évolution politique de celle-ci. Composer avec les paramètres institutionnels et les exigences officielles était instrumental pour réussir au sein d'une bureaucratie. Il s'agit d'une stratégie d'action où les institutions eurocanadiennes représentaient pour les Algonquins une structure d'opportunité politique dans laquelle ils pouvaient enfin participer.

Faire partie d'une structure politique est avantageux pour un participant qui souhaite remettre en question le système, voire le redéfinir ou l'exploiter. Selon Charest (1992 : 70), la prise en charge n'a pas donné un réel pouvoir aux Amérindiens mais une marge de manœuvre. Je considère que cette marge de manœuvre constitue néanmoins le début d'une gouvernance vers le bas de la politique locale amérindienne. En effet, cette dernière devenait un système plus démocratique avec un leader amérindien à sa tête, représentant les intérêts locaux. L'agent indien qui défendait les intérêts du ministère, comme il en a été question précédemment, n'allait plus diriger la réserve ni contrôler les séances du conseil de bande. Par l'obtention d'un pouvoir exécutif officiel, certains Kitigan Zibi Anishnabeg n'allaient plus être des témoins administratifs et politiques de leurs affaires, mais des participants. Les besoins communautaires tels que vécus pouvaient théoriquement s'exprimer et être pris en considération. Les décisions regardant la bande allaient être compatibles avec les réalités locales puisque le chef était membre de celle-ci. On pourrait croire qu'en l'absence d'un représentant du ministère aux séances du conseil de bande, la population allait d'emblée exercer une liberté de parole et dorénavant s'exprimer sans contrainte lors de ses rencontres politiques. Malgré le déplacement de certains pouvoirs vers les structures locales gérées par des locaux, la participation publique n'a pas augmenté immédiatement. Joseph (60 ans, Montréal, 29 mai 2012) explique qu'il a fallu plusieurs années avant que les plus vieux de la réserve aient confiance au nouveau chef et comprennent qu'il n'était pas un agent indien. Les

recommandations et guide le conseil de bande pour que tout soit en conformité avec les lignes directrices du ministère des Affaires indiennes (MAINIC, s.d. procédure 12.1 in Robichaud, 1992 : 69-70).

ânés avaient l'habitude de se méfier de l'agent indien et de ne pas prendre la parole. À cette époque, poursuit Joseph, il y avait quatre « clans » familiaux actifs politiquement qui prenaient des décisions sans passer par le conseil (par exemple avec le maire de la localité limitrophe de Maniwaki), usant ainsi de leur influence autrement sans jamais devenir chef. Au-delà de cette pratique politique « in the cracks », en marge du pouvoir officiel, exercée par ces quatre clans, les membres de la bande ne s'intéressaient pas au politique, confirme Joseph. Selon lui, ce n'est qu'après presque dix années de la prise en charge que les plus jeunes se sont davantage intéressés au politique et ont commencé à parler lors des séances du conseil de bande.

Par contre, dès la prise en charge, le chef était devenu un interlocuteur administratif incontournable face aux différents acteurs du ministère des Affaires indiennes. La bande de Kitigan Zibi avait une voix locale officiellement entendue et transmise. Un dialogue commençait à s'établir enfin entre les leaders locaux algonquins et les instances gouvernementales. Sur le plan anthropologique, ce dialogue s'inscrit dans ce qu'on peut qualifier de relation de patronage¹²³, les liens entre les Affaires indiennes, le chef et les membres de la bande étant respectivement ceux de « patron-intermédiaire-client ». Ainsi, le rôle de chef de bande est devenu celui d'un « intermédiaire » (*broker*) avec les Eurocanadiens. Robert Paine (1971 : 6), qui s'est intéressé aux patrons et aux intermédiaires présents dans l'est de l'Arctique, définit le rôle d'intermédiaire comme suit :

« A broker is a typical middleman role; however, it should be distinguished, in analysis, from another: the go-between. The distinction relates to the manner in which the task of intermediary is performed: where messages or instructions are handled faithfully, we recognize the role of go-between, but where they are manipulated and “processed”, we recognize the role of broker ».

Le chef de bande n'est pas un « go-between » car il ne transmet pas à la lettre ni ne suit loyalement toutes les instructions des Affaires indiennes. C'est dans cette manipulation des messages ou des instructions par le chef, ce pouvoir d'interprétation du rôle d'intermédiaire, que réside la marge de manœuvre des Amérindiens et le début d'une gouvernance vers le bas. Même si la prise en charge relevait d'une initiative gouvernementale et qu'une fois encore les

¹²³ À propos du patronage et du rapport de clientèle voir entre autres Boissevain (1962, 1966, 1973), Silvermann (1965), Balandier (1969), Blok (1969), Paine (1971), Kaufman (1974), Eisenstadt et Roniger (1984).

Autochtones se devaient de suivre cette résolution, il n'en demeure pas moins qu'ils pouvaient y trouver leur compte en entrant davantage dans le jeu politique avec l'État par la voie administrative. La charge administrative du chef offrait une visibilité et une légitimité politique à celui-ci auprès des autorités. Par le fait même, il accomplissait réellement sa fonction de représentant politique de la bande. Certes, le chef était déjà un représentant pour les gens de la rivière Désert. Toutefois, sa non-participation dans les affaires officielles routinières de la bande ne le faisait pas voir nécessairement de cet œil par les acteurs des Affaires indiennes. Par contre, sa participation bureaucratique allait désormais lui ouvrir un espace politique comme le laisse entendre Martin Papillon (2009 : 420) : « [...] administrative intergovernmental relations can become political spaces in which aboriginal governing institutions can assert their authority and legitimacy, and transform administrative dynamics into political ones ». L'exercice quotidien du pouvoir exécutif administratif et les relations avec les Affaires indiennes allaient renforcer les capacités politiques des chefs amérindiens.

Un chef de bande pouvait obtenir un pouvoir politique à partir d'un pouvoir administratif. La Rusic (1979 : 160-161) remarque : « Pour les bureaucraties du Québec comme pour n'importe quel autre gouvernement, il y a toujours un pouvoir derrière les fonctionnaires les plus puissants ». Il est à noter que le conseil de bande fait partie de la fonction publique. Il est une « succursale », pour employer le terme de La Rusic (1979 : 126), du ministère des Affaires indiennes. Par le fait même, le chef est un bureaucrate de l'État. D'après La Rusic (1979 : 161), à la longue les bureaucrates cris allaient avoir du pouvoir. À la rivière Désert, de 1976 à 2006, le conseil de bande est passé de 1 à 110 employés à temps plein et 100 employés à temps partiel, d'un budget de 200 000\$ par année à 25 000 000\$ (Charles, 63 ans, Kitigan Zibi, 1 mai 2008). Sur le plan local, le chef a acquis un pouvoir considérable comme principal employeur et administrateur de projets. L'autonomie, l'expertise dans l'administration routinière de la bande ainsi que la maîtrise du système bureaucratique acquises par le chef ont non seulement permis à ce dernier de développer une crédibilité externe mais aussi une force politique, c'est-à-dire une aptitude à exercer un pouvoir formel et/ou un contre-pouvoir face au gouvernement. Denis Robichaud (1992 : 22), qui s'est intéressé à l'administration des bandes indiennes, note que : « plusieurs auteurs reconnaissent l'importance de compter sur une administration autochtone compétente et efficace pour soutenir l'action politique [...] ». La

prise en charge des communautés de leurs propres affaires était beaucoup plus que la réappropriation d'un système exogène. Les Autochtones n'ont pas simplement repris le contrôle d'un système mais bien attaché certaines fonctions normalement gérées par des dynamiques « cachées » et « traditionnelles » à la structure formelle. Nul doute qu'il existe une certaine ambiguïté sur le rôle contemporain de chef autochtone. Une fois encore, le rôle de chef a plusieurs facettes et dimensions. Pour en comprendre les subtilités, il s'avère important de faire la distinction entre la fonction de chef formel dans un système bureaucratique et son rôle et statut culturel. Même s'il est fonctionnaire de l'État et le représentant officiel de la bande, pour les Algonquins le chef demeure un symbole autochtone et possède toujours une signification autochtone malgré l'évolution de ses activités. Il est le symbole passé du semi-nomadisme, de la survivance politique¹²⁴ du groupe et il est lié au futur politique d'un gouvernement autonome. Cette dimension plurielle du rôle de chef de bande a complètement été occultée par Taiaiake Alfred, un universitaire autochtone ultra militant. Ce dernier considère sans nuance que seul les leaders traditionnels sont de vrais leaders et que les individus qui occupent une fonction d'autorité au sein du système politique colonial actuel « are less leaders (with apologies to the rare exceptions) than tools of the state » (Alfred, 1999 : 30). Non seulement Alfred pose un jugement de valeur homogène sur l'ensemble des sociétés autochtones en distinguant ce qu'est un « vrai » et un « faux » leader, mais il nie la possibilité que le rôle traditionnel et formel puissent coexister au sein de la fonction de chef. Du point de vue traditionnel, le chef était une figure d'autorité. Avec la prise en charge, il est aussi devenu une figure de pouvoir formel. Ainsi, on peut dire que le chef autochtone incarne les trois types d'autorité documentés par Weber (1965) : légale, charismatique et traditionnelle. Mais il faut préciser que les chefs ne cumulent pas forcément ces 3 qualités : certains ne sont pas du tout charismatiques.

Pour Alfred (1999 : 32), il est clair que les individus en poste au sein du système politique eurocanadien imposé travaillent contre leur propre peuple. Il est vrai que certains chefs ont peu de leadership, fonctionnent comme des bureaucrates et ne semblent représenter que l'État.

¹²⁴ Par survivance politique, j'entends la continuation d'une organisation (formelle, informelle, voire symbolique) veillant à la cohésion sociale, aux intérêts collectifs, au maintien d'une unification (identitaire, territoriale), face à des groupes externes.

Mais la réalité possède plus de nuances que la généralisation d'Alfred le laisse entendre. Outre le chef qui agit comme intermédiaire entre l'État et sa localité, il existe aussi le chef anti-État. En effet, des Amérindiens ont donné une différente vocation au conseil de bande : celle de faire du lobbying politique. Comme le note Raymond Hudon et Stéphanie Yates (2008 : 380), le lobbying est « un moyen d'action légitime dans une société démocratique ». Il permet à des groupes d'intérêts d'exprimer leurs doléances auprès des institutions politiques (*ibid.*, p. 381). Tout comme c'est le cas du patronage, le lobbying est une pratique de « médiation entre les membres de la société et les lieux formels de décisions politiques » (*ibid.*, p. 380). Cette médiation existe à la fois au sein de la bande et de ses relations externes avec les autorités. Sur le plan interne de la bande, le lobbying peut signifier que le pouvoir est dorénavant centralisé, et donc l'accès au pouvoir est plus restreint pour la majorité. En revendiquant dès le début de la prise en charge l'accès aux mêmes services que la réserve de Caughnawaga et le village huron, les Algonquins de la rivière Désert faisaient déjà des pressions sur les autorités gouvernementales. Au fil du temps, le conseil de bande est devenu l'organisation centrale des revendications locales, territoriales et globales. Du point de vue légal, cela va de soit puisque le conseil de bande est le seul appareil politique reconnu par les autorités canadiennes comme pouvant représenter les Autochtones. S'il y a des pressions à faire contre un projet local pouvant nuire à l'environnement, par exemple, c'est forcément vers le conseil de bande que les membres se tournent. Le conseil de bande était et est l'appareil tout désigné pour faire de l'intervention puisqu'il est un regroupement légitime, il détient les outils bureaucratiques, les contacts, il a une connaissance du système, de l'expérience avec les autorités et il maîtrise les conventions, les concepts et le langage technocrate eurocanadiens. Mais ce ne sont pas toutes les bandes autochtones qui peuvent compter sur l'expérience des gens déjà au conseil. L'expertise est parfois à reconstruire entièrement lorsque les nouveaux élus renouvellent les gens en poste au sein de cette administration.

Pour la population de la rivière Désert, comme ailleurs, l'administration et la bureaucratisation sont devenues normales au sein de la politique autochtone locale. Pourquoi est-ce ainsi? Pour les Anishnabeg, on compte déjà plusieurs générations qui vivent avec une administration dont la structure moderne dérive des institutions eurocanadiennes. L'administration et la bureaucratisation leur apparaissent comme étant la voie par laquelle tout est octroyé par les

autorités gouvernementales. Elles sont le moyen de communication avec les autorités eurocanadiennes. Les Algonquins ne remettent pas en cause un système, voire une stratégie, qui s'est avéré efficace pour se faire entendre. Plus la population utilise l'administration et la bureaucratie, plus celles-ci deviennent nécessaires. Ce faisant, la population souligne et reproduit par la même occasion la hiérarchie du système (patron-intermédiaire) et cela même en tentant de rapatrier certaines fonctions administratives locales. À défaut d'un autre substitut valable, d'une structure alternative pour gérer leurs réalités, la bureaucratie est devenue un *habitus* ancré dans la quotidienneté de la vie en réserve. Cette *naturalisation* de la bureaucratie de la bande est renforcée par le fait qu'avec la prise en charge, le chef de bande a acquis une nouvelle forme d'autorité et de légitimité qui repose sur la maîtrise des bases administratives et bureaucratiques reconnues par la structure dominée par les Eurocanadiens.

Le chef, un roi sur la réserve?

Avant, le sens du leadership prenait appui sur le territoire. Désormais, le leadership s'incarne en une personne en particulier, le chef. La structure mythique et spirituelle derrière le pouvoir « charismatique » du chef indien n'est plus pertinente dans un contexte de formalisation du politique. Le charisme n'est plus la base du pouvoir mais un attribut personnel utile. Weber (1965 : 389), qui a entre autres élaboré sur la transformation d'un leader charismatique à un leader élu, constate : « The introduction of elected officials always involves a radical alteration in the position of the charismatic leader. He becomes the « servant » of those under his authority ». De nos jours, si les choses vont mal dans une réserve, la population en blâme souvent le chef. Cora J. Voyageur (2008 : 12) remarque : « As chiefs, they are the highest-ranking decision makers in the community. This means that all decisions whether deemed good or bad by the community government, or industry, fall back on them ». Alors que les attentes de la population ne sont plus remplies, on retourne à l'argument de Frazer (1890) sur le rôle du roi bouc émissaire. A-t-on l'impression que le chef agit parfois en « roi » sur la réserve? Les propos de Max (42 ans), un membre de la bande rencontré en avril 2008, vont dans ce sens (Kitigan Zibi, 27 avril 2008). Max considère que, de nos jours, les conseillers au conseil de bande ne font plus rien car c'est le chef qui décide et a le dernier mot (Kitigan Zibi, 27 avril 2008). Ce défaut de démocratie ressenti par Max s'apparente à une dictature dans sa

forme la plus poussée. D'après Max, les conseillers ne prennent plus en compte les besoins de la population : « avant c'était tout le contraire ». Il rappelle que les Autochtones prenaient leur décision en communauté et le chef allait en faire part aux autorités : « le chef était l'émissaire ». Selon Max, comme le chef donnait le résultat des décisions communautaires, les conséquences de celles-ci retombaient sur la communauté entière et non pas uniquement sur le chef. Parfois, poursuit-il, ce dernier tranchait les décisions mais le tout était assumé par le groupe. Il y a un processus, un déroulement à l'émergence d'un consensus comme le précise Alfred (1999 : 93) :

« In indigenous traditions, consensus decision-making is a group process in which the common will is determined through patient listening to all points of view. Leadership takes the form of guidance and persuasion within the larger respectful debate. In cases where individual interests must be balanced against those of the community, there should be a considered evaluation of the individual's needs (as opposed to wants); these needs should be balanced with those of the community; and the entire debate must be carried out on firm ground of agreed-upon values and principles. If any one of these elements is missing, consensus decision-making cannot happen; processes that purport to be consensual become mere exercises in power-wielding, manipulation, and enticement simply to gain the assent majority ».

Les propos d'Alfred sont idéalistes. Loin du processus consensuel, Max affirme que : « Maintenant, le chef décide ». Il explique que la population a non seulement l'impression de ne pas être informée de ce qui se déroule, mais également de ne pas participer aux décisions. Il apparaît aussi difficile d'aller à l'autre extrême et de consulter de manière consensuelle la population en toute chose. Le système bureaucratique dépend, selon Weber, d'une rationalité étroite et impersonnelle. Ce système et son processus décisionnel démocratique ont créé une distance relationnelle entre le chef et les membres de la bande, voire une hiérarchie. Le chef n'est plus l'égal de tous mais il est imputable de ses gestes. Discutant du sens de la responsabilité entre le leader autochtone et la communauté, Alfred note que (1999 : 91) : « Accountability in the indigenous sense needs to be understood not just as a set of processes but as a relationship ». Cela signifie que l'imputabilité va au-delà d'une comptabilité impeccable en incluant le maintien d'un lien entre les décideurs et ceux affectés par les décisions (*ibid.*). L'un des défis des chefs est donc d'arriver à maintenir une relation avec la population en la tenant informée des nombreux dossiers en cours concernant la bande afin de démontrer qu'il travaille dans l'intérêt de tous.

4.2 - Les éligibles contemporains

Comment et pourquoi un individu plus qu'un autre devient-il chef et perdure dans cette fonction? Le chef Jean-Guy Whiteduck a occupé son poste de 1976 à 2006. Être chef de bande pendant 30 ans, 14 mandats consécutifs, est exceptionnel chez les Premières nations à l'époque contemporaine. Cela a permis une stabilité, une continuité dans la gestion des affaires de la communauté, dans le développement de projets divers et l'avancement des dossiers politiques. Il faut noter que la stabilité politique n'est pas uniquement assurée par un système formel de leadership mais aussi par des arrangements informels autour du pouvoir. Les réseaux de parenté d'un chef qui perdure dans ses fonctions ont acquis plus d'importance. En effet, ceux-ci sont utilisés pour appuyer et concrétiser les politiques du chef, lançant ainsi une spirale où ils renforcent le pouvoir du chef. La pérennité d'un chef dans ses fonctions mène vers la stabilité politique. Robichaud (1992 : 95) note :

« On remarque également que la stabilité du système politique a un effet direct sur l'administration de la bande. Dans les cas où la bande est instable politiquement, l'administration manifeste aussi des symptômes d'instabilité et d'inefficacité. Les changements fréquents de leaders politiques provoquent une insécurité chronique et un morcellement des unités administratives ».

Un changement de chef de bande implique un temps d'adaptation pour celui-ci avant d'offrir son plein rendement dans la gestion de la communauté et prendre des actions politiques nécessaires à l'avancement de la bande. En effet, un nouvel élu doit entre autres comprendre la structure, maîtriser les dossiers, apprendre les tâches quotidiennes, s'initier aux procédures du conseil de bande et connaître la *Loi sur les Indiens*. Pour aider les nouveaux chefs et les conseillers, le ministère des Affaires indiennes a même produit en 2003 le *Guide sur la gouvernance des Premières Nations : une source d'information pour rehausser l'efficacité des conseils*. Les informations générales décrites, bien qu'utiles¹²⁵, n'apportent pas la connaissance des affaires spécifiques d'une bande. Cela laisse à penser qu'en bout de ligne le

¹²⁵ Au sein de ce guide on retrouve notamment une description des rôles et des responsabilités du chef et des conseillers envers leur conseil de bande, les membres de la bande, le directeur ou gérant du conseil de bande, les Affaires indiennes et du Nord Canada et d'autres intervenants tels que les organismes autochtones et les organismes gouvernementaux fédéraux ou provinciaux de même que les fournisseurs de services à la réserve du secteur privé.

système formel n'a rien à voir avec le « vrai » système local. Mais le fait de produire de la documentation à l'intention des Amérindiens n'implique pas pour autant que ceux-ci la prennent en considération. D'après mes constatations, il existe sur la réserve et dans chaque foyer un nombre considérable de brochures explicatives sur divers aspects associés à la vie dans les communautés amérindiennes (le diabète chez les Autochtones, la *Loi sur les Indiens*, les résolutions des pensionnats indiens, la dépendance aux jeux ou à la cigarette). Cette production de documentation banalise en bout de ligne l'information qui pourrait s'avérer utile si elle était consultée. Après tout, la maîtrise de la rhétorique est au cœur de la position d'intermédiaire du chef autochtone qui, par exemple, se doit de connaître l'ensemble des codes (autochtones et non autochtones) pour faire avancer leurs diverses revendications par l'entremise de négociations avec les autorités. Toutefois, ne pas consulter la documentation officielle peut être une forme de paresse, d'oubli, de manque d'intérêt, de protestation, de résistance ou de l'indifférence de la part des Autochtones nouvellement élus. Une façon de boycotter les méthodes eurocanadiennes colonisatrices, de faire sa propre expérience de la structure selon ses principes et ses visions. Il est possible que les nouveaux élus consultent cette documentation tout en déclarant l'inverse. La lourde charge de travail quotidien d'un bureau de bande¹²⁶ a aussi souvent raison du temps disponible qui pourrait être consacré à la lecture de documents informatifs par les nouveaux élus.

Qui devient chef de nos jours?

Dans son étude portant sur le processus traditionnel et contemporain de sélection des leaders indiens, J. Anthony Long (1990 : 763) présente les statistiques relatives aux nombres de candidats aux élections dans les réserves des nations Blood et Peigan dans les Prairies au cours de deux décennies (1965-1989). Malheureusement, Long ne dresse pas le portrait des élus et de leurs supporteurs, occultant ainsi le vécu humain et la démarche de cette sélection. L'étude

¹²⁶ D'après Bernard (55 ans, Kitigan Zibi, 6 février 2008), qui occupe un poste important au conseil de bande, celui-ci comptait 95 employés en 2008 au sein de divers services : les finances, la création d'emploi, les ressources humaines, l'inscription au titre d'Indien, le développement économique, les réclamations territoriales, la foresterie, les travaux publics, etc. Bernard considère que le conseil de bande manque d'effectif et que l'ensemble du personnel est débordé par les tâches à accomplir. De manière unanime, les membres de la bande

de Long demeure mécanique et duelle car elle ne creuse pas en profondeur la possibilité d'un chevauchement de critères des univers politiques amérindiens et eurocanadien relatif au choix de leaders. L'analyse du passé d'un candidat et de ses attributs permet de comprendre la transition sociétale et culturelle amenée par le changement de système électif et la prise en charge de la gouvernance locale par les Autochtones.

Ce n'est pas une coïncidence si, au cours des quatre dernières années à Kitigan Zibi, les chefs élus ont été apparentés à d'anciens chefs. Dans une réserve, certains liens sont plus importants que d'autres et deviennent la base du pouvoir. C'est le cas des liens de parenté. À propos des Algonquins, Marie-Pierre Bousquet (2001 : 386) remarque :

« Les chefs ont des liens généalogiques avec leurs prédécesseurs, mais cela n'est guère surprenant dans des villages où tous les gens sont plus ou moins parents entre eux. Il est donc délicat de parler de dynasties familiales, bien que la réputation de la famille des candidats semble jouer un rôle dans leur élection ou leur éviction ».

L'activation du réseau de parenté pour l'élection de l'un des leurs est certainement un vecteur électoral clé mais encore faut-il que l'éligible ait une certaine légitimité. Dans ses recherches à Saint-Germain en France, Marc Abélès (1989a : 28) a souligné l'importance de la légitimité des éligibles dans une parentèle :

« La légitimité se transmet ici comme un patrimoine au sein d'une lignée. Tout se passe comme si le nom suffisait à « autoriser », à conférer à son détenteur la capacité d'assumer les responsabilités locales. Des racines locales, l'appartenance à une lignée qui s'est historiquement « distinguée », au double sens du terme. Voici, semble-t-il, des conditions indispensables pour accéder au statut d' élu. On retrouve des situations semblables dans nombre de collectivités locales où l'on rencontre la même pérennité des notables ».

Qu'en est-il chez les Kitigan Zibi Anishnabeg? À la retraite politique du chef Jean-Guy Whiteduck en 2006, Stephen McGregor a été élu chef à l'âge de 45 ans. Il est le fils du défunt chef Ernest McGregor. Le fait qu'il ait passé son enfance (son père était conseiller avant d'être élu chef) et son adolescence dans une maison où la politique était à l'honneur (Kitigan Zibi, 4 juillet 2007) a possiblement donné du capital politique à Stephen McGregor. Du point de vue

font aussi constamment état du manque de temps des employés du conseil de bande et des élus pour traiter leurs demandes respectives.

de l'apprentissage, il a pu bénéficier de l'expérience de son père. Stephen McGregor maîtrise aussi l'histoire locale de la bande. Il est l'auteur du livre *Since Time Immemorial* : « *Our Story* » que j'ai cité précédemment. De nos jours, la production amérindienne de l'histoire de leur bande revêt des enjeux non seulement identitaires, mais politiques et juridiques (Bousquet, 2001 : 109). Elle est un atout dans les dossiers de revendications territoriales et les cours de justice car elle sert de preuve pour leur défense (*ibid.*). Stephen McGregor a pu bénéficier du soutien d'un certain électorat dans la communauté qu'on pourrait qualifier de traditionnel et une autre partie de l'électorat qui souhaitait un administrateur compétent. En effet, avant d'être élu, il occupait le poste d'assistant du gérant de bande. Ainsi, il possédait des compétences administratives sur la gestion de la réserve. D'après un informateur (46 ans, Kitigan Zibi 4 juillet 2007), Stephen McGregor a été élu « [...] because people wanted stability, to keep the status quo and people working hard. To run the community ». Le chef McGregor a eu un seul mandat à la tête de la bande. Prendre la suite d'un chef de bande qui a perduré dans ses fonctions pendant 30 ans n'a certainement pas été une chose facile. D'un point de vue politique et administratif, la bande a vécu une transition majeure dans les façons de faire mises en place par un nouveau genre de leader auquel elle n'était pas habituée.

En 2008, c'est Gilbert Whiteduck, le frère de l'ancien chef Jean-Guy Whiteduck, qui est élu chef de Kitigan Zibi. Une fois encore, il existe un lien généalogique avec un chef passé. Les réseaux qui ont assuré l'élection de Jean-Guy pendant trois décennies se sont réactivés pour élire Gilbert. D'autres éléments ont contribué à l'élection de cet homme. D'abord, Gilbert Whiteduck possédait une expérience politique. D'après sa biographie en ligne disponible sur le Portail des Autochtones au Canada, il a été 12 ans conseiller de bande¹²⁷. Il est aussi ce qu'on appelle une personnalité sociale dans la communauté, c'est-à-dire « un individu qui détient une position clé, en dehors de la vie politique, qui possède un certain prestige et une notoriété [...] » (Morissette, 2004 : 101). Professeur, directeur d'école et directeur du conseil d'éducation de Kitigan Zibi, Gilbert Whiteduck a œuvré pendant plus de 30 ans dans le domaine de l'éducation¹²⁸. Son implication dans ce secteur dépasse le cadre

¹²⁷ Tiré du site le Portail des Autochtones au Canada, <http://www.aboriginalcanada.gc.ca/CAC/cipic/en/css-graphics/Gilbert%20Whiteduck.pdf>, consulté le 23 février 2011.

¹²⁸ *ibid.*

communautaire¹²⁹. Gilbert Whiteduck possède également une éducation supérieure : « He holds an Honors Bachelor Degree in Social Science work, a Bachelor of Education Degree, a Masters of Education Degree and an Honorary Doctorate Degree in the field of Education »¹³⁰. Homme respecté, ayant occupé une position clé, dévoué à la communauté et à la sauvegarde culturelle, Gilbert Whiteduck possédait plusieurs atouts pour être élu chef. Il est la personnification type du pouvoir autochtone contemporain car il maîtrise la rhétorique et autres technologies « allochtones » ainsi que les références culturelles de son peuple. En 2010, aucun candidat ne s'est présenté contre lui aux élections. Cela témoigne peut-être du calibre de l'autorité actuelle de cet homme et de ses réseaux.

4.2.1 - La famille et les alliés : des vecteurs de succès ou de revers d'une campagne politique amérindienne

Faire une campagne politique est un phénomène relativement récent dans les communautés autochtones. Cette façon de faire eurocanadienne, cette tradition démocratique, a été introduite à différents moments dans les réserves selon leur propre parcours. De manière générale, la campagne politique amérindienne semble être une pratique qui s'intensifie dans la seconde moitié du XX^e siècle. La naissance de la campagne politique chez les Autochtones va de pair avec leur prise en charge du système du conseil de bande. Puisque le pouvoir local ne reposait plus entre les mains des agents indiens, il devenait à la portée d'un membre de la bande. Dès lors, l'enjeu d'une position politique était plus considérable car cela donnait accès à certains privilèges sur lesquels j'élaborerai ultérieurement. Comme un plus grand pouvoir était dorénavant à saisir, la compétition pour se faire élire était plus féroce et allait graduellement engendrer la nécessité de faire campagne. Faire campagne était l'occasion pour les candidats de prendre le temps pour expliquer à la population les nouveaux enjeux politiques et, surtout, de montrer qu'ils avaient des idées originales pour s'en occuper. Pour un individu, faire campagne électorale, c'est se mettre publiquement et volontairement à l'avant scène en faisant l'étalage de ses qualités. Comme il en a été question précédemment, ce genre de

¹²⁹ *ibid.*

comportement était contraire aux règles de savoir-vivre algonquiennes et était condamné par le groupe. Cela a partiellement changé puisque les Algonquiens ont accédé à la politique de style villageois. Des pratiques politiques eurocanadiennes ne contrastaient pas nécessairement avec la vie sédentaire de la réserve. Les Autochtones ont sans doute apporté des nuances à ces pratiques politiques exogènes.

Au Québec, une campagne politique amérindienne est plus discrète que son équivalent eurocanadien : aucune pancarte électorale affichée sur la réserve, pas de macaron ni de slogan. Si les candidats ne font pas de porte à porte, j'ai toutefois constaté à Kitigan Zibi que les membres de leur famille et leurs amis augmentent considérablement leurs visites de courtoisie dans la réserve plusieurs semaines avant les élections. On assiste alors à un va-et-vient d'individus d'une maison à une autre et les conversations à propos de la pêche, ou tout autre sujet, aboutissent inmanquablement sur les qualités et les défauts des candidats aux élections. Sur le lieu de travail, à l'épicerie, quel que soit l'endroit, la famille et les alliés moussent aussi la candidature de leur candidat au détriment d'un autre mais de manière subtile, sans jamais directement formuler « tu devrais voter pour untel ». Il ne faut pas croire que la démarche supportrice de la famille et des alliés est désintéressée, comme en témoigne cet informateur de la rivière Désert : « Et souvent c'est parce que c'est des regroupements de famille, c'est qui qui va amener le plus à des familles si cette personne est élue. C'est toujours ce concept-là » (Charles, 63 ans, Kitigan Zibi, 2 mai 2008). Cet énoncé va dans le sens des remarques de José Mailhot (1999 : 78-79) au sujet de la politique des Innus de Sheshashit au milieu des années 1970 :

« Les candidats aux postes de chefs et de conseillers sont élus grâce au support de leur groupe respectif, bien que des alliances surviennent entre les groupes par le biais du mariage et de l'adoption. En retour, les candidats élus distribuent aux membres de leur propre groupe des privilèges de toutes sortes. Il peut s'agir d'une maison neuve qu'on se verra attribuer lors du prochain projet de construction domiciliaire, ou d'un camion usagé qu'on peut racheter à bas prix du conseil de bande, de réfection de maison – toutes ces choses étant gratuites puisque les frais auront été portés au compte du conseil de bande. Il peut s'agir également d'un emploi dans l'un des programmes administrés par le conseil ou encore du privilège de participer à une chasse au caribou en avion nolisé. Ce système de distribution de faveurs (qu'on pourrait à première vue assimiler au

¹³⁰ *ibid.*

patronage) est aujourd'hui la caractéristique fondamentale de la politique innue à Sheshashit. Tout l'enjeu consiste donc pour chacune des factions à faire élire le plus grand nombre possible de candidats et, surtout, à faire élire un des leurs au poste de chef ».

Le père Jean Fortin (1992), missionnaire oblat présent à Natashquan dans les années 1960, confirme une situation similaire au sein de cette bande innue de la Côte-Nord. D'après les données que j'ai recueillies auprès de plusieurs communautés algonquiennes depuis 2003, ce « système de distribution de faveurs » est encore d'actualité. Toutefois, au-delà de la famille immédiate et élargie mentionnée par Mailhot, les candidats élus le sont aussi grâce à d'autres réseaux sociaux ayant des bases diverses. Par exemple, des réseaux sociaux fondés sur des liens amicaux, des croyances religieuses ou spirituelles, des expériences partagées (notamment le passage au pensionnat indien), un engagement communautaire commun. Ce « système de distribution de faveurs » est-il le fruit de la *Loi sur les Indiens*, de la pratique politique de type villageois sur la réserve, d'une tradition algonquienne de redistribution de commodités par le chef? Je considère qu'un système politique, même imposé, ne peut être tenu responsable des comportements des élus qui y participent. Le système du conseil de bande n'est pas l'instigateur du « système de distribution de faveurs » par le chef. Mais il a cependant permis au chef un accès privilégié à des ressources dans un milieu où celles-ci sont limitées ou contrôlées par un pouvoir exogène. Dans une réserve, le développement économique et les possibilités d'emploi sont presque inexistantes et les habitations sont souvent surpeuplées en raison d'un manque de logements pouvant desservir une population grandissante. Comme le notait Vincent Lemieux (1971 : 235) dans son étude sur la parenté et le politique à l'Île d'Orléans dans les années 1960 : « [le] patronage est le seul espoir de sortir d'une situation économique difficile ». Cette observation est valable et toujours d'actualité dans les réserves amérindiennes. Le patronage n'est sans doute pas le seul espoir d'une amélioration d'une situation économique mais plutôt l'avenue la plus immédiate à la disposition des membres de la bande car il fait appel au réseautage et non pas à des processus plus formels et complexes. Parce qu'il contrôle des ressources, le chef est devenu à son tour patron vis-à-vis des membres de la communauté. Comme le résume Freeman (1971 : 35) « The power of the patron lies mainly in his control of a scarce resource valued and desired by the client [...] ». Les enjeux

cachés de redistribution de faveurs ne font pas partie des campagnes électorales. Néanmoins, l'accès à une position de pouvoir amène des obligations.

Dans son article sur le chef Jean-Baptiste Boucher, Gélinas (1998 : 33) rappelle que « Dans les « sociétés égalitaires », le pouvoir s'accompagne généralement d'une dette ». Gélinas (*ibid.*) poursuit son explication en s'appuyant sur les travaux de Marshall Sahlins (1976 : 181-182) : « Le chef doit se montrer reconnaissant pour le prestige qu'on lui accorde et cette reconnaissance se manifestait habituellement par des gestes de générosité ». Le temps n'est plus au festin offert par le chef, comme c'était le cas des chefs atikamekw (Petiguay et Neweashish) à la seconde moitié du XIX^e siècle tel que rapporté par Gélinas (1998 : 33). Le partage collectif semble plus difficile au sein des réserves où la population de la bande a considérablement augmenté. Par exemple, la bande de la rivière Désert comptait 469 individus en 1923 (Speck, 1929 : 108) alors qu'elle dénombrait 2733 membres en 2008¹³¹. Dans le contexte d'une communauté populeuse, il n'est pas étonnant que les privilèges accordés par un chef algonquien servent d'abord à rembourser sa « dette électorale » contractée auprès de ses différents réseaux qui l'ont élu. À défaut de rembourser adéquatement ses alliés, le chef ne recevra pas de deuxième mandat. La famille et les alliés d'un candidat élu s'attendent implicitement à un traitement de faveur ou à être entendus davantage au conseil de bande. Il est possible que la « famille »¹³² algonquienne soit encore perçue comme étant une unité de production comme c'était le cas des groupes de chasse au temps du semi-nomadisme. Chose certaine, la famille chez les Algonquiens est un réseau de solidarité et de coopération toujours actif servant à l'amélioration de la qualité de vie de ses membres. Le « système de distribution de faveurs » à la famille et ses alliés se fait plus discret dans certaines communautés. Sa présence témoigne néanmoins du contrôle des ressources exercé par le chef de bande. D'après mes observations, le « système de distribution de faveurs » semble contribuer à la division

¹³¹ Tiré du site du ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada, <http://www.aicn-inac.gc.ca/ai/scr/qc/aqc/prof/Kitigan-fra.asp>, consulté le 20 juillet 2009.

¹³² Sur le plan sémantique, l'utilisation du terme occidental « famille » amène des ambiguïtés lorsque appliquée à une culture « Autre ». J'emprunte la définition de Bousquet à propos des Algonquins de Pikogan : « J'entends par famille le cercle de parents proches, qui comprend les personnes adoptées ou dont on a pris la charge » (Bousquet, 2001 : 421). D'après Joseph (59 ans, Montréal, 26 septembre 2011), à Kitigan Zibi, porter le même nom de famille n'est pas garant d'un lien de parenté : « Ce n'est pas les mêmes untel ». La tâche pour identifier les réseaux de parenté est d'autant plus complexifiée dans ce contexte.

interne des bandes algonquiennes. Pour Larsen (1983 : 109) qui s'est intéressé aux Micmacs de la Nouvelle-Écosse : « [...] conflicts are symptomatic of the manner in which resources circulate on reserves ».

D'après Susan (47 ans) et Louise (46 ans) (Kitigan Zibi, 10 février 2008), deux membres de la bande de Kitigan Zibi, « tout le monde essaie de tirer la couverture de son bord dans la communauté ». Elles sont d'avis qu'il serait temps que tous s'unissent dans la réserve. Il est souvent question de division à la rivière Désert. Pourtant, les raisons derrière cette division ne sont jamais clairement expliquées. Il me semble que les reproches de tout un chacun ne datent pas d'hier. L'accès privilégié à des biens, à des emplois, à des services, le rôle influent de certaines familles, le manque d'implication des individus, des projets avortés m'apparaissent être des griefs des uns contre les autres au cœur de la scission de la bande. La compétition pour l'accès aux ressources sur la réserve mène inévitablement à la fragmentation sociale. Le pouvoir de redistribution en politique n'apparaît pas être restreint à la position de chef.

4.2.2 - Être conseiller : un poste convoité

Au cours des dernières années, la tendance à avoir un nombre impressionnant de candidats en lice pour le poste de conseiller démontre un attrait certain pour exercer cette fonction politique. Plusieurs raisons peuvent expliquer cet engouement. Par exemple le désir de changer les choses sur la réserve par l'accès à la structure de décisions, les bénéfices cachés, l'acquisition d'un emploi pour un chômeur. Aux élections de 2008, 23 candidats se sont présentés pour l'obtention d'un des six mandats de conseiller à la rivière Désert¹³³. D'après Andrew (26 ans, Kitigan Zibi, 3 juin 2006), le nombre de candidats aux élections de 2006 était de 13. En deux ans, les candidatures ont pour ainsi dire doublé en nombre. En 2008, les noms de presque toutes les familles de la réserve étaient représentés. Cela ne signifie pas pour autant que ce poste était à la portée de tous. S'il y avait autant d'individus issus de différentes

¹³³ La situation des candidats multiples n'est pas unique à Kitigan Zibi. Lors des élections du 9 août 2010 dans la communauté atikamekw de Manawan, 24 candidats se sont présentés pour occuper les 6 postes de conseiller

familles, cela veut peut-être dire entre autres choses qu'à cette époque dans la communauté il n'y avait pas de famille qui détenait plus d'autorité qu'une autre. En quoi consiste actuellement la fonction de conseiller de bande? Pour Bernard (55 ans, Kitigan Zibi, 6 février 2008), qui travaille au conseil de bande, un conseiller offre son soutien au chef et il connaît tous les dossiers. Susan (47 ans, Kitigan Zibi, 27 avril 2008), qui a déjà posé sa candidature au poste de conseillère, explique que chacun des 6 conseillers possède un portfolio d'un secteur de la communauté comme par exemple la santé; les travaux publics; l'éducation, etc. Elle mentionne que ce sont les conseillers qui décident lors de réunions du conseil, incluant aussi la participation du chef, des directives qui seront poursuivies dans ces champs d'action. Par la suite, dit-elle, les décisions prises seront exécutées par les directeurs de ces divers secteurs. Max précise que le chef obtient un salaire avec son poste mais que les conseillers obtiennent des honoraires (42 ans, Kitigan Zibi, 27 avril 2008). D'après Bernard (55 ans, Kitigan Zibi, 6 février 2008), ces derniers sont octroyés une fois par mois. Donc, être conseiller n'apparaît pas être un emploi fixe à temps plein à la rivière Désert. Pour certains, cela est une étape pour devenir chef.

