

Université de Montréal

Le concept de nation dans les revendications politiques
des groupes autochtones du Canada

par
Karine Gentelet

Département de sociologie
Faculté des arts et sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de doctorat
en sociologie

Décembre 2002

©Karine Gentelet, 2002



HM

15

U54

2003

v.014

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

cette thèse est intitulée :
Le concept de nation dans les revendications politiques des groupes
autochtones du Canada

présentée par :
Karine Gentelet

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

JUTEAU DANIELLE
présidente-rapporteur

MCALL CHRISTOPHER
directeur de recherche

WINSLOW DONNA JEAN
codirectrice

JENSON JANE
membre du jury

LEVESQUE CAROLE
examinatrice externe

BLATTBERG CHARLES
représentant du doyen de la FES

RÉSUMÉ

La question de l'identité politique des groupes autochtones constitue un enjeu politique important dans les rapports entre les groupes autochtones et l'État dans la mesure où elle peut en changer la dynamique dominants-dominés. En effet, les groupes autochtones demandent la reconnaissance de leur souveraineté de peuples assortie des droits qui en sont inhérents, c'est-à-dire le droit d'autodétermination et d'autogestion afin d'instaurer des rapports égaux entre leurs peuples et le peuple canadien. En bref, ils veulent devenir le troisième acteur au sein de la Confédération canadienne.

Le gouvernement fédéral a longtemps refusé de reconnaître un statut politique aux groupes autochtones au sein de la Confédération. Considérés comme des peuples lors de la colonisation, ils ont perdu progressivement leur identité collective et leurs droits politiques pour être perçus comme des individus regroupés en communautés avec l'adoption de lois qui visaient l'assimilation. Cette négation de leur identité collective perdure jusque dans les années 1970 avec le projet d'abolition de leur statut d'Indien (le Livre Blanc).

Le fait que les groupes autochtones aient pris conscience de leur identité et de leur puissance collective à travers leur mobilisation pour rejeter le Livre Blanc et qu'ils ont défini leur identité collective à l'aide du concept de nation, a été un facteur déterminant dans le changement d'attitude du gouvernement fédéral et dans l'évolution des rapports de pouvoir entre les Autochtones et l'État. Les positions fédérales ont évolué sur la question des droits collectifs autochtones. L'État a aussi modifié certains principes dans ses politiques.

Bien que le concept de nation fasse référence à une forme d'organisation politique occidentale et au contexte particulier des négociations constitutionnelles canadiennes, le fait qu'il soit employé au pluriel («Premières Nations du Canada») et que les Autochtones l'aient redéfini en fonction de leurs besoins et objectifs politiques (plusieurs nations souveraines sur un même territoire), amène à penser que les groupes autochtones sont en train de prendre de l'avance sur le terrain de l'identité collective, qu'ils développent un

contre-pouvoir capable d'influencer les catégories de pensée du groupe dominant. Ce pouvoir intrinsèque à leur conscience collective de groupe peut alors les amener vers une contre-hégémonie qui les libère de la tutelle de l'État.

Mots Clés : Nations, peuples, identité politique collective, droit à l'autodétermination, droit à l'autogestion, rapports de pouvoir, groupes minoritaires, État central, contre-hégémonie.

ABSTRACT

The question of the political identity of the Native peoples constitutes a significant element in the relationship between Natives and the State insofar as it can change the dominant-dominated dynamic. Indeed, Natives seek recognition of their sovereignty as “people” with inherent rights, i.e. the right of self-determination and self-government, in order to establish more equal relationships between Natives groups and other Canadians. In short, they want to become the third actor within the Canadian Confederation.

For a long time, the federal government refused to consider the recognition of a political status for the Natives groups within the Confederation. Regarded as sovereign peoples at the of the colonisation, they gradually lost their collective identity and their political rights, becoming seen as individuals grouped together in communities with the adoption of laws aimed at assimilation. This negation of their collective identity continues until the 1970s with the project of the abolition of Indian status in the White Paper.

The fact that Native groups became aware of their identity and collective power through their mobilization to reject this project and that they defined their collective identity using the concept of “nation” was a determining factor in the change of attitude of the federal government and in the evolution of the power relationship between Natives and the State. The federal positions have also changed on the question of aboriginal collective rights and the State has modified certain principles in its policies.

Although the concept of “nation” refers to a form of Western political organization and to the Canadian constitutional negotiations context, the fact that it is employed in the plural (“First Nations of Canada”) and that Native groups have redefined according to their needs and political objectives (several sovereign nations in one territory), suggest that aboriginal groups may be taking the lead on the grounds of collective identity, that they may be developing a countervailing power able to influence the categories of thought of the dominant group. This intrinsic capacity growing from their collective consciousness as

group could be seen as a form of counter-hegemony releasing them from the domination of the State.