Pour les Kitigan Zibi Anishnabeg, la présence de nombreux candidats au poste de conseiller n'est pas vue d'un bon œil. D'après eux, cela divise le vote de la population et l'élu ne fait pas forcément l'unanimité. Comment les Kitigan Zibi Anishnabeg choisissent-ils la personne pour qui voter au poste de conseiller? Interrogée sur le sujet, Louise (46 ans, Kitigan Zibi, 27 avril 2008) m'a simplement répondu : « ben on les connaît ». Dans une communauté où l'on comptait 1549¹³⁴ membres de la bande vivant sur la réserve en 2008, on ne peut rien cacher à personne, on connaît évidemment le vécu de tous. Dressant le portrait des candidats, j'ai remarqué que Louise associait à ceux-ci non seulement leurs agissements mais aussi ceux de leur parenté. Comme le pressentait Bousquet (2001 : 386), j'ai constaté que la réputation de la famille est dans certains cas bénéfique ou dans d'autres un facteur discriminant. La capacité de jugement de la personne, c'est-à-dire si cette personne peut « conserver ses culottes et se tenir

disponibles (tiré du site web de la communauté atikamekw de Manawan www.manawan.com, consulté le 7 septembre 2010).

¹³⁴ D'après le registre des Indiens inscrits du 31 décembre 2008, tiré du site du ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada, <http://www.ainc-inac.gc.ca/ai/scr/qc/aqc/prof/Kitigan-fra.asp>, consulté le 20 juillet 2009.

debout », est également un attribut recherché et un élément que mon informatrice prend en compte. Les amis des candidats influencent aussi la vision sur eux. Si un candidat se tient avec des « drogués » ou « des gens qui boivent », cela peut lui nuire. L'état de santé d'un candidat est aussi un facteur qui peut lui être négatif. Louise me cite comme exemple la candidature d'un individu sujet au « burn out ». Cette condition met un doute quant à la capacité du candidat à faire face à la charge de futures fonctions et obligations d'un conseiller. L'éducation scolaire est également prise en considération dans le choix d'un conseiller de bande. Les capacités parentales (être un bon ou un mauvais parent) entrent pareillement en ligne de compte. Il est pensable que les critères de sélection d'un conseiller cités par mon informatrice puissent s'appliquer par extension au choix d'un chef. Un autre membre de la bande résume le choix électoral des électeurs comme suit :

« Aujourd'hui on revient avec un système parlementaire, démocratique, où les gens peuvent nommer et seconder une personne qui pensent peuvent [sic] faire un bon leader ou qui va amener les choses qui veulent. Souvent les gens ont des besoins et on dit « C'est qui qui est le mieux ? ». C'est comme la politique normale non autochtone, c'est qui va être le mieux placé, mieux articulé pour amener une stabilité à la communauté et amener les ressources pour développer. [...] Il y a surtout l'aspect leadership qui joue un rôle important, est-ce quelqu'un qui va protéger nos intérêts lorsqu'on parle des droits autochtones. Est-ce que c'est quelqu'un qui va négocier bien avec les instances gouvernementales alentour de nous. C'est tous ces aspects là qui entrent en jeu » (Charles, 63 ans, Kitigan Zibi, 2 mai 2008).

Les élections à Kitigan Zibi suivent les règles établies par la *Loi sur les Indiens*. Après la sélection d'un directeur d'élection, la nomination des candidats est la première étape du processus électoral. Tel que mentionné dans cet extrait, pour être valide une nomination doit être appuyée par deux membres de la bande. La nomination peut se faire par l'intermédiaire d'un formulaire envoyé par voie postale au directeur d'élection (*Flyer* mars 2008). La nomination peut également s'effectuer oralement lors de l'assemblée des électeurs (meeting of Electors of the Kitigan Zibi Anishnabeg), aussi connue sous l'appellation *Nomination meeting* (assemblée de mise en candidature) (*ibid.*). Cette assemblée se tient 6 semaines avant la date des élections (Kitigan Zibi, 25 avril 2008). Il arrive parfois que la candidature d'un individu s'effectue par des membres de la bande à son insu. D'après Charles (63 ans, Kitigan Zibi, 30 avril 2008), l'individu doit alors remplir un formulaire pour faire retirer sa candidature de la liste électorale. L'assemblée de mise en candidature est un moment décisif de la campagne

électorale où les candidats ont la chance de s'exprimer publiquement devant les membres de la bande. Le développement économique, la lutte contre les fléaux sociaux qui affligent la réserve, font entre autres partie des enjeux. Pour certains candidats, cette présentation publique jouera en leur faveur et des votes supplémentaires en résulteront. Pour d'autres, oralement malhabiles et moins expérimentés, c'est l'effet contraire. Prendre la parole n'est pas une obligation pour les candidats au poste de conseiller. Certains préfèrent s'abstenir.

L'assemblée de candidature d'une réserve est aussi l'occasion d'informer légalement les membres de la bande par la distribution de la *Loi sur les Indiens* et du document du ministère de la justice *Indian Band Election Regulations*, comme c'était le cas lors de l'assemblée du 26 avril 2008. Comme j'ai pu le constater, le processus électoral reste flou pour plusieurs membres de la bande. Le jargon légal eurocanadien ne facilite pas la compréhension. La distribution de documents légaux est également une démonstration du caractère officiel de la réunion communautaire entre familiers, le moyen de donner un ton sérieux et protocolaire à l'assemblée, d'octroyer une crédibilité aux membres de la bande en charge des élections, une façon de rendre légitime le processus électoral eurocanadien. Après l'assemblée de mise en candidature, la campagne électorale prend de l'essor car celle-ci a été l'occasion pour les électeurs de faire un premier tri.

4.2.3 - Le communiqué électoral

Pour se faire élire, certains candidats au poste de conseiller et de chef ont fait leur campagne politique en s'adressant par écrit à la communauté par l'intermédiaire du bulletin hebdomadaire, communément appelé le « flyer ». Cette forme de discours est une démonstration de la maîtrise de la rhétorique « allochtone » et formelle. Pour les élections de 2008, les candidats ont fait publier leur message un mois et demi avant le scrutin. Les propos tenus par ceux-ci étaient variés : les projets pour le développement de la bande, l'amélioration de la vie communautaire, la préservation des droits autochtones, la promotion de la langue, de la culture et de l'éducation, le leadership et les assemblées politiques. Outre pour faire mousser sa candidature, la publication d'un communiqué par un candidat au sein du « flyer »

sert parfois à démentir des rumeurs le concernant qui circulent dans la communauté. D'après un ancien membre du conseil de bande (Charles, 63 ans, Kitigan Zibi, 25 avril 2008), les « cancons » et le « placotage » électoral durent de la mise en candidature aux élections, soit 6 semaines. Il caractérise cette période comme étant « très pénible ». Dans les réserves, comme ailleurs, les campagnes de « salissage » en temps d'élection font partie des coulisses de la course au pouvoir. Ces dernières sont souvent basées sur les défauts du candidat ou de l'ancien élu (par exemples l'absence de leadership, le fait que le candidat X n'habite pas dans la réserve) et sur l'histoire de leur agir (par exemple le manque d'accessibilité d'untel lorsqu'il était en poste, l'administration de X qui a coupé les budgets d'activités culturelles et communautaires). Le sujet des élections est sur toutes les lèvres des membres de la bande à deux mois du scrutin. Peu importe où l'on va sur la réserve, au supermarché, au centre de santé, à la quincaillerie, au bingo, dans chaque foyer, les discussions animées à propos des candidats sont inévitables. Mais même en temps normal, la politique locale suscite un très grand intérêt. Cela semble aller de soi dans un milieu où chaque aspect de la vie est géré par le conseil de bande. Selon Charles (63 ans, Kitigan Zibi, 25 avril 2008), on parle constamment de politique à l'année longue dans la réserve. C'est un sujet inépuisable. D'après Susan (Kitigan Zibi, 28 avril 2008), candidate au poste de conseillère, cela prend 2 à 3 mois après l'élection avant que tout ne redevienne à la normale pour un candidat. Pour Charles, les élections ne mettent pas fin aux médisances électorales. Ces pratiques de commérages sont une forme d'exutoire et révèlent en fait des tensions au sein de la communauté. Ces tensions permettent de gérer les passions (par exemple la jalousie, le ressentiment, la souffrance, l'animosité, l'antipathie, etc.) et les situations internes subies : réalités économiques contrastées d'une maisonnée à une autre, conditions sociales démoralisantes, affaiblissement de la solidarité et de la coopération.

Comme l'ont entre autres noté Regina Flannery (1934) et Ronald Niezen (1993 : 244) à propos des Cris, Edward Rogers (1965 : 264) pour les Cris et les Ojibwe de l'est canadien de même que Armin Geertz (2011 : 383) chez les Indiens Hopi, le commérage est un mécanisme d'éthique, de moralité et de conformité qui sert, entre autres fonctions, à contrôler les relations sociales. Les commérages électoraux chez les Anishnabeg sont sans doute une forme de contrôle populaire des élus, voire un puissant outil politique. Les élus et le mécontentement

envers eux sont un sujet de conversation intarissable à Kitigan Zibi. Cette façon de faire est-elle un legs de la politique traditionnelle? L'explication d'Alfred (1999 : 92) sur le désaccord au sein du système politique traditionnel autochtone le laisse croire :

« Thus active and fractious disagreement is a sign of health in a traditional system : it means the people are engaging their leaders and challenging them to prove the righteousness of their position. It means they are making them accountable. [...] Consider the words of an elder from the Fort Yuma Indian Reservation in California : « We Quechans try to get somebody to do better by tearing him down – criticizing him. You whites, you try to get somebody to do better by making him feel good, by praising him ».

Si la pratique de la critique du leadership et des éligibles est encore d'actualité, la vision positive de celle-ci ne trouve pas écho dans les réserves. La proximité des individus dans ce milieu fait en sorte que les qu'en dira-t-on électoraux touchent directement la vie privée des individus. Les éligibles et les élus n'échappent pas aux critiques et aux médisances ainsi qu'à l'atmosphère pénible qui en découle pour eux et les membres immédiats de leur famille. Tous leurs gestes, ou leurs non-gestes, sont analysés et décortiqués. La publication écrite d'un discours électoral n'échappe pas à la critique et au jugement de la part des membres de la communauté ainsi que son absence.

Existe-il des différences générationnelles dans le discours électoral à Kitigan Zibi? Dans leur déclaration écrite à la population, les plus jeunes générations ont fait l'étalage de leurs diplômes et de leurs diverses formations. Les aînés, eux, ont mis de l'avant leur expérience de vie, tout en ne cachant pas leur scolarité de niveau primaire. Cela illustre parfaitement l'écart entre les réalités politiques algonquiennes présentes et passées. Comme il en a été question précédemment, l'expérience de vie était une qualité essentielle à un leader à l'époque du semi-nomadisme. Avec la bureaucratisation et l'administration de la réserve, la scolarité – et donc la jeunesse – est devenue une nécessité pour ses dirigeants. De nos jours, les deux écoles de pensées politiques se côtoient encore. La dernière génération d'aînés ayant connu le semi-nomadisme s'éteint. Il est difficile d'évaluer si l'expérience de vie va continuer d'être valorisée comme qualité chez un leader algonquien et suffira à faire élire un individu ne possédant pas d'éducation scolarisée.

Chose certaine, l'expérience de vie des aînés est encore valorisée dans la vie courante puisque les membres de la bande n'hésitent pas à les consulter. Lors des élections de 2006, un jeune candidat au poste de conseiller est allé questionner des aînés pour connaître la marche à suivre pour sa campagne électorale (Andrew, 26 ans, Kitigan Zibi, 3 juin 2006). Le conseil de ces derniers allait comme suit : « Tu te caches pendant 6 semaines ». Les aînés semblent conseiller au jeune candidat de se protéger en se cachant. Cette réponse démontre aussi que, pour la génération la plus âgée de la réserve, une campagne électorale apparaît peut-être inutile. En bout de ligne, pour eux, la réputation d'un individu semble leur suffire encore pour son élection. C'est peut-être pour ne pas porter atteinte à celle-ci qu'il est préférable pour un candidat de se « cacher » des membres de la bande à la veille des élections. Il est pensable que le conseil des aînés reflète une autre réalité : la campagne est déjà réglée avant qu'elle soit officiellement lancée. Parallèlement à la politique officielle qui définit le pouvoir et ses politiques, subsistent les arrangements informels entre réseaux.

D'après mes observations, au cours des dernières années à Kitigan Zibi, existe un désir chez les membres de la bande de reprendre le pouvoir politique de l'appareil officiel imposé. En témoignent ces quelques extraits de campagne électorale publiés dans le *flyer* : « The people must be the driving force in the control of our reserve », « Community members to regain power, theirs is the final say ». La gouvernance vers le bas ne commencerait-elle pas par les membres de la bande? Au sein de la Première nation Abitibiwinni, l'organigramme politique de la réserve n'a pas le chef à la tête des branches des différents secteurs administratifs de la réserve mais bien les membres de la bande (voir annexe 1, p. i). Si les discours électoraux se focalisent sur le regain de pouvoir par la population de la réserve, c'est sans doute qu'en bout de ligne cette dernière a le sentiment de ne pas avoir de pouvoir. Le discours de campagne électorale d'un candidat, un aîné, publié dans le flyer (Kitigan Zibi 29 avril 2008) offre une piste pour comprendre cette impression de perte de pouvoir : « The chief and council don't have the full power, it is the majority of the community members who have the final say ». Le chef et les conseillers sont peut-être perçus comme les détenteurs du pouvoir au détriment du reste de la population devenue subordonnée, sans voix.

L'exercice des élections n'apparaît pas la méthode de prédilection à Kitigan Zibi, compte tenu du faible taux de participation. En 2008, 805 bulletins de vote ont été compilés pour le poste de chef et 802 bulletins de vote pour les postes de conseillers¹³⁵. À cette période, la bande comptait 2122 membres en âge de voter¹³⁶. Moins de la moitié des électeurs se sont prévalus de leur droit de vote. Les élections de 2010 ont suscité encore moins d'intérêt. Sur une possibilité de 2171 électeurs, seulement 518 bulletins de vote ont été comptabilisés¹³⁷. Moins du quart des électeurs se sont déplacés aux urnes ou ont voté par anticipation par voie postale. L'élection par acclamation du chef et un nombre plus restreint de candidats en lice pour les postes de conseillers (11 en 2010 alors qu'il y en avait 23 en 2008)¹³⁸ expliquent peut-être en partie le faible taux de participation aux élections de 2010. De manière générale, pourquoi les Anishnabeg ne vont-ils pas voter? Plusieurs raisons peuvent être évoquées pour expliquer ce fait, notamment : l'indifférence, l'absence de culture citoyenne¹³⁹ ou encore la conviction que les candidats sont déjà « élus » avant les élections. La non-participation aux élections n'est pas un phénomène nouveau à Kitigan Zibi comme en témoigne cet extrait du rapport Hawthorn-Tremblay (1967 : 206) :

« Un degré élevé de continuité, associé à une faible participation au scrutin et à un nombre restreint de candidats à chaque poste, pourrait signifier un intérêt très faible pour les candidatures et pour les élections. Il semblerait que ce soit le cas à Cheam et à Maniwaki. Toutefois, la même trame (degré élevé de continuité, faible participation au scrutin, nombre restreint de candidats) pourrait signifier la survie d'un régime traditionnel sous les apparences d'un régime électif, où le conseil de bande continue de remplir un rôle important aux yeux des membres de la bande, malgré des indications superficielles d'une faible participation au scrutin et d'un nombre limité de candidatures ».

¹³⁵ Données tirées du *flyer* du 14 juin 2008, disponible en ligne www.kza.qc.ca/Flyers/June14-08.pdf, consulté le 17 février 2011.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ Données tirées du *flyer* du 20 juin 2010, disponible en ligne www.kza.qc.ca/Flyers/Flyers%20June%202017,2010.pdf, consulté le 17 février 2011.

¹³⁸ *Ibid.* ainsi que du *flyer* du 14 juin 2008, disponible en ligne www.kza.qc.ca/Flyers/June14-08.pdf, consulté le 17 février 2011.

¹³⁹ La culture citoyenne fait référence à « [...] un certain nombre de pratiques effectives des citoyens pour participer activement à l'animation de la vie collective dans la Cité. Valeurs, normes et conduites sociales effectives : voilà bien les éléments d'une culture au sens sociologique du terme, qui n'a rien de "naturel", qui est au contraire variable selon les lieux et les époques, et apparaît donc comme un "construit" historique qui devra en conséquence être acquis et transmis pour survivre et se développer » (Chanel, s.d.).

L'hypothèse de la présence d'un régime traditionnel semble possible à l'époque de la cueillette des données de ce rapport dans les années 1960 alors que William Commanda était le chef de la bande. Cette hypothèse est-elle valable de nos jours? Ce n'est pas un régime traditionnel qui semble avoir persisté mais plutôt une attitude traditionnelle de laisser le soin aux plus compétents, aux plus aptes de la bande à décider en allant voter pour choisir le chef et les conseillers. Une informatrice a même confié se sentir incompétente politiquement comme électrice (50 ans, Montréal, 28 juin 2012). Lors de diverses conversations informelles, des membres de la bande m'ont indiqué que la non-participation aux élections est aussi une façon de contester le système politique imposé. Certains membres de la bande ne reconnaissent pas les élections contemporaines comme étant algonquines et de ce fait légitimes. Désabusés par le système et la tutelle eurocanadienne, d'autres membres de la bande n'envisagent pas de changement concret à leur situation, qu'il s'agisse d'un individu en poste au conseil de bande ou un autre. Le faible taux de participation à l'élection locale de la bande de Kitigan Zibi trouve écho également lors d'élections provinciales et fédérales. En témoignent ces propos extraits de l'article de Beatrice Fantoni¹⁴⁰ (2010) « First Nations franchise: Buying in or selling out? » :

« The nation of Kitigan Zibi in the riding of Pontiac, Que., has one of the lowest on-reserve voter turnout rates in Canada.

“Our community has rarely voted in federal or provincial elections,” says Kitigan Zibi’s chief, Gilbert Whiteduck. “We view those levels of government as not being ours. ... First of all, we're Anishinabe.”

In the last federal election, only 54 people out of 877 eligible voters turned up to vote at the Kitigan Zibi poll – about 6 per cent. The overall turnout in Pontiac was 55 per cent.

Whiteduck says a big part of peoples’ decisions not to vote in federal elections has to do with maintaining the sovereignty of their nation, and not assimilating into Canadian society. But individuals on the reserve are always free to participate in federal elections or not, he says ».

Les propos du chef Whiteduck peuvent aussi expliquer pourquoi les membres de la bande ne votent pas pour le conseil de bande : ils ne reconnaissent pas ce dernier comme étant leur et ne

¹⁴⁰ Tiré du site Capital News Online, <http://www.capitalnews.ca/index.php/news/first-nations-franchise>, consulté le 17 février 2011.

veulent pas être assimilés au système eurocanadien en votant. Fantoni (2010) considère que : « [...] many First Nations today still feel voting is equivalent to participating in a colonial institution and giving up their identity ». La bande de Kitigan Zibi ne vote pas massivement afin de préserver son identité. Mais comment les Anishnabeg peuvent-ils parvenir à insérer leur identité au sein des mécanismes politiques officiels imposés?

4.3 - L'évolution dynamique de l'univers politique de la bande

Je crois que, depuis la prise en charge, on assiste à une restructuration de l'organisation politique de la bande. Bien qu'elle ait été un moteur local, la prise en charge n'est bien sûr pas la seule responsable de la recomposition de l'univers politique algonquien. Plusieurs événements ont contribué à l'essor politique des sociétés autochtones, notamment : l'émergence de mouvements et associations autochtones modernes suite à la contestation du *Livre Blanc* (Canada, 1969), la mobilisation des Cris et des Inuits (1970) contre les premiers barrages hydroélectriques dans le nord québécois, la politique relative aux revendications territoriales globales et particulières (1973)¹⁴¹, la crise d'Oka (1990).

À Kitigan Zibi, une restructuration politique, voire une évolution dynamique, est encore en cours de nos jours. Par exemple, en juillet 2008, le conseil de bande a consulté la communauté afin d'établir des lignes directrices pour le déroulement des séances du conseil de bande. À cet effet, un questionnaire a été distribué aux membres de la bande via le bulletin hebdomadaire, le « flyer », émis par le conseil de bande. La consultation des membres de la bande, comme processus, rappelle le mode de décision par consensus des Algonquiens. Les questions étaient

¹⁴¹ Cette politique élaborée suite au jugement Calder permet aux groupes autochtones n'ayant jamais cédé leurs droits ancestraux de négocier avec les autorités canadiennes. Renée Dupuis (1995b : 4) résume l'affaire Calder en ces mots : « Des Indiens de la Colombie-Britannique [les Nisga'a] s'adressèrent aux tribunaux canadiens leur demandant de déclarer que leurs droits aboriginaux ou ancestraux existaient toujours en 1973 puisqu'ils n'avaient pas été cédés ni éteints. La Cour suprême rendit un jugement (Calder c P.G. de la Colombie-Britannique, 1973, R.C.S 313) qui ne leur donnait pas gain de cause, mais une minorité de juges y a affirmé qu'ils avaient toujours des droits sur le territoire de cette province. Même s'ils n'étaient pas d'accord sur le fond de la question, six juges de la Cour ont tout de même conclu que les Indiens possèdent des droits sur les terres traditionnelles qu'ils ont occupées et utilisées au Canada, uniquement du fait qu'ils ont été les premiers habitants de ce pays, et ce, même si les lois de ce pays ne l'ont pas reconnu ».

à la fois d'ordre culturel, comportemental et technique. Sur le plan culturel, le désir de débiter et de conclure la réunion par une prière de même que la disposition de l'assemblée en cercle ont été invoqués. Au niveau comportemental, les questions touchaient essentiellement la marche à suivre advenant l'usage d'un langage inapproprié et les agissements menaçants envers les gens présents. D'un point de vue technique, la présidence et la fréquence des séances du conseil de bande, son agenda, le nombre d'intervention de l'assistance ont entre autres été abordés dans le questionnaire. La nécessité d'émettre des lignes de conduite lors des rencontres publiques du conseil de bande témoigne du climat de tension qui y règne. Le mécontentement et les frustrations des membres de la bande s'expriment lors de ces séances. Les débats concernant les affaires de la bande sont houleux comme on pourrait s'y attendre dans une situation de transition.

On aurait tort de penser qu'exprimer aux leaders du mécontentement est un phénomène nouveau chez les Amérindiens. Ces derniers ne vivaient pas dans la paix et la sérénité comme le laissent penser certains clichés à leur sujet. Les querelles existaient, sinon le chef n'aurait pas exercé un rôle de juge. Toutefois, la contestation publique du chef, via les médias eurocanadiens, semble être un phénomène récent. La légitimité des chefs élus est ouvertement remise en question et ce, au-delà de l'espace de la réserve. Si les membres de la bande dépassent le niveau local pour critiquer leur chef, les chefs à leur tour utilisent le niveau national, et même international, mais dans le but contraire : celui de renforcer leur pouvoir local et le pouvoir de la bande.

La *Loi sur les Indiens* : un habitus bien ancré et incorporé au quotidien

Le développement de la politique anishnabe va de pair avec une réappropriation de la politique officielle. En effet, la bande s'affaire présentement à l'élaboration de son propre code électoral. Pourtant, il y a trois ans, la bande de la rivière Désert ne semblait pas préparée à effectuer cette transformation politique. Les propos d'un ancien membre du conseil de bande en témoignent :

« Oui je pense qu'ici on va trouver à développer notre propre règlement, mode de coutume à nous. Mais les gens sont réticents pour une raison ou une autre. Ils sont

habitués avec la Loi sur les Indiens. Ça va être difficile à changer. [...] Les gens ont peur. Mais le changement va être nécessaire c'est tout. Le système qu'on a de deux ans ça fonctionne pas. Il faut tout changer ça c'est sûr » (Charles, 63 ans, Kitigan Zibi, 2 mai 2008).

Cet extrait mentionne l'habitude des membres de la bande d'être gérés par la *Loi sur les Indiens*. Malgré l'imposition et les nombreux impacts de cette loi exogène sur leur mode de vie, celle-ci est bien ancrée et incorporée par les Autochtones car elle fait partie de leur quotidien. Dans les communautés algonquiennes qui ont connu rapidement beaucoup de bouleversements sur une courte période, l'éventualité d'un changement majeur permanent est vécue avec de l'appréhension. Toute transformation dans la réserve sur laquelle les Algonquiens peuvent avoir une certaine forme de contrôle semble s'opérer tranquillement. Comme le système d'élection aux deux ans « ça fonctionne pas », la mise en place du code électoral des Kitigan Zibi Anishnabeg va permettre à ceux-ci d'introduire leurs propres logiques de fonctionnement, incluant leurs normes, au sein d'un mécanisme politique imposé.

4.3.1 - Le code électoral des Kitigan Zibi Anishnabeg : une étape démocratique de l'autonomie gouvernementale

L'élaboration du code électoral de Kitigan Zibi est une véritable révolution politique dans la communauté. En effet, depuis la mise en application de la *Loi sur les Indiens*, les Anishnabeg de la rivière Désert ont toujours suivi les règlements régissant les élections élaborés par ladite loi. En 1971, parmi l'ensemble des Premières nations du Canada, le nombre de bandes suivant les dispositions électorales de la *Loi sur les Indiens*¹⁴² était de 71% (Canada, 2010 : 6). De nos jours, 41% des bandes continuent d'utiliser les règles d'élection de cette loi (*ibid.*). Tout comme les Premières nations sont hétérogènes, les codes électoraux élaborés par celles-ci ne se ressemblent pas (*ibid.*, p. 11). Certaines bandes modifient partiellement les dispositions électorales de la *Loi sur les Indiens*, d'autres changent radicalement ces dernières (*ibid.*). Pour certaines communautés autochtones, comme c'est le cas de la bande atikamekw de

¹⁴² Pour un historique du système électoral de la *Loi sur les Indiens* voir W. Daugherty et D. Madill (1980).

Manawan¹⁴³, la création d'un code électoral était l'opportunité d'introduire des aspects traditionnels de leur gouvernance et de leur culture. Mis en place en 2002, le *Code électoral du conseil des Atikamekw de Manawan*¹⁴⁴ :

« [...] comprend entre autres l'obligation des élus (chef et conseillers (ères)) de maîtriser la langue atikamekw (orale et écrite) et la participation du Conseil des Sages afin de résoudre une contestation d'élection ou une procédure de destitution » (Morissette, 2004 : 99).

Le Conseil des Sages n'était pas un regroupement de l'univers politique atikamekw avant la présence eurocanadienne, mais faire appel aux individus les plus expérimentés de la bande faisait partie de la tradition algonquienne. La maîtrise de la langue atikamekw suggère aussi un lien avec la tradition tout en garantissant le contrôle de la politique par des Atikamekw (*ibid.*). Le code électoral atikamekw accorde enfin une grande place à l'oralité plutôt qu'à l'écrit. Par exemple, il est possible pour un élu de démissionner de son poste de manière orale, sans lettre de démission.

Discutée fréquemment lors des séances du conseil de bande de Kitigan Zibi, l'importance de mettre sur pied le code électoral de la communauté faisait partie, depuis le début des années 2000, des objectifs du *Community Strategic Plan (2000-2005)* (Kitigan Zibi Anishnabeg Band Council, 2010 : i). À la fin de l'année 2008, le sujet du développement d'un code électoral alimentait de plus en plus les séances du conseil de bande (*ibid.*). En 2009, le travail de recherche pour la rédaction d'une première ébauche était amorcé (*ibid.*). C'est en février 2010 que cette première ébauche du *Community Election Code* a été soumise aux membres de la communauté de Kitigan Zibi. Il était primordial pour le conseil de bande que la population puisse donner ses commentaires, poser des questions, formuler des recommandations, suggérer des modifications tout au long du processus menant à l'approbation du code par la tenue prochaine d'un référendum (*ibid.*). Il est à noter qu'un code électoral doit non seulement être approuvé par une majorité des membres de la bande émettrice mais aussi recevoir l'acceptation du ministère des Affaires autochtones et du développement du Nord Canada

¹⁴³ À défaut d'avoir accès à un code électoral émanant d'une autre communauté algonquienne du Québec, je me permets de comparer le code des Atikamekw de Manawan à celui de Kitigan Zibi.

(Morissette, 2004 : 99 ; Canada, 2010 : 10). Une fois approuvé par le ministre, la supervision de l'évolution d'un code électoral relève entièrement de la bande (Canada, 2010 : 12). Deux jugements des tribunaux canadiens ont permis aux bandes de ne plus dépendre d'une autorité déléguée en matière d'élection coutumière¹⁴⁵ : l'arrêt *Bone c. Sioux* (1996) et l'arrêt *Campbell et al c. British Columbia* (2000) (*ibid.*). D'après ceux-ci, une bande possède un pouvoir inhérent, un droit ancestral, d'élire ses dirigeants et de choisir sa méthode de désignation ainsi que le pouvoir d'apporter des changements à ses règles (*ibid.*). Pour recevoir l'acceptation de l'AADNC, tout code électoral élaboré¹⁴⁶ par une bande doit nécessairement :

« être conforme à la *Charte canadienne des droits et libertés* ; préciser des mécanismes d'appel ; contenir des dispositions sur la participation des membres ne vivant pas dans la réserve ; et prévoir l'approbation par la communauté du code électoral coutumier » (Canada, 2010 : 9).

Outre ces exigences, en quoi se distingue la première ébauche du code électoral des Kitigan Zibi Anishnabeg? À Kitigan Zibi, la priorité du code électoral n'est pas clairement orientée sur des aspects culturels. L'absence de conseil d'aînés dans l'ébauche du code électoral témoigne que faire appel aux aînés n'est plus pertinent ou est complètement séparé de la politique officielle de la réserve. Mais la nécessité d'interprètes (clause 10.15) rappelle qu'il s'agit d'une communauté algonquine où la langue algonquine est encore parlée chez les aînés.

L'une des particularités du code électoral des Kitigan Zibi Anishnabeg réside dans l'élaboration détaillée d'un code d'éthique. Celui-ci apparaît avoir pour objectif d'éviter la corruption des pratiques électorales, d'entraver la liberté et entacher la réputation des candidats lors de leur campagne, de permettre l'accès à l'information et d'éviter tout litige au sein de la communauté. Ainsi, celui-ci vient répondre à un bon nombre de préoccupations,

¹⁴⁴ Le code électoral du conseil des Atikamekw de Manawan est disponible en ligne à l'adresse suivante : www.manawan.com/documents/CODEELECTORAL-MANAWAN-2010.pdf (consulté le 8 septembre 2010).

¹⁴⁵ Les bandes régies par la coutume englobent deux catégories (Canada, 2010 : 9). La première correspond aux bandes ayant conservé leur mode d'élection coutumier (par exemple une élection fondée sur l'hérédité, les clans ou le consensus) et n'ayant jamais été soumises au mode électoral dictée par la *Loi sur les Indiens* (*ibid.*). La seconde comprend les bandes ayant suivi les dispositions électorales de la *Loi sur les Indiens* mais qui, par la suite, ont abandonné cette manière de faire pour se fixer leur propre code électoral (*ibid.*). Le terme « coutumier » fait ici référence à la seconde catégorie.

¹⁴⁶ Voir à ce sujet la *Politique sur la conversion à un système électoral communautaire* du ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada.

d'insatisfactions, d'accusations, d'opinions, de rumeurs, de favoritismes discutés par les membres de la bande, discussions dont j'ai été témoin. D'après les témoignages recueillis lors des audiences publiques (mai à octobre 2009) du comité sénatorial permanent des peuples autochtones sur la question des élections en vertu de la *Loi sur les Indiens* : « De nombreux témoins des Premières nations ont expliqué pourquoi le système de gouvernance de la *Loi sur les Indiens* a favorisé les divisions au sein de leurs communautés et a sapé la reddition de comptes » (Canada, 2010 : 17). L'ébauche du code électoral de Kitigan Zibi vient combler des lacunes des élections selon la *Loi sur les Indiens*. D'abord, le processus électoral est détaillé et semble pallier tout imprévu. Par exemple, il explique entre autres le déroulement du vote à partir du moment où une personne se présente au pôle de votation¹⁴⁷. Outre d'établir une forme de standardisation, cette explication s'avère nécessaire puisque, comme je l'ai constaté, la marche à suivre n'était pas claire pour les électeurs car plusieurs informateurs m'ont avoué ne pas savoir quoi faire lorsqu'ils devaient aller voter. Cette grande formalisation des processus électoraux laisse aussi penser que plus de bureaucratie et d'encadrement étaient nécessaires. Cela apparaît paradoxal lorsqu'on tente d'autochtoniser un système de gouvernance. Mais la formalité des procédures vient tracer une frontière entre le public et le privé, le légal et l'illégal, le formel et l'informel.

Ayant, d'après moi, pour objectif la cohésion collective, l'ébauche du code électoral de Kitigan Zibi vise une plus grande reddition de comptes et la transparence politique. Témoignant en octobre 2009 au comité sénatorial sur les élections chez les Premières nations, le chef Gilbert Whiteduck affirmait :

« On the day we signed our audit report this year, it was on our website within an hour for Canadians and community members to see. I believe we are one of the few communities to have done so. We have nothing to hide [...].Why would we? That is transparency and accountability (Ottawa, 2009) ».

Le conseil de bande de Kitigan Zibi a démontré aussi sa transparence en affichant sur le site Internet de la communauté l'ébauche de son code électoral. Avoir accès au code électoral d'une communauté autochtone est très difficile. Au Québec, les conseils de bande considèrent,

¹⁴⁷ On appelle pôle de votation l'établissement où se déroule le vote lors d'une élection.

en général, que celui-ci relève des affaires internes de la bande et ne souhaitent pas le divulguer. Mais la transparence possède peut-être des limites. À Kitigan Zibi, il apparaît plus facile d'étaler publiquement le résultat d'une délibération que de montrer le processus menant à celui-ci.

Dans les municipalités du Québec, les réunions du conseil de ville sont publiques. La clause 7.14 de l'ébauche du code électoral de Kitigan Zibi vient préciser la participation exclusive des membres de la bande à l'assemblée de mise en candidature, excluant ainsi tout étranger. Légiférer sur l'exclusion d'étrangers à cette réunion semble contredire les grands principes énoncés précédemment par le chef au sujet de la transparence politique du conseil de bande. L'exercice de la transparence politique n'est pas désintéressé. Son absence, dans ce cas précis, témoigne d'une forme de protectionnisme. Plusieurs postulats peuvent expliquer le caractère privé du processus électoral à Kitigan Zibi. L'assemblée de candidature est peut-être un moyen public pour les candidats de dénoncer les comportements politiques d'anciens élus, d'étaler au grand jour les problèmes sociaux à contrer. Les Kitigan Zibi Anishnabeg ne sont peut-être pas prêts à ce que des Eurocanadiens soient témoins d'une séance politique révélant le côté un peu sombre de leur réalité au sein de la réserve. Avec les préjugés et les stéréotypes véhiculés à leur propos dans la société eurocanadienne, peut-être les Anishnabeg souhaitent-ils préserver leur réputation, sauver la face, en écartant les étrangers de témoignages sur certains comportements déviants dénoncés publiquement. Je crois que le caractère privé de cet événement relève d'une peur que des informations divulguées publiquement se retournent contre eux. Toutefois, rien n'empêche que cela puisse se faire par un membre même de la bande. Cette exclusion d'étrangers est possiblement une manière de ne pas reconnaître les non-Algonquins comme faisant partie de leur société. Cette exclusion est-elle une manifestation de la dichotomie Eux/Nous qui serait perpétuellement réactualisée? Dans le passé, l'interférence eurocanadienne (par exemple les missionnaires et les agents indiens) a miné la gouvernance de la bande par ses membres. Il est pensable que cette privatisation des réunions politiques soit une démonstration de la capacité à gérer les affaires internes par eux-mêmes, une affirmation du « Nous » les Kitigan Zibi Anishnabeg. Est-elle une expression d'autonomie gouvernementale? D'après le juge Williamson, qui a siégé dans la cause *Campbell et al c. British Columbia* : « Le choix de la méthode de désignation des chefs

politiques constitue manifestement un exercice d'autonomie gouvernementale » (*Campbell c. British Columbia* 2000 BCSC 1123 [traduction] in Canada, 2010 : 12). Ainsi, l'élaboration du code électoral par la bande de Kitigan Zibi est une affirmation de leur autonomie gouvernementale. Réalisé par les membres de la bande, le code offre un système adapté qui répond aux réalités communautaires et politiques de Kitigan Zibi.

Conclusion

Lorsqu'il est question de la politique de réserve, il ne s'agit pas d'une chose concrète mais plutôt d'une dynamique dans un temps et dans un lieu donné où il existe une redéfinition de l'autorité et de la légitimité du politique. Le chef est au cœur de l'essor et de l'émancipation politique d'une bande. Son leadership s'exerce au truchement de diverses traditions, valeurs et légitimités. Au fil du temps, au rôle culturel de chef de bande s'est additionnée la fonction bureaucratique d'administrateur de réserve, l'occupation de représentant politique de la bande, la charge revendicatrice de chef d'un groupe de lobbying. La gouvernance « par le bas » n'a pas mené à l'ouverture du processus politique pour l'ensemble de la bande puisque que l'accès à la position de pouvoir du chef est limité à quelques-uns. La gouvernance « par le bas » impose malgré elle des formes de hiérarchie silencieuse qui n'existaient pas avant et que la tradition ne peut pas reconnaître car elle n'a pas les moyens conceptuels. La gouvernance « par le bas » n'est pas simplement une adaptation locale d'un système non indigène qui se « vend » aux locaux parce qu'il leur donne, à certains, des opportunités que le vieux système ne leur donnait pas. Cette gouvernance a amené un changement dans la façon de penser la société algonquine car son leadership s'immisce à l'interstice du système formel et des limites culturelles du rôle de chef, créant une nouvelle dynamique. Si la politique algonquienne était auparavant dictée par une forme d'autorité naturellement reconnue par la bande, elle est désormais conceptualisée, analysée et conscientisée par ceux qui la pratiquent. Autrefois, la politique de la bande permettait une cohésion sociale. Mais ce n'est plus le cas aujourd'hui car la politique contribue à la division de celle-ci. Le transfert de pouvoir au local a créé de nouvelles opportunités qui définissent une nouvelle dynamique politique algonquine beaucoup plus orientée sur le choix individuel. On assiste alors à la création de réseaux « secrets » qui

permettent d'évacuer des dynamiques traditionnelles de partage qui sont devenues « underground ». Le travail réflexif des Algonquiens à propos de leur univers politique leur permet d'inclure de plus en plus leurs façons de faire au cœur de la politique officielle imposée afin d'avoir un système plus satisfaisant, qui leur ressemble et les assemble. La situation de chaque réserve est en mouvance continuelle et il en va de même pour sa politique. La vision du chef fait en sorte que chaque communauté développe ses propres couleurs politiques.

5 – À l’interstice du pouvoir ou comment regagner un pouvoir perdu : le réengagement et l’empowerment des femmes anishnabeg

Les bouleversements de la colonisation ont changé l’organisation sociale des sociétés algonquiennes, infériorisant le statut et le pouvoir des femmes autochtones sur tous les plans, amenant ainsi la perte de l’action politique par ces dernières. Comment regagner un pouvoir perdu et refaire sa place dans une collectivité? Existe-il un leadership interstitiel féminin dans les réserves? Au Québec, la littérature sur le rôle politique et d’influence des femmes autochtones est principalement consacrée à l’histoire des organisations féminines et à la question statutaire des Indiennes (Séguin, 1981 ; Morissette, 1982 ; Lévesque, 1990). Il existe aussi une asymétrie dans le traitement accordé aux femmes autochtones dans la recherche en sciences sociales au Québec. De manière générale, celles-ci sont incluses dans les données relatives aux hommes. La littérature anthropologique sur les femmes autochtones du Québec est limitée (Labrecque, 1984a, 1984b, Vincent, 1983, Craig, 1987, Lévesque, 1990, Desmarais et al., 1994). Par ailleurs, les rares recherches anthropologiques (Routhier, 1984, Beaudet, 1987, Fecteau et Roy, 2005) sur le rôle des femmes autochtones au sein de leur société cantonnent souvent ces actrices sociales dans des domaines typiquement féminins (par exemple un intérêt porté sur les sages-femmes et l’accouchement, l’univers domestique et de la maisonnée). Force est de constater que les rares portraits de femmes autochtones actives politiquement et des femmes autochtones influentes en général relèvent surtout de leur participation sur le plan national¹⁴⁸. Font exception le sondage maison effectué par la revue *Rencontre*¹⁴⁹ (Séguin, 1991 : 5-7) de même qu’un volet de l’enquête sociale du Conseil des Atikamekw et des Montagnais¹⁵⁰ (CAM, 1992 : 38-40) à propos de la place des femmes en

¹⁴⁸ Voir entre autres à ce sujet les entrevues réalisées avec Evelyne O’Bomsawin et Bibiane Courtois, présidentes de l’Association des femmes autochtones du Québec au cours des années 1970 et 1980, publiées dans la revue *Recherches Amérindiennes au Québec* (Morissette, 1983, 1984).

¹⁴⁹ Sondage réalisé en 1991 auprès de 56 femmes de diverses nations du Québec et l’importance qu’elles accordaient à la politique. Il offre entre autres l’opinion de femmes élues chefs et conseillères.

¹⁵⁰ Enquête effectuée en 1991 dans neuf communautés innues du Québec, auprès de 350 femmes de trois générations (Rock, 1992 : VII). Les résultats ont fait l’objet d’une publication et d’un vidéo : « Montagnaises de parole »/« Eukuan ume ninan ententamat ».

politique de réserve ; une entrevue de Bernadette Bacon, élue conseillère dans la communauté innue de Betsiamites en 1954, publiée dans le premier numéro de *Recherches Amérindiennes au Québec* consacré aux femmes autochtones (Saint-Onge, 1983 : 269-272) de même que quelques articles de quotidiens et de médias régionaux relatant l'élection de femmes chefs (Radio-Canada, 2007, 2009 ; Ducas, 2011). Seul le récent ouvrage d'Andrée Lajoie (2009) *Le rôle des femmes et des aînés dans la gouvernance autochtone au Québec* a fait un survol de l'implication des femmes autochtones dans la vie politique (qu'elle soit formelle ou informelle) de leurs communautés, des conseils tribaux et des organismes contemporains¹⁵¹. Elle ne dresse cependant pas un portrait des femmes chefs élues dans cette province. Un rapport du Conseil du statut de la femme sur les réalités des femmes élues autochtones du Québec et du Labrador publié en 2010 pallie un peu ce vide documentaire en offrant un recueil de paroles d'élues. La documentation sur les femmes chefs est aussi rare dans le reste du Canada (Fiske, 1990 ; Miller, 1992 ; Maracle, 2003 ; Voyageur, 2003, 2005, 2008, 2011a, 2011b ; Anderson, 2009). L'émergence de ce champ de recherche se fait lentement. Le manque de visibilité n'est pas synonyme de l'inactivité et de la passivité des femmes autochtones dans leur société.

Traditionnellement, les femmes algonquiennes n'occupaient pas le rôle de chef de bande mais elles n'étaient pas pour autant laissées pour compte dans les décisions collectives (Mailhot, 1983 : 296). Les femmes aînées possédaient des savoirs, comme leur alter ego, et elles étaient consultées (Leacock, 1978 ; Ezzo, 1988). Certaines femmes possédaient des pouvoirs chamaniques et pouvaient même s'adonner au rituel de la tente tremblante (Leacock, 1958 : 204). Elles étaient alors des figures d'autorité grâce à leurs savoirs et le respect envers elles s'accroissait lorsqu'elles avançaient en âge. Tel que rapporté au XVII^e siècle par Le Jeune dans les *Relations des Jésuites* « women had « great power » » au sein des bandes Montagnais-Naskapi (Leacock, 1978 : 249). Elles avaient un statut égal à celui des hommes (Mailhot, 1983 : 296) et cela a pu être perçu comme étant effectivement un grand pouvoir par les missionnaires eurocanadiens venus civiliser et christianiser les Amérindiens. Cette égalité

¹⁵¹ Parmi les organismes contemporains, Lajoie (2009) s'intéresse plus particulièrement à l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador, à l'Association des Femmes autochtones du Québec (FAQ), aux Centres d'amitié autochtone ainsi qu'à la création du Conseil des femmes élues.

des sexes n'était pas unique aux Montagnais-Naskapi : elle caractérisait les sociétés précoloniales organisées en bandes (Leacock, 1981 ; Mailhot, 1983 : 296).

Le rôle politique, le pouvoir et le statut des femmes algonquiennes allaient progressivement décliner notamment en raison de l'introduction par les missionnaires de mesures disciplinaires renforçant l'autorité masculine (Leacock, 1978 : 249), du déclin des pratiques chamaniques, de l'implication des sociétés autochtones dans l'économie capitaliste (Leacock, 1981 ; Fiske, 1991), de l'implantation des services et des discours médicaux occidentaux marquant entre autres la fin des sages-femmes et l'abandon des pratiques médicinales traditionnelles (Routhier, 1984 ; Leroux, 1995 : 56), de la diffusion du patriarcat chez les hommes autochtones (Labrecque, 1984b : 83 ; Turpel, 1993 : 181-182) et de leur intégration d'un ordre normatif colonial (Smandych et Lee, 1995 ; Mailhot, 1983). L'imposition de lois eurocanadiennes discriminant l'Amérindienne a renforcé et rendu officielle la marginalisation de la femme autochtone. La *Loi sur les Indiens* a limité davantage les droits des femmes que ceux des hommes autochtones : le statut indien déterminé de façon patrilinéaire, le système politique, le droit de vote et la participation aux réunions politiques réservées aux hommes (jusqu'en 1951), la restriction relative à la succession de propriété pour les femmes (Fiske, 1990 : 121). Les leaders qui formaient le Grand Conseil des Indiens de l'Ontario et du Québec s'étaient opposés à la première application de ces mesures législatives de 1869 (Canada, 1934 : 3541 in Jamieson, 1984 : 66 ; Séguin, 1981 : 254 ; Jamieson, 1984 : 66). Jusqu'à tout récemment, la mise en place de cette législation a eu pour conséquence de tenir les femmes à l'écart de la politique officielle. La diminution du rôle politique et la perte de pouvoir des femmes dans les sociétés algonquiennes a eu des impacts et des séquelles désastreuses sur celles-ci.

De nos jours, le bilan de la condition des femmes autochtones est choquant : elles sont la population la plus vulnérable du Canada d'après plusieurs organisations internationales, notamment *Amnesty international*. La discrimination, la marginalité socio-économique (chômage, pauvreté), le mauvais état de santé (diabète, tabagisme, toxicomanie), la victimisation (violence, abus, mort violente), la criminalisation, la surreprésentation en milieu

carcéral (LaPrairie, 1987 ; Jaccoud, 1992) touchent davantage les femmes autochtones¹⁵². En général, la lutte pour changer leurs conditions de vie est centrale dans le leadership féminin autochtone. Comment la fraction sociale la plus opprimée s'est-elle graduellement organisée au niveau local? Quels sont les résultats de la mobilisation féminine dans une réserve?

Ce chapitre s'intéresse à la trajectoire et au réengagement des femmes algonquiennes dans leur communauté. Au-delà de leur participation dans des réseaux informels, les femmes autochtones s'activent sur la scène publique et sont désormais élues au conseil de bande. Des figures publiques apparaissent et des leaders se distinguent. Le leadership des femmes autochtones émerge d'une situation « in the cracks » en marge de celui des hommes autochtones, en parallèle à la structure formelle. Comme le résume Carole Mailloux (2004 : 46) dans sa thèse de doctorat *La position et l'engagement des femmes de deux communautés innues*, le concept d'engagement est généralement défini par les auteurs¹⁵³ comme étant un « passage à l'acte » c'est-à-dire une prise d'actions visant un changement de situation. Par réengagement, j'entends le fait de participer à nouveau à la scène publique. J'emprunte la définition de la scène publique à Jacques Leroux (1995 : 66) qui la désigne comme étant « [...] les débats concernant les affaires sociales, les perspectives d'avenir et les stratégies collectives ». La scène publique se distingue de la scène politique et de la scène communautaire. La scène politique renvoie au système officiel mis en place, sa ritualisation, les coulisses du pouvoir et du contre-pouvoir. De son côté, la scène communautaire se résume à la participation locale au quotidien de la collectivité. Le réengagement sur la scène publique émerge d'une prise de pouvoir par les femmes et engendre la participation de celles-ci dans les relations de pouvoir. Tirée de la psychologie¹⁵⁴, la notion d'empowerment en anthropologie connaît à ce jour une ambiguïté notable dans sa définition et sa traduction française. Je considère les expressions « prise de pouvoir », « pouvoir d'agir » et « pouvoir d'action » comme étant des équivalents français d'empowerment. L'utilisation de cette terminologie en

¹⁵² Pour un bilan documentaire de la situation des femmes autochtones au Canada, voir entre autres Dion Stout et Kipling (1998). Pour une analyse des documents portant sur la violence vécue par les femmes autochtones, voir Montminy et al. (2010).

¹⁵³ Mailloux réfère notamment à Quéniart et Jacques (2001, 2002), Passy (1998) ainsi qu'à Ladrière (1967, 1997).

¹⁵⁴ Pour la notion d'empowerment en psychologie voir Rappaport (1984), Bernstein et al. (1994) et Zimmerman (1995).

anthropologie est souvent associée à l'étude de genre, du développement international, des univers postcoloniaux et de la globalisation. Dans les années 1970, l'empowerment fait surtout référence à l'accès au développement d'activités économiques par les plus faibles (Wright, 1994 : 163, in Cheater, 1999 : 5). Dans les années 1990, la notion d'empowerment « seems above all to be about vocal, having a right to “voice” » (Cheater, 1999 : 4). De quelle manière les femmes autochtones ont-elles recouvré une voix dans leur société?

Pour comprendre l'articulation des différents domaines du processus de réengagement politique des femmes algonquiennes, la méthodologie élaborée par Sophie Charlier (2006) s'avère utile. Dans ses travaux à propos des femmes dans les organisations de commerces équitables, celle-ci dresse un bilan des débats entourant la notion d'empowerment et offre une typologie des différents pouvoirs compris dans ce concept. Parmi ceux-ci, elle distingue le « pouvoir sur », le « pouvoir de » et le « pouvoir avec » (Charlier, 2006 : 93). Le premier renvoie à des rapports de domination ou de subordination (*ibid.*). Le « pouvoir de » repose sur des capacités (autorité, créativité, savoir et savoir-faire) et « à l'accès et au contrôle des moyens de production et des bénéfices » (*ibid.*). Pour sa part, le « pouvoir avec » fait référence au pouvoir politique et social, c'est-à-dire aux manifestations de la solidarité, à la mobilisation dans un but commun (*ibid.*, p. 94). Appliquée aux femmes anishnabeg, l'acquisition de l'empowerment devrait impliquer : 1- une remise en question des rapports de domination et de subordination; 2- des capacités d'action; 3- et une disposition à s'organiser. Cette approche se détache de certains écrits portant sur les femmes autochtones et la notion d'empowerment qui réduisent parfois celles-ci à leurs capacités maternelles (par exemple Lavell-Harvard et Corbière Lavell, 2006 ; Sunseri, 2009). Le pouvoir de transmettre les cultures autochtones à ses enfants est un outil puissant pour combattre l'aliénation coloniale subie par les mères amérindiennes. Je considère toutefois problématique de réduire le pouvoir des femmes à leurs capacités biologiques d'enfanter. J'ai connu plusieurs femmes Anishnabeg qui n'ont pas donné naissance mais qui ont grandement contribué culturellement, socialement et politiquement à leur communauté. La fonction de mère n'est pas que biologique, elle est largement sociale. Néanmoins, la femme existe en tant qu'individu au-delà de ce rôle. Ma démarche va plutôt dans le sens de la définition classique de l'empowerment des femmes,

c'est-à-dire : « [it] signifies increase in women's power to achieve equality with men » (Sharma, 2000 : 22).

Les femmes de Kitigan Zibi ne sont bien sûr pas un groupe homogène. J'ai sélectionné quelques groupes qui au fil de mon terrain ethnographique se sont imposés d'eux-mêmes, soit en raison du discours des femmes sur ceux-ci (le centre d'hébergement pour les femmes autochtones victimes de violence familiale Waseya House¹⁵⁵, des réseaux informels), soit par leur rayonnement communautaire (le concours *Miss Algonquin Nation*) soit encore par leur présence publique (exposition en vitrine au centre culturel d'un historique du Homemaker's Club de la rivière Désert et de photos d'archives). Ces groupes, présents au sein de l'univers informel, la place publique et le formel, offrent un échantillonnage de diverses réalités féminines sur la réserve. Les groupes que je n'ai pas sélectionnés ne sont pas non plus des « anti-cas » qui infirmeraient les conclusions de cette thèse.

Ce chapitre se divise en cinq parties. La première s'intéresse au cercle des ménagères indiennes de Kitigan Zibi et à la prise en charge du bien-être de la communauté par ses membres. Nouveau lieu de rencontre et de pouvoir, cette organisation a contribué à la valorisation et à la définition du rôle contemporain des femmes de la réserve, dont celui de leader. L'organisation informelle des femmes de la rivière Désert est au cœur de la deuxième partie. Elle témoigne des voies d'actions parallèles privilégiées par divers sous-groupes de femmes dans la vie en réserve. Troisièmement, ce chapitre s'attarde à la mobilisation contre la violence familiale qui a pour effet de contrer l'aliénation politique des femmes en portant leurs préoccupations sur la place publique. La quatrième partie traite de l'exclusion et de la participation des femmes à la politique formelle de la bande. Malgré le nombre grandissant de femmes chefs au sein des sociétés algonquines et le discours égalitaire des candidates aux élections dans la communauté, aucune femme n'a encore accédé à la chefferie à Kitigan Zibi. La dernière section s'intéresse aux fonctions d'ambadrice, de rôle modèle et de leader des jeunes femmes élues princesses et Miss algonquines. Par leur implication communautaire et leur militantisme, ces jeunes femmes contribuent à l'essor de leur genre sur la scène publique

¹⁵⁵ « Waseya » signifie lever du jour (Decontie, 1991 : 17).

et au renouveau politique féminin. La montée d'une vague féministe amérindienne - qui débuta en 1968 avec la bataille politique et juridique concernant le droit des femmes autochtones à conserver leur statut indien après s'être mariées à des non-autochtones¹⁵⁶ - ne peut expliquer à elle seule la place de plus en plus importante des femmes en politique.

5.1 - Les cercles des ménagères indiennes/Homemaker's Club

L'émergence de regroupements féminins sur les réserves a permis aux femmes autochtones de se réapproprier un pouvoir perdu et a contribué à améliorer leur statut. On aurait tort de sous-estimer le rôle des regroupements féminins, aussi banals qu'ils puissent paraître au premier abord. Pour Diane Morissette (1982 : 88), les associations volontaires féminines autochtones constituent des nouveaux lieux de rencontres féminins et de coopération différents de ceux basés sur la chasse, la pêche et le piégeage. La sédentarité, le changement de mode de production, le passage obligé dans les écoles résidentielles et la dépendance économique aux prestations gouvernementales ont entre autres ébranlé les structures sociales de regroupement et de collaboration des femmes¹⁵⁷. Dans un article de la revue *Rencontre* à propos du rôle sacré des femmes, l'auteure Thérèse Niquay (1991 : 5), une Atikamekw de Manawan, note : « Le système de valeurs a subi au cours des dernières générations des modifications importantes. L'entraide, la coopération, le courage et le sens des responsabilités ont laissé quelque peu place à l'individualisme, à l'indifférence et au désengagement social ». La solidarité filiale en milieu de réserve s'est transformée mais le contexte collectif villageois a aussi amené une redéfinition de l'entraide. À défaut d'une entraide familiale, les membres de la bande ont dès lors pu compter sur une entraide désormais communautaire. Celle-ci est devenue institutionnalisée au sein d'un organisme, avec un nom et une structure. Cette

¹⁵⁶ Suite à cette mobilisation, la *Loi sur les indiens* est modifiée en 1985 par l'amendement C-31 qui permet dorénavant aux femmes autochtones de conserver leur statut indien en épousant un allochtone et celles qui l'avaient perdu de le retrouver. Mais l'amendement C-31 maintenait encore des inégalités entre les hommes et les femmes amérindiens : c'est pourquoi l'amendement C-3, qui vise une plus grande équité entre les sexes en permettant aux petits-enfants des femmes ayant recouvré leur statut d'être inscrit au registre indien, a été apporté à la *Loi sur les Indiens* en 2011. L'admissibilité au statut indien demeure encore inéquitable pour les femmes amérindiennes et leur descendance. Les femmes poursuivent toujours la bataille.

¹⁵⁷ Voir à ce sujet Roark-Calnek (1993), Leroux (1995) et Lamothe (1997).

institutionnalisation de l'entraide allait pallier la pression de l'obligation traditionnelle du don et du contre-don qui faisait de plus en plus défaut.

C'est en 1937, en Saskatchewan, que les cercles de ménagères indiennes (Indian Homemaker's Club) ont vu le jour sous l'égide des Affaires indiennes (Morissette, 1982 : 89). Ces associations volontaires avaient pour objectif l'amélioration des conditions domestiques des femmes indiennes (*ibid.*). En fait, les autorités considéraient que les femmes autochtones étaient en partie responsables des mauvaises conditions de vie dans les réserves et des problèmes sociaux qui en découlaient (Magee, 2009 : 27, Carter 1997 : 107 in Magee, 2009 : 27). En 1958, on comptait 157 cercles dans les réserves du Canada (Canada, 1958 : 58). À cette époque, pour les Affaires indiennes et du Nord Canada, les cercles de ménagères, tout comme les cours sur le leadership indien, les clubs 4-H, les associations sportives, devaient servir au développement communautaire sur les réserves (Canada, 1958 : 41). Pour le gouvernement, le développement communautaire consistait à organiser les réserves non seulement par la mise en place d'infrastructures locales dans les domaines de l'éducation, de la santé et du travail mais aussi dans le secteur des loisirs (RLS, 1959 : 5). Pour ce faire, les activités et les programmes des cercles de ménagères prévoyaient :

« [...] des réunions mensuelles, des pique-niques, des cours élémentaires d'enseignement ménager, des conférences et des films éducatifs sur l'hygiène, des soirées récréatives, des cours de premiers soins aux blessés et de tenue de maison ainsi que des discussions sur des sujets se rapportant au budget familial, à l'éducation et à d'autres problèmes sociaux » (Canada, 1958 : 41).

Ces apprentissages en économie familiale, en art ménager et en santé familiale étaient typiques de l'éducation prodiguée aux jeunes femmes canadiennes dans les années 1950. « S'occuper vraiment de vos affaires » et « du bien-être des vôtres » étaient toutefois des objectifs renforcés par le MAINC à travers diverses initiatives de cette époque (RLS, 1959 : 6). Le « Homemaker's Club » s'est formé en 1942 à la rivière Désert afin de venir en aide aux familles les plus défavorisées de la communauté « and to promote an atmosphere of well being » (McGregor, 2004 : 311). Les femmes du cercle se rencontraient le premier et le troisième mercredi du mois dans le sous-sol de l'église puis au centre Algonquin dans les années 1950 (*ibid.*). À cette occasion, elles avaient l'habitude de s'adonner à la couture,

notamment la création de courtepointes (*quilt*) d'où leur provient le surnom de « Quilting bees ». Les courtepointes étaient données aux familles dans le besoin ou vendues pour amasser des fonds pour des activités communautaires (*ibid.*). Outre la couture, le tricot, les conserves, le jardinage, l'aide aux personnes âgées et l'assistance aux femmes enceintes, les femmes du cercle prenaient part à des pique-niques, des dîners et des voyages (*ibid.*). D'après Debbie (55 ans, Kitigan Zibi, 12 février 2008), de l'argent était également distribué par celles-ci aux familles défavorisées à l'occasion des fêtes de fin d'année. Le cercle des ménagères indiennes semble n'être au premier abord qu'un système qui rappelle les patronages religieux. Un leadership allait néanmoins émerger de cette structure car les femmes y détenaient un « pouvoir de », c'est-à-dire des capacités et un contrôle sur des bénéficiaires qu'elles redistribuaient. Pour subventionner leurs activités et l'aide accordée aux plus démunis, les membres du cercle organisaient des soirées de danse et vendaient des articles divers. Le conseil de bande contribuait parfois financièrement aux activités du cercle et les femmes pouvaient administrer elles-mêmes cet argent. Elles jouissaient donc d'une indépendance face à la structure formelle du pouvoir local contrôlée par les hommes. Par ce financement, elles obtenaient par la même occasion une reconnaissance et un appui du conseil de bande dans l'atteinte de leurs objectifs (Magee, 2009 : 39). Le cercle bénéficiait aussi d'une autonomie locale face à la direction des cercles des ménagères indiennes aux Affaires indiennes. En effet, les initiatives et l'organisation de l'association dans la réserve étaient d'abord sous la responsabilité des femmes de la communauté.

Les associations volontaires féminines autochtones n'étaient pas seulement des nouveaux lieux de rencontres et de coopération, comme l'a noté Morissette (1982 : 88), elles étaient aussi de nouveaux lieux de pouvoir. En effet, la création des cercles de ménagères indiennes au Canada allait servir les femmes autochtones bien au-delà des objectifs des Affaires indiennes :

« Little did the department know that these seemingly harmless women's meetings served as a means for Indian women to organize dissent and create strategies for change in their condition both on the reserve and in the wider Canadian society. [...] political activity that began as part of community-sanctioned « home economics » gatherings occurring on Indian reserves throughout Canada spawned a plethora of Aboriginal women's rights organizations » (Voyageur, 2008 : 10-11).

Le cercle des ménagères indiennes de la rivière Désert ne s'est pas transformé en organisation politique. Quelles conditions étaient requises pour cette évolution politique? Jo-Anne Fiske (1990) a documenté la transformation, dans les années 1960, d'une organisation bénévole féminine en organisation politique en Colombie-Britannique. Dans le cas observé par Fiske (1990 : 128), le conseil de bande n'avait pas réussi à bien négocier avec les autorités pour l'obtention de services essentiels pour la communauté. Ce sont les femmes du « Mother Guild », nom fictif donné par l'auteure, qui ont fait des pressions auprès du conseil de bande et des autorités gouvernementales. L'association féminine s'est ainsi imposée comme organisation politique en raison des lacunes des leaders de la structure politique formelle de la réserve.

Par leur prise en charge du bien-être social de la communauté à une époque où l'infrastructure formelle et institutionnelle des réserves n'était pas encore développée, les femmes du Homemaker's Club de la rivière Désert ont participé à la gouvernance sociale de leur bande. En fait, le gouvernement avait laissé à la charge des femmes de ces organisations certains des programmes communautaires habituellement gérés par les agents des Affaires indiennes dans les domaines de l'éducation et de la santé (Magee, 2009 : 41). En obtenant ce « pouvoir sur » ces domaines, les femmes remettaient en question leur situation de subordination. C'est pourquoi je ne crois pas que ces femmes ont simplement joué le jeu du programme des cercles de ménagères initié dans les années 1940 par le gouvernement pour les autochtones car celui-ci visait l'intégration des femmes amérindiennes à la société canadienne (Bohaker et Iacovetta, 2009 : 445). Pour Kathryn Magee (2009 : 30), qui s'est intéressée au fonctionnement des cercles de ménagères indiennes de l'Alberta de 1942 à 1970, ces cercles étaient « un véhicule d'éducation, d'activisme et d'autonomie pour les femmes ». Mais le début des années 1970 à la rivière Désert marquait le commencement des services offerts à la communauté par l'intermédiaire du chef et du conseil de bande désormais en charge de la réserve (Charles, 63 ans, Kitigan Zibi, 1^{er} mai 2008). Dès lors, le conseil de bande et le cercle des ménagères indiennes entraient en compétition pour combler les besoins communautaires dans de mêmes domaines. Il est vraisemblable de penser que les moyens obtenus par le conseil de bande étant plus substantiels, il n'y avait plus de raison d'être pour l'organisation féminine. Dans son livre auto-historique sur la communauté de Kitigan Zibi, Stephen McGregor (2004 : 311), membre

de la bande, note : « With the changing times and noticeable improvement in the standard of living at River Desert, the Homemaker's Club found their role had gradually diminished. The Homemaker's Club disbanded in 1977 ». Le Homemaker's Club de la rivière Désert était pourtant reconnu comme faisant partie des cercles de ménagères indiennes les plus actifs du Québec (Morissette, 1982 : 89). Cela signifie que la participation, l'implication des femmes et les activités organisées y étaient plus nombreuses que dans d'autres réserves. Pour gérer un club aussi actif, celui-ci devait sûrement avoir un leadership fort. Pourquoi alors le Homemaker's Club a-t-il cessé d'exister? Comme l'a remarqué McGregor, les temps changeaient pour les femmes dans les années 1970. En effet, celles-ci se libérèrent. La montée d'une vague féministe amérindienne dès la fin des années 1960 et le déclin d'intérêt des jeunes femmes envers les activités d'art ménager offertes par le Homemaker's Club ont contribué à la fin de ce cercle. D'après Debbie (55 ans), la fille d'une ancienne présidente du Homemaker's Club de la communauté, le club a pris fin dans les années 1970 puisque « les femmes vieillissaient » (Kitigan Zibi, 12 février 2008). Ce témoignage confirme qu'il n'y avait pas de relève pour assurer la pérennité des activités du club. Même si le cercle de la rivière Désert ne s'est pas développé en groupe de pression pour le droit et la justice des femmes autochtones, comme c'est le cas du Homemaker's Club de la Colombie-Britannique¹⁵⁸, il a néanmoins contribué à stimuler l'implication communautaire des femmes et à valoriser leur rôle contemporain. Comme l'a noté Kathryn Magee (2009 : 37), les conventions biannuelles qui comprenaient des déléguées des cercles en provenance de diverses communautés étaient des occasions pour les femmes autochtones de se définir. Cette définition allait au-delà du rôle de ménagère et incluait aussi celui de mère (*ibid.*). S'auto-définir comme mère amérindienne est une source de pouvoir en contexte canadien où les femmes autochtones ont été victimes de stérilisation forcée¹⁵⁹ et légalement dépouillées de leur droit de transmettre à leurs enfants le statut d'Indien lorsqu'elles épousaient des non-autochtones. L'objectif d'assimilation des

¹⁵⁸ Her Story, <http://library.usask.ca/herstory/commun.html>, consulté le 2 mars 2011.

¹⁵⁹ L'Alberta et la Colombie-Britannique sont les seules provinces à avoir eu des lois en matière de stérilisation en vigueur de la fin des années 1920 au début des années 1970 (Stote, 2012 : 120). Cette législation visant d'abord les déficients mentaux s'est toutefois étendue aux autres provinces par le biais d'un amendement à la *Loi sur les Indiens* en 1951 qui accordait à chaque province le soin de déterminer qui sont les Indiens mentalement incapables sur leur territoire selon leurs propres critères (*ibid.*, p. 120-121). Plusieurs actes illégaux de stérilisation, c'est-à-dire sans le consentement de la patiente ou pour des raisons autres que médicales, ont été commis envers des femmes autochtones aptes au su du Service de la santé aux Indiens (*ibid.*, p. 126).

autorités canadiennes est aussi contré lorsque le rôle de mère amérindienne est défini et valorisé car il inclut la transmission et la survie des cultures amérindiennes. Les conventions étaient aussi des opportunités pour les amérindiennes de voyager et de rencontrer d'autres femmes ayant d'autres réalités. Par exemple, à l'été 1953 la convention des Cercles de ménagères indiennes des Maritimes et du Québec a eu lieu à la réserve huronne de Loretteville au Québec alors que la seconde convention biannuelle de juillet 1954 s'est déroulée au sein d'une communauté mi'kmaq des Maritimes (Anonyme, 1954c : 1 ; Anonyme, 1954d : 12). Les conventions offraient également une grande visibilité aux femmes amérindiennes par l'entremise d'exposition ouverte au public où elles pouvaient montrer leurs savoir-faire (Anonyme, 1953 : 3). Je crois en fait que chaque rencontre locale des cercles des ménagères indiennes était une opportunité pour les femmes autochtones d'acquérir du pouvoir en se définissant comme femme, ménagère, mère et de découvrir des leaders. À propos du leadership, ce regroupement a confirmé certaines figures d'autorité féminine présentes dans la communauté et a, dans une certaine mesure, formé de nouveaux leaders féminins qui ont été des figures de proue en politique à posteriori. La valorisation de l'autorité naturelle et des savoir-faire de certaines femmes de même que l'acquisition de compétences et de capacités des leaders féminins émergentes allaient conférer à ces actrices leur « pouvoir de » changer les choses sur la réserve.

D'un point de vue organisationnel, le cercle des ménagères était très structuré et formel : une présidente, une vice-présidente, une secrétaire, une trésorière, des comptes rendus mensuels, des correspondances avec les Affaires indiennes (Magee, 2009 : 34). Cette formalité organisationnelle avait un but explicite comme l'explique Magee (*ibid.*) : « The structured leadership of the clubs enhanced their legitimacy as a legitimate organization recognized by both their community and the Canadian government ». Mary Smith Commanda, l'épouse du chef William Commanda, a été parmi les femmes ayant occupé la présidence du cercle. Plusieurs raisons peuvent expliquer ce choix. D'abord le prestige et l'influence qu'elle détenait grâce au rôle social et la fonction de son époux. Son statut marital lui conférait du pouvoir et faisait d'elle une figure publique. Mary Commanda, qui a été élevée en forêt, était aussi une femme d'expérience qui possédait des compétences traditionnelles (piéger, écorcher le gibier, fabriquer des canots, etc.) (Assiniwi, 1972 ; Gidmark, 1980). Ses capacités étaient

valorisées aussi chez les femmes. Reconnue et très visible socialement, possédant des qualités culturelles estimées par ses pairs, Mary Smith Commanda détenait une légitimité pour être désignée à ce poste car elle était déjà une figure d'autorité. Dans d'autres contextes, les présidentes du cercle ont été choisies car elles étaient les plus compétentes culturellement. Le pouvoir de ces femmes peut être dû à leurs qualités de leader, à leur style, à leur comportement, mais pas forcément. Comme il en a souvent été le cas au cours de mes terrains en milieu algonquin, il est difficile de mettre en lumière les critères de sélection d'un individu car cette personne apparaît comme étant le choix logique par ses pairs.

De son côté, Carmen, qui a occupé le poste de secrétaire, s'est par la suite illustrée dans plusieurs domaines dont la sauvegarde de la langue algonquine, l'éducation ainsi que la revitalisation culturelle. Elle a également été la deuxième femme de la réserve élue comme conseillère. De nos jours, elle est reconnue comme étant l'une des figures marquantes de la communauté d'après l'ensemble de mes informateurs. Le passage au sein d'une association bénévole semble faire partie du parcours des femmes qui par la suite décident de s'engager davantage politiquement, soit au sein de la structure formelle politique du conseil de bande, soit au sein de la branche locale de l'association de femmes autochtones (FAQ). Par exemple, Evelyne O'Bomsawin, Abénaquise d'Odanak, présidente de l'association des Femmes autochtones du Québec de 1977 à 1983, a été au préalable très active au cercle de ménagères indiennes de sa communauté avant d'adhérer à la FAQ (Morissette, 1983 : 273). Violet Pachanos (ancienne chef de la communauté crie de Chisasibi) et Carol McBride (ancienne chef de la communauté algonquine de Témiscamingue) ont elles aussi été impliquées dans des organismes volontaires ou locaux avant d'être élues chefs (Séguin, 1991 : 5).

Les femmes du Homemaker's Club de Kitigan Zibi ont contribué à l'amélioration des conditions de vie sur la réserve. Elles ont dans une certaine mesure pris en charge le rôle « d'agent de conscientisation » et « d'animateurs sociaux » associés par Simard (1983 : 64) aux fonctionnaires travaillant sur la réserve et aux missionnaires comme il en a été question au chapitre 3. Ce faisant, leur implication communautaire a donné une visibilité aux femmes sur la scène publique, un domaine habituellement réservé aux hommes. Le cercle des ménagères indiennes a sans aucun doute contribué à améliorer le statut des femmes autochtones au

Québec tout comme c'était le cas pour les femmes de l'Alberta dont parle Magee (2009 : 44) : « The clubs created new images of Native women, depicting them as symbols of guidance, respect, and social progress, rather than sources of social problems and low standards of living ». Le démantèlement du Homemaker's Club de Kitigan Zibi en 1977 marque la fin des organisations représentant les femmes dans la communauté. Toutefois, cela ne sous-entend pas que les femmes de la réserve ne sont pas demeurées actives et visibles publiquement.

5.2 - L'organisation informelle des femmes de Kitigan Zibi

Au niveau provincial, les années 1970 sont marquées par la mise en place de mouvements d'affirmation et de reconnaissance dont celui de l'Association de femmes autochtones du Québec (FAQ) fondée en 1974 (Lévesque, 1990 : 74). Cette organisation a pour objectif de défendre les intérêts des femmes autochtones (Morissette, 1982 : 113). Dans un article consacré à la condition de la femme indienne au Canada, Claire Séguin (1981 : 258) décrit la tâche de FAQ comme suit : « Une grosse part de leur travail consiste à diffuser le maximum d'information afin de créer un rapport de force vis-à-vis les Conseils de bande et le gouvernement ce qui, éventuellement, permettra à la femme d'avoir voix au chapitre ». On assiste alors à une multiplication des centres locaux de FAQ (Séguin, 1981 : 260). Bien que les femmes de Kitigan Zibi ne m'aient mentionné aucun développement d'un chapitre de l'association dans la communauté, dans l'étude réalisée en 1981 par Diane Morissette (1982 : 110) sur la participation des femmes à l'organisation, celle-ci identifie sur une carte un local de FAQ à Maniwaki. Le rapport du colloque *Itinéraires d'égalité* (Montréal, 22, 23 et 24 février 2005), organisé par le réseau DIALOG et FAQ, souligne également la contribution de l'une des membres de la bande de la rivière Désert à la création de FAQ :

« En 1974, elle [Sylvia Watso] se joint à Shirley Tooly [Tolley] de Maniwaki et Margaret Horn de Kanhawake afin d'organiser l'assemblée de création de l'Association des Femmes Autochtones du Québec qui se tiendra au campus de Sir Georges William de l'Université Concordia » (Goyette et al., 2005 : 63).

L'implication de Shirley Tolley dans l'essor d'une organisation qui milite politiquement n'est pas étonnant puisqu'elle a été une pionnière dans ce domaine à Kitigan Zibi. En 1972, Shirley

Tolley a été la première femme conseillère élue au conseil de bande (Tenasco, 1986 : 18). S'il a existé, le chapitre local de FAQ à Maniwaki semble avoir été de courte durée et ne pas avoir marqué les mémoires des femmes que j'ai interrogées. Pourquoi FAQ ne s'est-elle pas développée à Kitigan Zibi?

Andrea (40 ans, Kitigan Zibi, 17 janvier 2008) a entendu un ancien chef questionner la représentativité et les objectifs d'une telle organisation en ces termes : « Who does women native represent? » « If there is a Native women group what is their purpose? ». Ainsi, poursuit Andrea, il n'envoyait pas de femmes aux réunions de cette association. Tout d'abord, la remise en question de l'organisation par le chef était peut-être un moyen utilisé par celui-ci pour dissuader les femmes de rejoindre FAQ. Il existe une résistance à la formation de regroupements féminins sur les réserves de la part des hommes et de certains conseils de bande (Morissette, 1982 : 122). Morissette a constaté qu'il régnait au début des années 1980 une peur, une gêne et même une sorte d'interdit chez les femmes participant aux activités locales de FAQ. Morissette (1982 : 123) avance l'hypothèse suivante pour expliquer cette situation : « Cette peur n'est pas due uniquement à la réaction ou à la résistance de fragments de la population masculine, elle serait plutôt le résultat d'un processus historique où les femmes se sont vues retirer une partie de leur pouvoir de décision ». Cette hypothèse s'avère pertinente lorsqu'on constate que dans la communauté il semble avoir été de la prérogative du chef de bande d'envoyer une femme en émissaire aux réunions de FAQ. Cela démontre une certaine forme de dépendance décisionnelle au chef et l'emprise du machisme sur les femmes anishnabeg.

À Kitigan Zibi, il n'y a pas non plus de comité ou de conseil de femmes comme c'est le cas dans d'autres communautés (par exemple à Manawan). D'après un ancien membre du conseil de bande « [...] et moi je disais souvent aux femmes « écoute si vous voulez vous pouvez avoir un conseil de femmes seulement, si vous vous mettez toutes ensemble ». C'est la même situation au Canada. Les femmes semblent pas être capables de mobiliser leur gens » (Charles, 63 ans, Kitigan Zibi, 1 mai 2008). Dans un discours prononcé suite à une tournée provinciale, Monik Sioui, présidente de FAQ en 1977, a aussi constaté la « désunité » [sic] des femmes autochtones au Québec (Morissette, 1982 : 113). D'après moi, il ne s'agit pas d'une inaptitude

à la mobilisation qui empêche les femmes de se regrouper en une structure officielle à Kitigan Zibi. Il s'agit, en partie, d'une question de représentativité. Il est essentiel de rappeler que les « femmes » de la communauté ne représentent pas une cohorte uniforme, un « tout » homogène. L'origine culturelle (membre d'une autre nation autochtone canadienne ou américaine), le statut indien, la religion ou la spiritualité, l'éducation, posséder ou non un emploi, les pratiques culturelles, être en couple ou monoparental, les langues parlées (français, anglais, anishnabe), sont non seulement des éléments qui regroupent les femmes entre elles mais qui sont parfois aussi des sources de divisions¹⁶⁰ parmi celles-ci sur la réserve. On retrouve alors une mosaïque informelle de sous-groupes de femmes reliés par des liens familiaux, des lieux d'origine, des affinités, des passe-temps et des expériences communes vécues. Certaines femmes ne veulent pas non plus s'imposer à la tête d'un regroupement officiel. Au cours des dernières années, Gabrielle (60 ans, Kitigan Zibi, 21 janvier 2008) et sa fille ont assisté à une réunion de FAQ qui avait lieu dans la région. Les femmes de l'association souhaitent que celles-ci deviennent des présidentes d'un chapitre local permettant ainsi la création de cette infrastructure à Kitigan Zibi. Venues à leur rencontre en observatrices, elles ont décliné l'offre de FAQ. Je ne crois pas que Gabrielle et sa fille aient participé à nouveau à des événements de cette association. Par ailleurs, il est possible que les femmes de la rivière Désert n'aient pas besoin d'une structure formelle pour les représenter et faire entendre leurs voix.

L'engagement des femmes au niveau communautaire n'a donc pas pris fin avec le démantèlement du Homemaker's Club. Après que le cercle de ménagères ait cessé d'exister à Kitigan Zibi, des filles de femmes membres de celui-ci, dont la fille de Carmen, ont à leur tour été impliquées dans des activités volontaires (par exemple des fêtes collectives et culturelles) au sein de la communauté et le sont toujours. L'engagement social féminin semble se perpétuer dans des familles plus que d'autres. L'implication bénévole de mère en fille n'est pas unique à la rivière Désert. Dans le profil des membres de FAQ, Diane Morissette (1982 :

¹⁶⁰ Au niveau provincial, Monik Sioui a aussi identifié le statut, la langue et la religion parmi les vecteurs de divisions chez les femmes autochtones du Québec (discours 15 mai 1977 in Morissette, 1982 : 113). Le statut économique (être riche ou pauvre), le cadre de vie (réserve isolée, milieu urbain) sont également des critères de « désunité » d'après Sioui (*ibid.*).