Key Words: Nations, people, collective political identity, right to self-determination, right to self-government, power relationship, minority groups, central state, counter-hegemony.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	i
ABSTRACT.....	iii
TABLE DES MATIÈRES.....	V
REMERCIEMENTS.....	X
INTRODUCTION.....	1

PREMIÈRE PARTIE

<u>CHAPITRE PREMIER</u> : LES RAPPORTS DE POUVOIR ENTRE LES GROUPES AUTOCHTONES MINORITAIRES ET L'ÉTAT CENTRAL	6
Conclusion.....	23
<u>CHAPITRE DEUX</u> : REVUE DES ÉCRITS SUR LA QUÊTE DE POUVOIR AUTOCHTONE AU SEIN DE LA CONFÉDÉRATION CANADIENNE.....	26
Conclusion.....	55
<u>CHAPITRE TROIS</u> : LE CONCEPT DE NATION.....	59
1. La nation et la lutte des classes.....	59
2. La nation des citoyens.....	65
3. La nation des ancêtres.....	69
4. Les approches alternatives de la nation.....	71
Conclusion.....	79
<u>CHAPITRE QUATRE</u>: LE CONCEPT D'HÉGÉMONIE CHEZ GRAMSCI.....	81
Conclusion.....	88

CHAPITRE CINQ : QUESTIONS DE RECHERCHE ET MÉTHODOLOGIE.....	90
1. Questions de recherche.....	90
2. Méthodologie.....	92
2.1. Les prises de positions des groupes autochtones relativement à leurs revendications politiques.....	93
2.1.1 Documents tirés des réunions de travail du Groupe de travail sur les populations autochtones.....	94
2.1.2 Documents tirés des audiences publiques de la Commission royale sur les peuples autochtones.....	97
2.2. Les politiques gouvernementales.....	99
2.3. Le rapport final de la Commission royale sur les peuples autochtones.....	100

DEUXIÈME PARTIE

CHAPITRE SIX : DU DIX-SEPTIÈME SIÈCLE JUSQU'AU MILIEU DES ANNÉES 1920.....	102
1. Le 17 ^{ième} siècle et le 18 ^{ième} siècle.....	103
1.1. Le Régime français.....	103
1.2. 1763 : la Proclamation Royale et le régime anglais.....	108
2. Le 19 ^{ième} siècle.....	110
2.1. 1815 – 1857 : les premières lois pour l'assimilation des Autochtones.....	112
2.2. 1871 – 1877: la première série de traités.....	115
2.3. 1876 : la première Loi sur les Indiens.....	117
3. Le 20 ^{ième} siècle.....	122
3.1. 1923 – 1924 : l'appel des Six Nations.....	123

Conclusion.....	134
CHAPITRE SEPT : DE LA FIN DES ANNÉES 1960	
À LA FIN DES ANNÉES 1980.....	136
1. Les années 1970.....	138
1.1. 1969 : le Livre Blanc, la politique indienne du gouvernement du Canada. Présentation et analyse.....	138
1.2. Conséquences de la publication du Livre Blanc.....	147
1.3. 1973 : la politique des revendications territoriales globales. Présentation et analyse.....	150
2. Les années 1980.....	153
2.1. 1981.....	153
2.1.1. Les instances internationales et le Groupe de travail sur les populations autochtones.....	153
2.1.2. La première modification de la politique sur les revendications territoriales.....	155
2.2. 1982 : Le processus de rapatriement de la Constitution.....	156
2.3. 1983.....	157
2.3.1. Le rapport Penner.....	157
2.3.2. La première conférence constitutionnelle.....	159
2.4. 1984.....	160
2.4.1. La deuxième conférence constitutionnelle.....	160
2.4.2. Analyse des revendications politiques des organisations autochtones canadiennes présentées aux séances de travail estivales du Groupe de travail sur les populations autochtones.....	160
2.5. 1985.....	163
2.5.1. La troisième conférence constitutionnelle.....	163
2.5.2. Le rapport Coolican.....	164
2.6. 1987.....	166

2.6.1.	La quatrième conférence constitutionnelle.....	166
2.6.2.	La deuxième modification de la politique sur les revendications	167
2.6.3.	L'Accord du lac Meech.....	170
2.6.4.	Analyse des revendications politiques des organisations autochtones canadiennes présentées aux séances de travail estivales du Groupe de travail sur les populations autochtones.....	171
2.7.	1989 : La Convention 169 de l'Organisation Internationale du Travail.....	174
	Conclusion.....	175
	<u>CHAPITRE HUIT : LES ANNÉES 1990</u>	178
1.	Les années 1990 et le « nouveau paradigme ».....	179
2.	1991 : la Commission royale d'enquête sur les peuples autochtones.....	184
3.	1992 : le référendum sur l'Accord de Charlottetown.....	186
4.	1992 à 1994 : Les audiences publiques de la Commission royale sur les peuples autochtones.....	189
4.1.	Analyse des présentations des trois organisations autochtones choisies.....	191
5.	1995.....	199
5.1.	La politique sur l'autonomie gouvernementale. Description et analyse.....	199
6.	1996.....	202
6.1.	Analyse des revendications politiques des organisations autochtones canadiennes présentées aux séances de travail estivales du Groupe de travail sur les populations autochtones.....	202
6.2.	Le rapport final de la Commission royale sur les peuples autochtones. Présentation et analyse.....	205
	Conclusion.....	218

TROISIÈME PARTIE

<u>CHAPITRE NEUF : L'ÉVOLUTION DES POSITIONS AUTOCHTONES ET DES POSITIONS GOUVERNEMENTALES.</u>	220
1. Les positions autochtones.....	220
2. Les positions gouvernementales.....	229
Conclusion.....	231
<u>CHAPITRE DIX : LES REVENDICATIONS POLITIQUES DES GROUPES AUTOCHTONES : RETOUR SUR LA LITTÉRATURE.</u>	235
Conclusion.....	244
<u>CONCLUSION.</u>	246
BIBLIOGRAPHIE	261

REMERCIEMENTS

C'est probablement la partie la plus personnelle de cette thèse mais aussi la plus délicate parce que je ne veux oublier personne. Ces années de thèse ont été longues et j'ai reçu l'appui de beaucoup de monde autant au niveau personnel que dans mon travail. En écrivant ces lignes, je pense sincèrement à chacun d'eux et je ne peux m'empêcher de me dire que, sans eux, je n'y serais sûrement pas arrivée.

Merci donc, à ma famille d'avoir été mon soutien numéro un : mes enfants qui m'ont donné pleins d'occasions de faire des pauses dans mon travail intellectuel; mon mari qui m'a aidé, conseillé, remonté, tiré, tenu, poussé et permis de faire ce doctorat à mon rythme, bref, sans lui je ne vois pas ce que je serais devenue, peut-être pas docteure! Merci à ma mère, en fait à toute la tribu Guillermet; à mon père et à l'autre partie de la famille Gentelet; à mes amis pour leurs encouragements.

Un grand merci aussi à mes directeurs de thèse, Christopher McAll et Donna Winslow pour leur assiduité à lire et relire inlassablement mon travail. J'ai appris beaucoup d'eux : le travail, la discipline, la pondération, la patience, la persévérance et encore la persévérance et surtout la persévérance (Cent fois sur le métier remet ton ouvrage aurait très bien pu me dire Christopher McAll!).

Une pensée très très spéciale pour Paul Charest qui m'a beaucoup aidé grâce à son amitié, ses commentaires et encouragements qui m'ont bien remonté le moral...

Merci aussi à Carole Racine pour sa gentillesse, au personnel de la bibliothèque du ministère des Affaires Indiennes à Hull pour m'avoir aidé dans ma cueillette de données; au personnel du Docip à Genève pour m'avoir si gentilleusement accueilli et permis de faire autant de photocopies et au personnel du Groupe de travail sur les populations autochtones pour m'avoir permis de consulter certains de leurs dossiers.

Michel, Clément, merci pour le goût de l'engagement et la combativité!

INTRODUCTION

Les questions autochtones ont depuis fort longtemps fait l'objet de plusieurs études et continuent d'alimenter les débats autant sur le plan international, avec les séances régulières du Groupe de travail sur les populations autochtones, que sur les plans nationaux (au Canada, aux États-Unis ou encore en Australie), comme en témoigne le rapport final de la Commission Royale sur les peuples autochtones en 1997. Au Canada, pays qui nous intéresse particulièrement en ce qui concerne les Autochtones, pratiquement tous les sujets touchant de près ou de loin ce thème ont été abordés : des ouvrages portant sur des thèmes généraux (Cox (1987), McMillan (1988)), à ceux abordant des thèmes plus spécifiques comme entre autres, l'archéologie, la santé, les activités et le développement économiques, ou les droits autochtones (Dupuis, 1991, 1997, 2001).

Alors que certaines études se sont penchées sur la question des enjeux de pouvoir et des revendications territoriales (par exemple : Asch, 1984; Cassidy, 1991; Boldt, 1993; Jenson et Papillon, 2000), l'objet de cette thèse sera d'aborder l'angle particulier de l'influence que peuvent avoir les enjeux de pouvoir sur les revendications politiques autochtones et dans les rapports entre les groupes autochtones¹ et les gouvernements et plus largement dans les rapports entre les groupes minoritaires et l'État central.

¹ Toutefois, il est nécessaire de préciser que, bien que nous parlons dans cette thèse « des peuples autochtones » ou « des groupes autochtones », nous nous ne traitons pas du cas des Inuit, normalement inclus dans le terme « Autochtones ». D'une part parce que la situation des Inuit est un peu différente de celle des

Au Canada, les revendications politiques autochtones existent depuis les premiers contacts et les débuts de la colonisation (Dickason, 1997). Longtemps ignorées par les autorités, ces revendications ne sont devenues officielles que dans les années 1970 sans que certains sujets ou droits politiques ne soient admis à la table des négociations, les gouvernements gardant un contrôle sur le contenu des ententes et le déroulement du processus de négociation (Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien, 1981). De plus, les autorités canadiennes ont pratiquement toujours exercé un fort contrôle sur la vie quotidienne des communautés autochtones à l'aide d'un appareil législatif mis en place bien avant la Confédération. En effet, la législation applicable aux Autochtones date des années 1830.