112) note que certaines des femmes responsables ou directrices de cette organisation au sein des réserves avaient des mères qui faisaient partie des cercles de ménagères indiennes. Carole Mailloux (2004 : 177) a aussi noté dans ses entrevues que les femmes innues de Uashat et de Mani-Utenam suivaient l'exemple de l'engagement de leur mère et de leur grand-mère. D'après Andrea (40 ans, Kitigan Zibi, 17 janvier 2008), une bénévole très engagée comme l'était sa mère, c'est le même noyau de femmes qui s'impliquent collectivement dans la réserve : « Ce sont plus les femmes de certaines unités familiales qui s'unissent ». D'ailleurs, Andrea précise que les femmes provenant de familles de la communauté, qu'elle énumère, sont très « autoritaires ». Andrea (40 ans) et Diane (43 ans) (Kitigan Zibi, 17 janvier 2008) ne perçoivent pas les femmes comme un clan politique. Pour Andrea, le pouvoir des femmes dans la communauté n'est pas organisé. Elle explique que lorsqu'il advient un problème elles vont se soutenir mutuellement ; lorsque des gens menacent leur vie, elles vont se rassembler et faire quelque chose pour changer la situation. Par exemple, Andrea raconte l'organisation par ces femmes de deux marches de protestation contre la culture de la drogue et le crime organisé qui s'installaient dans la communauté. Les marches avaient pour thème un mode de vie sain. La mobilisation qui a suivi la disparition en septembre 2008 de deux adolescentes de la bande, Maisy Odjick (16 ans) et Shannon Alexander (17 ans), est un autre exemple. Malheureusement, comme c'est souvent le cas lors de la disparition de femmes ou de filles autochtones au Canada¹⁶¹, l'absence inexplicquée de Maisy Odjick et de Shannon Alexander n'a pas attiré l'attention immédiate des autorités et des médias, d'où la nécessité du ralliement par Laurie Odjick, la mère de Maisy, des membres de la famille et de la communauté en vue de leur recherche (Orfali, 2012 ; Talaga, 2012). La mort de Gladys Tolley, happée en 2001 à Kitigan Zibi par une patrouille de police de la Sûreté du Québec, a également suscité la mobilisation de sa fille Bridget et d'autres femmes de sa famille (Duffault, 2009). Celles-ci ont notamment dénoncé un conflit d'intérêts au coeur de l'enquête puisque le policier en charge de

¹⁶¹ Au Canada, 582 cas de femmes ou filles autochtones disparues ou assassinées ont été recensés en 2010 (AFAC, 2010 : 1). L'AFAC, en collaboration avec le projet de recherche Sœurs par l'esprit, a dressé un bilan alarmant de la situation au sein de deux rapports publiés en 2009 et 2010. *Amnestie internationale Canada* (2004) a également mené des recherches sur le racisme, la discrimination, la marginalisation, la violence et la violation des droits des femmes autochtones et continue de dénoncer le traitement des forces de l'ordre dans les cas de disparitions de celles-ci et le manque de protocole d'action de la part des autorités canadiennes pour contrer la violence envers les femmes autochtones. Une commission d'enquête publique sur les femmes et les filles

l'investigation était le frère du patrouilleur en cause dans l'accident¹⁶². Plusieurs autres irrégularités entourent l'enquête et le traitement de la victime (AFAC, 2009 : 82). Des vigiles, des marches, des pétitions ont été organisées pour attirer l'attention des autorités dans l'espoir d'une enquête indépendante à propos du décès accidentel de Gladys Tolley (Duffault, 2009 ; Justice for Missing and Murdered Indigenous Women, 2009 ; Justice pour les bavures policières, 2012).

Ainsi, le « pouvoir avec » est souple car il existe un caractère spontané à la mobilisation féminine à Kitigan Zibi de même qu'une flexibilité organisationnelle dans le leadership d'un événement à un autre. Il est possible que le recours à l'informel découle du fait qu'au Canada les femmes autochtones ont légalement été mises à l'écart de la structure politique locale officielle, le conseil de bande, jusqu'en 1951. Dans ce contexte, les femmes de la rivière Désert avaient peut-être pris l'habitude de s'arranger autrement. Éric Gagnon (1995 : 62), qui s'est intéressé à l'engagement social des femmes au Québec, apporte des hypothèses à envisager à propos des femmes autochtones qui préfèrent ne pas privilégier la voie politique :

« La politique apparaît souvent comme provoquant la division et menaçant les valeurs. Elle semble exiger un savoir. L'action communautaire, remarque Godbout (1987), donne plutôt un sentiment de solidarité, de cohésion sociale, et met à profit l'expérience des gens. Pour ces raisons, l'action politique n'apparaît pas toujours la plus intéressante ni la plus efficace ».

Ces propos reflètent la dichotomie déjà discutée entre la structure politique du conseil de bande qui exige un savoir et provoque des dissensions et la structure traditionnelle de la bande basée sur l'expérience et souvent idéalisée de nos jours pour son pouvoir de cohésion. D'après Claire Séguin (1981 : 257) « L'apport des femmes se situe alors dans divers mouvements non reliés au pouvoir direct, mais remplissant une fonction essentielle d'éveil à des problèmes fondamentaux ». De ce fait, l'action communautaire favorisée par les femmes constitue une forme de pouvoir indirect. Les femmes possèdent donc une autorité qui a pour champ d'action la communauté. Dans une note de recherche portant sur les femmes dans le nord canadien,

autochtones disparues ou assassinées est réclamée par Laurie Odjick, Bridget Tolley et plusieurs organisations canadiennes et instances internationales (Iverson 2013a, 2013b).

¹⁶² Tiré du site de l'AFAC, document *Raconter l'histoire de Gladys*, http://october4th.ca/files/F_NWAC_Storytelling_TOLLEY%20Gladys.pdf consulté le 9 mars 2013.

Peggy Martin Brizinski (1981 : 264) suggérait de faire une analyse plus poussée des leaders politiques féminins et plus particulièrement de leur « lieu » politique et culturel (Barth, 1963 : 9-10 in Brizinski, 1981 : 264). L'espace communautaire se manifeste comme le lieu politique des femmes autochtones. Pour les femmes autochtones, c'est dans cette réalité qu'elles étaient actives au sein de leur réserve même si elles étaient officiellement rendues invisibles. Leur lutte contre l'aliénation politique va de pair avec leur combat contre les maux sociaux.

5.3 - Combattre l'aliénation politique par la mobilisation contre la violence : la maison Waseya

Les choix contemporains des femmes de la rivière Désert sont aussi basés sur leurs expériences d'un univers plus informel. Les propos de Gabrielle (60 ans, Kitigan Zibi, 21 janvier, 2008), sur l'absence de comités formels de femmes dans la communauté, amènent une autre piste à prendre en considération pour expliquer ce fait : « On n'a pas ça ici mais on a Waseya ». C'est en 1985-1986 que la bande de la rivière Désert prenait en charge le secteur des services sociaux et de la santé. D'après une étude réalisée en 1988 par ces services : « [...] près de 35% de la population éprouvait des problèmes liés à la violence familiale » (Decontie, 1991 : 17). Fondée en 1991 par l'initiative de femmes de la réserve, la maison Waseya est un centre d'hébergement pour les femmes autochtones victimes de violence familiale (*ibid.*). Outre des services de consultation professionnelle (santé, juridique), la maison Waseya met à la disposition de sa clientèle des programmes de formation et d'emploi (*ibid.*). Ces programmes sont des outils économiques permettant aux femmes de se sortir physiquement d'un contexte d'abus en étant autonomes financièrement. La maison Waseya mène également des activités de sensibilisation à la violence familiale (Pharand, 2008 : 37) et organise des journées commémoratives, notamment à l'occasion de l'anniversaire de la tuerie de l'École polytechnique de Montréal¹⁶³ et de la journée internationale de la femme (Diane, 43 ans, Kitigan Zibi, 17 janvier 2008). La clientèle du centre d'hébergement est en premier lieu de Lac Rapide, puis de Kitigan Zibi, ensuite de Lac Simon et finalement de Pikogan (*ibid.*).

¹⁶³ Le 6 décembre 1989, un individu armé a fait feu sur les femmes de cette école, faisant 14 victimes.

Diane, qui travaille dans le secteur de la santé dans la réserve, raconte la réaction des hommes de la bande à la mise sur pied de Waseya : « Au début, les hommes de la communauté se sont sentis menacés. Ils craignaient que les policiers et les gens du centre viennent cogner à leur porte » (*ibid.*). En établissant la maison Waseya, les femmes de la rivière Désert ont apporté une solution de taille aux problèmes d'abus et de violence de la réserve et par le fait même elles se sont réapproprié un pouvoir d'action en portant leurs préoccupations sur la scène communautaire. Centrés sur les processus corporel, psychologique, identitaire et spirituel, les chercheurs en sciences sociales ont en général accordé peu d'intérêt aux effets sociopolitiques de cette mobilisation contre la violence par les femmes dans les réserves autochtones. D'une réserve à l'autre, la mobilisation donne lieu à différentes solutions. Si à Kitigan Zibi une maison d'hébergement (aussi appelée « crisis shelter ») a été mise sur pied, à Manawan les Atikamekw ont formé en 1992 le Conseil des femmes (Chaumel, 1993-1994 : 11). Instigatrice du regroupement, Délima Niquay témoigne de la création du Conseil des femmes de Manawan :

« Ce fut l'un des premiers sujets [la violence] que les femmes ont abordé, se rappelle Délima. Nous nous sommes rendu compte que la plupart d'entre nous avaient subi, dès l'enfance, abus sexuels, violence. Mais chacune, de honte, avait jusqu'à ce jour caché sa douleur. Alors, nous nous sommes dit qu'il fallait faire quelque chose » (*ibid.*).

Par une institutionnalisation de la lutte contre les abus et la violence, l'essor de comités locaux de femmes n'était pas nécessaire à la rivière Désert. Parlant des problèmes sociaux et plus particulièrement de la violence familiale, Mylène Jaccoud (1999 : 82) affirme que les autochtones :

« [...] ont pris l'habitude de « confier » la gestion de leurs désordres aux institutions de l'État. Cette attitude résulte en partie de la réduction sociopolitique historique des collectivités autochtones mais participe aussi du renforcement du sentiment d'aliénation et d'impuissance de ces collectivités ».

La création d'un centre d'hébergement pour gérer les situations de crise relevant de la violence familiale démontre que l'habitude d'un cadre institutionnel s'avérait peut-être plus efficace que le cadre communautaire qui faisait défaut pour résoudre ce problème majeur qui perdurait dans la réserve de Kitigan Zibi. Par contre, la création et la prise en charge par les membres de la communauté d'une telle infrastructure témoigne de l'inverse des propos tenus par Jaccoud,

c'est-à-dire l'accroissement sociopolitique de la collectivité qui participe au renforcement d'un sentiment d'épanouissement et de pouvoir communautaire par la réappropriation de la gestion de leurs désordres.

Le modèle de la pathogenèse élaboré par Scott et Conn (1987) au sujet des Naskapis de Davis Inlet (Labrador) suggère que l'aliénation politique est un des facteurs contribuant aux manifestations de la violence, du suicide, de l'alcoolisme et de l'abus de drogues, de négligence vis-à-vis des enfants, des mauvais traitements infligés et de la délinquance. À contrario, il est possible de croire que l'émergence de comités de femmes ou de foyers de crise non seulement peut contribuer à briser le cercle de la violence mais aussi l'aliénation politique de ces femmes. En témoigne l'approche privilégiée par la maison Waseya : « Pour que fonctionne un établissement de ce genre, il faut que l'approche soit holistique, c'est-à-dire qu'elle intègre la famille, voire la communauté entière (McDougall-Whiteduck, 1991 : 15) ». L'émergence sur la place publique des préoccupations des femmes en matière de violence familiale et cette intégration sociétale de l'aide à apporter vient contrer l'aliénation politique des femmes Anishnabeg. Il s'agit là d'une prise de pouvoir (empowerment) par les femmes victimes au sein de leur société.

Par leurs luttes et la création de comités et d'institutions pour les femmes, les Algonquines et les Atikamek^w ont amené une renégociation de la dynamique interne relationnelle par une redéfinition de leur rôle sur le plan politique. Marie-Pierre Bousquet (2005c : 134) argue que la désintoxication d'un individu remet parfois en question les liens de parenté. Selon cette auteure, les comités ont été créés pour pallier le fait que les réseaux familiaux ne répondaient plus à la gestion du désordre social. Suivant cette lignée de pensée, la mobilisation des femmes victimes d'abus et de violence remet en question le monde sociopolitique algonquien. Délima Niquay, elle-même victime d'abus et de violence, est un exemple non seulement d'empowerment féminin par sa mobilisation mais aussi de leadership. Son passé surmonté lui confère du pouvoir (elle n'est plus victime) et une légitimité comme leader pour mener à bien un plan d'action à Manawan. Les Amérindiens disent souvent qu'il faut être passé par les problèmes que connaissent la majorité d'entre eux pour être un bon leader. Ces leaders connaissent personnellement les problèmes en question et ils ont montré qu'ils étaient

capables de s'en sortir. Par sa mise sur pied du Conseil des femmes de Manawan, Délima Niquay s'est insérée sur la scène publique par la création d'une voie parallèle aux structures et institutions en place. Bon nombre de femmes autochtones qui sont à la tête de regroupements nationaux, des chefs et conseillères de bande ou des leaders informels au sein de leur communauté, ont connu des épisodes de violence familiale et font de ce fléau un cheval de bataille politique.

La gestion de l'ordre et le politique étaient traditionnellement liés chez les Algonquiens. En effet, le chef devait non seulement veiller à la collaboration des bandes les unes avec les autres mais aussi intervenir dans les conflits familiaux inter-bandes touchant la négligence des femmes par le mari (Leroux, 1995 : 60). À l'époque du semi-nomadisme, les alliances entre bandes étaient nécessaires en raison de la règle d'exogamie qui empêchait le mariage au sein d'une même unité (*ibid.*). Comme l'argumente Jacques Leroux (1995 : 60-61), un pacte symbolique existait dans la société algonquienne et il conférait du respect aux femmes :

« Il appert alors que le système de devoirs et d'obligations réciproques qui prévalait dans les rapports entre les bandes devait conditionner le comportement de l'époux, car celui-ci n'engageait pas sa seule réputation mais aussi celle de sa bande, et cette contrainte devait l'obliger à maintenir les égards qui avaient été signifiés par les coutumes du mariage. [...] si les anciens réseaux fournissaient les fondements d'un ordre qui assurait, dans une certaine mesure, le respect et la sécurité des femmes, on peut penser que le repli historique des bandes sur elles-mêmes aura contribué à affaiblir leur position en les privant des liens qui leur permettaient d'échapper à l'emprise du violent ».

D'après Leroux (*ibid.*, p.60) le démantèlement des réseaux, notamment par la création des bandes administratives et des réserves, a mis fin au rôle interventionniste du chef dans les conflits familiaux relatifs à la violence familiale. Dans ce cas de figure, il n'est pas étonnant de retrouver dans la littérature et dans les différents terrains que j'ai effectués en milieu autochtone des discours allant dans le sens de celui-ci : « Madeleine Bellefleur, Montagnaise, souligne que la violence conjugale est rarement prise en main par le conseil de bande » (Séguin, 1991 : 6). C'est pourquoi faire élire une femme au conseil de bande apparaît souvent bénéfique pour faire entendre les préoccupations de ce genre et mettre sur pied des plans d'action concrets visant l'amélioration de la condition féminine. Pour Leroux (1995 : 66), la représentation accrue des femmes au sein du conseil de bande de Kitcisakik « [...] témoigne

de l'avancement de la cause et du dynamisme qui anime l'activité de la fraction sociale la plus opprimée de la communauté ». Il semble en être de même dans d'autres communautés algonquines et amérindiennes en général.

5.4 - L'exclusion et la participation des femmes à la vie politique officielle de la bande

La participation des femmes autochtones à la vie politique de leur réserve est un phénomène récent. Ne rentrait pas qui veut lors des séances du conseil de bande à la rivière Désert au cours des années 1930. Élisabeth (74 ans, entrevue réalisée à Kitigan Zibi le 20 novembre 1998, Kitigan Zibi Anishnabeg Global Research Project) se souvient :

« [...] And people use to sit, the women use to sit on the hill, in the summer time cause I remember seeing this. They were not allowed in the band meeting, they were not allowed, only men and boys. That was about in 19, my goodness, I born in 24, could be in 1934 ».

McGregor (2004 : 224) précise que l'agent indien interdisait formellement l'entrée aux femmes dans les séances politiques puisque la *Loi sur les Indiens* discriminait celles-ci. De son côté, Thomas (85 ans) mentionne que dans les années 1940, si les femmes assistaient alors aux rencontres de la bande, elles n'avaient cependant pas le droit de parole (entrevue réalisée à Kitigan Zibi le 20 novembre 1998, Kitigan Zibi Anishnabeg Global Research Project). Il rappelle d'ailleurs un incident où l'agent indien de l'époque a intimé à une femme de se taire, lui disant qu'il lui était interdit de parler (*ibid.*). Questionnée pour savoir si l'exclusion des femmes relevait de la tradition ou de l'agent indien, Élisabeth (74 ans) témoigne : « I have no idea. Well, you have to remember, women were not considered people till 1929¹⁶⁴. [...] So you had no rights, you had no say in anything but of course on the reserve, I would imagine they had something to say to their husbands or you know, their Chief and Indians [...] » (entrevue réalisée à Kitigan Zibi le 20 novembre 1998, Kitigan Zibi Anishnabeg Global Research Project). Interrogée pour révéler si les femmes savaient ce qui se déroulait lors de ces rencontres, Élisabeth répond qu'au retour de leur mari à la maison elles étaient informées. Le

témoignage d'Élisabeth laisse penser que les Algonquines de la rivière Désert n'étaient pas si passives politiquement. Leur accès direct à l'information et leur droit d'expression étaient officiellement limités mais cela n'implique pas qu'elles ne s'exprimaient pas dans la réserve.

Les amendements apportés en 1951 à la *Loi sur les Indiens* allaient permettre des avancées politiques pour les femmes autochtones. Non seulement les femmes allaient dorénavant pouvoir participer aux séances du conseil de bande et voter aux élections, mais elles pouvaient également se présenter comme candidates aux postes de chef et de conseiller/ère (Voyageur, 2008 : xvi in Voyageur, 2011a : 221). L'accès au pouvoir officiel n'allait plus être exclusif aux hommes. Dès 1952, une première femme est élue chef de bande : Elsie Marie Knott¹⁶⁵, une Ojibway de la bande de Curve Lake en Ontario (Canada, 1975 : 100). L'élection de femmes au conseil de bande allait se faire graduellement, comme le note Claire Séguin (1981 : 257) : « En 1964, pour tout le Canada, on comptait à peine 7 femmes chefs et 107 conseillères sur 557 bandes ». Au Québec, Alice Mowatt¹⁶⁶ a été nommée chef intérimaire à Pikogan en 1985, pour quelques mois. Il aura fallu attendre la fin des années 1980 pour voir une femme élue chef de bande. En 1989, Violet Pachanos, une Crie de Chisasibi, était élue chef en défaisant 4 autres candidats masculins, dont deux anciens chefs (Beesum Communications, 2003¹⁶⁷). En 1981, la participation des femmes au niveau des conseils de bande algonquins était encore minime : sur 9 chefs, tous étaient des hommes et, sur une possibilité de 29 postes de conseillers, seulement 3 étaient occupés par des femmes, dont Pauline Decontie à la rivière Désert (Morissette, 1982 : 81 ; Tenasco, 1986 : 20). En 1990, Carol McBride de la Première nation de Timiskaming est la première Anishnabe à accéder au poste de chef de bande, une fonction qu'elle a occupée pendant 10 années consécutives¹⁶⁸. C'est au cours des années 2000 que de plus en plus de femmes autochtones dans la province ont franchi la barrière des genres en

¹⁶⁴ « Ce n'est que depuis 1929 que les femmes et les Indiens sont considérés comme des personnes. En effet, à cette époque, une décision du Conseil privé de Grande-Bretagne décrétait que le mot « personne » s'appliquait également aux femmes et aux Indiens » (Séguin, 1981 : 257).

¹⁶⁵ Pour une biographie plus détaillée de la première femme chef de bande du Canada, voir Cora Voyageur 2008 (p. 26-44).

¹⁶⁶ Information tirée d'une communication personnelle avec Marie-Pierre Bousquet.

¹⁶⁷ Tiré du site de Beesum Communications http://www.beesum-communications.com/nation/archive/volume_11/11-01/violet.html consulté le 15 mars 2012.

¹⁶⁸ Past Chiefs and Councils, tiré du site <http://www.timiskamingfirstnation.ca/pastc&c.html> consulté le 15 mai 2012.

politique locale non seulement en devenant chef mais aussi en occupant davantage de postes de conseillères. Cette tendance a aussi été perceptible dans les communautés algonquines où plus de la moitié d'entre elles ont déjà eu à leur tête des femmes chefs de bande : Carol McBride (1990-2000, Timiskaming First Nation¹⁶⁹), Alice Jérôme (2007-2011, Pikogan), Catherine Anichinapéo (1992-1995, Kitcisakik¹⁷⁰), Adrienne Anichinapéo (2009-présent, Kitcisakik), Madeleine Paul (2011-présent, Eagle village First Nation Kipawa), Salomé McKenzie (2011-présent, Lac-Simon). L'implication politique des femmes algonquines s'accroît également au niveau des conseils tribaux. D'après l'étude réalisée par Andrée Lajoie (2009 : 105) sur le rôle des femmes dans la gouvernance autochtone : « l'Algonquin Nation Programs and Services Secretariat et le Conseil Tribal de la Nation Algonquine d'Anishinabe [...] comptent respectivement 83% et 58% de femmes ». Le nombre croissant des femmes en politique autochtone n'a pas seulement amené une réflexion sur la parité, mais aussi mené à la création de certaines structures. Depuis 2007, un groupe de travail des femmes élues existe au sein de l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (l'APNQL) (Conseil du Statut de la femme, 2010 : 3). Il vise une meilleure représentativité des femmes au sein de l'appareil décisionnel de cette institution ainsi que la création d'une structure de soutien pour les femmes élues (*ibid.*). La nécessité d'une telle structure donne à penser qu'il existe des difficultés additionnelles à être une élue autochtone. Comme cela a été le cas pour les hommes, les femmes autochtones en politique ont également dû apprendre « sur le tas » (Séguin, 1991 : 5). Dans le portrait collectif des élues autochtones, le Conseil du statut de la femme (2010 : 19-21) a mis en lumière des motifs sous-jacents à une structure de soutien : l'apport de solutions, l'affirmation politique, la gestion de confrontations, l'acquisition de savoirs, la transmission d'information, le besoin de formation (droit, politique, négociation, gestion, communication). Dans son portrait de l'émergence des femmes en politique à la rivière Désert, Charles relate également les difficultés à concilier le travail et la famille pour une élue :

« Initialement jusqu'en 1976 c'est rare qu'on avait eu des femmes. On a eu une femme avant et après ça dans mon conseil il n'y a pas eu de femme. Et plus tard on invitait les femmes à se présenter à chaque fois et tranquillement il y a eu une femme puis 3-4.

¹⁶⁹ Past Chiefs and Councils, tiré du site <http://www.timiskamingfirstnation.ca/paste&c.html> consulté le 15 mai 2012.

¹⁷⁰ Source verbale du Conseil des Anicinapek de Kitcisakik, 3 juillet 2012.

Après il y a eu une femme presque à toutes les termes après. Dans mon dernier terme je pense qu'on avait 2 femmes. Mon conseil initialement on était juste 5 personnes et moi j'ai fait approuver l'expansion à 7 personnes, le chef et 6 conseillers. Moi j'ai toujours voulu avoir une bonne représentation de la communauté, des femmes, des jeunes, des gens plus âgés mais ça arrive pas toujours comme ça. Parce que les jeunes semblent pas vouloir s'impliquer avant qu'ils aient 35 ans dans la communauté. En bas de ça sont pas tellement impliqués. C'est bon quand tu as un bon niveau d'implication de toutes les niveaux [groupe d'âge]. Parce que le rôle des femmes est important dans la communauté. Elle représente 51% de la communauté, les femmes sont majoritaires [...]. [...] Dire écoute on va s'assurer qu'il y ait plus de femmes. Le rôle des femmes c'est plus difficile pour eux parce que souvent ils ont deux jobs, une job au travail normal puis leur famille. Alors c'est difficile pour eux, c'est cela la raison qui s'impliquent pas tellement dans la politique. De plus en plus il y a quelques femmes » (Charles, 63 ans, Kitigan Zibi, 1 mai 2008).

À Kitigan Zibi, le nombre de femmes présentes au sein du conseil de bande n'a cessé de croître depuis le début des années 2000. En l'an 2000, le conseil de bande est constitué uniquement d'hommes (4 conseillers, 1 chef) (Kitigan Zibi Anishnabeg, 2002 : 5). Aux élections de 2002, une femme est élue conseillère (Kitigan Zibi Anishnabeg, 2003 : 5). Cette dernière possédait déjà une expérience politique car elle avait été élue pour la première fois en 1984 (Tenasco, 1986 : 20). En 2004, 2 femmes sont choisies par la bande sur les 6 postes de conseillers (Kitigan Zibi Anishnabeg, 2005 : 5). Parmi ces femmes, on retrouvait à nouveau une ancienne élue, Shirley Tolley (*ibid.*). Avoir occupé au préalable cette fonction semble accroître l'éligibilité des candidates à une réélection, comme c'est aussi le cas pour les hommes. Sur les 5 postes de conseillers à combler en 2006, 3 sont attribués à des femmes, dont la fille d'une ancienne conseillère (Kitigan Zibi Anishnabeg, 2006 : 5). La représentativité des femmes au conseil de bande atteint l'équité en 2008¹⁷¹. Les élections de 2010 témoignent du pouvoir grandissant des femmes de la bande en politique officielle : 4 femmes sont élues conseillères sur les 6 postes à combler¹⁷². Malgré le rôle accru des femmes au sein du conseil de bande, la communauté n'a toujours pas décidé de mettre à sa tête une femme chef. L'expérience gagnée au sein de la structure politique permettra peut-être à l'une de ces conseillères de devenir la première chef de la bande comme cela a été le cas pour d'autres femmes algonquines élues chef. De manière générale, avoir occupé un poste de

¹⁷¹ Tiré du site www.kza.qc.ca/Flyers/June14-08.pdf consulté le 17 février 2011.

¹⁷² Tiré du site www.kza.qc.ca/Flyers/Flyers%20June%2017,2010.pdf consulté le 17 février 2011.

conseillère apparaîtrait être non seulement un atout pour être élue chef mais aussi la suite logique d'une carrière dans une communauté autochtone, comme l'explique Cora Voyageur (2008 : 133) :

« The move to the chief's office is a natural career progression for someone who has worked successfully in the reserve community. Many of my respondents served as band councillors before becoming chiefs. They had experience of the political structure, being in the public eye, and dealing with the public. Most reserve communities are small and offer limited career advancement and a limited number of positions within the administration. A woman who is thinking of running for chief may already be at the top of the hierarchy within her specific agency or portfolio. The office of chief is the most prestigious in a community with few opportunities for upward job mobility. However, tenure in the position can last as little as two years ».

D'une réserve à l'autre, l'entrée des femmes dans la course à la chefferie s'effectue à divers moments. C'est en 2006, à la retraite du chef Jean-Guy Whiteduck, que des femmes se sont portées candidates au poste de chef pour la première fois dans l'histoire de la bande de la rivière Désert (Susan, 47 ans, Kitigan Zibi, 10 février 2008). La fin du mandat de 30 ans du chef Whiteduck offrait l'occasion d'un renouveau politique et la possibilité à tout candidat de remporter l'élection en l'absence du favori de longue date. Sur les 4 candidats au poste de chef aux élections de 2008, 2 étaient des femmes, Marlhene Carle et Claudette D. Commanda-Côté¹⁷³. Si le poste de chef a échappé à Marlhene Carle, elle a toutefois été élue conseillère¹⁷⁴. Marlhene Carle et Claudette D. Commanda-Côté ne se sont pas portées candidates à la chefferie aux élections de 2010¹⁷⁵. Elles ont toutefois été élues conseillères¹⁷⁶. Aucune femme n'était en lice pour devenir chef aux élections de 2012¹⁷⁷. L'absence de femme candidate à la chefferie ne signifie pas un désintérêt féminin du politique. Il s'agit plutôt d'une conjoncture défavorable à l'élection d'une femme chef ou de tout autre postulant. En effet, la campagne électorale actuelle a pour candidat Gilbert Whiteduck, le chef sortant élu par acclamation aux dernières élections, et son frère l'ancien chef Jean-Guy Whiteduck.

¹⁷³ Tiré du site www.kza.qc.ca/Flyers/June14-08.pdf consulté le 17 février 2011.

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ Tiré du site www.kza.qc.ca/Flyers/Flyers%20June%202017,2010.pdf consulté le 17 février 2011

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ Tiré du site http://kzadmin.com/Flyers/398_Flyer_10052012.pdf consulté le 17 mai 2012.

À Kitigan Zibi, la campagne électorale d'une Anishnabe ne se distingue pas d'un homologue masculin. En examinant les communiqués électoraux des candidates publiés dans le « flyer » dans le cadre des élections de 2008 et 2010, on remarque qu'aucune d'entre elles n'a mis en avant les causes des femmes dans leur message à la communauté. Les candidates s'adressent plutôt à l'ensemble de la bande sur des sujets d'intérêts communs : les droits, la justice, la liberté, la sécurité, la santé, l'éducation, la culture, la langue et les ressources naturelles. En fait, ce n'est pas en tant que porte-parole des femmes que les candidates souhaitaient se faire élire mais bien comme individu représentant la communauté. Par ailleurs, si les communiqués électoraux ne visaient pas essentiellement des préoccupations de femmes, peut-être faut-il croire en une évolution dans la façon dont les femmes perçoivent leurs rôles en politique: plus uniquement comme représentantes d'un genre discriminé. D'après Andrea (40 ans) et Diane (43 ans) (Kitigan Zibi, 17 janvier 2008), toutes deux impliquées auprès des femmes de la communauté, les femmes et les hommes sont égaux dans leur réserve. Ainsi, les discours électoraux égalitaires des candidates seraient davantage orientés sur les priorités communautaires du moment. Comme c'était le cas pour les hommes, être sollicité par ses pairs, avoir une position clé dans la communauté, détenir de l'éducation scolaire, être apparenté à d'anciens élus sont aussi des critères de sélection des éligibles féminines au conseil de bande. Un critère semble toutefois avoir changé au fil des ans à Kitigan Zibi : celui de la langue. D'après Andrea (Kitigan Zibi, 17 janvier 2008), une des raisons de l'élection d'une proche parente comme conseillère au tournant des années 1970 et au début des années 1980 était qu'elle maîtrisait les 3 langues parlées dans la communauté. Jadis indispensables, les qualités d'interprète ne sont désormais plus d'actualité puisque l'algonquin est en désuétude et que la langue de travail au conseil de bande est l'anglais. Les femmes de Kitigan Zibi occupent une place grandissante au sein de la politique de la bande. Pionnières, elles sont des modèles pour les générations de femmes à venir. Comment valoriser davantage le rôle politique de la femme anishnabe et préparer la relève des leaders féminins actuels?

5.5 - Les Miss à Kitigan Zibi : ambassadrices, rôles modèles et futures leaders

Les femmes en politique officielle ne sont pas les premiers modèles féminins publiques à montrer du leadership. Dans nos travaux consacrés aux concours de reines, princesses, Miss et majorettes chez les Amérindiennes du Québec au XX^{ième} et XXI^{ième} siècle, Marie-Pierre Bousquet et moi-même (à paraître) avons entre autres constaté que ces élections fournissaient aux femmes amérindiennes un accès au leadership et leur reconnaissaient le rôle, voire la responsabilité, de transmettre la culture et les valeurs. En fait, ces concours étaient organisés dans le cadre des activités relevant du « leadership social » encadrées par la paroisse. Pour certaines reines et princesses amérindiennes, le rôle d'ambassadrice de leur culture ne s'est pas arrêté à la fin de leur mandat respectif. Jeannette Corbière¹⁷⁸, Kahn-Tineta Horn¹⁷⁹, Alanis O'Bomsawin¹⁸⁰ figurent parmi les femmes dont le rôle de princesse amérindienne a été précurseur d'une destinée publique et politique.

Si la femme n'était pas au cœur des décisions politiques à la rivière Désert jusqu'à récemment, elle n'était pourtant pas si invisible qu'on le laisse croire. Sur une photo¹⁸¹ (voir figure 6, p. 204) de 1965 prise à Maniwaki aux funérailles du père Joseph-Étienne Guinard o.m.i., on remarque Michelle Mitchell, princesse des Algonquins de la rivière Désert, l'assistant chef John Lambert Cayer et un aîné, recueillis devant le cercueil du défunt. Le rôle de princesse apparaît être celui d'une ambassadrice importante de la communauté puisqu'elle faisait partie des dignitaires de la réserve pour l'occasion. C'est au cours des années 1960 qu'on retrouve les premiers concours de reines et de princesses dans la réserve. Cette élection se déroulait

¹⁷⁸ Membre de la Première nation de Wikwewikong (Ontario), Jeannette Corbière a été élue *Princesse indienne du Canada* par le *National Indian Council* (NIC) en 1965 (Anonyme, septembre 1965a : 7 ; Goyette et al., 2005 : 37). Son combat juridique (l'affaire Lavell) entamé au début des années 1970 pour retrouver son statut d'Indienne après avoir épousé un non-autochtone, lui a valu une grande notoriété.

¹⁷⁹ Originaire de Kanhawake, Kahn-Tineta Horn est la première femme à qui le NIC octroie le titre de *Princesse indienne du Canada* en 1963 (Rutherford et Miller, 2006 : 156 ; Anonyme, septembre 1963 : 3 in Bousquet et Morissette à paraître). Défenseuse des causes amérindiennes, Kahn-Tineta Horn est demeurée une activiste politique notamment dans le cadre de la crise d'Oka (Bousquet et Morissette à paraître).

¹⁸⁰ Élue princesse d'Odanak au début des années 1960, Alanis O'Bomsawin a grandement fait connaître les réalités autochtones à travers ses œuvres cinématographiques (Bousquet et Morissette à paraître). Militante de premier plan, elle s'est vue décerner plusieurs distinctions pour son implication, dont celle d'Officier de l'Ordre du Canada (*ibid.*).

dans le cadre du carnaval d'hiver qui était l'occasion d'un véritable spectacle culturel (Anonyme, 1965b). Comme l'a confié Heather (47 ans) lors d'une entrevue réalisée en janvier 2008 (Kitigan Zibi, 8 en janvier 2008), le carnaval d'hiver était un gros événement : « Mes parents et moi mettions nos plus beaux costumes indiens pour y aller ».



Figure 6 : Funérailles du père Joseph-Étienne Guinard o.m.i. 1864-1965

(Source : AD)

Élues pour leurs qualités, ces jeunes femmes semblent personnifier beaucoup plus qu'un stéréotype de canon de beauté. D'ailleurs, sur les photos d'archives consultées au centre culturel de Kitigan Zibi, la reine porte un ruban sur lequel on peut lire « Ogima », qui signifie chef. Il est possible de croire que les reines de ces concours étaient des chefs honoraires représentant symboliquement les femmes dans les cérémonies officielles. À Kitigan Zibi, certaines élues ont aussi par la suite eu une destinée publique. Choisie princesse en 1965,

¹⁸¹ Photo retrouvée aux Archives Deschâtelets. Missionnaire des Indiens et des colons canadiens, le père Guinard o.m.i. a acquis une grande notoriété auprès de nombreux paroissiens des régions où il œuvrait.

Shirley Whiteduck est actuellement directrice de l'école Kitigan Zibi Kikinamadina¹⁸² (Anonyme, 1965b).

À la rivière Désert, les concours de reines se sont terminés à la fin des années 1960 pour revenir en l'an 2000 avec le concours intercommunautaire de *Miss Algonquin Nation*. Parmi les membres du comité fondateur figure 2 femmes importantes qui perpétuent l'implication bénévole de mère en fille dans bon nombre d'événements et regroupements culturels dans la communauté (notamment le pow-wow annuel de même que le groupe de jeunes danseurs et joueurs de tambour les *Little Turtles*), Pauline Decontie et sa fille Robin. Pauline Decontie n'est pas la seule ancienne conseillère de bande impliquée dans *Miss Algonquin Nation*. Au sein du comité organisateur de l'événement on retrouve également Shirley Tolley¹⁸³, la première femme élue au conseil de bande et figure de proue de l'assemblée de création de l'Association des Femmes Autochtones du Québec (Goyette et al., 2005 : 63). Ces militantes et pionnières en politique officielle valorisent à leur tour l'avancement des femmes anishnabeg et l'essor de modèles féminins autochtones. Le concours de *Miss Algonquin Nation* met de l'avant un idéal sociétal de la jeune femme amérindienne contemporaine. En témoignent les critères d'admissibilité et d'évaluation affichés sur le site internet de la compétition : être capable de se présenter en public et de discuter d'un sujet d'intérêt pour les autochtones; connaître sa culture (traditions, histoire, danse, langue); poursuivre des études; avoir un mode de vie sain, c'est-à-dire sans dépendance à l'alcool ou aux drogues; être célibataire sans enfant; être recommandé par un membre de sa bande¹⁸⁴. Symboles de la préservation d'une identité amérindienne particulière, les *Miss Algonquin Nation* se voient également confier la responsabilité de transmettre la culture et les valeurs algonquines. Mais ces jeunes femmes sont aussi des rôles modèles pour leurs communautés. Par leurs implications dans diverses manifestations à l'extérieur de la réserve, elles démontrent elles aussi une certaine forme de leadership de la part des femmes amérindiennes et par le fait même contribuent au renouveau

¹⁸² Tiré du site de Kitigan Zibi Anishnabeg Website <http://kzadmin.com/ContactKZES.aspx> consulté le 23 mai 2012.

¹⁸³ Tiré du site de Kitigan Zibi Anishnabeg Website <http://kzadmin.com/ContactPowwow.aspx> consulté le 16 février 2013.

¹⁸⁴ Tiré du site de Kitigan Zibi Anishnabeg Website <http://kzadmin.com/MissAlgonquinEntry.aspx>, consulté le 24 mai 2012.

politique de ce genre. Le parcours de *Miss Algonquin Nation* de 2007, Caitlin Tolley, en est un exemple. Récipiendaire de la bourse de la Foundation for the Advancement of Aboriginal Youth pour sa réussite scolaire, élue jeune de l'année par la First Nations & Inuit Suicide Prevention Association of Quebec and Labrador, en 2006 elle recevait des mains de la gouverneure générale du Canada, son Excellence la très honorable Michaëlle Jean, le prix du programme national¹⁸⁵ des modèles autochtones¹⁸⁶. Depuis 2010, Caitlin Tolley est porte-parole et représentante du réseau jeunesse de l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador aux côtés de Stacy Bossum¹⁸⁷. Le 30 juin 2011, l'Organisation nationale de la santé autochtone (ONSA) et le programme national des modèles autochtones choisit Caitlin Tolley comme représentante à une réception au Rideau Hall en l'honneur de leurs Altesses royales le duc et la duchesse de Cambridge¹⁸⁸. Caitlin Tolley profite de l'opportunité qui lui a été donnée pour livrer au couple princier un message politique et remettre un cadeau diplomatique hautement symbolique pour les Amérindiens :

« J'ai eu la chance de rencontrer la duchesse, lui serrer la main et lui expliquer qui j'étais et j'ai profité de l'occasion pour lui rappeler qu'elle était en territoire algonquin. Je lui ai remis une plume d'aigle en lui demandant de se rappeler tout l'attachement historique entre la Couronne d'Angleterre et les Premières Nations du Canada. La duchesse de Cambridge, Catherine Middleton, a chaleureusement accepté cet honneur et m'assurant qu'elle, et son époux, allaient conserver cette plume d'aigle durant leur voyage au Canada et qu'elle comprenait sa signification »¹⁸⁹.