Comment, alors, expliquer que ces revendications soient désormais prises en considération, et même que certains de leurs principes, comme l'autonomie gouvernementale, soient intégrés aux politiques fédérales depuis une quinzaine d'années. Serait-il possible que les rapports de pouvoir soient en train de se renverser et que les groupes autochtones et leurs revendications soient désormais en mesure d'influencer les positions des gouvernements? Mais dans cette perspective, comment les rapports en sont arrivés à ce point de changement?

Amérindiens au niveau législatif, d'autre part parce qu'ils se sont déjà fait reconnaître un territoire autonome en 1999 (le Nunavut) et qu'ils sont en voie d'en obtenir un autre (le Nunavik). Le cas des Inuit et de leurs revendications politiques représente ainsi une autre problématique. Pourtant il nous semblait important, malgré cette exclusion terminologique de continuer à employer l'expression « peuples autochtones » puisque c'est sous cette forme que les groupes amérindiens du Canada sont désignés le plus souvent en dehors de l'expression « Premières Nations » bien entendu ; expression que nous ne pouvons pas utiliser de façon usuelle et neutre pour désigner les Amérindiens puisque comme nous le verrons plus loin, elle pourrait être un possible déclencheur de transformations dans les rapports de pouvoir entre les Amérindiens/Autochtones et l'État.

Dans cette thèse, nous essayerons d'apporter plus d'éclairage sur ces questions centrales, et comme le souligne Gramsci (1971), sur les rapports de pouvoir entre dominants-dominés. Pour ce faire, nous avons choisi de nous intéresser plus particulièrement à la forme et au contenu que peuvent prendre ces revendications politiques autochtones. En effet, si l'on se base sur l'analyse de Gramsci (1971) et plusieurs auteurs comme Jenson (1993), Jhappan (1990), ou Tanner (1992) qui ont travaillé sur les changements dans les rapports de pouvoir, l'évolution dans les relations entre les gouvernements et les groupes autochtones semblerait correspondre à un changement dans la forme et le contenu particulier donné par ces derniers à leurs revendications politiques.

En effet, les groupes autochtones se désignent comme étant les Premières Nations du Canada depuis les années 1980, c'est-à-dire les premières nations à avoir peuplé le Canada. L'usage de cette identité, autant sur la scène nationale canadienne que sur la scène internationale, témoigne de son importance politique dans les revendications autochtones. L'introduction de la notion de Premières Nations, basée sur l'idée que les communautés autochtones forment des nations, et la stratégie politique qu'elle engendre semble correspondre au début des renversements de pouvoir entre les gouvernements et les groupes autochtones. Alors que des événements comme la réaction massive des Autochtones contre la politique du Livre Blanc en 1969 et la mobilisation politique de plus en plus importante des communautés autochtones au sein du Canada ou encore l'évolution des normes juridiques internationales vis-à-vis des droits des minorités ont aidé à préparer un terrain politique canadien plus favorable aux questions autochtones, le concept de nation pourrait être le levier qui a permis à certains principes présents dans les revendications politiques autochtones, qui ont toujours existé, d'être écoutés et intégrés dans les politiques fédérales.

Cependant, au-delà des rapports de pouvoir, la présence du concept de nation dans les revendications et l'identité des groupes autochtones amène un certain questionnement relatif à son utilisation. En effet, si la forme et le contenu qui sont attribués aux revendications politiques autochtones peuvent avoir une influence dans les rapports de pouvoir, l'utilisation du concept de nation dans leurs revendications soulève alors des questions. La première concerne le sens que les groupes autochtones donnent au concept de nation et la deuxième, les conséquences du sens et de la forme qui ont été donnés à ces revendications avec l'utilisation du concept de nation. En effet, si le sens que les groupes autochtones ont donné au concept de nation a été adapté à leurs différents modèles d'organisation politique, quelle est la portée de ce concept dans leur lutte pour se libérer de la tutelle fédérale, pour réaliser leur souveraineté nationale et leur autonomie politique?

Afin de tenter de répondre à ces questions, nous avons organisé cette thèse en trois parties. Une partie consacrée à la présentation du cadre théorique, une partie dédiée à l'analyse du matériel et une dernière partie qui synthétise à la fois le cadre théorique et l'analyse du matériel.

Première partie : Dans le chapitre un, nous présenterons la problématique générale entourant notre sujet. Le chapitre deux sera consacré à une revue des écrits sur la quête de pouvoir des groupes autochtones au sein de la Confédération canadienne. Dans les chapitres trois et quatre, nous examinons les deux approches théoriques qui vont nous servir de cadre pour l'analyse des données, à savoir le concept de nation et le concept d'hégémonie chez Gramsci. Nous décrivons ensuite la méthodologie utilisée dans cette thèse et les questions de recherche dans le chapitre cinq.

Deuxième partie : Dans les chapitres six, sept et huit nous passerons en revue les différents éléments historiques qui ont pu influencer l'évolution des positions des autorités canadiennes, mais aussi des revendications politiques des groupes autochtones à travers trois périodes : du dix-septième siècle jusqu'aux années 1920, de la fin des années 1960 à la fin des années 1980 et les années 1990.

Troisième partie : Dans le chapitre neuf, nous reviendrons sur le matériel analysé dans les trois précédents chapitres et nous regarderons l'utilisation et la signification du concept de nation dans les revendications politiques autochtones. Nous ferons un retour sur la littérature dans le chapitre dix.

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE PREMIER

LES RAPPORTS DE POUVOIR ENTRE LES GROUPES AUTOCHTONES MINORITAIRES ET L'ÉTAT CENTRAL

Il existe dans le monde, particulièrement depuis la deuxième guerre mondiale, une montée de mouvements de contestation et de revendication politiques menés de front par des minorités ethniques et nationales. On retrouve ces mouvements sur pratiquement tous les continents. En Europe, les minorités qui revendiquent un statut autonome comprennent par exemple, les Basques et les Corses; au Moyen et Proche-Orient, ce sont les Kurdes ou encore les Palestiniens. En Asie, des groupes ethniques japonais et certaines minorités chinoises demandent que l'État leur reconnaisse leur statut autonome. En Afrique, les pygmés sont un exemple parmi tant d'autres de ces groupes ethniques africains touchés lors de l'établissement des frontières nationales après les indépendances. En Australie, ce sont les Aborigènes qui ont des revendications politiques concernant leur statut. En Amérique, on retrouve aussi de nombreux groupes minoritaires revendiquant un certain statut d'autonomie. Ces groupes sont présents au Canada, au Guatemala, au Mexique, au

Vénézuéla ou encore en Colombie. Cette montée depuis le milieu du vingtième siècle de ces groupes minoritaires et de leurs revendications politiques soulève, bien sûr, la question du contenu de leurs revendications politiques, mais aussi un débat qui va au-delà de la question du contenu. Elle pose la question de la nature des rapports entre les groupes minoritaires et l'État qui est en face d'eux.

Car, lorsque l'on regarde un groupe minoritaire en particulier comme, par exemple, les Innus au Québec, qui sont engagés dans un processus de négociation avec les gouvernements fédéral et provincial depuis 1980 sur la base de leurs revendications territoriales, on s'aperçoit que leurs rapports avec les gouvernements fonctionnent selon une dynamique particulière. En effet, les Innus négocient avec le gouvernement fédéral depuis 20 ans sans que l'on soit arrivé à une entente globale pour tout l'ensemble des communautés innues. Les négociations avec un groupe de communautés d'une même origine ethnique semblent moins avancer que celles avec des communautés en particulier. Ainsi, plutôt que d'arriver à une entente globale pour tous les Innus du Québec, le gouvernement fédéral mènent les négociations à travers deux tables et certaines des communautés : une table avec les communautés de Betsiamites, d'Essipit, de Mashteuiatsh et de Nutashkuan où l'on est parvenu à une entente de principe en juin 2002, l'Approche commune, et une autre avec les communautés de Mingan, de La Romaine et de Pakua Shipi où l'on est pas encore parvenu à un accord.

En fait, il semble que la raison principale qui empêche des négociations globales d'aboutir soit le fait que la politique de négociation ne soit pas conçue pour des revendications du type prôné par les Innus, c'est-à-dire, un projet de société. Les sujets touchant l'autonomie politique ou l'autodétermination des Autochtones du Canada ne sont

pas considérés comme faisant partie des revendications territoriales et, le gouvernement fédéral, qui décide des règles, refuse d'ouvrir la négociation pour inclure les questions d'autonomie politique et d'autodétermination.

Or, pour les Innus, ces deux sujets, territoire et autonomie, sont intimement liés¹. En effet, pour eux, le territoire n'est pas un simple espace géographiquement délimité que l'on peut vendre en échange d'argent ou d'avantages. En fait, le territoire sert d'assise à la culture, à la langue, à la religion, à la vie sociale et politique. Le chasseur apprend de ses liens avec la terre, développe des connaissances zoologiques, anatomiques ou écologiques. De ces liens vont découler une certaine organisation sociale où le territoire a une place centrale dans le sens où la famille vit des ressources qu'il contient et au rythme des saisons. Selon Cleary (1993), si le territoire est la pierre angulaire de la société innue, c'est parce que la nature, la faune, la flore sont perçues au même niveau que l'homme. L'être humain n'a alors pas plus d'importance qu'un arbre et donc rien ne justifie la destruction du second par le premier. À partir de là, l'homme fait partie d'un équilibre naturel et, toute sa pensée, sa conception du monde et son intelligence sont formées à partir de cet équilibre qu'il ne doit pas briser :

«Le premier principe de ma culture est que l'homme a le même niveau d'importance environnementale que les animaux et les arbres qui l'entourent, même s'il possède l'intelligence et l'âme. Son intelligence ne lui donne pas le jugement, ni le droit, d'assassiner ce qui compose son univers. L'homme a sa place dans la nature, mais les animaux et les choses ont aussi la leur. Tout ça forme une chaîne où chacun des maillons est essentiel. Si on brise un maillon, on brise la chaîne, et quand la chaîne est cassée, l'homme va vers sa destruction et celle de ses enfants et petits-enfants. Tous les participants doivent être en équilibre constant.»
(Cleary, 1993 : 52)

¹ Voir Gentelet, 1994.