Sa rencontre avec le prince William avait la même visée :

¹⁸⁵ En 1984, Santé Canada a mis sur pied le « programme national des personnages modèles Autochtones ». Ce programme a été remanié en 2002 pour inclure une plus grande contribution des Premières nations, des Inuit et des Métis à travers le pays. Dès lors, l'Organisation nationale de la santé autochtone (ONSA) s'est vue confier la charge de revoir et d'administrer ce programme (tiré du site de l'ONSA <http://www.naho.ca/rolemodel/fr/poursuis-ton-chemin/foire-aux-questions/>, consulté le 17 décembre 2012).

¹⁸⁶ Tiré du site de la gouverneure générale du Canada, Son Excellence la très honorable Michaëlle Jean, <http://archive.gg.ca/media/doc.asp?lang=f&DocID=4875>, du site First Nations & Inuit Suicide Prevention Association of Quebec and Labrador http://www.dialogue-pour-la-vie.com/index.php?option=com_content&task=view&id=55&Itemid=62&lang=fr et du site de la National Aboriginal Health Organization http://www.naho.ca/rolemodel/english/bios/2006_Caitlin.php, consultés le 19 octobre 2009.

¹⁸⁷ Tiré du site du forum jeunesse de la région de la Capitale-Nationale http://fjrcn.blogspot.ca/2010_02_14_archive.html consulté le 23 mai 2012.

¹⁸⁸ Tiré du site de l'Organisation nationale de la santé autochtone (ONSA) <http://www.naho.ca/blog/2011/07/04/role-models-invited-to-reception-at-rideau-hall/> consulté le 23 mai 2012.

¹⁸⁹ Source la Gatineau tiré du site <http://www.placeauxjeunes.qc.ca/actualite-id4245> consulté le 23 mai 2012.

« Ce fut une très brève rencontre à cause de la présence médiatique à la réception. Je lui ai refilé le même message qu'à son épouse en lui rappelant les liens étroits que nous entretenons avec la couronne britannique. Ce fut un moment très spécial pour moi, une histoire que je vais partager avec les miens pour plusieurs générations à venir »¹⁹⁰.

Rappeler à des interlocuteurs qu'ils se situent en territoire autochtone fait habituellement partie du discours contemporain des leaders amérindiens, qu'ils soient chefs de bande, grands chefs d'assemblée ou encore président-e-s d'associations amérindiennes. L'évocation du territoire politique de la bande fait par Caitlin Tolley constitue non seulement une affirmation d'une identité nationale mais démontre que la jeune femme maîtrise la rhétorique autochtone. Caitlin Tolley montre également qu'elle connaît la tradition diplomatique amérindienne d'échange de cadeaux en offrant une plume d'aigle aux distingués invités. Donner un présent dans les circonstances lie non seulement le « donneur » et le « receveur » (Pflüg, 1996 : 492) mais peut être aussi considéré comme un acte d'empowerment. Mélissa Pflüg (*ibid.*), qui s'est intéressée aux rituels contemporains des traditionalistes Odawa, des Algonquiens de la région des Grands lacs, explique : « Gift-giving, or what the Odawa refer to as "gifting," is the primary social act that lends respect and prestige; it also reflects power ». Par ailleurs, remettre une plume d'aigle est signifiant pour les autochtones car elle provient de l'animal le plus sacré de la spiritualité traditionaliste (Bousquet, 2002 : 82). Cet objet sacré panindien n'est pas à la portée de tous. Comme le précise Marie-Pierre Bousquet (2002 : 82) : « Une plume d'aigle ne peut être détenue que par un individu jouissant d'un grand prestige social [...] ». D'après le chef de l'Assemblée des Premières Nations Shawn A-in-chut Atleo, la plume d'aigle est « the highest symbol of respect and leadership » (Indian Country Today Media Network, 2011). Le rôle de Caitlin Tolley à la réception en l'honneur du couple princier dépasse celui d'une ambassadrice de la culture algonquine ou celui du stéréotype cliché de la reine de concours de beauté qui ne sait pas s'exprimer. La description des rencontres avec leurs Altesses royales témoigne du militantisme et du leadership politique de la jeune femme. Le militantisme autochtone féminin n'est pas confiné aux luttes de genre visant l'amélioration des droits et des conditions de vie des femmes autochtones. Il touche également l'ensemble des préoccupations et des revendications autochtones. Toute occasion publique est une opportunité de faire valoir

¹⁹⁰ *Ibid.*

et faire entendre ces dernières. Le rôle de porte-parole des causes autochtones incombe souvent à chaque Amérindien(ne) qui évolue en milieu eurocanadien. Toutefois, il a plus de poids lorsqu'il s'agit de fonctions officielles.

La campagne électorale d'une jeune leader

La campagne électorale de la jeune génération d'Anishnabeg amène un renouveau politique des manières de faire. Après avoir siégé au sein du New Education Advisory Council de Kitigan Zibi en 2011¹⁹¹, Caitlin Tolley s'est portée candidate au poste de conseillère aux élections de 2012¹⁹². Pour sa campagne politique, en plus de publier un communiqué électoral dans le « flyer », Caitlin Tolley a convié les membres de la bande à un cercle de discussion¹⁹³. Un cercle de discussion est un rituel de prise de parole où les participants, placés en rond, s'expriment à tour de rôle sans contraintes de temps ou interruption. En plus de mettre de l'avant son implication communautaire, ses études actuelles en science politique à l'Université d'Ottawa, son expérience politique acquise à des tables décisionnelles, l'importance de former des jeunes leaders pour faire face aux défis futurs de la communauté est au cœur de son communiqué électoral. Il est intéressant de constater l'accent mis sur cette formation car cela apparaît comme une absorption du plaidoyer des programmes gouvernementaux des années 1940 poursuivant cet objectif de former des jeunes leaders autochtones. Le discours électoral de Caitlin Tolley démontre sa maîtrise de la rhétorique « allochtone » et formelle, critère essentiel à tout éligible.

La tenue de cercles de discussion est un moyen récent de faire campagne politique à Kitigan Zibi. Le lien entre ces cercles et le politique n'est toutefois pas nouveau puisqu'à l'origine, les cercles de discussion étaient utilisés comme procédure parlementaire par les tribus des forêts du Midwest américain (Wolf et Rickard, 2003 : 30). La résurgence des cercles de discussion en politique apparaît être la suite logique de la tendance observée depuis les années 1980 pour

¹⁹¹ Tiré du site de Kitigan Zibi Anishnabeg Website <http://kzadmin.com/KZESBoard.aspx#tpsec> consulté le 23 mai 2012.

¹⁹² Tiré du site http://kzadmin.com/Flyers/398_Flyer_10052012.pdf consulté le 17 mai 2012.

¹⁹³ Tiré du site http://kzadmin.com/Flyers/401_Flyer_24052012.pdf consulté le 24 mai 2012.

cette méthode de communication popularisée par le développement des cercles de sentence¹⁹⁴ et des cercles de guérison¹⁹⁵ en milieu autochtone. Par l'entremise du cercle de sentence, juge, victime, agresseur et membre de la communauté s'expriment, partagent et participent à l'imposition des sanctions en élaborant des recommandations et des décisions culturellement adaptées (Jaccoud, 1999 : 89-90). Le cercle de guérison est une méthode thérapeutique qui vise à restaurer l'équilibre d'un individu aux prises avec certains désordres sociaux (*ibid.*, p. 86-87). Ces pratiques s'inscrivent dans le courant panindien adoptés par les Autochtones du Québec où le cercle est signifiant : « La notion de cercle, quant à elle, constitue l'un des fondements de la philosophie amérindienne. Le cercle symbolise l'égalité, la globalité, la terre et le cycle de vie (Sioui, 1992 in Jaccoud, 1999 : 87) ». La semaine précédant la tenue du cercle de discussion de Caitlin Tolley avait lieu un cercle de discussion des aînés de Kitigan Zibi. Dans la publicité parue dans le « flyer » du 17 mai 2012¹⁹⁶ invitant les membres à participer à l'événement, on retrouvait la citation suivante de Dave Chief, Oglala Lakota expliquant le « talking circle » : « The Circle has healing power. In the Circle, we are all equal. When in the Circle, no one is in front of you. No one is behind you. No one is above you. No one is below you. The Sacred Circle is designed to create unity ». Cette notion d'égalité et la recherche d'unité sont pertinentes dans le contexte d'un cercle de discussion de campagne politique. Dans ce cercle électoral, candidat et électeur sont symboliquement sur le même pied d'égalité alors que, comme il en a été question au chapitre précédent, il existe sur le plan local un décalage entre les élus au conseil de bande et la population. Le cercle de discussion semble tenter un rapprochement de cette distance en incluant la participation des membres de la bande aux débats sur les affaires courantes et perspectives futures typiques des enjeux et discours électoraux. Le cercle de discussion met en scène un univers politique amérindien somme toute idéalisé puisque, de nos jours, la notion égalitaire ne caractérise plus le monde algonquien. Le profil des services de recherche du centre culturel de Kitigan Zibi, affiché en ligne sur le site Internet *Musée virtuel du Canada*, témoigne non seulement de l'importance grandissante des cercles de discussion dans la communauté, mais de leur

¹⁹⁴ Au sujet des cercles de sentence, voir notamment les travaux de Jaccoud (1999), Spiteri (2001) et Cameron (2006).

¹⁹⁵ À propos des cercles de guérison, voir entre autres les travaux de Lajeunesse (1993), Ross (1994) et LaPrairie (1998).

signification culturelle : « we also encourage talking circles or other culturally related forms of communication »¹⁹⁷. Les valeurs anishnabeg sont également mises à l'honneur au sein du cercle électoral : l'écoute, le consensus, la solidarité.

Faute d'un nombre suffisant de candidates, c'est en 2009 que s'est tenu le dernier concours de *Miss Algonquin Nation*. Plusieurs raisons peuvent expliquer la diminution de la participation à ce concours : difficulté des jeunes filles à répondre aux critères; investissement important de temps et d'argent; manque de suivi dans le recrutement et la préparation des futures participantes. Il est aussi pensable qu'il y ait eu un manque d'intérêt des autres communautés pour le concours puisque les 7 reines élues au cours des 9 années de cette compétition étaient originaires de Kitigan Zibi. Néanmoins, il s'avère pertinent de continuer à documenter le parcours des anciennes participantes afin de démontrer l'engagement sur la scène publique, l'accès au leadership, l'empowerment, l'édification et l'avancement des jeunes femmes autochtones suite à de tels événements culturels favorisant la condition féminine amérindienne. Parmi les conseillères élues aux élections de juin 2012 à Kitigan Zibi figure *Miss Algonquin Nation 2007* : Caitlin Tolley.

Conclusion

La marginalisation des femmes autochtones du système politique formel, les a menées à conduire localement une « politic in the cracks » par la création de voies parallèles parfois informelles et originales et tantôt grâce à des organisations locales. Par leur récupération des institutions et leur insertion au sein des structures politiques, administratives, éducationnelles et culturelles, les femmes anishnabeg ont remis en question les rapports de domination et de subordination au sein de la bande et démontré des capacités d'action (autorité, créativité, savoir et savoir-faire). En politique, on constate l'empowerment des femmes car elles s'imposent de plus en plus comme conseillères de bande et donc dans la prise de décisions

¹⁹⁶ Tiré du site http://kzadmin.com/Flyers/400_Flyer_17052012.pdf consulté le 25 mai 2012.

¹⁹⁷ Tiré du site <http://www.museevirtuel-virtualmuseum.ca/GetMuseumProfile.do?lang=fr&chinCode=guaeoy> consulté le 24 mai 2012.

collectives. La montée des femmes amérindiennes en politique n'est pas uniquement liée au développement du féminisme au Canada en général. Les femmes anishnabeg possèdent de plus en plus de « pouvoir sur », de « pouvoir de » et de « pouvoir avec ». L'accès à ces pouvoirs a augmenté grâce à un leadership interstitiel féminin émergeant d'un cercle de ménagères indiennes, d'organisations informelles, de la mobilisation contre la violence familiale et celle faite aux femmes autochtones en général, de concours féminin. Le rôle politique des femmes de la bande ne se limite pas à la structure officielle. Par leurs actions sociopolitiques, symboliques, voire diplomatiques, les femmes algonquines de la rivière Désert ont démontré un leadership interstitiel en matière de gouvernance sociale, une autonomie grandissante et une culture politique propre à ce genre. Paradoxalement, ces femmes personnifient encore de nos jours des qualités traditionnelles qui étaient typiques d'un leader algonquien : être flexible, rassembleur, faiseur de paix. L'institutionnalisation et la bureaucratisation de la politique à travers la structure imposée du conseil de bande ont contribué à l'étiollement de ces rôles traditionnels attribués au chef. Toutefois, les femmes élues et les figures publiques féminines semblent à la fois coller à un modèle classique de la personnification d'un chef ou sous-chef, de figures d'autorité féminine traditionnelle détenant des savoirs culturels, tout en représentant une modernité par l'accès de leur genre à des positions de pouvoir et d'autorité au sein de la réserve qui font écho même au-delà du niveau local.

6 – Conclusion

Cette thèse avait pour but d'identifier le champ d'action des Amérindiens dans le contexte politique canadien. En outre, il s'agissait de déterminer si les autochtones détiennent une marge de pouvoir au sein de la structure politique officielle qui leur est imposée, le conseil de bande. Pour ce faire, le leadership interstitiel des Algonquins de Kitigan Zibi a été étudié car il est la clé d'une pratique politique « in the cracks » qui confère un pouvoir marginal aux Amérindiens. L'approche ethnographique a contré l'idée d'absence de leadership et de pouvoir chez les Algonquins qui était trop souvent répandue dans la littérature savante, dans les sous-textes qui animent les politiques gouvernementales, dans les journaux et dans le discours populaire. Dans ce travail j'ai porté un œil critique sur la politique des peuples algonquins en évitant les comparaisons implicites avec les modèles standards de la dimension politique, en laissant parler les voix autochtones.

Les divers pouvoirs au cœur des multiples facettes d'un leadership ouvert et flexible

L'analyse de l'univers politique algonquin a montré que le leadership « in the cracks » ne se concrétise pas en un seul modèle, une unique forme et en une incarnation type dans un cadre restreint. La catégorie de chef est ouverte et flexible pour les Algonquins. La dénomination de chef que les ethnologues américanistes utilisaient comme catégorie générale (Descola, 1988 : 821-822) plutôt rigide s'est avérée en fait renfermer une diversité de leaders sociopolitiques : les chefs de groupe de chasse, les gardiens des wampums, les chefs héréditaires, les chefs dits traditionnels, les chefs de bande, les sous-chefs, les chefs élus selon la *Loi sur les Indiens*. Le leadership n'était pas uniquement lié à la chefferie chez les Algonquins car les chamanes avaient, au-delà de la charge des relations avec le monde du surnaturel, un pouvoir disciplinaire et une autorité reconnue qui leur permettaient une direction morale et la régulation de la bande. La disparition graduelle des chefs de groupes de chasse, des chefs héréditaires, des sous-chefs et des chamanes au XX^e siècle ne signifie pas la fin de la diversité des leaders sociopolitiques chez les Algonquins. À l'époque contemporaine, le leadership

n'est pas limité à la direction politique et administrative de la bande et confiné au rôle de chef et de conseiller élus selon la *Loi sur les Indiens*. L'existence de leaders engagés sur la scène publique au sein de regroupements féminins, de réseaux d'entraide communautaire, d'organisations locales, de mouvements de mobilisation contre la violence et les maux sociaux, témoigne de la présence de « pouvoir sur », « pouvoir de » et « pouvoir avec » (Charlier, 2006 : 93) dans des voies parallèles à la politique formelle.

Le chef indien : maire et chef d'État

Une anthropologie des maires et des chefs d'État appliquée aux chefs et aux conseillers de bande a été une méthodologie efficace pour comprendre l'incarnation du pouvoir officiel en milieu de réserve dans un contexte de changement social et politique. Dans la sélection du leadership formel s'opère une négociation du chevauchement culturel des critères et des visions duelles (eurocanadienne et amérindienne) en compétition. Les conditions, les règles et les qualités qui désignaient un chef algonquien avant et après l'imposition d'un système politique eurocanadien, avant et après la prise en charge graduelle de la bande et sa gouvernance « par le bas », ne sont plus les mêmes. Il en va de même pour les autres élus, les conseillers. La fin de certaines compétences traditionnelles a laissé la place à de nouveaux critères et fait émerger un nouveau leadership formel « Indian style ». La gouvernance « par le bas » a amené une ouverture graduelle du processus politique et à un mélange social. La barrière des générations puis des genres a été franchie en politique officielle. Désormais élus au conseil de bande, les femmes et les jeunes ne sont plus à la marge du pouvoir. Cette nouvelle représentation redéfinit l'identité et la culture politique de la bande en incluant de nouvelles figures d'autorité à la chefferie amérindienne. Le leadership politique possède une nouvelle couleur en s'ouvrant aux aptitudes et aux compétences de divers individus pour rassembler, conduire, guider la collectivité et les décisions concernant sa gouvernance. Néanmoins ces nouvelles figures d'autorité légale ont émergé à partir d'un leadership interstitiel pratiqué dans un espace informel qui leur a donné une légitimité car ces figures détenaient au préalable une certaine autorité morale. Toutefois, ce ne sont pas tous les acteurs de la politique informelle qui souhaitent devenir des acteurs de la politique officielle. S'il

subsiste des figures d'autorité en dehors de la sphère officielle, certaines représentations traditionnelles subsistent également dans la politique formelle.

Les maires, les chefs d'État et les élus autochtones sont des symboles culturels mais ces derniers représentent des symboles exogènes au système officiel de l'État dont ils font partie. Symboliquement, le chef de bande représente pour les Anishnabeg la culture politique algonquine et non pas la culture politique eurocanadienne. À l'emploi de chef formel d'un système bureaucratique se juxtapose un rôle et un statut culturel algonquin, c'est-à-dire certaines fonctions normalement gérées par des dynamiques « cachées » et « traditionnelles » à la structure formelle. Le chef contemporain exerce à la fois un pouvoir formel et/ou un contre-pouvoir face au gouvernement. Qu'il soit un gestionnaire ou un activiste, le chef de bande pratique au quotidien une politique « in the cracks » afin de satisfaire à la fois les exigences des Affaires indiennes à travers le fonctionnement de la structure du conseil de bande et les demandes de sa bande. Cette gouvernance a amené un changement dans la façon de penser la société algonquine car son leadership s'immisce à l'interstice du système formel et des limites culturelles du rôle de chef, créant une nouvelle dynamique. Cette ambiguïté reflète le leadership interstitiel exercé par le chef qui se retrouve à la marge de sa culture politique par la redéfinition de ses activités et l'acquisition d'une autorité légale tout en continuant de représenter l'autorité traditionnelle algonquine dans un nouveau système politique imposé. Dans son rôle d'intermédiaire avec les autorités eurocanadiennes, le chef interprète, voire manipule les messages ou les instructions de l'État, d'où sa marge de manœuvre. La maîtrise par le chef de la rhétorique et autres technologies « allochtones », ainsi que des références culturelles de son peuple, est une incarnation type du pouvoir autochtone contemporain. Même si le conseil de bande est un emprunt politique, les membres de la bande le perçoivent souvent comme une entité politique endogène en raison de la représentation traditionnelle qu'ils associent encore au rôle du chef. Ce faisant, ils renforcent le leadership bureaucratique et soutiennent la structure politique imposée. Malgré l'apparence que le rôle traditionnel du chef n'est que parfois rituel, son éligibilité, sa sélection comme leader, ses manières de faire politique ont conservé une couleur anishnabe.

La préservation d'une identité politique malgré les tentatives d'acculturation des agents coloniaux

Le contrôle des affaires politiques officielles d'une bande par les agents coloniaux n'a pas donné lieu à un contrôle total de sa dynamique politique interne et de ses membres. La protestation par écrit de l'élection controversée du successeur de Pakinawatik, les actions menées par Simon-John Makate-inini dit John Bull et sa famille, la destitution du chef John B. Chabot par les Affaires indiennes, la visite infructueuse aux bureaux des Affaires indiennes à Ottawa par des membres de la bande, le mouvement de contestation formé par Pien Kijemite, les pratiques politiques en marge du conseil de bande exercées par quatre « clans » familiaux, témoignent bien que certains Algonquins de la rivière Désert n'étaient pas passifs face à l'imposition de lois et de manières de faire eurocanadiennes. Ses diverses manifestations et actions politiques s'avèrent être une forme quotidienne de résistance face aux nouvelles façons de faire la politique établies par la *Loi sur les Indiens*, des ruses et des tactiques employées pour tenter de changer le système formel en remettant en question le pouvoir des Affaires indiennes. Cette résistance fait aussi partie des stratégies du pouvoir dans la marge. L'analyse du quotidien anishnabe a montré que les Amérindiens ne se contentent pas de subir, ne réagissent pas en victimes, n'ont pas nécessairement une culture de « chialeux » et qu'ils ne sont pas juste en réaction mais bien aussi dans l'action. Faire face aux Eurocanadiens a cimenté la communauté car c'est dans la mobilisation et l'action politique que l'identité et la culture politique anishnabe s'épanouissent et deviennent visibles localement pour les divers observateurs internes et externes à la bande. La contestation et la résistance ne sont toutefois pas l'unique moteur du leadership et de la politique amérindienne. En fait, le leadership politique chez les Kitigan Zibi Anishnabeg est aussi basé sur diverses représentations (traditionnelles, spirituelles, symboliques) qui ont permis aux Algonquins de préserver une identité politique malgré certaines ruptures et transformations introduites dans leur société par les colonisateurs.

Pour contrôler la politique amérindienne et la façonner adéquatement aux exigences politiques de la vie en réserve, les autorités eurocanadiennes ont non seulement utilisé des intermédiaires comme les missionnaires et les agents indiens, mais aussi tenté de produire et de former un

type de chef amérindien eurocanadianisé, c'est-à-dire de créer un leadership amérindien qui les arrangeait et qui représenterait l'État. Pour le gouvernement fédéral, le développement communautaire d'une réserve reposait sur le chef. C'est pourquoi il était essentiel pour les autorités d'instruire les leaders pour qu'ils développent techniquement les réserves d'après le modèle villageois eurocanadien et sa vie communautaire. Les pensionnats indiens et les cours sur le leadership indien visaient cette acculturation politique des standards eurocanadiens aux leaders indiens en enseignant la mise en scène du pouvoir eurocanadien par l'entremise de décorum et de protocoles à suivre, de rituels d'élection, de cérémonies d'investiture ainsi que par des démonstrations simulées d'assemblée politique. Appliquant la ligne de pensée de Marie Roué (2004 : 130) sur l'emprunt de technique d'aménagement paysager chez les Cris de Chisasibi au monde politique, ce travail a montré que l'emprunt de modèles politiques ou de façons de faire allochtones en matière de gouvernance autochtone ne signifie pas une appropriation du contexte sémantique eurocanadien. Puisque les Algonquiens sont conscients du choix d'un moyen *Autre*, il n'y a pas de perte culturelle mais une réappropriation et une réinterprétation. S'ils étaient inconscients du processus, l'objectif d'acculturation des autorités canadiennes aurait été atteint. Comme l'affirmait Roué (2004 : 130) : « Fins et moyens doivent être pensés de façon distinctes ». Les ambiguïtés, les contradictions et les paradoxes de la quotidienneté politique d'une bande autochtone ne sont pas que le résultat de la rencontre d'un univers politique *Autre*, mais aussi l'aboutissement de l'évolution et de la reconstruction d'un système sociopolitique traditionnel et de ses dynamiques internes reliées au pouvoir, d'une redéfinition de l'autorité et de la légitimité du politique. La politique de réserve n'est pas une chose concrète mais plutôt une dynamique dans un temps et dans un lieu donné, au chevauchement culturel de diverses traditions politiques et formes d'autorité, au truchement de divers espaces (imposé ou symbolique) et institutions (formelle et informelle). Le chef et les autres leaders sont au cœur de cette dynamique dans les marges, de l'essor et de l'émancipation politique de leur bande.

Les dynamiques politiques algonquines souterraines

L'observation d'une relation avec l'État, ou de son absence, est porteuse pour comprendre le fonctionnement politique de la bande au quotidien. Au-delà de la référence légale à la bande,

les façons de faire politiques de la bande traditionnelle subsistent par son articulation et sa dynamique relationnelle entre ses membres. Des alliances et des réseaux sociaux ayant des bases diverses (fondés par exemple sur des liens familiaux ou amicaux, sur des croyances religieuses ou spirituelles, sur des expériences partagées comme le passage au pensionnat indien) persistent, dans lesquels des faveurs et des ressources sont échangées. La circulation inégale des ressources comme l'accès privilégié à des biens, à des emplois, à des services, exercées notamment par le chef et les élus, contribue à la formation de hiérarchie silencieuse, à la division interne et à la fragmentation sociale des bandes algonquiennes. Le chef anishnabe n'est plus l'égal de tous. Le transfert de pouvoir au local a créé de nouvelles opportunités qui définissent une nouvelle dynamique politique algonquine beaucoup plus orientée sur le choix individuel. On assiste alors à la création de réseaux « secrets » qui permettent d'évacuer des dynamiques traditionnelles de partage qui sont devenues « souterraines ». Cet accès et ce contrôle des ressources par les individus détenant des fonctions politiques officielles expliquent aussi l'attrait et le nombre grandissant de candidats en lice aux postes de conseiller. La division au sein des bandes n'est pas un phénomène nouveau. Le regroupement d'individus en milieu de réserve n'était pas une cohorte homogène mais plutôt un amalgame de plusieurs microgroupes qui, malgré leurs similarités culturelles, avaient des points de vue et des façons de faire parfois divergents. Des visions religieuses et culturelles différentes ont donné lieu à des positions politiques opposées à Kitigan Zibi et à l'émergence de factions. L'analyse du conflit de la moitié des années 1920 entre le groupe de Pien Kijemite qui souhaitait un retour à la culture traditionnelle et l'abolition de la *Loi sur les Indiens* et d'autres membres de la bande suivant les préceptes de l'Église catholique et désirant rester fidèles au système en place établi par cette même loi, appelle à la prudence face à l'apposition d'une étiquette conservateur et progressiste sur un groupe d'individus. Denis Gagnon (2007) l'a d'ailleurs démontré dans ses analyses sur l'incorporation de Sainte-Anne dans la cosmologie innue. Les individus ou les groupes qui sont apparemment les plus progressistes se servent parfois d'un système allogène pour préserver des façons de faire indigènes. Pour arriver à tirer le meilleur parti d'un système, il faut quelquefois y prendre part et se mettre dans des positions inconfortables pour remettre en question sa structure, voire la redéfinir ou l'exploiter à partir de ses « cracks ».

L'empowerment des femmes

La colonisation avait contribué au déclin du rôle politique, du pouvoir et du statut des femmes algonquiennes. Marginalisées, opprimées et vulnérables, les Amérindiennes ont graduellement remis en question les rapports de domination et de subordination en s'organisant et se mobilisant dans des réseaux informels avant de s'activer sur la scène publique et d'entrer en politique officielle. Le leadership des femmes autochtones émerge d'une situation « in the cracks » en marge de celui des hommes autochtones, en parallèle à la structure formelle. Grâce à l'émergence de nouveaux lieux de rencontre et de pouvoir, à l'implication communautaire et au militantisme, à la réappropriation de la gestion des désordres qui les affligent, les femmes anishnabeg ont contré leur aliénation politique et contribué à l'essor de leur genre. La valorisation et la définition du rôle contemporain des femmes de la réserve, dont celui de leader, de même que leur réengagement sur la scène publique, ont engendré une participation accrue de celles-ci dans les relations de pouvoir. Un leadership interstitiel féminin existe dans les réserves amérindiennes avec ses propres couleurs et nuances. Les modèles féminins publics à montrer du leadership sont divers (reines, princesses, Miss, conseillères de bande, militantes, présidentes d'organisation, bénévoles) et contribuent au renouveau politique de ce genre. L'empowerment des femmes, leur implication dans la prise de décisions collectives de même que leurs actions sociopolitiques, symboliques, voire diplomatiques, démontrent une culture politique propre à ce genre. La présence d'une nouvelle génération de jeunes femmes autochtones en poste au conseil de bande témoigne de l'avancement de la condition féminine amérindienne et de la place grandissante des femmes en politique officielle.

La pérennité des chefs et des leaders algonquins

À Kitigan Zibi, les chefs passés sont toujours visibles et présents tant dans l'espace privé que public : livre à leur sujet, photos, plaque commémorative, la référence à une affiliation avec un chef passé dans la présentation de soi. Cette omniprésence des chefs témoigne de l'importance des leaders et de l'histoire politique de la bande dans l'identité quotidienne de même que de la pérennité culturelle d'acteurs de la politique traditionnelle anishnabe et de la survivance politique du groupe. Cette perpétuation des leaders algonquiens demeure fragile. Suite au

décès de William Commanda en 2011, aucun individu n'a été reconnu comme nouveau gardien des wampums. La protection, la conservation et l'interprétation des ceintures des wampums sont une responsabilité sociale qui requiert des compétences spécifiques. Près de deux ans se sont écoulés et l'absence d'un successeur potentiel témoigne de la difficulté à désigner une personne apte à ce rôle. La pérennité de cette fonction et de cette forme de leadership traditionnel est-elle en péril? Une fois encore le leadership algonquin fait face au défi de la modernité et il devra comme à son habitude être souple, voire se réinventer, pour perdurer. Les Algonquins se renouvellent continuellement politiquement au sein de leur système. Ceci n'est pas un effet de l'acculturation, d'une hybridité ou de la modernité mais relève bien de la tradition. Cette flexibilité est une caractéristique de la culture politique et du leadership interstitiel des Kitigan Zibi Anishnabeg.

Contribution de cette thèse aux théories du pouvoir

Sur le plan théorique, mon exploration du leadership interstitiel vient contribuer au manque de définition du concept de leadership à propos des sociétés amérindiennes. Ma thèse met en garde contre l'usage de catégories et de classifications fermées, de dichotomies, de polarisations, de divisions sans l'exploration de leurs marges et des nuances existantes au sein de la réalité culturelle et politique étudiée.

L'étude du leadership interstitiel dans le quotidien politique d'une bande a ouvert le champ de la politisation de l'ordinaire proposée par Foucault et de Certeau qui est basée sur un seul monde de référence, celui du quotidien d'une société majoritaire. Nous avons vu qu'une anthropologie politique du quotidien, dans le contexte multiculturel d'une population minoritaire marginalisée au sein d'une société majoritaire, permet de repenser le pouvoir. Dans ses conditions, le leadership interstitiel ne reflète pas uniquement la tension de deux réalités opposées et la reconstruction constante des dynamiques politiques quotidiennes du groupe minoritaire mais aussi ses dynamiques sociales et historiques reliées au pouvoir. Basé à la fois sur une position formelle au sein d'une tradition politique et sur une conception alternative de la rencontre d'un univers politique *Autre*, le leadership interstitiel donne lieu à une manipulation du système, une pratique politique « in the cracks ». De ces interstices émergent

une marge de pouvoir et une identité politique distincte. L'utilisation de la notion de leadership interstitiel peut s'étendre à d'autres regroupements culturels que les Anishnabeg et servir à élargir le champ de l'anthropologie du leadership.

La décolonisation autochtone dans le contexte canadien

Force est de constater que le développement politique (local et national) des premiers habitants est limité par l'État canadien. La création d'une entité politique autochtone postcoloniale autonome dans un fédéralisme canadien postcolonial n'est pas un processus spontané. Malgré un manque d'indépendance totale, le processus de décolonisation des Algonquiens est en voie car des formes embryonnaires de pratiques postcoloniales existent au sein des réserves. Sur le plan politique, l'appareil du conseil de bande imposé par les autorités eurocanadiennes est à la fois incorporé, profondément remis en question et réapproprié par chaque bande. Allier les références autochtones et les exigences politiques eurocanadiennes n'est pas un processus simple mais plutôt le fruit d'une réflexion et d'une sélection d'éléments ou de comportements au détriment d'autres. En plus d'une autonomie de fonctionnement grandissante en cours depuis 50 ans, les bandes se reconstruisent et se renouvellent politiquement en recréant de façon originale leurs cultures politiques et nationales qui s'étaient affaiblies par la présence et l'interférence constante d'agents coloniaux au sein des sociétés amérindiennes. L'autochtonisation des conseils de bande est un premier pas avant d'en arriver à une autochtonisation de l'État. Le rattachement de fonctions et dynamiques traditionnelles à la structure formelle constitue un début de gouvernance « par le bas ». Cette dernière renouvelle de l'intérieur, par l'établissement d'un dialogue, la relation entre les leaders autochtones et les représentants de l'État, ce qui donne aux acteurs locaux une marge de manœuvre. L'usage instrumental des exigences de l'État confère également à ceux-ci un champ d'action. Le chef indien n'est plus un « Puppet chief », pour emprunter l'expression de Frideres (1998), mais le leader d'un groupe de lobbying autochtone local, une bande. L'élaboration du code électoral par la bande de Kitigan Zibi est une affirmation de leur autonomie gouvernementale. L'indépendance politique des Kitigan Zibi Anishnabeg a déjà commencé. Les Algonquiens ont saisi les incompatibilités des deux systèmes – blanc et

autochtone – pour définir un nouveau territoire, « in the cracks », qui devient leur domaine d'action.

Les perspectives de recherche

Malgré l'apport de cette thèse à ce champ de recherche, l'anthropologie électorale des bandes amérindiennes reste à faire. Le développement de ce domaine à ce stade-ci de l'histoire autochtone en sol canadien est impératif car la marche vers l'autonomie politique des Premières nations a déjà débuté et il s'avère pertinent de documenter le parcours des leaders de la voie postcoloniale. Il importe de s'intéresser davantage aux nouveaux élus de la politique contemporaine des réserves amérindiennes, notamment les femmes et les jeunes, car leur présence témoigne d'une révolution politique chez les Algonquiens et peut aider à comprendre les comportements et les conjonctures politiques propres à chaque bande. Le sexe et de l'âge en politique sont des facteurs déterminants et parfois si discriminants que certains individus peuvent préférer l'exercice d'un contre-pouvoir dans des voies parallèles non officielles.

Il faudra à l'avenir étendre les investigations du leadership amérindien au domaine religieux. Traditionnellement, il n'y avait pas de séparation entre le politique et le religieux chez les Algonquiens. Pour être chef, il fallait disposer de bonnes relations avec le surnaturel et donc posséder des pouvoirs chamaniques. La colonisation, l'évangélisation et la sédentarisation ont contribué à la fin du rôle de chamane et à la scission du politique et du religieux chez les Algonquiens. Depuis les années 1970 et l'essor du panindianisme chez les Autochtones du Québec, on assiste à un renouveau identitaire et rituel d'ordre spirituel qui affecte le cadre de la politique locale. La multiplication de systèmes religieux divers au sein des réserves dans la deuxième moitié du XX^e siècle a contribué à la division de certaines bandes et parfois créée des tensions politiques. Les rencontres politiques actuelles, qu'elles soient locales ou nationales, qu'elles impliquent uniquement les Premières nations ou la participation d'instances officielles eurocanadiennes et/ou internationales, sont désormais encadrées par des cérémonies exécutées par des aînés et des leaders spirituels. À contrario, des événements à caractère religieux et spirituel suscitent davantage de participation de la part des élus autochtones. L'investigation du politico-religieux est porteuse car il témoigne d'un processus

d'acquisition d'une légitimité et de l'affirmation d'une identité nationale propre à chaque bande.

Dans ce travail, j'ai limité mon analyse du leadership interstitiel et de la marge de pouvoir au niveau local. La politique locale autochtone n'est pas renfermée sur elle-même. Des réseaux supra-locaux existent notamment avec les politiciens des villes limitrophes à la réserve, avec la chambre de commerce ou le service de police des municipalités environnantes, avec les membres d'autres bandes vivant à proximité ou non, avec des organisations autochtones (APNQL, CEPN, FAQ), avec des conseils tribaux (CTNAA), avec le milieu de la recherche (notamment les universités et les instituts de recherche), avec des organismes gouvernementaux provinciaux et fédéraux et même avec des organisations internationales (par exemple *Amnesty international*), produisant une multitude de situations interstitielles où la marge de pouvoir apparaît être une fois encore « in the cracks ». L'étude de la présence ou l'absence de relations avec les Métis et les Indiens non inscrits amènerait également un autre niveau à l'étude de la politique « in the cracks » puisque l'identité politique d'une société se crée souvent par l'établissement de frontières avec une *Autre*. Un intérêt envers les Indiens vivant hors réserve et les C-31, c'est-à-dire les individus ayant retrouvé leur statut indien après 1985, serait également pertinent pour comprendre la définition et l'affirmation du « Nous » des Kitigan Zibi Anishnabeg. Le rôle des chefs, des conseillers de bande et des leaders informels dans ces diverses articulations politiques du micro-local au macro-local reste à déterminer. Leur implication et leur participation dans des réseaux supra-locaux leur donnent peut-être des outils et une certaine marge d'action face aux autorités canadiennes. En 2008, la nomination au Sénat de Patrick Brazeau, un membre de la bande de Kitigan Zibi ayant recouvré son statut indien, laissait entrevoir une ouverture. Mais le sénateur Brazeau est une figure hautement contestée dans la communauté dont la légitimité politique a ouvertement été remis en question par les chefs de Kitigan Zibi (Smyth, 2008 ; St-Pierre, 2013). Dans un communiqué de presse du 3 février 2013, le chef Gilbert Whiteduck affirme que :

« [la communauté ne] peut plus rester silencieuse au sujet des propos ridicules que le sénateur Brazeau tient à l'endroit des citoyens des Premières Nations. [...] Ces récentes tirades ont confirmé à mes yeux les vues réformistes du sénateur Brazeau et son manque total de compréhension des défis auxquels font face les Premières Nations. Plutôt que d'agir de façon responsable, il continue d'agir comme un voyou. [...] La communauté de

Kitigan Zibi veut être bien claire, le sénateur Brazeau ne parle pas en notre nom. Nous appelons le sénateur Brazeau à agir d'une manière respectueuse et sincère. Nous travaillons très fort afin d'apporter des changements significatifs et responsables dans nos communautés, mais les déclarations condescendantes du sénateur ne laissent aucune place à un dialogue constructif » (St-Pierre, 2013).

L'analyse des critiques et du parcours politique de Patrick Brazeau pourrait venir compléter cette thèse car, tout comme Jean-Baptiste Boucher était le négatif du chef atikamekw dans la seconde moitié du XIX^e siècle (Gélinas, 1998), le sénateur semble incarner pour les Kitigan Zibi Anishnabeg le négatif d'un bon leader contemporain supra-local. L'intérêt porté aux réseaux supra-locaux doit également dépasser les frontières canadiennes. La participation active de la bande de Kitigan Zibi à des rencontres avec les ambassadeurs de divers pays représentés à Ottawa témoigne des liens que tentent de tisser les leaders anishnabeg avec la communauté internationale (Lacaille, 2010). Qu'ils s'agissent d'une ambition diplomatique, du développement d'une politique extérieure du conseil de bande ou d'une nouvelle voie postcoloniale, cette démarche vise une reconnaissance politique de la bande qu'il s'avérerait pertinent de documenter.

Finalement, au terme de ce travail, se dégage la nécessité d'une anthropologie politique amérindienne. Les luttes et les enjeux actuels des Premières nations ne peuvent se comprendre sans un intérêt accru à la quotidienneté et la contemporanéité de l'exercice du pouvoir dans les communautés autochtones. Malgré le fait que chaque réserve soit soumise aux mêmes règles du gouvernement canadien, l'hétérogénéité des communautés, leur histoire distincte, la variété de leurs formes de leadership, leurs différents rapports avec les autorités laissent croire en la présence d'une culture politique propre à chaque bande. Dans ce contexte autochtone pluriel, où l'avenir de la *Loi sur les Indiens* est de plus en plus remis en question, plusieurs stratégies peuvent s'avérer adéquates pour faire face à l'État canadien et ouvrir des voies postcoloniales tout aussi distinctes. L'investigation de l'émergence en décembre 2012 et de la persistance du mouvement de contestation *Idle No More* est une piste de recherche en ce sens. Le regroupement de plusieurs Premières nations, d'Autochtones vivant en réserve et hors réserve, d'Indiens non inscrits, de Métis, de femmes, de jeunes, d'aînés et la dénonciation d'une diversité de revendications les concernant, rendent ce mouvement populaire autochtone unique

(Capitaine, 2013). L'expansion rapide d'*Idle No More*, de même que ses échos sur la scène internationale, témoigne du mécontentement général de ces populations marginalisées envers les politiques gouvernementales et de leur urgence à se faire entendre par les autorités canadiennes dans les dossiers qui les concernent.

Comme plusieurs autres sociétés autochtones, la bande des Kitigan Zibi Anishnabeg occupe encore de nos jours son territoire politique traditionnel. Aucun leader algonquin n'a cédé les droits de ce territoire. Il est du ressort du chef de négocier et de guider la bande dans une voie postcoloniale où j'ose espérer le gouvernement négociera réellement de nation à nation.

Bibliographie

4-H, [En ligne] <http://4-h.org/4hstory.html>, consulté le 31 août 2010.

ABÉLÈS Marc, 1988, « République, centralisation et pouvoirs locaux : anthropologie politique d'un canton du Morvan », *Mélanges de l'École française de Rome, Moyen-âge, Temps modernes* 100 (1) : 401-430.

—, 1989a, *Jours tranquilles en 89 : ethnologie politique d'un département français*, Paris, Odile Jacob.

—, 1989b, « Rituels et communication politique moderne », *Hermès* 4 : 127-141.

—, 1990a, *Anthropologie de l'État*, coll. Anthropologie au présent, Paris, Armand Colin.

—, 1990b, « Rituels de campagne : l'élection municipale de 1989 à Auxerre », *Mots* 25 (1) : 43-63.

—, 1990c, « Mises en scène et rituels politiques - une approche critique », *Hermès* 8-9 : 241-259.

—, 1992a, *La vie quotidienne au Parlement européen*, Paris, Hachette.

—, 1992b, « Anthropologie politique de la modernité », *L'Homme* 32 (121) : 15-30.

—, 2000, *Un ethnologue à l'Assemblée*, Paris, Éditions Odile Jacob.

—, 2005, *Anthropologie de l'État*, Paris, Éditions Payot & Rivages pour l'édition de poche.

AD, ARCHIVES DESCHÂTELETS, Ottawa, 1933, *Lettre du père Guinard au Département of Indian Affairs*, 20 juillet 1933, Oskélanéo, HEB 6964. E83Z.78.

—, s.d., *Nos missionnaires oblats et leur œuvre auprès des Algonquins du Témiscamingue et de la Gatineau*, rédigé par François MARQUIS, JA 61. A64R 27.

ADORNO Theodor W., 1991, « Culture and Administration », in *The Culture Industry : Selected Essays in Mass Culture*, Wes BLOMSTER, Translator, J.M. BERNSTEIN (éd.), London, Routledge.

AFAC, Association des femmes autochtones du Canada, 2009, *Les Voix de nos sœurs par l'esprit : Rapport aux familles et aux communautés* (2^e édition), Ottawa, Association des femmes autochtones du Canada.

—, 2010, *Ce que leurs histoires nous disent*, Ottawa, Association des femmes autochtones du Canada.

—, *Raconter l'histoire de Gladys*, [En ligne] http://october4th.ca/files/F_NWAC_Storytelling_TOLLEY%20Gladys.pdf, consulté le 9 mars 2013.

ALCOHOLICS ANONYMOUS, [En ligne] <http://www.aa.org>, consulté le 31 août 2010.

ALFRED Gerald Taiaiake, 1999, *Peace, Power, Righteousness : An Indigenous Manifesto*, Don Mills, ON: Oxford University Press.

AMNISTIE INTERNATIONALE CANADA, 2004, *On a volé la vie de nos sœurs : discrimination et violence contre les femmes autochtones au Canada*, Ottawa, Amnistie internationale.

ANC, ARCHIVES NATIONALES DU CANADA, 1922, *Lettre datée du 3 novembre 1922. Du père Étienne Blanchin, o.m.i., adressée au Département des Affaires indiennes (Ottawa)*. RG 10, vol. 7764, dossier 27074-5 (lettre manuscrite de 14 pages).

ANDERSON Kim, 2009, « Leading by Action : Female Chiefs and the Political Landscape », in *Restoring the Balance : First Nations Women, Community and Culture*, Gail Guthrie VALASKAKIS, Madeleine Dion STOUT and Eric GUIMOND (éds.), Winnipeg, University of Manitoba Press, pp. 99-123.

ANONYME, 1943 (mercredi, 3 février), « Emile Joanis, former Maniwaki Mayor, Dies », *The Evening Citizen*, Ottawa, Ontario no. 195 : 15.

ANONYME, 1951, *Programme souvenir du centenaire, Paroisse l'Assomption de Maniwaki, 1851-1951 : Congrès eucharistique régional, 21 au 25 juin 1951*, Maniwaki.

ANONYME, 1953 (août-septembre), « Quebec, Maritime Indians meeting at Loretteville : Homemakers convention », *The Indian Missionary Record*, publié par les missionnaires Oblats de Marie-Immaculée, Ottawa, vol. XVII (2) : 3.

ANONYME, 1954a, (juin), « Cours de formation de chefs sociaux », *The Indian Missionary Record*, publié par les missionnaires Oblats de Marie-Immaculée, Ottawa, vol. XVII (6) : 8.

ANONYME, 1954b, (mai), « Cours de formation de chefs sociaux », *The Indian Missionary Record*, publié par les missionnaires Oblats de Marie-Immaculée, Ottawa, vol. XVII (5) : 7.

ANONYME, 1954c (février), « Photo of the Homemaker's Club convention, held last summer at Loretteville, P.Q. Huron reservation », *The Indian Missionary Record*, publié par les missionnaires Oblats de Marie-Immaculée, Ottawa, vol. XVI (15) : 1.

ANONYME, 1954d (décembre), « Convention des Cercles de Ménagères Indiennes », *The Indian Missionary Record*, publié par les missionnaires Oblats de Marie-Immaculée, Ottawa, vol. XVII (10) : 12.

ANONYME, 1957, « On étudie un conflit de cultures », *Vie Indienne, Organe des Indiens d'expression française*, Montréal, Commission oblate des œuvres indiennes et esquimaudes, vol. 1 (2) : 6-7.

ANONYME, 1959a, « Nouvelles brèves. Nouveau curé chez les Indiens de Maniwaki », *Vie Indienne, Organe des Indiens d'expression française*, Montréal, Commission oblate des œuvres indiennes et esquimaudes, vol. 2 (4) : 7.

ANONYME, 1959b, « Importante réunion à Maniwaki », *Vie Indienne, Organe des Indiens d'expression française*, Montréal, Commission oblate des œuvres indiennes et esquimaudes, vol. 2 (4) : 3.

ANONYME, 1960a, « Ouverture du nouveau pensionnat indien de Pointe-Bleue », *Vie Indienne, Organe des Indiens d'expression française*, Montréal, Commission oblate des œuvres indiennes et esquimaudes, vol. 2 (8) : 3.

ANONYME, 1960b, « Semaine d'étude pour les chefs indiens sociaux du Québec », *Vie Indienne, Organe des Indiens d'expression française*, Montréal, Commission oblate des œuvres indiennes et esquimaudes, vol. 2 (7) : 7.

ANONYME, 1961a, « Parade étudiante à Pointe-Bleue », *Vie Indienne, Organe des Indiens d'expression française*, Montréal, Commission oblate des œuvres indiennes et esquimaudes, vol. 2 (12) : 3-4.

ANONYME, 1961b, « Chez les Montagnais de Pointe-Bleue. Son Excellence Mgr Marius Paré bénit le nouveau pensionnat », *Vie Indienne, Organe des Indiens d'expression française*, Montréal, Commission oblate des œuvres indiennes et esquimaudes, vol. 2 (10) : 1.

ANONYME, 1962, « Nouvelles du pensionnat de Sept-Îles », *Vie Indienne, Organe des Indiens d'expression française*, Montréal, Commission oblate des œuvres indiennes et esquimaudes, vol. 2 (16) : 3.

ANONYME, septembre 1963, « Miss Indienne du Canada », *Vie Indienne, Organe des Indiens d'expression française*, Montréal, Commission oblate des œuvres indiennes et esquimaudes, vol. 2 (19) : 3.

ANONYME, septembre 1965a, « Princesse Canada », *Vie Indienne, Organe des Indiens d'expression française*, Montréal, Commission oblate des œuvres indiennes et esquimaudes, vol. 3 (3) : 7.

ANONYME, 25 janvier 1965b, « Mlle Linda Odjick, reine des Algonquins de Maniwaki », *Le Droit*, Hull : 16.

APPADURAI Arjun, 1996, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

ARDIA, ANNUAL REPORT OF INDIAN AFFAIRS, 1889 (31 décembre), « Martin à Dewdney, 15 août 1889 », pt. I, p. 35.

ARENDT Hannah, 1972, *La crise de la culture*, Paris, Folio.

ARMITAGE Peter, 1984, « The Religious Significance of Animals in Innu Culture », *Native Issues* 4 (1) : 50-56.

—, 1992, « Religious Ideology among the Innu of Eastern Quebec and Labrador », *Religiologiques* 6 : 63-110

ASSINIWI Bernard, 1972, « La femme indienne : interview de Mme Mary Commanda », in *À l'indienne*, Ottawa, Éditions Leméac inc., pp. 15-25.

AUBERT Laura et Mylène JACCOUD, 2009, « Genèse et développement des polices autochtones au Québec : sur la voie de l'autodétermination », *Criminologie* 42 (2) : 101-119.

AUGÉ Marc, 1986, *Un ethnologue dans le métro*, Paris, Hachette, coll. Textes du XX^e siècle.

—, 1992, *Non-lieux : introduction à une anthropologie de la sur-modernité*, Paris, Seuil, coll. La librairie du XX^e siècle.

BAILEY Frederik George, 1969, *Stratagems and Spoils : a Social Anthropology of Politics*, New York, Schocken Books.

—, 1988, *Humbuggery and Manipulation : the Art of Leadership*, Ithaca, New York, Cornell University Press.

BALANDIER Georges, 1955, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*, Paris, PUF.

—, 1967, *Anthropologie politique*, Paris, PUF.

—, 1969, « Les relations de dépendance personnelle en Afrique noire » (sous la dir. de G. Balandier), *Cahiers d'études africaines* n° 9.

—, 1980, *Le Pouvoir sur scène*, Paris, Balland.

BARIBEAU Jean, 1978, *Les missions sauvages du haut Saint-Maurice au XIX^e siècle*, mémoire de maîtrise, département de théologie, Université du Québec à Trois-Rivières.

BARTH Fredrik, 1959, *Political Leadership Among Swat Pathans*, London, Athlone.

—, 1963, « Introduction », in *The Role of the Entrepreneur in Northern Norway*, F. Barth (éd.), University of Norway, Bergen.

BASS Bernard M. avec Ruth BASS, 2008, *The Bass Handbook of Leadership : Theory, Research and Managerial Applications* (fourth edition), New York, Free Press.

BEAUDET Christiane, 1987, *De la production domestique à l'artisanat : les transformations des savoir-faire chez les Montagnaises de La Romaine*, mémoire de maîtrise, département d'anthropologie, Université Laval.

BECK Horace P., 1947, « Algonquin Folklore from Maniwaki », *Journal of American Folklore* 60 (237) : 259-264.

BÉDARD Hélène, 1988, *Les Montagnais et la réserve de Betsiamites, 1850-1900*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, collection Edmond-de-Nevers no 7.

BEESUM COMMUNICATIONS, 2003, « Violet Pachanos Overcoming the Traditional Gender Barrier », [En ligne] http://www.beesum-communications.com/nation/archive/volume_11/11-01/violet.html, consulté le 15 mars 2012.

BÉLANGER Paul R. et Louis MAHEU, 1972, « Pratique politique étudiante au Québec », *Recherches sociographiques* 13 (3) : 309-342.

BELLIER Irene, 1995, « Moralité, langues et pouvoirs dans les institutions européennes », *Social Anthropology* 3 (3) : 235-250.

BERNSTEIN E., WALLERSTEIN, N., BRAITHWAITE, I., GUTIERREZ, L., LABONTÉ, R. et M.A. ZIMMERMAN, 1994, « Empowerment Forum : A Dialogue Between Guest Editorial Board Members », *Health Education Quarterly* 21 (3) : 281-294.

BHABHA Homi K., 1994, *The Location of Culture*, London & New York, Routledge.

BLACK Meredith Jean, 1980, *Algonquin Ethnobotany: An Interpretation of Aboriginal Adaptation in Southwestern Quebec*, Ottawa, National Museums of Canada.

—, 1989, « Nineteenth-Century Algonquin Culture Change », in *Actes du vingtième congrès des Algonquinistes*, William Cowan (éd.), Ottawa, Carleton University, pp. 62-69.

BLAUNER Robert 1969, « Internal Colonialism and Ghetto Revolt », *Social Problems* 16 (4) : 393-408.

BLOK Anton, 1969, « Peasants, Patrons, and Brokers in Western Sicily », *Anthropological Quarterly* 42 (3) : 155-170.

BOHAKER Heidi et Franca IACOVETTA, 2009, « Making Aboriginal People “Immigrants Too” : A Comparison of Citizenship Programs for Newcomers and Indigenous Peoples in Postwar Canada, 1940s-1960s », *The Canadian Historical Review* 90 (3) : 427-461.

BOISSEVAIN Jeremy, 1962, « Maltese Village Politics and their Relation National Politics », *Journal of Commonwealth Political Studies*, pp. 211-222.

—, 1966, « Patronage in Sicily », *Man* 1 : 18-33.

—, 1973, *Friends of Friends: Networks, Manipulators and Coalitions*, Oxford, Basil Blackwell.

BOLDT Menno, 1980, « Canadian Native Indian Leadership : Context and Composition », *Canadian Ethnic Studies* 12 (1) : 15-33.

—, 1981, « Social Correlates of Nationalism : A study of Native Indian leaders in a Canadian Internal Colony », *Comparative Political Studies* 14 : 205-231.

— 1982, « Intellectual Orientations and Nationalism among Leaders in an Internal Colony : A Theoretical and Comparative Perspective », *The British Journal of Sociology* 33 (4) : 484-510.

BOUCHARD Serge (éd.) 1980, *Mémoires d'un simple missionnaire. Le Père Joseph-Étienne Guinard o.m.i., 1864-1965*, Québec, ministère des Affaires culturelles, coll. Civilisation du Québec.

BOUSQUET Marie-Pierre, 2001, « *Quand nous vivions dans le bois* », *le changement spatial et sa dimension générationnelle : l'exemple des Algonquins du Canada*, thèse de doctorat en cotutelle France-Québec, département d'ethnologie et de sociologie comparative, Université de Paris X-Nanterre, et département d'anthropologie, Université Laval.

—, 2002, « Les Algonquins ont-ils toujours besoin des animaux indiens? Réflexions sur le bestiaire contemporain », *Théologiques* 10 (1) : 63-87.

—, 2005a, « Les jeunes Algonquins sont-ils biculturels? Modèles de transmission et innovations dans quelques réserves », *Recherches amérindiennes au Québec XXXV* (3) : 7-17.

—, 2005b, « Des lois, des cartes et des valeurs sociales : les débats générationnels dans une communauté algonquine du Québec », in *Papers of the Thirty-Sixth Algonquian Conference*, H. C. WOLFART (éd.), Winnipeg, University of Manitoba, pp. 53-74.

—, 2005c, « La production d'un réseau de sur-parenté : histoire de l'alcool et désintoxication chez les Algonquins », *Drogues, santé et société* 4 (1) : 129-173.

—, 2005d, « La spiritualité amérindienne sur la place publique : à la recherche d'un statut », in *La religion dans la sphère publique*, Solange LEFEBVRE (éd.), Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, pp. 171-196.

—, 2006a, « Une histoire réparée pour qui ? Ce que les Algonquins commémorent de leur passé », in *Du vrai au juste : la mémoire, l'histoire et l'oubli*, Michèle BAUSSANT (éd.), CELAT, Les Presses de l'Université Laval, pp. 43-55.

—, 2006b, « A Generation in Politics : The Alumni of the Saint-Marc-de-Figuery Residential School », in *Papers of the Thirty-Seventh Algonquian Conference*, H.C. WOLFART (éd.), Winnipeg, University of Manitoba, pp. 1-17.

—, 2007, « Catholicisme, pentecôtisme et spiritualité traditionnelle ? Les choix religieux contemporains chez les Algonquins du Québec », in *Les systèmes religieux amérindiens et inuit : perspectives historiques et contemporaines*, Claude GÉLINAS et Guillaume TEASDALE (éds.), Québec et Paris, Muséologie In-Situ et L'Harmattan, pp. 155-166.

—, 2008a, « A Question of Emotions and a Matter of Respect : Interpreting Conversion to Catholicism Among Quebec Algonquins », in *Papers of the Thirty-Ninth Algonquian Conference*, K. S. HELE & R. DARNELL (éds.), London, University of Western Ontario, pp. 52-71.

—, 2008b, « Tourisme, patrimoine et culture, ou que montrer de soi-même aux autres : des exemples anicinabek (algonquins) au Québec », in *Le tourisme indigène en Amérique du Nord*, Katia IANKOVA (dir.), Paris, L'Harmattan, pp. 17-41.

—, 2009, « Régler ses conflits dans un cadre spirituel : pouvoir, réparation et systèmes religieux chez les Anicinabek du Québec », *Criminologie* 42 (2) : 53-82.

—, 2011, « Les blogues des jeunes amérindiens au Québec : projection de soi et lien social sur internet », in *Les transitions à la vie adulte des jeunes en difficulté. Concepts, figures et pratiques*, Martin GOYETTE, Annie PONTBRIAND et Céline BELLOT (éds.), Sainte-Foy (Québec), Presses de l'Université du Québec, collection Problèmes sociaux et interventions sociales, pp. 115-138.

—, 2012, « Êtres libres ou sauvages à civiliser? Éducation, Amérindiens et pensionnats indiens au Québec, des années 1950 à 1970 », *Revue d'histoire de l'enfance irrégulière* 14 : 163-192.

BOUSQUET Marie-Pierre et Anny MORISSETTE, 2008, « Incrire la mémoire semi-nomade dans l'actualité sédentaire : Les églises de Pikogan et de Manawan (Québec) », *Archives de sciences sociales des religions* 141 : 9-32.

—, 2009, « De la bière, du fort ou du vin : peut-on boire sans ivresse chez les Amérindiens ? », *Drogues, santé et société* 8 (1) : 123-163.

—, (sous presse), « Reines, princesses, Miss et majorettes : une construction de la féminité chez les Amérindien(ne)s du Québec (20e-21e s.) », in *Sexe et culture en milieu autochtone*, Frédéric LAUGRAND et Gilles HAVARD (éds.), (35 pages).

BOVEE Steven, « Leading in the Cracks », *The Leading Edge* [En ligne] <https://www.roberts.edu/Academics/AcademicDivisions/BusinessManagement/msl/Community/Journal/LeadingintheCracks.htm>, consulté le 11 mars 2013.

BOWSFIELD Hartwell, 1969, *Louis Riel : Rebel of the Western Frontier Or Victim of Politics and Prejudice?*, Toronto, Copp Clark Publishing.

—, 1988, *Louis Riel : Selected Readings*, Toronto, Copp Clark Pitman.

BRANTENBERG T., 1977, « Ethnic Commitments and Local Government in Nain », in *The White Arctic : Anthropological Essays on Tutelage and Ethnicity*, R. PAINE (éd.), St. Johns, Institute of Social and Economic Research.

BRIZINSKI Peggy Martin, 1981, « Les femmes dans le Nord : problématique et devenir », *Recherches amérindiennes au Québec* X (4) : 261-268.

BROWNLIE Robin, 1994, « Man on the Spot : John Daly, Indian Agent in Parry Sound 1922-1939 », *Journal of the Canadian Historical Association* 5 (1) : 63-86.

—, 2003, *A Fatherly eye : Indian agents, government power, and Aboriginal resistance in Ontario, 1918-1939*, Don Mills, Oxford University Press.

BRUNELLE Patrick, 1998, *Un cas de colonialisme canadien : les Hurons de Lorette entre la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle*, mémoire de maîtrise, département d'histoire, Université Laval.

BRUNSCHWIG Henri, 1960, « Colonisation - Décolonisation. Essai sur le vocabulaire usuel de la politique coloniale », *Cahiers d'études africaines* 1 (1) : 44-54.

BUDGE Danny, 1997, *First Nations and the Repossession of Education : the Case of Kitigan Zibi*, mémoire de maîtrise, département d'anthropologie, Université de Montréal.

BURNS J. M., 1978, *Leadership*, New York, Harper & Row.

CAILLOU Brian, 2005, « The Culture of Leadership : North American Indigenous Leadership in Changing Economy », in *Indigenous Peoples and the Modern State*, Duane CHAMPAGNE, Karen Jo TORJESEN et Susan STEINER (éds.), Walnut Creek, California, AltaMira Press, pp. 47-68.

—, 2006, *Indigenous Leadership Bibliography*, Aboriginal Leadership and Management, Banff, The Banff Centre.

CAMERON Angela, 2006, « Sentencing Circles and intimate violence : A Canadian Feminist Perspective », *Canadian Journal of Women and the Law / Revue Femmes et droit* 18 (2) : 479-512.

CANADA, 1912, *Indian Treaties and Surrenders, from no 281 to 483*, Ottawa, Imprimeur du Roi.

CANADA, 1934, Archives publiques du Canada, R.G. 10, Red Series, vol. 1934, 3541.

CANADA, Ministère de la Citoyenneté et de l'immigration, 1958, Rapport de la division des Affaires indiennes pour l'année financière terminée le 31 mars 1958, [En ligne] http://laurierhouse.collectionscanada.ca/base-de-donnees/affairesindiennes/001074-119.01-f.php?page_id_nbr=34270&PHPSESSID=oassd9npu84kf5dqfrmvmclcrq2, consulté le 8 mars 2011.

CANADA, Affaires autochtones et développement du Nord Canada, [En ligne] <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1314808945787>, consulté le 8 juin 2012.

—, [En ligne] http://pse5-esd5.ainc-inac.gc.ca/fnp/Main/Search/FNReserves.aspx?BAND_NUMBER=73&lang=fra, consulté le 8 mars 2013.

—, [En ligne] <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1355436558998/1355436749970>, consulté le 8 mars 2013.

CANADA, Affaires indiennes et du Nord Canada, *Première Nation de Kitigan Zibi*, [En ligne] <http://www.ainc-inac.gc.ca/ai/scr/qc/aqc/prof/Kitigan-fra.asp>, consulté le 20 juillet 2009.

CANADA, Ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada, s.d., *Manuel de procédures comptables pour les Indiens et les Inuits*, Bureau régional de Québec, Procédure 12.1.

—, 1969, *La politique indienne du gouvernement du Canada* (livre blanc), Ottawa.

—, 1973-1974, *Rapports annuels*, Ottawa, Approvisionnement et Services Canada.

—, 2003, *Guide sur la gouvernance des Premières Nations : une source d'information pour rehausser l'efficacité des conseils*.

CANADA, 1996, *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones*, Éditions du gouvernement du Canada, Travaux publics et Services gouvernementaux Canada (rapport Erasmus-Dussault). Vol. I : *Un passé, un avenir*. Vol. II : *Une relation à redéfinir*. Vol. III : *Vers un ressourcement*. Vol. IV : *Perspectives et réalités*. Vol. V : *Vingt ans d'action soutenue par le renouveau*, Ottawa, [En ligne] http://www.collectionscanada.gc.ca/webarchives/20071115211319/http://www.ainc-inac.gc.ca/ch/rcap/sg/sgmm_f.html, consulté le 22 juillet 2009.

CANADA, Secrétariat d'État, 1975, *À nous la parole : les femmes autochtones du Canada*, Ottawa.

CANADA, Sénat, 2010, *Élections chez les premières nations : une question de choix fondamentale*, Rapport du Comité sénatorial permanent des peuples autochtones, Ottawa.

CAPITAINE Brieg, 2013, « “Idle No More!” Un mouvement populaire autochtone au Canada », [En ligne] <http://www.radio-canada.ca/audio-video/pop.shtml?urlMedia=http://www.radio-canada.ca/Medianet/2013/CBOF/LemondeselonMathieu201301241616.aspx>, consulté le 6 mars 2013.

CARDINAL Harold, 1969, *The Unjust society : The Tragedy of Canada's Indians*, Edmonton, Hurtig.

CARRIÈRE Gaston, o.m.i., 1958, *Le roi de Betsiamites : le père Charles Arnaud o.m.i., (1826-1914)*, Ottawa, Éditions Université d'Ottawa.

—, 1962, *Planteur d'Églises, J.-B. Honorat, oblat de Marie Immaculée*, Montréal, Rayonnement.

—, 1968, *Histoire documentaire de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée dans l'Est du Canada*, deuxième partie, dans la seconde moitié du XIXe siècle (1861-1900), Tome VII, Ottawa, Université d'Ottawa.

—, 1978, *Le père Jean-Pierre Guéguen, o.m.i., 1838-1909 : un grand voltigeur : Mattawa, Kipawa, Tête du Lac, Weymontaching, Maniwaki*, Québec, Guérin, Éditions de la Société historique Rivière des Quinze ; [s.l.] : Centre d'études universitaires dans l'Ouest québécois.

CARSTENS Peter, 1987, « Leaders, Followers, and Supporters : The Okanagan Experience », *Anthropologica* 29 (1) : 7-19.

CARTER Sarah, 1997, *Capturing Women : The Manipulation of Cultural imagery in Canada's Prairie West*, Montreal, McGill-Queen's University Press.

CASSIDY Frank, 1990, « Aboriginal Governments in Canada: An Emerging Field of Study », *Revue canadienne de science politique* XXIII (1) : 73-99.

CERCLES DE FERMIERES DU QUÉBEC, [En ligne] <http://www.cfq.qc.ca>, consulté le 31 août 2010.

CHAMBERLAND Roland, Jacques LEROUX, Steve AUDET, Serge BOUILLÉ, Mariano LOPEZ, 2004, *Terra incognita des Kotakoutouemis. L'Algonquie orientale au XVIIe siècle*, Musée canadien des civilisations, les Presses de l'Université Laval.

CHANEL Armand, s.d., « Citoyenneté et civilité aujourd'hui : quelques éclaircissements », *Sciences économiques et sociales de l'Académie de Versailles* [En ligne] <http://www.ses.ac-versailles.fr/extras/ecjs/reflexpedago/pages/reflex3.htm>, consulté le 19 février 2013.

CHAREST Paul, 1992, « La prise en charge donne-t-elle du pouvoir? L'exemple des Atikamekw et des Montagnais », *Anthropologie et sociétés* 16 (3) : 55-76.

CHARLIER Sophie, 2006, « L'empowerment des femmes dans les organisations de commerce équitable : une proposition méthodologique », in *Économie solidaire et commerce équitable : Acteurs et actrices d'Europe et d'Amérique latine*, Claude AUROI et Isabel Yépez DEL CASTILLO (dirs.), UCL Presses universitaires de Louvain, pp. 87-109.

CHAUMEL Gilles, hiver 1993-1994, « Manouane choisit la liberté », *Rencontre* 15 (2) : 11-13, Québec, Secrétariat aux affaires Autochtones.

CHEATER Angela P., 1999, « Power in the postmodern era », in *The Anthropology of Power : Empowerment and Disempowerment in Changing Structures*, Angela P. CHEATER (dir.), London, Routledge, pp. 1-12.

CHERUBINI Bernard, 1994, *Localisme, fêtes et identité : Une traverse ethno-festive de la Mauricie (Québec)*, Paris, L'Harmattan.

CLARKE HISTORICAL LIBRARY, [En ligne]
http://clarke.cmich.edu/resource_tab/native_americans_in_michigan/michigan_pioneer_historical_collection/indian_presents_and_gift_giving.html, consulté le 20 mars 2013.

CLASTRES Pierre, 1974, *La société contre l'État*, Paris, Les Éditions de minuit.

CLÉMENT Daniel et Jacques FRENETTE, 1993, « Bibliographie thématique sur les Algonquins », *Recherches amérindiennes au Québec* XXIII (2-3) : 131-140.

CLERMONT Norman, 1978, « Les Kokotchés à Weymontachie », *Recherches amérindiennes au Québec* VIII (2) : 139-146.

—, 1982, *Ma femme, ma hache et mon couteau croche : deux siècles d'histoire à Weymontachie*, Coll. Civilisation du Québec, Série Cultures amérindiennes, ministère des Affaires culturelles, Québec.

CLIFFORD James, 2004, « Looking Several Ways : Anthropology and Native Heritage in Alaska », *Current Anthropology* 45 (1) : 5-30.

CLUB RICHELIEU INTERNATIONAL, [En ligne] http://www.richelieu.org/fr/Lhistoire_32.html, consulté le 31 août 2010.

CLUB ROTARY INTERNATIONAL, [En ligne] <http://www.rotary.org/en/AboutUs/History/RIHistory/Pages/ridefault.aspx>, consulté le 31 août 2010.

CLUBS 4-H DU QUÉBEC, [En ligne] <http://www.clubs4h.qc.ca/>, consulté le 31 août 2010.

CODE ÉLECTORAL DU CONSEIL DES ATIKAMEKW DE MANAWAN, [En ligne] www.manawan.com/documents/CODEELECTORAL-MANAWAN-2010.pdf, consulté le 8 septembre 2010.

COHEN A.P., 1974, *Two-Dimensional Man : An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Societies*, London, Routhledge & Kegan Paul.

COLLERETTE Pierre, 1991, « Le leadership et ses processus », in *Pouvoir, Leadership et Autorité dans les organisations*, Pierre COLLERETTE, Presses de l'Université du Québec, pp. 153-186.

COMEAU P., 1993, *Elijah : No Ordinary Hero*, Vancouver, Douglas & McIntyre.

COMITÉ DES FÊTES DU 150^E ANNIVERSAIRE DE MANIWAKI, 2001, *Album souvenir du 150^e anniversaire de Maniwaki 1851 – 2001*, Maniwaki.

COMMISSION DE TOPONYMIE DU QUÉBEC, 1999, *La toponymie des Algonquins*, dossiers toponymiques 26, Québec, Gouvernement du Québec.

COMMUNAUTÉ ATIKAMEKW DE MANAWAN, [En ligne] www.manawan.com, consulté le 7 septembre 2010.

CONSEIL DES ATIKAMEKW ET DES MONTAGNAIS (CAM), 1992, *Montagnaises de parole/Eukuan ume ninan ententamat*, Québec, CAM.

CONSEIL DU STATUT DE LA FEMME, 2010, *Rencontre entre vous et nous : entretiens avec des élues autochtones du Québec*, gouvernement du Québec.

CONSEIL TRIBAL DE LA NATION ALGONQUINE ANISHNABEG, [En ligne] <http://www.anishinabestation.ca>, consulté le 16 juillet 2009.

—, [En ligne] http://www.anishinabestation.ca/eng/comm_kitiganzibi_en.htm, consulté le 8 mars 2013.

COOPER J.M., 1926a, « The Obedjiwan Band of the Têtes de Boule », *Anthropos* 21 : 616-617.

—, 1926b, « The Tête de Boule of the Upper St. Maurice, Abstract », *Journal of the Washington Academy of Sciences* 16 (5) : 138.

CRAIG Susan, 1987, *Qui prend mari, prend pays? : A study of women's role in ethnic boundary in a native community in Quebec*, mémoire de maîtrise, département d'anthropologie, Université Laval.

CUOQ Jean-André, 1886, *Études Philologiques sur quelques langues sauvages de l'Amérique*, Montréal, Dawson Brothers.

DAMAS David, 1968, « The Diversity of Eskimo Societies », in *Man the Hunter*, Richard B. LEE, et Irvén DEVORE (éds.), Chicago, Aldine Publishing Co, pp. 111-117.

DAUGHERTY Wayne et Dennis MADILL, 1980, *Indian Government Under Indian Act Legislation 1868-1951*, Ottawa, Affaires indiennes et du Nord Canada/Treaties and Historical Research Centre.

DAVIDSON D.S., 1928, « Notes on Tête de Boule Ethnology », *American Anthropologist* 30 : 18-46.

DAVIS Rex (éd.), 1977, *Dene Nation : The Struggle of Canada's Internal Colony for Self-Determination*, New York, World Council of Churches.

DAY Gordon, 1978, « Nispissing », in *Handbook of North American Indians, vol. 15 : Northeast*, B.G. Trigger (éd.), Washington, Smithsonian Institution, pp. 787-791.

DAY Gordon et Bruce G. Trigger, 1978, « Algonquin », in *Handbook of North American Indians, vol. 15 : Northeast*, B.G. TRIGGER (éd.), Washington, Smithsonian Institution, pp. 792-797.

DE CERTEAU Michel, 1990, *L'invention du quotidien : Arts de faire*, vol. 1, Paris : Union générale d'éditions.

DECONTIE Pauline, 1975, *Pinawego/Noongom*, Maniwaki River Desert Education Authority.

DECONTIE Jacqueline, 1991 (juin), « La maison Waseya », *Rencontre* 12 (4) : 17, Québec, Secrétariat aux affaires autochtones.

DEMPSEY Hugh A., 1972, *Crowfoot: Chief of the Blackfeet*, Norman, University of Oklahoma Press.

DENONCOURT Thierry, 2013 (23 janvier), « Les Algonquins réclament l'Abitibi-Témiscamingue, l'Outaouais et une partie de l'Ontario », *La Frontière, Le Citoyen Abitibi-Ouest et Le Citoyen Rouyn-Noranda* [En ligne], <http://www.hebdosregionaux.ca/abitibi->

temiscamingue/2013/01/23/les-algonquins-reclament-labitibi-temiscamingue-loutaouais-et-une-partie-de-lontario, consulté le 8 mars 2013.

DESCHÊNES Jean-Guy et Jacques FRENETTE, 1987, *Les Algonquins de la rivière Désert : le territoire de la bande et son occupation depuis 1850*, Rapport préparé pour le Conseil de bande de la rivière Désert, Montréal, ssDcc inc., Miméo.

DESCOLA, Philippe, 1988, « La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique », *Revue française de sciences politique* 38 (5) : 818-828.

DESGENT Jean-Marc, et Guy LANOUE, 2005, *Errances : Comment se pensent le Nous et le Moi dans l'espace mythique des nomades septentrionaux sekani*, Ottawa, Musée canadien des civilisations (coll. Mercure, no 142).

DESMARAIS Danielle, Carole LÉVESQUE et Dominique RABY, 1994, « La contribution des femmes naskapies aux travaux de la vie quotidienne à l'époque de Fort McKenzie », *Recherches féministes* 7 (1) : 23-42.

DICKASON Olive Patricia, 1996, *Les premières nations*, Sillery, Québec, Septentrion.

—, 2010, *A Concise History of Canada's First Nations* (Second Edition), Don Mills, Ont., New York, Oxford University Press.

DICKSON-GILMORE, Jane, 1999, « "This Is My History, I Know Who I Am" : History, Factionalist Competition, and the Assumption of Imposition in the Kahnawake Mohawk Nation », *Ethnohistory* 46 (3) : 429-450.

DION STOUT, Madeleine, & Gregory D. KIPLING, 1998, *Aboriginal Women in Canada : Strategic Research Directions for Policy Development*, Ottawa, Condition féminine Canada.

—, 2003, *Peuples autochtones, résilience et séquelles du régime des pensionnats*, Ottawa, Fondation autochtone de guérison.

DOBBIN Murray, 1981, *The One-and-a-Half Men : The Story of Jim Brady and Malcolm Norris, Metis Patriots of the 20th Century*, Vancouver, New Star Books.

DOMINIQUE Richard, 1989, *Le langage de la chasse: récit autobiographique de Michel Grégoire, montagnais de Natashquan*, Sillery, Presses de l'Université du Québec.

DREES Laurie Meijer, 2002, *Indian Association of Alberta : A History of Political Action*, Vancouver, University of British Columbia.

DOCUMENTS DE LA SESSION DU CANADA OU DÉPARTEMENT DE SANTÉ COMMUNAUTAIRE, 1904, vol. XXXVIII, n° 11, doc. 27, p. 45.

DUCAS Michel, 2011 (8 février), « Salomé Mackenzie nouveau chef de Lac-Simon », *L'Écho Abitibien* [En ligne], <http://www.hebdosregionaux.ca/abitibi-temiscamingue/webapp/sitepages/content.asp?contentid=177195&id=296&classif=Nouvelles>, consulté le 15 mai 2012.

DUFFAULT François Pierre, 2009 (4 octobre), « Vigile en mémoire des autochtones disparues », *Le Droit* [En ligne], <http://www.lapresse.ca/le-droit/actualites/ailleurs-au-pays-et-dans-le-monde/200910/04/01-908372-vigile-en-memoire-des-autochtones-disparues.php>, consulté le 9 mars 2013.

DUMONT Micheline et Nadia FAHMY-EID (éds.), 1986, *Les couventines. L'éducation des filles au Québec dans les congrégations religieuses enseignantes 1840-1960*, Montréal, Boréal.

DUPUIS Renée, 1991, *La question indienne au Canada*, Montréal, Éditions Boréal.

—, 1995a (juin), « L'avenir du Québec et les peuples autochtones », *Les peuples autochtones et l'avenir du Québec, l'activité politique autochtones*, Choix série Québec-Canada, IRPP, vol. 1 (10).

—, 1995b (février), *Les revendications territoriales des Autochtones au Québec*, Cahiers du Programme d'études sur le Québec de l'Université McGill.

—, 1997, *Tribus, Peuples et Nations, Les nouveaux enjeux des revendications autochtones au Canada*, Montréal, Éditions Boréal.

—, 2001, *Quel Canada pour les Autochtones ? la fin de l'exclusion*, Montréal, Éditions Boréal.

DYCK Noel, 1983, « Representation and Leadership of a Provincial Indian Association », in *The Politics of Indianness : Case Studies of Native Ethnopolitics in Canada*, Adrian TANNER (éd.), St. Johns, Institute of Social and Economic Research, Memorial University, pp. 197-305.

—, (éd.), 1985, *Indigenous Peoples and the Nation-State*, St-John's, Institute of Social and Economic Research & Memorial University of Newfoundland.

—, 1991, *What is the Indian "problem" : tutelage and resistance in Canadian Indian administration*, St-John's, Institute of Social and Economic Research & Memorial University of Newfoundland.

EDELMAN Murray, 1988, *Constructing the Political Spectacle*, Chicago, University of Chicago Press.

EINHORN Arthur, 1970, *Interim Report on Contract to Investigate Bark and Leather Craft Industries Practiced in Maniwaki, Québec*, Musée canadien des civilisations, bibliothèque, document d'ethnologie III-L-M, Miméo.

—, 1974, « Iroquois-Algonquin Wampum Exchanges and Preservation in the Twentieth Century : A Case Study for In Situ Preservation », *Man in the Northeast* 7 : 71-86.

EISENSTADT Shmuel Noah et Luis RONIGER, 1984, *Patrons, Clients, and Friends : Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*, Cambridge University Press.

ERIKSEN T.H., 1993, *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*, Londres, Pluto Press.

ETHNOSCOP, 1980, *Étude de potentiel archéologique. Axe Maniwaki – Témiscamingue, secteur rivière Dumoine et Maniwaki*, Québec, ministère de l'Énergie et des Ressources du Québec, Secteur de la voirie forestière, Miméo.

EVANS-PRITCHARD Edward Evan, et Meyer FORTES, 1940, *Systèmes politiques africains*, Paris, P.U.F.