De plus, c'est précisément avec cette base territoriale fondamentale que les Innus espèrent relancer la dynamique économique mais aussi sociale, culturelle et politique de leurs communautés. Et, plutôt que d'accepter d'échanger leurs droits territoriaux contre des avantages, ils veulent se servir de la négociation et de leurs territoires comme d'un outil, d'un tremplin pour les communautés. Car, les Innus ne conçoivent pas devenir autonomes sans territoire de la même façon qu'ils ne conçoivent pas pouvoir gérer leurs territoires selon leurs valeurs et traditions basées sur la notion d'équilibre écologique sans être politiquement autonomes. Les Innus considèrent qu'ils doivent disposer d'un gouvernement autonome qui soit capable de légiférer sur un territoire donné en fonction de leurs objectifs et intérêts. Leur gouvernement pourra leur donner la latitude suffisante pour légiférer au niveau des secteurs économique, social ou culturel. En fait, ils visent un certain niveau d'autonomie afin d'assurer la pérennité de leur culture et, sur un plan plus large, de leur société. Cette revendication est alors bien loin d'être simplement territoriale dans la mesure où ce qui est visé par les Innus est la revitalisation de leur groupe en tant que société à part entière.

D'autre part, outre la question des sujets de négociation, le processus en tant que tel pose certaines questions quant aux rapports entre un gouvernement central et un groupe minoritaire. En effet, le gouvernement fédéral se trouve être juge et partie en même temps dans le dossier de la revendication des Innus, mais aussi dans toutes les négociations avec les groupes autochtones du Canada. Non seulement, il examine les revendications et décide de leur acceptabilité, mais il joue le rôle à la fois du fiduciaire des intérêts autochtones et des intérêts du Canada dans le processus de négociation en plus d'être le principal bailleur de fond des groupes autochtones qui décident de présenter une revendication.

Schulte-Tenckhoff (1997) considère aussi que le principe qui régit certaines décisions de justice ou même la politique de revendications territoriales du gouvernement canadien font un amalgame entre une «autochtonie» et des styles de vie socio-économiques dont on ne sait pas toujours s'ils ont été ou sont toujours pratiqués enfermant alors la culture autochtone dans une idéologie naturaliste incapable d'intégrer une certaine complexité technologique :

«Alors que la mondialisation de l'économie de marché et la rouleau compresseur de développement en tant que mythe fondateur des sociétés de la modernité représentent actuellement la menace la plus lourde pesant sur la survie de certains peuples autochtones, il existe également une tendance opposée qui enferme ces peuples dans une sorte d'État de nature.» (Schulte-Tenkhoff, 1997 : 157).

Alors que le principe de négocier ses droits peut apparaître comme une possible solution aux problèmes d'autonomie et de territoire des groupes autochtones, mais aussi d'une façon plus large des groupes minoritaires, on voit à travers cet exemple que la négociation peut refléter le contraire d'une avancée démocratique et perpétuer un rapport inégalitaire. On peut alors se demander quels instruments restent aux groupes minoritaires pour faire reconnaître leurs demandes d'autonomie et établir des rapports plus égaux avec les gouvernements centraux.

Dieckhoff (2000) s'est intéressé aux rapports entre les minorités nationales et l'État et aux différents modèles de représentation des minorités qui pouvaient exister à travers le monde et qui pouvaient répondre aux besoins d'autonomie des groupes minoritaires. Ainsi, il s'est intéressé au cas de la Hongrie qui propose, selon lui, un modèle de représentation des minorités différent des autres. En effet, la Hongrie reconnaît officiellement qu'il y a sur son sol 13 minorités nationales et ethniques. Ces minorités sont reconnues dans la

constitution comme des parties intégrantes du corps politique hongrois en plus de disposer de droits qu'elles peuvent exercer dans le cadre d'une autonomie interne (Dieckhoff, 2000 : 205). Ce statut particulier des minorités nationales hongroises est intéressant dans la mesure où l'État considère le caractère collectif des minorités et n'obéit pas à une logique individualiste. Elles peuvent ainsi disposer de droits collectifs et non de droits individuels qui seraient mis en commun comme cela se passe dans d'autres pays d'Europe de l'Est :

«Tous les pays voisins ont en effet refusé d'accorder des droits collectifs aux minorités par crainte que ces droits ne soient instrumentalisés à l'appui de menées sécessionnistes ou irrédentistes. Ces pays ne reconnaissent donc pas les minorités nationales en tant que telles mais uniquement « les personnes appartenant à des minorités nationales » qui exercent leurs droits et libertés « individuellement ou en commun»» (Dieckhoff, 2000 : 206)

Toutefois, si Dieckhoff est d'accord pour dire que les minorités ont des besoins particuliers en matière de protection de leur identité culturelle, il faut tout de même, selon lui, faire attention à ne pas catégoriser à part leurs droits politiques. Les minorités nationales doivent être intégrées au même processus électoral que le reste de la population et créer, par exemple, un parlement qui fonctionne en parallèle au parlement représentant la majorité n'est pas une solution démocratique (Dieckhoff, 2000 : 207).