EZZO David A., 1988, « Female Status in the Northeast », in *Papers of the Nineteenth Algonquian Conference*, William COWAN (éd.), Ottawa, Carleton University, pp. 49-62.

FANTONI Beatrice, 2010, « First Nations franchise : Buying in or selling out? », *Capital News Online*, [En ligne] <http://www.capitalnews.ca/index.php/news/first-nations-franchise>, consulté le 17 février 2011.

FECTEAU Katia et Bernard ROY, 2005, *Paroles et pouvoir de femmes des Premières Nations*, Sainte-Foy, les Presses de l'Université Laval.

FEIT Harvey, mars 2000, « Les animaux comme partenaires de chasse. Réciprocité chez les Cris de la Baie James », *Terrain* 34 : 123-142.

FENTON William N., 1986, « Leadership in the Northeastern Woodlands of North America », *American Indian Quarterly* 10 (1) : 21-45.

FIRST NATIONS & INUIT SUICIDE PREVENTION ASSOCIATION OF QUEBEC AND LABRADOR, [En ligne] http://www.dialogue-pour-la-vie.com/index.php?option=com_content&task=view&id=55&Itemid=62&lang=fr, consulté le 19 octobre 2009.

FISKE Jo-Anne, 1990, « Native Women in Reserve Politics : Strategies and Struggles », *Journal of Legal Pluralism* 30 : 121-37.

—, 1991, « Colonization and the Decline of Women's Status : The Tsimshian Case », *Feminist Studies* 17 (3) : 509-535.

FLANAGAN Thomas, 2000, *First Nations? Second thoughts*, Montréal, McGill-Queen's University Press.

FLANERRY Regina, 1934, « Gossip as a Clue to Attitudes », *Primitive Man* 7 (1) : 8-12.

—, 1939, « The Shaking-Tent Rite among the Crees and Montagnais of James Bay », *Primitive Man* 12 : 11-16.

FORTES Meyer, 1945, *The dynamics of clanship Among the Tallensi*, London, Oxford University Press.

FORTIN Jean o.m.i., 1992, *Coup d'œil sur le monde merveilleux des Montagnais de la Côte-Nord, Sept-Iles*, Institut Culturel et Éducatif Montagnais (ICEM).

FORUM JEUNESSE DE LA RÉGION DE LA CAPITALE-NATIONALE, [En ligne] http://fjrcn.blogspot.ca/2010_02_14_archive.html, consulté le 23 mai 2012.

FOUCAULT Michel, 1975, *Surveiller et Punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard.

—, 1976, *Volonté de savoir*, Paris, Gallimard.

—, 1984, *The Foucault reader*, Paul RABINOW (éd.), Harmondsworth, Penguin.

FRANCIS Daniel et Toby MORANTZ, 1983, *Partners in Furs : A History of the Fur Trade in Eastern James Bay, 1600-1870*, Kingston et Montréal, McGill-Queen's University Press.

FRAZER James-George, 1890, *The Golden Bough*, London, Macmillan.

FREEMAN Milton, 1971, « Tolerance and Rejection of Patron Roles », in *Patrons and brokers in the East Arctic*, Robert PAINE (éd.), St. John's, Institute of Social and Economic Research, Memorial University of Newfoundland, pp. 34-54.

FRENETTE Jacques, 1988, *Le pays des Anicinabe. La revendication territoriale globale de la nation algonquine*, énoncé de revendication documenté et rédigé par Jacques Frenette pour le Conseil de Bande, Réserve algonquine de Maniwaki, Miméo.

—, 1993, « Kitigan Zibi Anishnabeg. Le territoire et les activités économiques des algonquins de la rivière Désert (Maniwaki) 1850-1950 », *Recherches amérindiennes au Québec* XXIII (2-3) : 39-51.

FRIDERES James, 1974, *Canada's Indians : Contemporary Conflicts*, Scarborough (Ontario), Prentice Hall, Canada Inc.

—, 1993, *Native Peoples in Canada, Contemporary Conflicts*, Scarborough (Ontario), Prentice Hall, Canada Inc. (1988, 1st edition).

—, 1998 (5th ed.), *Native Peoples in Canada, Contemporary Conflicts*, Scarborough (Ontario), Prentice Hall, Canada Inc. (1988, 1st edition).

FRIDERES James et René R. GADACZ, 2004, *Aboriginal Peoples in Canada* (Seventh Edition), Toronto, Pearson Prentice Hall.

FURNISS Elizabeth, 1995, *Victims of benevolence : The Dark Legacy of the Williams Lake Residential School*, Vancouver, Arsenal Pulp Press.

GAFFIELD Chad (éd.), 1994a, *Histoire de l'Outaouais*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture (IQRC).

—, 1994b, « Société, culture et développement institutionnel : 1826-1886 », in *Histoire de l'Outaouais*, Chad GAFFIELD (éd.), Québec, IQRC, pp. 207-250.

GAGNON Denis, 2007, « Sainte Anne et le pouvoir manitushiu : l'inversion de la cosmologie mamit innuat dans le contexte de la sédentarisation », in *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones / Nature of Spirits in Aboriginal Cosmologies*, Frédéric B. LAUGRAND et Jarich G. OOSTEN (dirs.), Québec, PUL, coll. Mondes autochtones, pp. 449-447.

GAGNON Eric, 1995, « Engagement social, engagement identitaire – Parcours de femmes », *Service social* 44 (1) : 49-67.

GALARNEAU Claude, 1978, *Les collèges classiques au Canada français (1620-1970)*, Montréal, Éditions Fides.

GARDINER Michael, 2000, *Critiques of Everyday Life*, London & New York, Routledge.

GARNEAU Brigitte, 1985, « Anthropologie et management : la culture des organisations », *Anthropologie et Sociétés* 9 (1) : 150-156.

GARTRELL Beverley, 1986, « Colonialism and Fourth World », *Culture* 5 (1) : 3-19.

GAUDREAU Guy, o.m.i., et Danièle MINY, 2003 (juillet-août), « À tort et à raison », *Apostolat* 74 (4) : 6-13.

GEERTZ Armin W., 2011, « Hopi Indian Witchcraft and Healing : on Good, Evil and Gossip », *American Indian Quaterly* 35 (3) : 372-393.

GÉLINAS Claude, 1998, « Jean-Baptiste Boucher, le négatif du chef atikamekw par excellence au XIXe siècle », in *Anthropologie et histoire, Actes du quatrième colloque du département d'anthropologie*, Norman CLERMONT (éd), Montréal, Université de Montréal, pp. 27-37.

—, 2000, *La gestion de l'étranger. Les Atikamekw et la présence eurocanadienne en Haute-Mauricie 1760-1870*, Sillery, Septentrion.

—, 2002, « La création des réserves atikamekw (1895-1950) ou quand l'Indien était vraiment un Indien », *Recherches amérindiennes au Québec* XXXII (2) : 35-48.

—, 2003a, *Entre l'assommoir et le godendart. Les Atikamekw et la conquête du Moyen-Nord québécois 1870-1940*, Sillery, Septentrion.

—, 2003b, « La Mauricie des Abénaquis au XIXe siècle », *Recherches amérindiennes au Québec* XXXIII (2) : 44-56.

—, 2003c, « Les missions catholiques chez les Atikamekw (1837-1940) : manifestations de foi et d'esprit pratique », *SCHEC, Études d'histoire religieuse* 69 : 83-99.

GIDMARK David 1980, *The Indian crafts of William and Mary Commanda*, Toronto, McGraw-Hill Ryerson Limited.

—, 1997, *Birchbark Canoe : Living Among the Algonquins*, Willowdale, Ontario, Firefly Books.

GLUCKMAN Max, 1963, *Order and Rebellion in Tribal Societies*, Londres, Cohen et West.

GODBOUT J.T., 1987, « La communauté retrouvée ? », *Recherches sociographiques* XXVIII (2-3) : 407-414.

GOFFMAN Erving, 1973, *La mise en scène de la vie quotidienne, 1) La présentation de soi, 2) Les relations en public*, Paris, Ed. de Minuit (traduction de *The Presentation of Self in Everyday Life*).

—, 1974, *Les rites d'interaction*, Paris, Ed. de Minuit, coll. Le sens commun (traduction de *Interaction ritual*).

GOLD G., 1975, *Saint-Pascal. Changing Leadership and Social Organisation in a Quebec Town*, Toronto, Holt, Rinehard and Winston.

GOSELIN Rose-Anne, 1996, *Aperçu historique du vécu religieux des Algonquins au XIX^e siècle*, mémoire de maîtrise en science des religions, Université du Québec à Montréal.

GOUVERNEUR GÉNÉRAL DU CANADA, [En ligne] <http://archive.gg.ca/media/doc.asp?lang=f&DocID=4875>, consulté le 19 octobre 2009.

GOYETTE Christian avec la collaboration de Geneviève POLÈSE, Manon LÉVESQUE, Christian IORIO et Carole LÉVESQUE, 2005, Retour sur le colloque : *Itinéraires d'égalité*, organisé par DIALOG et Femmes Autochtones du Québec inc. 22, 23 et 24 février 2005, Montréal, [En ligne] <http://www.reseaudialog.ca/DocsPDF/SyntheseFev2005.pdf>, consulté le 5 décembre 2011.

GRAYMONT Barbara (éd.), 1973, *Fighting Tuscarora : the Autobiography of Chief Clinton Rickard*, Syracuse, Syracuse University Press.

GREEN Joyce, 2004, « Autodétermination, citoyenneté et fédéralisme : pour une relecture autochtone du palimpseste canadien », *Politique et Sociétés* 23 (1) : 9-32.

GUAY Christiane et Thibault MARTIN, 2008, « L'ère/l'aire de la gouvernance autochtone : le territoire en question », *Revue canadienne des sciences régionales* XXI (3) : 637-650.

GUINARD Joseph-Étienne, 1945, *Mémoires*, Ms. Maison des Oblats, Montréal.

—, 1960, *Les noms indiens de mon pays : leur signification, leur histoire*, Montréal, Rayonnement.

GUYON Stéphanie, 2009, « L'entrée en politique d'un village amérindien de Guyane. Ethnographie d'un conflit entre autorité coutumière et mairie », in *Luttes autochtones, trajectoires postcoloniales (Amérique, Pacifique)*, Bastien BOSA et Eric WITTERSHEIM (éds.), éditions Karthala, pp. 57-84.

HAWTHORN Harry B. et Marc-Adélar TREMBLAY, 1967, *Étude sur les Indiens contemporains du Canada : besoins et mesures d'ordre économique, politique et éducatif*, Vol. I et II, Ottawa, Indian Affairs Branch, Direction générale des affaires indiennes.

HELM June, 1965, « Bilaterality in the Socio-territorial Organization of the Arctic Drainage Dene », *Ethnology* 4 (4) : 361-385.

HENRIKSEN Georg, 1973, *Hunters in the Barrens. The Naskapi on the Edge of the White Man's World*, Newfoundland Social and Economic Studies No 12, Institute of Social and Economic Research, Memorial University of Newfoundland, University of Toronto Press.

HER STORY [En ligne], <http://library.usask.ca/herstory/commun.html>, consulté le 2 mars 2011.

HERZFELD Michael, 1992, « Segmentation and Politics in the European Nation-State. Making Sense of Political Events », in *Other histories*, Kirsten HASTRUP (éd.), London, New York, Routledge, pp. 62-81.

HESSEL Peter, 1987, *The Algonkin Tribe, The Algonkins of the Ottawa Valley : An Historical Outline*, Arnprior (Ontario), Kichesippi Books.

HIRBOUR René, 1969, *Étude de trois niveaux d'intégration sociale d'une société de chasseurs-cueilleurs : Kitchezagik Anichenabe*, mémoire de maîtrise, département d'anthropologie, Université de Montréal.

HOBSBAWM Eric et Terence RANGER, 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge, New York, Cambridge University Press.

HOLDEN David E.W., 1968, « Friendship Choice and Leader Constituency Among the Mistassini-Waswanipi Cree », in *Conflict in Culture : Problems of Developmental Change Among the Cree*, Norman A. CHANCE (éd.), Ottawa, Canadian Centre for Anthropology, Saint Paul University, pp. 69-81.

HOLMES Joan and Associates, 1999, *Without Prejudice : Kitigan Zibi Anishnabeg Global Research Project*, Indian and Northern Affairs Canada, Specific Claims Branch.

HUBERT Claude et Rémi SAVARD, 2006, *Algonquins de Trois-Rivières : l'oral au secours de l'écrit, 1600-2005*, Montréal, Recherches amérindiennes au Québec.

HUDON Raymond et Stéphanie YATES, 2008, « Lobbying et patronage : mode de médiation en contexte démocratique », *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique* 41 (2) : 375-409.

HUGHES E., 1943, *French Canada in Transition*, Chicago, University of Chicago Press.

HUOT Richard, 2008 (24 décembre), « La nation algonquine dénonce l'emprisonnement stratégique du chef algonquin! », *Centre des médias alternatifs du Québec* [En ligne], <http://archives-2001-2012.cmaq.net/es/node/31765.html>, consulté le 8 mars 2013.

INDIAN COUNTRY TODAY MEDIA NETWORK, 27 août 2011, *Atleo Blessing Helps Bid Final Farewell to Jack Layton*, [En ligne] <http://indiancountrytodaymedianetwork.com/2011/08/27/atleo-blessing-helps-bid-final-farewell-to-jack-layton-49525>, consulté le 30 mai 2012.

IVISON John, 2013a (13 février), « Conflicting Numbers on Missing Aboriginal Women Another Reason an Inquiry is Needed », *National Post* [En ligne] <http://fullcomment.nationalpost.com/2013/02/19/john-ivison-conflicting-numbers-on-missing-aboriginal-women-another-reason-an-inquiry-is-needed/>, consulté le 9 mars 2013.

—, 2013b (13 février), « Inquiry into Missing First Nations Women Right Thing for Tories both Politically and Morally », *National Post* [En ligne] <http://fullcomment.nationalpost.com/2013/02/14/john-ivison-inquiry-into-missing-first-nations-women-right-thing-for-tories-both-politically-and-morally/>, consulté le 9 mars 2013.

IZARD Michel, 2002, « Colonisation », in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Pierre BONTE et Michel IZARD (éds.), Paris, PUF, pp. 160-163.

JACCOUD Mylène, 1992, « Les femmes autochtones et la justice pénale », *Criminologie* 25 (1) : 65-85.

—, 1995, « L'exclusion sociale et les Autochtones », *Lien social et Politiques* 34 : 93-100.

—, 1999, « Les cercles de guérison et les cercles de sentence autochtones au Canada », *Criminologie* 32 (1) : 79-105.

JAMIESON Kathleen, 1984, « Plus ça change, plus c'est pareil? Les femmes autochtones et la question du gouvernement indien autonome et du droit coutumier », *Recherches amérindiennes au Québec* XIV (3) : 65-74.

JENNESS Diamond, 1935, *The Ojibwa Indians of Parry Island. Their Social and Religious Life*, Ottawa, National Museum of Canada, Anthropological Series 17, Bulletin 78.

JÉRÔME Laurent, 2008, « L'anthropologie à l'épreuve de la décolonisation de la recherche dans les études autochtones : un terrain politique en contexte atikamekw », *Anthropologie et Sociétés* 32 (3) : 179-196.

JOLY DE LOTBINIÈRE Pauline, 1993, « Des wampums et des « petits humains ». Récits historiques sur les wampums algonquins », *Recherches amérindiennes au Québec* XXIII (2-3) : 53-68.

JOHNSON Shelly, 2000, *Reclaiming Their Places: Seven Women Chiefs of Northern B.C.*, unpublished Master's thesis, Faculty of Social Work, University of Northern British Columbia.

JONES David J., 1976a, *An Algonquin Word-List Showing How Maniwaki-Algonquin Words Might Be Written*, Maniwaki, River Desert Band Council, Miméo.

—, 1976b, *Extracts from a Basic Algonquin Grammar Written under Contract for the River Desert Band Council*, Maniwaki, River Desert Band Council, Miméo.

—, 1977, *A Basic Algonquin Grammar for Teachers of the Language at Maniwaki*, Québec, Maniwaki, Miméo.

Jury Elsie, 1966a, « Batiscan », in *Dictionnaire biographique du Canada*, Georges W. Brown (éd.), vol. I, Toronto et Québec, University of Toronto Press et Les Presses de l'Université Laval, pp. 82.

—, 1966b, « Iroquet », in *Dictionnaire biographique du Canada*, Georges W. Brown (éd.), vol. I, Toronto et Québec, University of Toronto Press et Les Presses de l'Université Laval, pp. 392-393.

—, 1966c, « Pieskaret », in *Dictionnaire biographique du Canada*, Georges W. Brown (éd.), vol. I, Toronto et Québec, University of Toronto Press et Les Presses de l'Université Laval, pp. 560-561.

—, 1966d, « Pigarouich, Étienne », in *Dictionnaire biographique du Canada*, Georges W. Brown (éd.), vol. I, Toronto et Québec, University of Toronto Press et Les Presses de l'Université Laval, pp. 561-562.

—, 1966e, « Tessouat », in *Dictionnaire biographique du Canada*, Georges W. Brown (éd.), vol. I, Toronto et Québec, University of Toronto Press et Les Presses de l'Université Laval, pp. 653-654.

—, 1966f, « Tessouat (Le Borgne de l'Île) », in *Dictionnaire biographique du Canada*, Georges W. Brown (éd.), vol. I, Toronto et Québec, University of Toronto Press et Les Presses de l'Université Laval, pp. 654.

—, 1966g, « Tessouat, Paul », in *Dictionnaire biographique du Canada*, Georges W. Brown (éd.), vol. I, Toronto et Québec, University of Toronto Press et Les Presses de l'Université Laval, pp. 654-656.

JUSTICE FOR MISSING AND MURDERED INDIGENOUS WOMEN, 2009 (July 5), *Petition : Inquiry into the death of Gladys Tolley*, [En ligne] <http://www.missingjustice.ca/2009/07/329/>, consulté le 9 mars 2013.

JUSTICE POUR LES BAVURES POLICIÈRES, 2012, « 22 octobre 2012 : Justice pour les victimes de bavures policières : 3^{ième} vigile commémorative », [En ligne] <http://22octobre.wordpress.com/>, consulté le 9 mars 2013.

KAUFMAN Robert R., 1974, « The patron-client concept and macro-politics : prospects and problems », *Comparative Studies in Society and History* 16 : 284-308.

KELM Mary-Ellen, 1998, *Colonizing bodies : Aboriginal health and healing in British Columbia 1900-50*, Vancouver, UBC Press.

KERTZER David I., 1988, *Ritual, Politics, and Power*, New Haven, Yale University Press.

KITIGAN ZIBI ANISHNABEG, 2002, *Activity Report and Financial Statements : Year in Review 2001-2002*, [En ligne] http://www.kzadmin.com/assets/aar/KZ_ActivityReport2001-2002_pt1.pdf, consulté le 23 mai.

—, 2003, *Activity Report and Financial Statements : Year in Review 2002-2003*, [En ligne] http://kzadmin.com/Reports/66_Activity_Report_2002-2003_13062011.pdf, consulté le 23 mai.

—, 2005, *Activity Report and Financial Statements : Year in Review 2004-2005*, [En ligne] http://kzadmin.com/Reports/68_Activity_Report_2004-2005_13062011.pdf, consulté le 23 mai.

—, 2006, *Activity Report and Financial Statements : Year in Review 2005-2006*, [En ligne] http://kzadmin.com/Reports/69_Activity_Report_2005-2006_13062011.pdf, consulté le 23 mai.

KITIGAN ZIBI ANISHNABEG BAND COUNCIL, 2010, *Draft Community Election Code*, [En ligne] <http://www.kza.qc.ca/assets/pdf/KZelectionCodeDraft.pdf>, consulté le 8 septembre 2010.

KITIGAN ZIBI ANISHNABEG FLYER, (juin 2008) [En ligne] www.kza.qc.ca/Flyers/June14-08.pdf, consulté le 17 février 2011.

—, (juin 2010) [En ligne] www.kza.qc.ca/Flyers/Flyers%20June%202017,2010.pdf, consulté le 17 février 2011.

—, (10 mai 2012) [En ligne] http://kzadmin.com/Flyers/398_Flyer_10052012.pdf, consulté le 17 mai 2012.

—, (17 mai 2012) [En ligne] http://kzadmin.com/Flyers/400_Flyer_17052012.pdf, consulté le 25 mai 2012.

—, (24 mai 2012) [En ligne] http://kzadmin.com/Flyers/401_Flyer_24052012.pdf, consulté le 24 mai 2012.

—, KITIGAN ZIBI ANISHNABEG WEBSITE, [En ligne] <http://www.kza.qc.ca>, consulté le 15 décembre 2010.

—, [En ligne] <http://kzadmin.com/ContactKZES.aspx>, consulté le 23 mai 2012.

—, [En ligne] <http://kzadmin.com/KZESBoard.aspx#tpsec>, consulté le 23 mai 2012.

—, [En ligne] <http://kzadmin.com/MissAlgonquinEntry.aspx>, consulté le 24 mai 2012.

KROSENBRINK-GELISSEN L.E., 1989, « The Metis National Council : Continuity and Change Among the Canadian Metis », *European Review of Native American Studies* 3 (1) : 33-42.

KUBIK Jan, 1989, « Polish Day Celebration in the 1970s and in 1981. An Essay on the Symbolic Dimension of a Struggle for Political Legitimacy », *The Polish Review* XXXIV (2) : 99-116.

KURTZ Donald V., 2001, *Political Anthropology : Power and Paradigms*, Boulder, CO, Westview Press.

LABRECQUE Marie-France, 1984a, « Des femmes de Weymontachie », *Recherches amérindiennes au Québec* XIV (3) : 3-16.

—, 1984b, « Développement du capitalisme dans la région de Weymontachie (Haute-Mauricie) : incidences sur la condition des femmes attikamèques », *Recherches amérindiennes au Québec* XIV (3) : 75-87.

LACAILLE Jean, 2010 (10 décembre), « Kitigan Zibi reçoit l'ambassadeur de la République fédérale d'Allemagne. Un prélude à des échanges entre les deux Premières Nations », *La Gatineau*, [En ligne] <http://www.lagatineau.com/>, consulté le 13 décembre 2010.

LADRIÈRE Jean, 1967, *L'engagement*, Bruxelles, Centre national de Pastorale familiale 5.

—, 1997, *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, Fidès.

LAJEUNESSE Thérèse, 1993, *Community Holistic Circle Healing. Hollow Water First Nation*, Ottawa, Solliciteur général et ministère des Approvisionnement et Services.

LAJOIE Andrée, 2009, *Le rôle des femmes et des aînés dans la gouvernance autochtone au Québec*, Montréal, Les Éditions Thémis.

LAMOTHE Bernard, 1997, *Fragments de la vie quotidienne des Atikamekw de Manawan, Problèmes sociaux, solidarité et entraide*, Québec, Groupe de recherche hypothèse.

LANOUE Guy, 1990, « La désunion fait la force : Survie et tension chez les Sekani de la Colombie-Britannique », *Anthropologie et Sociétés* 14 (2) : 117-141.

—, 1998, « Changement et continuité : Le passé et la construction d'un avenir dans les sociétés athapascanes septentrionales », introduction, *Recherches amérindiennes au Québec* vol XXVIII (3) : 3-10.

—, 2011, « Canadian First Nations and the State : The Irony of Hegemony », *Societal and Political Psychology International Review* 2 (2) : 89-93.

LAPOINTE Eugène o.m.i., 2007, *La ferme de 200 acres des Oblats de Maniwaki (acquisition et vente)*, manuscrit non publié, 30 p.

LAPRAIRIE Carol, 1987, « Native Women and Crime : A Theoretical Model », *The Canadian Journal of Native Studies* VII (1) : 121-137.

—, 1998, « The “New” Justice : Some Implications for Aboriginal Communities », *Revue canadienne de criminologie / Canadian Journal of Criminology* 40 (1) : 61-79.

LAROSE François, 1988, *Éducation indienne au Québec et prise en charge scolaire : de l'assimilation à la souveraineté économique et culturelle*, 2 vol., thèse de doctorat, faculté de psychologie et des sciences de l'éducation, Université de Genève.

LARSEN Tord, 1983, « Negotiating Identity : the Micmac of Nova Scotia », in *The Politics of Indianness. Case Studies of Native Ethopolitics in Canada*, Adrian TANNER (éd.), St-John's, Institute of Social and Economic Research, pp. 37-136.

LA RUSIC Ignatius, 1979, *La négociation d'un mode de vie. La structure administrative découlant de la Convention de la Baie James : l'expérience initiale des Cris*, Montréal, Groupe de l'orientation, de la recherche et de l'évaluation du Ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien.

LAURIN Serge, 1991, « Les « troubles d'Oka » ou l'histoire d'une résistance (1760-1788) », *Recherches amérindiennes au Québec* XXI (1-2) : 87-92.

LAVELL-HARVARD D. Memee et Jeannette CORBIERE LAVELL, 2006, *“Until Our Hearts Are On the Ground” : Aboriginal Mothering, Oppression, Resistance and Rebirth*, Toronto, Demeter Press.

LAWRENCE Bonita, 2012, *Fractured Homeland : Federal Recognition and Algonquin Identity in Ontario*, Vancouver, UBC Press.

LEACH Edmund, 1954, *Political Systems of Highland Burma: a study of Kachin social structure*, Boston, Beacon Press.

LEACOCK Eleonor, 1954, *The Montagnais "Hunting Territory" and the Fur Trade*, Menasha (Wisconsin), American Anthropological Association, Memoir 78.

—, 1958, « Status among the Montagnais-Naskapi of Labrador », *Ethnohistory* 5 (3) : 200-209.

—, 1978, « Women's Status in Egalitarian Society : Implications for Social Evolution », *Current Anthropology* 19 (2) : 247-275.

—, 1980, « Les relations de production parmi les peuples chasseurs et trappeurs des régions subarctiques du Canada », *Recherches amérindiennes au Québec* X (1-2) : 79-89.

—, 1981, « Women's Status in Egalitarian Society : Implications for Social Evolution », in *Myths of Male Dominance, Collected articles on Women Cross-Culturally*, Eleonor LEACOCK, New York, Monthly Review Press, pp. 133-182.

LEACOCK Eleanor et Richard B. LEE, 1982, *Politics and history in band societies*, Cambridge, Cambridge University Press.

LEBEL Sylvie, 2003, *Relations interculturelles entre les Atikamekw et les colons canadiens en Mauricie entre 1870 et 1910*, mémoire de maîtrise, département d'histoire, Université Laval.

LEE Richard B., et Irvén DEVORE (éd.), 1968, *Man the Hunter*, Chicago, Aldine Publishing Co.

LEFEBVRE Henri, 1968, *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris, Gallimard, Collection Idées.

LEGRAND et SIBERTIN-BLANC, 2005, *Politiques du quotidien*, Groupe d'études « la philosophie au sens large », Université de Lille 3, texte en ligne (<http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/macherey20042005/legrandsibertincadreprincipal.html>).

LEMIEUX Vincent, 1971, *Parenté et politique : l'organisation sociale dans l'Île d'Orléans*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, coll. Droit, Science politique.

LEMOINE Georges o.m.i., 1909, *Dictionnaire français – algonquin*, Chicoutimi, G. Delisle, imprimeur, Bureaux du journal « Le Travailleur ».

LEPAGE Pierre, 2002, *Mythes et réalités sur les peuples autochtones*, Québec, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse.

LEROUX Jacques, 1992, « Le tambour d'Edmond », *Recherches amérindiennes au Québec* XXII (2-3) : 30-43.

—, 1995, « Les métamorphoses du pacte dans une communauté algonquine », *Recherches amérindiennes au Québec* XXV (1) : 51-69.

—, 2003, *Cosmologie, mythologie et récit historique dans la tradition orale des Algonquins de Kitcisakik*, thèse de doctorat, département d'anthropologie, Université de Montréal.

LEROUX Jacques, Roland CHAMBERLAND, Edmond BRAZEAU et Claire DUBÉ, 2004, *Au pays des peaux de chagrin. Occupation et exploitation territoriales à Kitcisakik (Grand-Lac-Victoria) au XXe siècle*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, Gatineau (Québec), Le Musée canadien des civilisations.

LÉVESQUE Carole, 1990, « D'ombre et de lumière : l'Association des femmes autochtones du Québec », *Nouvelles pratiques sociales* 3 (2) : 71-83.

—, 2002, « Les savoirs autochtones : questions, défis et enjeux », in *Transmission de la culture, petites sociétés, mondialisation*, J.-P. BAILLARGEON (dir.), Québec, Les Éditions de l'IQRC/Les Presses de l'Université Laval, Collection Chaire Fernand-Dumont sur la culture, pp. 201-212.

LEWELLEN Ted C. 2003, *Political Anthropology : An Introduction* (3rd ed.), Westport, Conn., Praeger.

LEWIN Kurt et Ronald LIPPITT, 1938, « An Experimental Approach to the Study of Autocracy and Democracy. A Preliminary Note », *Sociometry* (1) : 292-300.

LEWIN Kurt, Ronald LIPPITT et Ralph K. WHITE, 1939, « Patterns of Aggressive Behavior in Experimentally Created "Social Climates" », *The Journal of Social Psychology*, 10 (2) : 271-299.

LEWIS Herbert S. 1974, « Leaders and Followers : Some Anthropological Perspectives », *Addison-Wesley Module in Anthropology* no 50.

LIPS Julius, 1947, « Naskapi Law (Lake St. John and Lake Mistassini Bands) Law and Order in a Hunting Society », *Transactions of the American Philosophical Society, New Series* 37 (4) : 379-492.

LIPSET Seymour Martin, 1968, « Students and Politics in Comparative Perspective », *Daedalus* 97 (1) : 1-20.

—, 1971, « Youth and Politics », in *Contemporary Social problems* (3rd edition), R.K. MERTON et R. NISBET (éd.), New York, Harcourt, Brace Jovanovich, pp. 743-791.

LITHMAN Yngve Georg, 1984, *The Community Apart. A case Study of a Canadian Indian Reserve*, Winnipeg, University of Manitoba Press.

LONG J. Anthony, 1990, « Political Revitalization in Canadian Native Societies », *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique* 23 (4) : 751-773

LONG J. Anthony et Menno BOLDT, 1987, « Leadership in Canadian Indian Communities : Reforming the Present and Incorporating the Past », *Great Plains Quarterly* 7 : 103-115.

LOWIE R.H., 1927, *The Origin of the State*, New York, Russel & Russel.

—, 1948, « Some Aspects of Political Organization Among the American Aborigines », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 78 (1-2) : 11-24.

LUCAS Lucille, 1966, « 10e anniversaire du Pensionnat Indien d'Amos », *Vie Indienne, Organe des Indiens d'expression française*, Montréal, Commission oblate des œuvres indiennes et esquimaudes, vol. 3 (6) : 1, 4-5.

LYNES David A., 1995, « Cultural Spirit and the Ethic of Bureaucracy : The Paradox of Cultural Administration », *The Canadian Journal of Native Studies* 15 (1) : 75-88.

MACGREGOR Roy, 1989, *Chief : the Fearless Vision of Billy Diamond*, Toronto, Penguin Books.

MACNEISH June Helm, 1956, « Society Leadership among the Northeastern Athabascans », *Anthropologica* (2) : 131-163.

MAGEE Kathryn, 2009, « “For Home and Country” : Education, Activism, and Agency in Alberta Homemakers' Clubs, 1942-1970 », *Native Studies Review* 18 (2) : 27-49.

MAILHOT José 1983, « La glorification du mâle dans le vocabulaire cri et montagnais », *Recherches amérindiennes au Québec* XIII (4) : 291-297.

—, 1993, *Au pays des Innus, les gens de Sheshatshit*, Montréal, Société Recherches amérindiennes au Québec.

—, 1999 (réimpression), *Au pays des Innus, les gens de Sheshatshit*, Montréal, Société Recherches amérindiennes au Québec.

MAILLOUX Carole, 2004, *La position et l'engagement des femmes de deux communautés innues*, thèse de doctorat, en sciences humaines appliquées, Université de Montréal.

MAIR Lucy, 1962, *Primitive Government. A Study of Traditional Political System in Eastern Africa*, Harmondworth, Penguin Books.

MARACLE Sylvia, 2003, « The Eagle Has Landed : Native Women, Leadership and Community Development », in *Strong Women Stories : Native Vision and Community Survival*, Kim ANDERSON and Bonita LAWRENCE (éds.), Toronto, Sumach Press, pp. 70-80.

MARINIER R., 1980, « La mission du lac des Deux-Montagnes », *Cahiers d'histoire des Deux-Montagnes* 3 (4) : 27-39.

MASON Arthur, 2002, « The Rise of an Alaskan Native Bourgeoisie », *Études/Inuit/Studies* 26 (2) : 5-22.

MCDONALD Maryon, 1996, « Unity in Diversity : Some Tensions in the Construction of Europe », *Social Anthropology* 4 (1) : 47-60.

MCDUGALL-WHITEDUCK Gina, 1991 (hiver), « Le silence rompu », *Rencontre* 13 (2) : 15, Québec, Secrétariat aux affaires autochtones.

MCFARLANE Peter, 1993, *Brotherhood to Nationhood. George Manuel and the Making of the Modern Indian Movement*, Toronto, Between The Lines.

MCFEAT Tom, 1989, « Rise and Fall of the Big Men of the Northeast », in *Actes du vingtième congrès des Algonquinistes*, William COWAN (éd.), Ottawa, Carleton University Press, pp. 232-249.

MCGREGOR Ernest C., S.D., *Algonquin lexicon* [Algonquin-English], Maniwaki, River Desert Education Authority.

—, 1981, *History of Maniwaki*, Maniwaki, River Desert Education Authority.

—, 1987, *Algonquin lexicon* [Algonquin-English], Second Edition, Maniwaki, River Desert Education Authority.

—, 1994, *Algonquin lexicon* [Algonquin-English], Third Edition, Maniwaki, Kitigan Zibi Education Council.

MCGREGOR Stephen, 2004, *Since Time Immemorial : « Our Story »*. *The Story of the Kitigan Zibi Anishnabeg*, Kitigan Zibi Education Council.

MCLEOD James R., 1991, « Ritual and Rhetoric in Presidential politics », in *Central Issues in Anthropology*, R. LAUNAY (éd.), IX : 29-46.

MCKNICKLE D'Arcy, 1973, *Native American Tribalism. Indian Survivals and Renewals*, New York & London, Oxford University Press.

MEMEL-FOTÊ Harris, 1991, « Des ancêtres fondateurs aux Pères de la nation. Introduction à une anthropologie de la démocratie », *Cahiers d'études africaines*, 123, XXXI (3) : 263-285.

MEMMI Albert, 1972, *Portrait du Colonisé*, précédé du Portrait du colonisateur, et d'une préf. de Jean-Paul Sartre, suivi de *Les Canadiens français sont-ils des colonisés?*, Montréal, Éditions l'Étincelle.

—, 1989, « décolonisation », in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Encyclopaedia Universalis vol. 7 : 80-84.

—, 2008, *Portrait du Colonisé*, précédé du Portrait du colonisateur, et d'une préf. de Jean-Paul Sartre, Gallimard, collection folio actuel.

MERRY Sally Engel, 1995, « Resistance and the Cultural Power of Law », *Presidential Address, Law and Society Review* 29 (1) : 11-27.

—, 1998, « Law, Culture, and Cultural Appropriation », *Yale Journal of Law and the Humanities* 10 : 101-129.

MÉTIS CULTURE, [En ligne] <http://www.telusplanet.net/dgarneau/metis25.htm>, consulté le 20 mars 2013.

MICHAUD Monique, 1986a (décembre), « Rivière Désert : L'autre visage de Maniwaki », *Rencontre* 8 (2) : 11-13, Québec, Secrétariat aux affaires autochtones.

—, 1986b (septembre), « La Police amérindienne : Un défi sans cesse renouvelé », *Rencontre* 8 (1) : 8-9, Québec, Secrétariat aux affaires autochtones.

MILLER Bruce G., 1992, « Women and Politics : Comparative Evidence from the Northwest Coast », *Ethnology* 31 (4) : 367-383.

MILLER Cary, 2010, *Ogimaag : Anishnabeg Leadership, 1760-1845*, Lincoln & London, University of Nebraska Press.

MILLER J.R., 1991, *Skyscrapers Hide the Heavens. A history of Indian-White Relations in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, édition révisée de 1989.

—, 1996, *Shingwauk's Vision : A History of Native Residential Schools*, Toronto, University of Toronto Press.

MILLOY John S., 1999, *A National Crime : The Canadian Government and the Residential School System, 1879- to 1986*, Manitoba Studies in Native History, 11, Winnipeg, University of Manitoba Press.

MINER H., 1939, *Saint-Denis : A French Canadian Parish*, Chicago, University of Chicago Press.

MINY Danièle, 1995 (septembre-octobre), « Expansion oblate : l'effet d'une traînée de poudre », *Apostolat* 66 (5) : 12-13.

—, 2008 (juillet-août), « Une belle rencontre », *Apostolat* 79 (4) : 23.

MISSIONS DE LA CONGRÉGATION DES MISSIONNAIRES OBLATS DE MARIE-IMMACULÉE, 1865, *Lettre de J.-M. Nédélec au Supérieur général Fabre, 15 février 1864*, tome 4, pp. 167-169.

MITCHELL Marybelle, 1996, *From Talking Chiefs to a Native Corporate Elite : The Birth of Class and Nationalism among the Canadian Inuit*, Montreal, McGill-Queen's University Press.

MONTMINY Lyse, Renée BRASSARD, Mylène JACCOUD, Elizabeth HARPER, Marie-Pierre BOUSQUET et Shanie LEROUX, 2010, « Pour une meilleure compréhension des particularités de la violence familiale vécue par les femmes autochtones au Canada », *Nouvelles pratiques sociales* 23 (1) : 53-66.

MORANTZ Toby, 1977, « James Bay Trading Captains of the Eighteenth Century : New Perspectives on Algonquian Social Organization », in *Actes du huitième congrès des Algonquinistes*, William COWAN (éd.), Ottawa, Carleton University, pp. 77-89.

—, 1982, « Northern Algonquian Concepts of Status and Leadership Reviewed : A Case Study of the Eighteenth-Century Trading Captain System », *Canadian Review of Sociology and Anthropology* 19 (4) : 482-501.

—, 1983, *An Ethnographic Study of Eastern James Bay Cree Social Organization, 1700-1850*, Musée National de l'Homme, Collection Mercure, Le service canadien d'ethnologie, dossier No. 88, Ottawa, Musées Nationaux du Canada.

—, 2002a, *The White Man's Gonna Getcha. The Colonial Challenge to the Crees in Quebec*, McGill-Queen's Native and Northern Series, Montreal & Kingston, McGill-Queen's University Press.

—, 2002b, « L'histoire de l'est de la baie James au XXe siècle. À la recherche d'une Interprétation », *Recherches amérindiennes au Québec XXXII* (2) : 63-70.

MORGAN Lewis Henry, 1877, *Ancient Society*, New York, H. Holt.

MORISSETTE Diane, 1982, *Vitalités et regroupements chez les femmes autochtones du Québec*, Montréal, Direction régionale du Québec du Secrétariat d'État.

—, 1983, « Les utopies nécessaires ou les espoirs permanents. Entrevue avec Evelyne O'bomsawin, Présidente de l'Association des Femmes autochtones du Québec (AFAQ) », *Recherches amérindiennes au Québec XIII* (4) : 273-275.

—, 1984, « Être présidente en toute lucidité. Entrevue avec Bibiane Courtois, Présidente de l'Association des Femmes autochtones du Québec (AFAQ) », *Recherches amérindiennes au Québec XIV* (3) : 59-64.

MORISSETTE Anny, 2004, *De la forêt à la réserve, la mosaïque politique d'une bande autochtone : L'exemple des Atikamek^w de Manawan (Québec)*, mémoire de maîtrise, département d'anthropologie, Université de Montréal.

—, 2007, « Composer avec un système imposé : La tradition et le conseil de bande à Manawan », *Recherches amérindiennes au Québec* XXXVII (2-3) : 127-138.