Toujours en ce qui concerne les modèles de représentation des minorités nationales, Dieckhoff s'est aussi intéressé au modèle de consociation tel qu'il est appliqué en Suisse, en Belgique ou au Pays-Bas. Selon lui, ce modèle permet de gérer une société marquée par de grands clivages sociaux en fonction de deux principes : le premier consistant à donner une large autonomie aux groupes constitutifs de la société et le deuxième à faire coopérer les élites des minorités à la politique nationale (Dieckhoff, 2000 : 219). Ce modèle permet aux minorités nationales d'obtenir l'autonomie nécessaire pour gérer et mettre en place

leurs outils de protection de leur identité culturelle. Et, bien qu'il leur donne accès à des droits collectifs de minorités, il ne les écarte pas de la scène politique nationale.

Pour Dieckhoff, ce modèle a pourtant des limites dans la mesure où il repose sur une volonté de coopération entre les élites et sur un fort sentiment patriotique. Ainsi, si les élites ne veulent pas coopérer et ne sont pas animées d'un sentiment de reconnaissance et d'allégeance aux institutions politiques qu'elles ont en commun, le modèle ne fonctionne pas. Il a d'ailleurs montré ses faiblesses en Bosnie-Herzégovine où la guerre et les conflits ethniques récurrents ont été un obstacle majeur à la coopération entre toutes les élites :

«Plus de trois ans de conflit armé, de déplacements de populations et d'épuration ethnique, où les haines nationalistes ont été poussées à leur paroxysme, n'ont guère prédisposé les leaders politiques des trois communautés à cultiver le sens du compromis. [...] Cette parité et l'existence d'un droit de veto détenu par chaque groupe étant potentiellement source de blocage, celui-ci ne peut être surmonté que s'il existe une forte volonté de coopérer.» (Dieckhoff, 2000 : 223)

Le fédéralisme peut être aussi une solution pour régler la question du manque d'autonomie des groupes minoritaires dans la mesure où, selon Dieckhoff, la nature du fédéralisme repose sur la diversité interne. Ce type de modèle a donné de bons résultats en Belgique, Espagne et au Canada même s'il résiste mal aux fortes pressions des mouvements nationalistes.

Mais en fait, à travers le fédéralisme, la condition majeure pour Dieckhoff, mais aussi pour Pierré-Caps (1995), pour que les minorités nationales puissent avoir une certaine autonomie pour préserver leur identité culturelle, est de séparer l'État de la nation, c'est-à-dire, séparer la sphère politique de la sphère identitaire. Ce concept de « multination² » est

² Voir Pierré-Caps (1995) au chapitre trois.

d'autant plus pertinent qu'il permet de tenir compte des projets souverainistes des groupes minoritaires et particulièrement des Autochtones du Canada. Car, selon Dieckhoff, les groupes autochtones, entre autres, ne veulent pas l'indépendance dans le sens qu'ils ne veulent pas se séparer de l'État. Ils veulent plutôt une autonomie politique à l'intérieur de l'État qui leur permette de s'autogérer. Or, pour Dyck (1985a), ce sont justement à cause des caractéristiques particulières des revendications politiques des Autochtones du Canada qu'il faut faire une certaine distinction entre les différents groupes minoritaires. Car, ces revendications sont le résultat des rapports historiques particuliers au Canada.

Dans le cadre de cette thèse, nous nous intéressons particulièrement aux groupes minoritaires que Manuel et Posluns (1974), ont définis comme les peuples du Quart-Monde (*Fourth World peoples*), c'est-à-dire des groupes ethniques minoritaires dont les caractéristiques politiques, économiques et historiques sont particulières à l'histoire des nouvelles colonies. Ils constituent en tant que tel une catégorie à part des peuples du Tiers-Monde issus des anciens empires coloniaux dans le sens où ils ne représentent pas un poids démographique et économique suffisant au sein de la société pour espérer récupérer le pouvoir de leur pays. Par exemple, sont définis comme peuples du Quart-Monde, les Autochtones d'Amérique du Nord et du Sud et d'Amérique Centrale, les Aborigènes d'Australie, les Saami de Norvège, Les Aïnu du Japon et les Maori de Nouvelle-Zélande. L'adoption de cette terminologie de « Peuples du Quart-Monde » par les leaders autochtones, dont Manuel et Posluns, et certains chercheurs, se veut un acte politique pour montrer qu'il ne faut plus considérer ces groupes comme des groupes minoritaires au sein d'États-nations, mais comme des membres à part entière qui ont des caractéristiques culturelles et ethniques particulières protégées par des droits spéciaux :

«The notion of a Fourth World, like the assertion of indigenous status, denies the assumptions of the nation-state. It declares that indigenous peoples are no longer merely minorities within liberal democracies. They are members of these nation-states, but they will no longer accept being recognized as anything less than distinctive members with special rights.» (Dyck, 1985a : 22)