—, 2012, « Does the Integration of Algonquian Rituals in Catholic Churches Imply a Move Toward Decolonization? », in *Papers of the 40th Algonquian Conference*, Karl S. HELE & J. Randolph VALENTINE (éds.), State University New York Press, pp. 326-345.

MORRISON Kenneth M., 1990, « Baptism and Alliance : The Symbolic Mediations of Religious Syncretism », *Ethnohistory* 37 (4) : 416-437.

MOSCA Gaetano, 1939, *The Ruling Class*, Traduction par H.D. KAHN, New York, McGraw-Hill.

MULLER Jean-Claude, 1980, *Le roi bouc-émissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigéria*, Québec, Serge Fleury.

—, 2002, « Chefferie », in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Pierre BONTE et Michel IZARD (éd.), Paris, PUF, pp. 138-139.

MULVIHILL James o.m.i., 1964, « Le manque de chefs chez les Indiens », *Vie Indienne*, vol. 2 (23) : 6-7 (rédigé à l'intention de « Oblate News » *n.d.* et reproduit dans la brochure « The Dilemma for Our Indian People » *n.d.*).

MURDOCK George Peter, 1965, « Algonkian Social Organization », in *Context and Meaning in Cultural Anthropology, in honor of A. Irving Hallowell*, Melfort E. Spiro (ed.), New York, The Free Press, and London, Collier-Macmillan Limited, pp. 24-35.

MUSÉE VIRTUEL DU CANADA, [En ligne] <http://www.museevirtuel-virtualmuseum.ca/GetMuseumProfile.do?lang=fr&chinCode=guaeoy>, consulté le 24 mai 2012.

NICKS Trudy, 1999, « Indian Village and Entertainments : Setting the Stage for Tourist Souvenirs Sales », in *Unpacking Culture Art and Commodity in Colonial and Postcolonial Worlds*, Ruth B. PHILLIPS et Christopher B. STEINER (éds.), Berkeley, University of California Press, pp. 301-315.

NIEZEN Ronald, 1993, « Telling a Message : Cree Perceptions of Custom and Administration », *The Canadian Journal of Native Studies* 13 (2) : 221-250.

NIQUAY Thérèse, 1991 (hiver), « Le rôle sacré des femmes », *Rencontre* 13 (2) : 4-5, Québec, Secrétariat aux affaires autochtones.

NORTHOUSE Peter Guy, 2012, *Leadership : theory and practice* (6th edition), Thousand Oaks, SAGE.

O'MEARA John, 1993, Reviewed work by Ernest McGregor « Algonquin Lexicon », *International Journal of American Linguistics* 59 (1) : 108-113.

ONSA, ORGANISATION NATIONALE DE LA SANTÉ AUTOCHTONE, [En ligne] http://www.naho.ca/rolemodel/english/bios/2006_Caitlin.php, consulté le 19 octobre 2009.

—, [En ligne] <http://www.naho.ca/rolemodel/fr/poursuis-ton-chemin/foire-aux-questions/>, consulté le 17 décembre 2012.

—, [En ligne] <http://www.naho.ca/blog/2011/07/04/role-models-invited-to-reception-at-rideau-hall/>, consulté le 23 mai 2012.

ORFALI Philippe, 2012 (5 octobre), « La flamme de l'espoir survit à l'indifférence », *Le Droit* [En ligne], <http://www.lapresse.ca/le-droit/politique/sur-la-colline-parlementaire/201210/05/01-4580636-la-flamme-de-lespoir-survit-a-lindifference.php>, consulté le 9 mars 2013.

ORTNER Sherry B., 1995, « Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal », *Comparative Studies in Society and History* 37 (1) : 173-193.

OTIS Ghislain, 2004a, *Droit, territoire et gouvernance des peuples autochtones*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval.

—, 2004b, « Élection, gouvernance traditionnelle et droits fondamentaux chez les peuples autochtones du Canada », *Revue de droit de McGill* 49 : 393-417.

OTTAWA, 2009, *Proceedings of the Standing Senate Committee on Aboriginal Peoples Issue 18 – Evidence* [En ligne] Ottawa, Wednesday, October 7, http://www.parl.gc.ca/Content/SEN/Committee/402/abor/18ev-e.htm?Language=E&Parl=40&Ses=2&comm_id=1, consulté le 8 septembre 2010.

OTTAWA Gilles, 2010, *Les pensionnats indiens au Québec. Un double regard*, Québec, Les Éditions Cornac.

OTTENBERG Simon, 1971, *Leadership and Authority in an African Society : the Afikpo Village-group*, Seattle, University of Washington Press.

OUELLETTE Françoise-Romaine, 1977, « Les Cris du Québec, des sous-prolétaires », *Recherches amérindiennes au Québec* VI (3-4) : 7-15.

PAINE Robert (ed.), 1971, *Patrons and brokers in the East Arctic*, St. John's : Institute of Social and Economic Research, Memorial University of Newfoundland.

PAPILLON Martin, 1999, « Mouvements de protestation et représentation identitaire : l'émergence politique de la nation crie entre 1971 et 1995 », *Revue internationale d'études canadiennes* 20 : 101 à 121.

—, 2006, « Vers un fédéralisme postcolonial? La difficile redéfinition des rapports entre l'État canadien et les Peuples autochtones », in *Le fédéralisme canadien contemporain : fondements, traditions, institutions*, Alain-G. GAGNON (dir.), Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, pp. 461-485.

—, 2009, « Towards Postcolonial Federalism? The Challenges of Aboriginal Self-Determination in the Canadian Context », in *Contemporary Canadian Federalism*, Alain G. Gagnon (ed.), Toronto, University of Toronto Press, pp. 405-427.

PARISEAU Claude-L., 1974, *Les troubles de 1860-1880 à Oka : Choc de deux cultures, mémoire*, département d'histoire, McGill University.

PASSY Florence, 1998, *L'action altruisme : Contraintes et opportunités de l'engagement dans les mouvements sociaux*, Genève, Librairie Droz.

PEELMAN Achiel o.m.i., 1996, « Les Missionnaires oblats et les cultures amérindiennes au 19^e siècle. Les oblats en Orégon (1847-1860) », SCHEC, *Études d'histoire religieuse* 62 : 31-47.

PENOBSCOT : CULTURE & HISTORY OF THE NATION, [En ligne]
http://www.penobscotculture.com/index.php?option=com_content&view=article&id=96&Itemid=72, consulté le 9 mars 2013.

—, [En ligne]
http://www.penobscotculture.com/index.php?option=com_content&view=article&id=18&Itemid=31, consulté le 9 mars 2013.

PETRULLO Vincent M., 1929, « Decorative Art on Birch-Bark from the Algonquin River du Lièvre Band », *Indian Notes* 6 : 225-242.

PFLÜG Mélissa A., 1996, « "Pimadaziwin" : Contemporary Rituals in Odawa Community », *American Indian Quarterly* 20 (3-4) : 489-513.

PHARAND Sylvie, 2008, *Des services d'aide en violence conjugale en réponse aux besoins des femmes autochtones*, Montréal, Université du Québec à Montréal, Services aux collectivités.

PICARD Pierre-Albert, *Daily Journal*, Lorette, 1916-1920.

PILON Lise, 1979, « Le politique en anthropologie: une anthropologie politique? », in *Perspectives anthropologiques. Un collectif d'anthropologues québécois*, Bernard ARCAND et al. (dir.), Montréal, Les Éditions du Renouveau pédagogique, pp. 191-216.

PLACE AUX JEUNES EN RÉGION, [En ligne] <http://www.placeauxjeunes.qc.ca/actualite-id4245>, consulté le 23 mai 2012.

POCKLINGTON T.C., 1991, *The Government and Politics of the Alberta Metis Settlements*, Regina, Canadian Plains Research Center, University of Regina.

POIRÉ Charles-Édouard et Hypolite MOREAU, 1840 (janvier), « Extrait du journal d'une mission faite en 1839, aux lacs Temiscaming et Abbitibbi, au Grand-Lac et au lac La Truite, etc... », in *Rapport sur les missions du diocèse de Québec*, Association de la propagation de la foi (2) : 42-62.

POIRIER Sylvie, 2000, « Contemporanéités autochtones, territoires et (post) colonialisme, Réflexion sur des exemples canadiens et australiens », *Anthropologie et Sociétés* 24 (1) : 137-153.

—, 2001, « Territories, Identity, and Modernity among the Atikamekw », in *Aboriginal Autonomy and Development in Northern Quebec and Labrador*, Colin SCOTT (éd.), Vancouver, UBC Press, pp. 98-116.

—, 2004, « The Atikamekw. Reflections on their Changing World », in *Native Peoples : The Canadian Experience*, Third edition, B. MORRISON et C.R. WILSON (dirs.), Toronto, Oxford University Press, pp. 129-149.

PONTING J. Rick, 1980, « History of the National Indian Brotherhood », in *Out of Irrelevance : A Socio-Political Introduction to Indian Affairs in Canada*, J. Rick PONTING et Roger GIBBINS (éds.), Toronto, Butterworths, pp. 195-218.

—, 1986, « Relations between Bands and the Department of Indian Affairs : A Case of Internal Colonialism? », in *Arduous Journey : Canadian Indians and Decolonization*, J. Rick Ponting (éd.), Toronto, McClelland et Stewart, pp. 84-111.

PONTING J. Rick et Cora J. VOYAGEUR, 2001, « Challenging the Deficit Paradigm : Grounds for Optimism among First Nations in Canada », *The Canadian Journal of Native Studies* XXI (2) : 275-307.

PORTAIL DES AUTOCHTONES AU CANADA, [En ligne]
<http://www.aboriginalcanada.gc.ca/CAC/cipic/en/css-graphics/Gilbert%20Whiteduck.pdf>,
consulté le 23 février 2011.

PRESTON Richard J., 1977, « The Wiitigo : Algonquian Knowledge and White Man Interest », in *Actes du Huitième Congrès des Algonquinistes*, W. COWAN (éd.), Ottawa, Carleton University, pp. 101-107.

—, 2002, *Cree Narrative : Expressing the Personal Meanings of Events*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, nouvelle édition revue et augmentée.

PROULX Jean-Baptiste, 1891, « Douze cents milles en canot d'écorce ou la première visite pastorale de M^{gr} N.-Z. Lorrain, évêque de Cythère », *Les missions catholiques* 23 : 5-274.

—, 1892, *Annales de la Propagation de la Foi Québec pour les provinces de Québec et de Montréal*, Quarante-sixième numéro, février 1892, Montréal, Gebhardt-Berthiaume.

PROULX Jean-René, 1988, « Acquisition de pouvoirs et tente tremblante chez les Montagnais », *Recherches Amérindiennes au Québec* XVIII (2-3) : 51-59.

QUÉBEC, Secrétariat aux affaires autochtones [En ligne], <http://www.autochtones.gouv.qc.ca/nations/population.htm>, consulté le 11 juin 2012.

QUÉNIART Anne et Julie JACQUES, 2001, « L'engagement politique des jeunes femmes au Québec : de la responsabilité au pouvoir d'agir pour un changement de société », *Lien Social et Politiques* 46 : 45-53.

—, 2002, *Apolitiques les jeunes femmes ? Regard sur les formes et le sens de leur engagement*, Rapport de Recherche, Montréal, UQÀM/Relais-femmes/ARIR.

RADCLIFFE-BROWN A. R., 1931, « Social Organization of Australian tribes », *Oceania Monographs*, I.

RADIO-CANADA [En ligne], 2007 (26 juin), « Madame la chef », http://www.radio-canada.ca/regions/abitibi/2007/06/26/001-femme_chef_Pikogan.shtml?ref=rss, consulté le 16 novembre 2012.

—, 2009 (24 décembre), « Kitcisakik : un nouveau chef », http://nouvelles.sympatico.ca/Regions/Abitibi_temiscamingue/ContentPosting_SRC_abitibi?newsitemid=458215&feedname=CBC_LOCALNEWS_V3_FR&show=False&number=0&showbyline=True&subtitle=&detect=&abc=abc&date=True, consulté le 3 janvier 2010.

—, 2013 (8 février), « La réserve de Kitigan Zibi déçue par le sénateur Patrick Brazeau », <http://fr-ca.actualites.yahoo.com/la-r%C3%A9serve-zitigan-zibi-d%C3%A9%C3%A7ue-par-le-s%C3%A9nateur-200809201.html>, consulté le 16 mars 2013.

RAPPAPORT, J., 1984, « Studies in Empowerment : Introduction to the Issue », in *Studies in Empowerment : Steps toward Understanding and Action*, J. RAPPAPORT, C. SWIFT et R. HESS (éds.), New York, Heyworth Press, pp. 1-8.

RAPPORT DES COURS DE FORMATION DE LEADERS SOCIAUX (RLS), 1959, Ottawa, Archives Deschâtelets, HR901.

RÉPERTOIRE DES ÉLUS MUNICIPAUX ÉLUS EN OUTAOUAIS DE 1845 À 1975, [En ligne] <http://craoutaouais.ca/repertoire/Web/maniwaki.html>, consulté le 1 mars 2013.

RÉSUMÉ DU COURS DE FORMATION DE RESPONSABLES SOCIALES « LEADERSHIP » (RRSL), 1960, Ottawa, Archives Deschâtelets, HR901.

RHODES ROD A.W, Paul 't Hart et Mirko NOORDEGRAAF (éds.), 2007, *Observing Government Elites : up close and personal*, Houndmills, Basingstoke, Palgrave Macmillan.

RIOPEL Marc, 2002, *Le Témiscamingue : son histoire et ses habitants*, Montréal, Éditions Fides.

RIOUX M., 1954, *Description de la culture de l'île Verte*, Ottawa, Musée National (Bull. no133).

—, 1957, *Belle Anse*, Ottawa, Musée National (Bull. no138).

ROARK-CALNEK Sue, 1993, « Un mariage dans le bois : continuité et changement dans le mariage algonquin », *Recherches amérindiennes au Québec* XXIII (2-3) : 87-107.

ROBBINS Richard Howard, 1973, « Alcohol and Identity Struggle : Some Effects of Economic Change on Interpersonal Relations », *American Anthropologist* 75 (1) : 9-122.

ROBICHAUD Denis, 1992, *Le directeur général (gérant de bande) et l'administration des bandes indiennes*, mémoire, Faculté des sciences de l'administration, Université Laval.

ROCHER Guy, 1992, *Introduction à la sociologie générale* (troisième édition), LaSalle, Éditions Hurtubise Ltée.

ROCK Rollande, 1992, « Introduction », in *Montagnaises de parole/Eukuan ume ninan ententamat*, CAM, Québec, pp. vii.

RODON Thierry, 2003, *En partenariat avec l'État : les expériences de cogestion des Autochtones du Canada*, Québec, Presses de l'Université Laval.

ROGERS Edward S., 1963, *The Hunting Group-Hunting Territory Complex Among the Mistassini Indians*, Ottawa, Department of Northern Affairs and National Resources, Bulletin 195 (Coll. Anthropological Series, 63).

—, 1965, « Leadership Among the Indians of Eastern Subarctic Canada », *Anthropologica* 7 : 263-284.

ROSS Rupert, 1994, « Duelling Paradigms? Western Criminal justice Versus Aboriginal Community Healing », in *Continuing Poundmaker & Riel's Quest*, R. GOSSE, J.Y. HENDERSON et R. CARTER (dirs.), Saskatoon, Canada, Purich, pp. 241-268.

ROST Joseph C., 1993, *Leadership for the Twenty-first Century*, Westport, Praeger publishers.

ROUÉ Marie, 2004, « Les trois scènes de la Confédération crie à Chisasibi (Baie James). Réunion politique, lieu de mémoire et naissance d'un musée », *Anthropologie et Sociétés* 28 (2) : 121-139.

ROUSSEAU Jacques, 1953, « Rites païens de la forêt québécoise : la tente tremblante et la suerie », *Les Cahiers des Dix* 18 : 129-155.

ROUSSEAU Jean, 2003, compte rendu de Collin H. Scott « Aboriginal Autonomy and Development in Northern Quebec and Labrador », *Études Inuit* 27 (1-2) : 545-549

ROUTHIER Marie-Josée, 1984, « Que sont devenues les sages-femmes d'antan? L'accouchement chez les femmes attikamèques de Manouane », *Recherches amérindiennes au Québec* XIII (4) : 26-36.

RUTHERDALE Myra, et Jim MILLER, 2006, « "It's Our Country" : First Nations' Participation in the Indian Pavilion at Expo 67 », *Journal of the Canadian Historical Association/Revue de la Société historique du Canada* 17 (2) : 148-173.

SAGANASH Diom Roméo, 2005, « Les pensionnats pour Autochtones, outils d'assimilation. Un héritage honteux », in *Le devoir de mémoire et les politiques du pardon*, Micheline LABELLE, Rachad ANTONIUS, Georges LEROUX (dir.), Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, pp. 85-99.

SAHLINS M., 1976, *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard.

SAID Edward, 1978, *Orientalism*, New York, Vintage.

SAINT-ARNAUD Marie, 2009, *Contribution à la définition d'une foresterie autochtone : Le cas des anicinapek de kitcisakik (Québec)*, thèse de doctorat en sciences de l'environnement, Université du Québec à Montréal.

SAINT-ONGE Anne, 1983, « Propos entre générations : Anne Saint-Onge interviewe sa mère Bernadette », *Recherches amérindiennes au Québec* XIII (4) : 269-272.

SATZEWICH Vic, 1996, « Patronage, Moral Regulation and the Recruitment of Indian Affairs Personnel, 1879-1900 », *Canadian Review of Sociology and Anthropology* 33 (2) : 144-166.

—, 1997, « Indian Agents and the 'Indian Problem' in Canada in 1946 : Reconsidering the Theory of Coercive Tutelage », *Canadian Journal of Native Studies* 17 (1) : 227-57.

SATZEWICH Vic et Linda MAHOOD, 1994, « Indian Affairs and Band Governance : Deposing Indian Chiefs in Western Canada, 1896-1911 », *Canadian Ethnic Studies* XXVI (1) : 40-58.

—, 1995, « Indian Agents and the Residential School System in Canada, 1946-1970 », *Historical Studies in Education* 7 (1) : 41-65.

SAUBER Mariana, 1993, « Traces fragiles. Les plaques commémoratives dans les rues de Paris », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 48 (3) : 715-727.

SAVARD Rémi, 1996, *L'Algonquin Tessouat et la fondation de Montréal : diplomatie franco-indienne en Nouvelle-France*, Montréal, Hexagone.

SAVOIE Sylvie, 2003, « Le chef abénaquis Nescambiouit et l'alliance franco-abénaquise », *Recherches amérindiennes au Québec* XXXIII (2) : 18-28.

SAWAYA Jean-Pierre, 2012, *Au nom de la loi, je vous arrête! Les Amérindiens du Québec et la Dominion Police, 1880-1920*, Québec, Septentrion.

SAWCHUK Joe, 1995, « Fragmentation and Realignment : The Continuing Cycle of Metis and Non-Status Indian Political Organizations in Canada », *Native Studies Review* 10 (2) : 77-95.

SCHAPERA Isaac, 1956, *Government and Politics in Tribal Societies*, Londres Watts.

SCHREIBER Dorothee, 2008, « “A Liberal and Paternal Spirit” : Indian Agents and Native Fisheries in Canada », *Ethnohistory* 55 (1) : 87-118.

SCOTT Collin H. (éd.), 2001, *Aboriginal Autonomy and Development in Northern Quebec and Labrador*, Vancouver, UBC Press.

SCOTT James C., 1989, « Everyday Forms of Resistance », *Copenhagen Journal of Asian Studies* 4 : 33-62.

SCOTT Richard T. et Selina CONN, 1987 (juillet), « The failure of scientific medicine: Davis Inlet as an example of socio-political morbidity », *Canadian Family Physician* 33 : 1649-1653.

SÉGUIN Claire, 1981, « Essai sur la condition de la femme indienne au Canada », *Recherches amérindiennes au Québec* X (4) : 251-260.

SÉGUIN Louise, 1991 (juin), « Si les femmes décidaient », *Rencontre* 12 (4) : 5-7, Québec, Secrétariat aux affaires autochtones.

SERVICE Elman R., 1962, *Primitive Social Organization : an Evolutionary Perspective*, New York, Random House.

SHARMA S.L., 2000, « Empowerment without Antagonism : A Case for Reformulation of Women's Empowerment Approach », *Sociological Bulletin* 49 (1) : 19-39.

SILVERMANN Sydel F., 1965, « Patronage and Community-nation Relationships in Central Italy », *Ethnology* 4 : 172-189.

SIMARD Jean-Jacques, 1983, « Par-delà le Blanc et la mal : Rapports identitaires et colonialisme au pays des Inuit », *Sociologie et sociétés* 15 (2) : 55-72.

—, 2003, *La réduction — L'Autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui*, Sillery, Septentrion.

SIOUI Jules, 1943, *Lettre de Jules Sioui à la Couronne, 25 octobre, Loretteville*, in *Since Time Immemorial : « Our Story ». The Story of the Kitigan Zibi Anishnabeg*, Stephen McGregor, 2004, Kitigan Zibi Education Council, pp. 281.

SIOUI Georges E., 1992, *Pour une autohistoire amérindienne. Essai sur les fondements d'une morale sociale*, Montréal, McGill-Queen's.

SMANDYCH, Russel et Gloria LEE, 1995, « Une approche de l'étude du droit et du colonialisme : vers une perspective autohistorique amérindienne sur le changement juridique, la colonisation, les sexes et la résistance à la colonisation », *Criminologie* XXVIII (1) : 55-79.

SMITH Annette (éd.), 1976, *Tales from the River Desert*, Maniwaki, The River Desert Band Council, Miméo.

SMYTH Julie, 2008 (7 février), « Shaking up Canada's native establishment », *National Post* [En ligne] <http://www.nationalpost.com/news/canada/rethinkingthereserve/story.html?id=280528>, consulté le 26 novembre 2010.

SPECK Frank G., 1915, *Family Hunting Territories and Social Life of Various Algonkian bands of the Ottawa Valley*, Ottawa, Canada Department of Mines, Geological Survey, Memoirs 70, Anthropological Series 8.

—, 1919, *The Functions of Wampum among the Eastern Algonkian*, Lancaster, Memoirs of the American Anthropological Association, vol. VI no 1, January-March (rééd. 1964, Millwood, New York, Kraus Reprint Co).

—, 1923, « Algonkian Influence upon Iroquois Social Organization », *American Anthropologist* 25 (2) : 219-227.

—, 1927, « River Desert Indians of Quebec », *Indian Notes* IV (3) : 240-252.

- , 1928, « Divination by Scapulimancy among the Algonquin of River, Desert, Québec », *Indian Notes V* : 167-173.
- , 1929, « Boundaries and Hunting Groups of the River Desert Algonquin », *Indian Notes VI* (2) : 97-120.
- , 1935, *Naskapi. The Savage Hunters of the Labrador Peninsula*, Norman, University of Oklahoma Press.
- , 1941, « Art Processes in Birchbark of the River Desert Algonquin, a Circumboreal Trait », *Bureau of the American Ethnology, Bulletin 128, Anthropological Papers 17* : 231-274.
- SPECK Frank G. et Loren C. EISELEY, 1939, « The Significance of the Hunting Territory System of the Algonkian in Social Theory », *American Anthropologist* 41 : 269-280.
- SPIELMANN Roger, 1993, «“Makwa nibawaanaa” : Analyse d’un récit algonquin concernant les rêves sur les ours », *Recherches amérindiennes au Québec XXIII* (2-3) : 109-117.
- SPITERI Mélanie, 2001, *Sentencing Circles in Aboriginal Offenders in Canada : Furthering the Idea of Aboriginal Justice Within a Western Justice Framework*, mémoire de maîtrise, département de sociologie et d’anthropologie, University of Windsor, Ontario.
- SPRINGER Kimberly, 2001, « The Interstitial Politics of Black Feminist Organizations », *Meridians* 1 (2) : 155-191.
- STEVENSON Blair, 2007, « Kitigan Zibi Kikinamadinan », in *Sharing our Success : More Case Studies in Aboriginal Schooling*, Georges FULFORD (dir.), British-Columbia, Society for the Advancement of Excellence in Education, pp. 151-174.

STEWART Julian H., 1936, « The Economic and Social basis of Primitive Bands », in *Essays in Anthropology presented to A.L. Kroeber*, R.H. ROWIE (éd.), Berkeley, University of California Press, pp. 341-342.

—, 1955, *Theory of Culture Change : the Methodology of Multilinear Evolution*, Urbana, University of Illinois Press.

ST. LOUIS A.E., 1951, *Ancient Hunting Grounds of Algonquin and Nispissing Indians Comprising the Watersheds of the Ottawa & Madawaska Rivers*, Ottawa, s.n., Rapport déposé au Centre de la recherche historique et de l'étude des revendications, ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada.

STOTE Karen, 2012, « The Coercive Sterilization of Aboriginal Women in Canada », *American Indian Culture and Research Journal* 36 (3) : 117-150.

ST-PIERRE Guillaume, 2013 (4 février), « Le chef Whiteduck fustige le sénateur Brazeau », *Le Droit* [En ligne] <http://www.lapresse.ca/le-droit/politique/sur-la-colline-parlementaire/201302/04/01-4618143-le-chef-whiteduck-fustige-le-senateur-brazeau.php>, consulté le 7 mars 2013.

SULZMAN Lee, *The Algonkin*, [En ligne] <http://www.snowowl.com/peoplealgonquin.html>, consulté le 10 février 2010.

SUNSERI Lina, 2009, « Sky Woman lives on : Contemporary examples of Mothering the Nation », in *First Voices : An Aboriginal Women's Reader*, Patricia A. MONTURE et Patricia D. MCGUIRE (éds.), Toronto, Inanna Publications & Education, pp. 54-62.

SÛRETÉ DU QUÉBEC, 1979 (mai), *Les policiers autochtones à la S.Q.*, *Revue de la Sûreté du Québec* 9 (5).

TALAGA Tanya, 2012 (26 janvier), « UN to Investigate Missing Aboriginal Women », *The Toronto Star* [En ligne], http://www.thestar.com/news/insight/2012/01/06/un_to_investigate_missing_aboriginal_women.html, consulté le 8 mars 2013.

TANNER Adrian, 1978, « Divinations and Decisions : Multiple Explanations for Algonquian Scapulamancy », *Yearbook of Symbolic Anthropology*, 1979 : 89-101, Montreal, McGill-Queen's University Press.

—, 1979, *Bringing Home Animals : Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*, St. John's, Institute of Social and Economic Research.

—, 1983, *The Politics of Indianness. Case Studies of Native Ethopolitics in Canada*, St-John's, Institute of Social and Economic Research.

TASSÉ Louise, 1993a, « "Plumes Grises" : Rencontre avec des Algonquins âgés de Kitigan Zibi », *Santé mentale au Québec* 18 (1) : 93-108.

—, 1993b, « Les terres promises : rôle social et filiation chez les Algonquins âgés de Kitigan Zibi : Continuités, ruptures et filiation », *Revue internationale d'action communautaire* 69 : 25-36.

—, 1995, « Représentation de la santé mentale et de la filiation chez les Algonquins âgés de Kitigan Zibi », *Recherches amérindiennes au Québec* XXV (1) : 41-50.

TAYLOR A.C., 2002, « Évolutionnisme », in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Pierre BONTE et Michel IZARD (éds.), Paris, PUF, pp. 269-272.

TEICHER Morton I., 1960, *Windigo Psychosis : A Study of a Relationship Between Belief and Behavior among the Indians of Northeastern Canada*, Proceedings of the 1960 Annual Spring Meeting of the AES, American Ethnological Society, Verne F. RAY (éd.).

TENASCO Jenny, 1986, *Algonquin Chiefs of the River Desert Band*, Maniwaki, River Desert Education Authority.

TENNANT Paul, 1982, « Native Indian Political Organization in British Columbia 1900-1969 : A Response to Internal Colonialism », *BC Studies* 55 : 3-49.

—, 1985, « Aboriginal Rights and the Penner Report on Indian Self-Government », in *The Quest for Justice : Aboriginal Peoples and Aboriginal Rights*, Menno BOLDT et J. Anthony LONG (éds.), Toronto, University of Toronto Press, pp. 321-332.

TETSART A., 2002, « Chasseurs-cueilleurs », in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Pierre BONTE et Michel IZARD (éds.), Paris, PUF, pp. 135-138.

THÉRIAULT Charles, 2011 (11 octobre), « La langue algonquine renaît tranquillement à Kitigan Zibi », *Le Droit* [En ligne] <http://www.lapresse.ca/le-droit/actualites/ville-de-gatineau/201110/10/01-4455876-la-langue-algonquine-renaittranquillement-a-kitigan-zibi.php>, consulté le 21 octobre 2013.

TERRIEN Jean-Marie, 1986, *Parole et pouvoir. Figure du chef indien en Nouvelle-France*, Montréal, l'Hexagone, coll. Positions anthropologiques.

THUMBADOO Romola Vasantha, 2007, *Learning from a Kindergarten Dropout : A Ninety Year Old's Guide to the Good Life : [William Commanda-Ojigkwanong : Cultural Sharing and Reflections]*, Kanata, Ontario, Circle of All Nations.

TIMISKAMING FIRST NATION, « Past Chiefs and Councils », [En ligne] <http://www.timiskamingfirstnation.ca/pastc&c.html> consulté le 15 mai 2012.

TOBIAS John L., 1983, « Protection, Civilization, Assimilation : An Outline History of Canada's Indian Policy », in *As Long as the Sun Shines and Water Flows a Reader in*

Canadian Native Studies, A.L. GETTY et Antoine S. LUSSIER (éds.), Vancouver, UBC Press, pp. 39-55, (Réimpression de 1976, *Western Canadian Journal of Anthropology* 6 no 2).

TOLLEFSON Kenneth D., 1987, « The Snoqualmie : A Puget Sound Chiefdom », *Ethnology* 26 (2) : 121-136.

TREMBLAY M. A., P. CHAREST et Y. BRETON, 1969, *Les changements socioculturels à Saint Augustin*, Québec, Presses de l'Université Laval.

TREUER Anton, 2011, *The Assassination of Hole in the Day*, St. Paul, MN, Borealis Books.

TURNER D.H. et P. WERTMAN, 1977, *Shamattawa : the Structure of Social Relations in a Northern Algonkian Band*, Ottawa : National Museum of Canada.

TURPEL Mary-Ellen, 1993, « Patriarchy and Paternalism : The Legacy of the Canadian State for First Nations Women », *Canadian Journal of Women and the Law* 6 : 174-192.

UMFREVILLE Edward, 1790, *The Present State of Hudson's Bay*, London, C. Stalker.

VALASKAKIS Gail Guthrie, 2005, « Les pensionnats indiens : souvenir et réconciliation » in *Le devoir de mémoire et les politiques du pardon*, Micheline LABELLE, Rachad ANTONIUS, Georges LEROUX (dirs.), Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, pp. 101-125.

VAN BINSBERGEN Wim, 2003, « Les chefs royaux nkoya et l'association culturelle Kazanga en Zambie. Résistance, déclin ou folklorisation de la fonction du chef traditionnel », in *Le retour des rois : les autorités traditionnelles et l'État en Afrique contemporaine*, C.H. PERROT et F. X. FAUVELLE-AYMAR (éds.), Paris, Karthala, pp. 489-510.

VERDON Michel, 1973, *Anthropologie de la colonisation au Québec, Le dilemme d'un village du Lac-Saint-Jean*, Les Presses de l'Université Laval, Québec.

VIAU Roland, 1993, « Les dieux de la terre : histoire des Algonquins de l'Outaouais 1600-1650 », in *Trace du passé, images du présent*, Marc CÔTÉ et Gaëtan LESSARD (éds.), Rouyn-Noranda, Cégep de l'Abitibi-Témiscamingue, pp. 109-132.

VINCENT Joan, 1978, « Political Anthropology : Manipulative Strategies », *Annual Review of Anthropology* (7) : 175-194.

VINCENT Sylvie, 1973, « Structure du rituel : la tente tremblante et le concept de mistapew », *Recherches amérindiennes au Québec* III (1-2) : 69-83.

—, 1976, « Les bonnes et les mauvaises alliances », *Recherches amérindiennes au Québec* VI (1) : 22-35.

—, 1977, « Structures comparées du rite et des mythes de la tente tremblante », *Actes du Huitième Congrès des Algonquinistes*, W. COWAN (éd.), Ottawa, Carleton University, pp. 90-100.

—, 1983, « Mistamaninuesh au temps de la mouvance : notes inspirées par l'autobiographie d'une femme montagnaise », *Recherches amérindiennes au Québec* XIII (4) : 243-253.

VOGET Fred, 1957, « The American Indian in Transition : Reformation and Status Innovations », *American Journal of Sociology* 62 (4) : 369-378.

VOYAGEUR Cora J., 2003, Voyageur, « The Community Owns You : Experiences of Canada's Women Chiefs », in *Out of the Ivory Tower : Taking Feminist Research to the Community*, Meryn STUART et Andrea MARTINEZ (éds.), Toronto, Sumach Press, pp. 228-247.

—, 2005, « They Called Her Chief : A Profile of Chief Dorothy McDonald », in *Unsettled Pasts : Reconceiving the West Through Women's History*, Sarah CARTER, Lesley ERICKSON, Patricia ROOME et Char SMITH (éds.), Calgary, University of Calgary Press, pp. 355-361.

—, 2008, *Firekeepers of the 21st Century : First Nation Women Chiefs*, Montréal, McGill-Queen's University Press.

—, 2011a, « First Nations Women in Canada », in *Visions of the Heart : Canadian Aboriginal Issues*, David LONG et Olivia Patricia DICKASON (éds.), Oxford University Press (third edition), pp. 213-237.

—, 2011b, « Out in the Open : Elected Female Leadership in Canada's First Nations Community », *Canadian Review of Sociology / Revue canadienne de sociologie* 48 (1) : 67-85.

WALLS Martha Elizabeth, 2010, *No Need of a Chief for this Band : the Maritime Mi'kmaq and Federal Electoral Legislation, 1899-1951*, Vancouver, UBC Press.

WATKINS Mel (ed), 1977, *Dene Nation : The Colony Within*, Toronto, University of Toronto Press.

WAUGH Earle H., 1996, *Dissonant Worlds : Roger Vandersteene Among the Cree*, Waterloo, Ontario, Wilfrid Laurier University Press.

WEBER Max, 1965, *The theory of Social and Economic Organization*, traduction par A.M. HENDERSON et Talcott PARSONS, avec une introduction par Talcott Parsons (éd.), New York, The Free Press, Mcmillan Company.

WESLEY-ESQUIMAUX Cynthia C. et Magdalena SMOLEWSKI, 2004, *Traumatisme historique et guérison autochtone*, Ottawa, Fondation autochtone de guérison

WHITE Geoffrey M. et Lamont LINDSTROM, 1997, *Chiefs Today : Traditional Pacific Leadership and the Postcolonial State*, Stanford, Stanford University Press.

WIDDOWSON Frances et Albert HOWARD, 2008, *Disrobing the Aboriginal Industry : The Deception Behind Indigenous Cultural Preservation*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press.

WOLF EYES, [En ligne] <http://wolf-eyes.forumactif.com/t1147-elder-william-commanda>, consulté le 1 mai 2012.

WOLF Paulette Running et Julie A. RICKARD, 2003, « Talking Circles : A Native American Approach to Experiential Learning », *Journal of Multicultural Counseling and development* 31 : 39-43.

WRIGHT Susan (éd.), 1994, *The Anthropology of Organizations*, London, Routledge.

ZIMMERMAN, M.A., 1995, « Psychological Empowerment : Issues and Illustrations », *American Journal of Community Psychology* 23 (5) : 581-599.

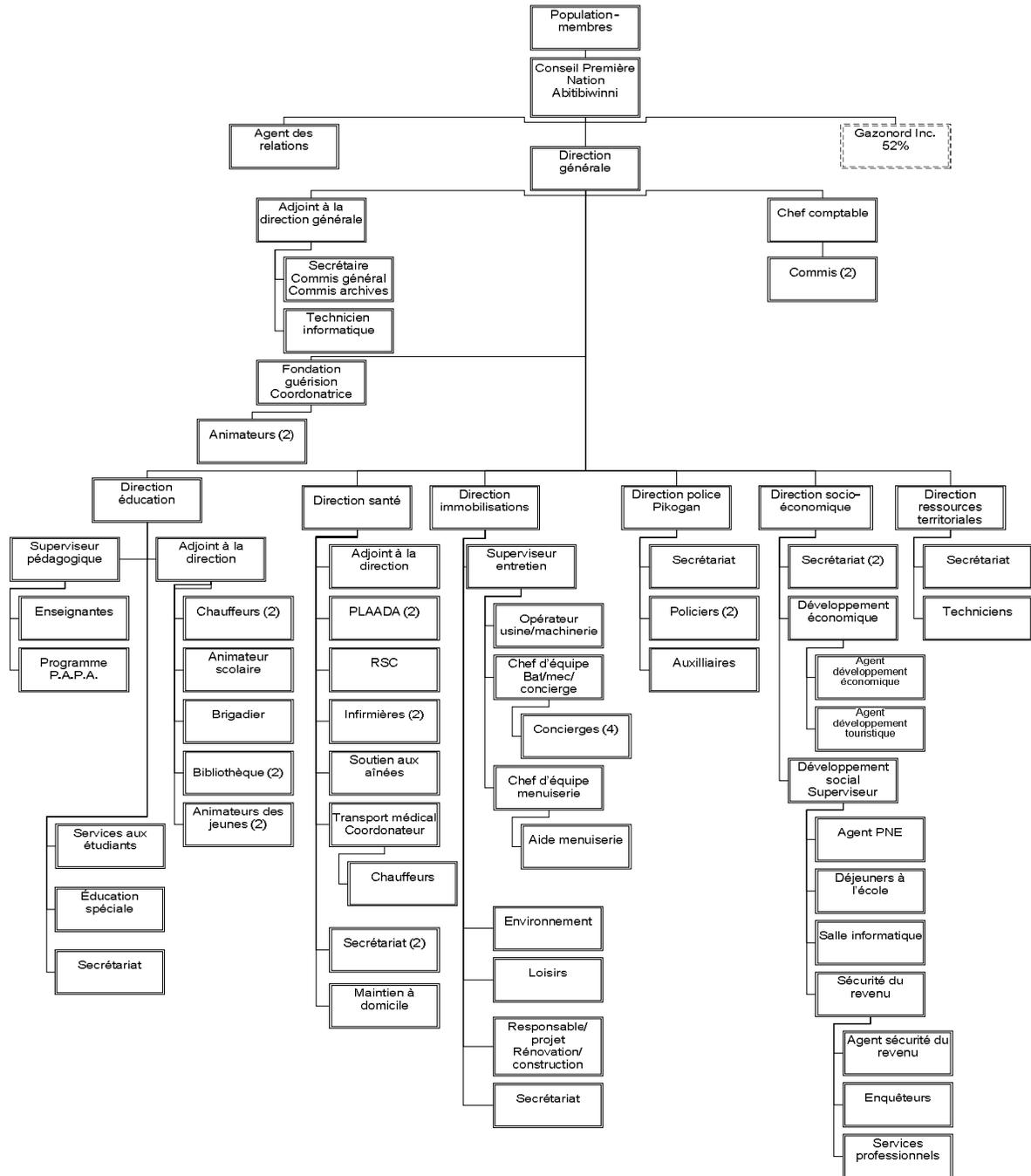
Filmographie

DESJARDINS Richard et Serge MONDERIE (réalisateurs), 2007, *Le peuple invisible*, documentaire produit par l'Office national du film du Canada, 93 minutes.

KITIGAN ZIBI ANISHNABEG'S 150TH COMMEMORATION, *150 TASO PIBONEZIMAGAD KITIGAN ZIBI 1853-2003*, 2003, documentaire produit par les Kitigan Zibi Anishnabeg, 47 minutes.

OUMET Lucie (réalisatrice), 2000, *Ojigkwanong - Rencontre avec un sage algonquin*, documentaire produit par l'Office national du film du Canada, 43 minutes.

Annexe 1 Organigramme de la Première nation Abitibiwinni



(Source : Expo Pikogan)