Bien que ce concept soulève quelques questions et critiques de la part de certains auteurs tels que Gartrell (1986) ou Graburn (1981) - quant à la définition, par exemple, de ce qu'est un groupe du Quart-Monde - Dyck rappelle qu'il doit être avant tout vu comme le produit d'un contexte historique particulier mais néanmoins similaire dans plusieurs pays qualifiés de démocratie libérale. Ainsi, les différences observées entre les groupes minoritaires sont nivelées par cette expérience historique commune :

«In view of these types of considerations, we are perhaps best advised to treat the Fourth World as a concept produced by a particular historical moment, as an artifact of the form of welfare capitalism that developed in Western liberal democracies following the Second World War. The similar histories of relationships between indigenous peoples and nation-states in countries such as Canada, Australia and Norway have provided a comparative framework that has been recognized not only by indigenous peoples and anthropologists, but also by government administrators, lawyers and even multinational corporations.» (Dyck, 1985a : 23)

De plus, ce concept est intéressant puisqu'il porte en lui les revendications d'autonomie politique des groupes minoritaires et la volonté des groupes autochtones de modifier leurs rapports avec l'État central et la société en général. Il se place donc de fait au cœur de la problématique de cette thèse sur les rapports de pouvoir.

Selon Dyck (1985a), les peuples du Quart-Monde sont différents des autres groupes minoritaires car ils ne sont pas des immigrants, mais, des habitants initiaux de pays/territoires devenus des États-nations. Ils n'ont aucun espoir de prendre le contrôle de leur pays étant donné le faible pourcentage que représente leur population par rapport à la

société dominante. Ils ont été pris en charge par l'État qui a essayé de les assimiler et qui contrôle tous les aspects de leur vie quotidienne :

«Unlike other ethnic minorities, Fourth World peoples are not immigrants but original inhabitants of lands that today form the territories of nation-states. And unlike the peoples of the Third World who can at least hope to take control of their countries one day through strength of numbers, the tiny internal colonies that make up the Fourth World are fated always to be minority populations in their own lands. In the present, as in the past, aboriginal peoples are being subjected to government policies that, from one country to another, range from genocide to forced assimilation, from segregation to cultural pluralism. The form and substance of their relations with national and state governments are matters of fundamental significance in their everyday life and future prospects as indigenous peoples.» Dyck (1985a : 18)

Ces groupes du Quart-Monde ont aussi un certain pouvoir de mobilisation supra-nationale pour lutter et dénoncer les actions négatives de l'État-nation et de la société dominante à leur égard. Ce sont des petits groupes qui sont géographiquement dispersés. Ils ne veulent pas être indépendants de l'État-nation dans lequel ils vivent mais plutôt obtenir un certain contrôle sur leur vie quotidienne au sein même de cet État :

«Unlike groups such as the Basques in Spain, indigenous minorities in Canada, Australia and Norway are comprised of small, geographically dispersed groups seeking neither to opt out of existing nation-states, nor to set up their own countries, but rather to acquire greater local control within existing national frameworks.» (Dyck, 1985a : 20).

Les groupes du Quart-Monde vivent au sein d'États que l'on peut qualifier de « démocraties libérales » qui voudraient les traiter comme des citoyens comme les autres sans droits particuliers. Et, c'est d'ailleurs pour cette raison que l'on retrouve ce type particulier de revendication politique basée sur les droits territoriaux et la reconnaissance d'un statut spécial au sein des populations minoritaires du Quart-Monde. Car en fait, selon Dyck, ce sont ces trois principes qui caractérisent l'action des États vis-à-vis de ces groupes

minoritaires. Le premier est que l'État a toujours facilité l'exploitation des ressources et des terres détenues par les groupes autochtones. Le deuxième est que l'État, qui a été impliqué dans l'administration des questions autochtones, a été guidé par différentes considérations idéologiques, sociales mais aussi économiques. Et, le troisième est que l'État est composé d'agences et institutions qui doivent être normalement contrôlées et coordonnées de façon centrale. En fait, elles fonctionnent indépendamment les unes des autres et rendent difficile la coordination des décisions prises à l'endroit des Autochtones.

Selon Dyck, ces trois principes font que les relations entre les groupes autochtones minoritaires du Quart-Monde et l'État deviennent asymétriques. Chaque partie voit systématiquement l'autre comme son problème, leurs deux univers étant diamétralement opposés. D'un côté, il y a l'État qui représente la totalité de ses citoyens et de l'autre les petites communautés autochtones reliées les unes aux autres par des réseaux avec de multiples connections. De plus, les préoccupations des groupes autochtones ne correspondent pas à celles de l'État central et donnent lieu à des mésententes :

«Aboriginal land claims, for example, tend to be viewed by corporations and governments as issues involving control of access to valuable commodities, whereas for indigenous peoples these claims stand not only for a different set of economic interests but also the protection of their culture and community.» (Dyck, 1985a : 7 – 8)

L'histoire des relations entre les populations du Quart Monde et les États centraux donne aussi matière à alimenter cette asymétrie dans la mesure où les groupes autochtones se sont retrouvés marginalisés par rapport à la société dominante malgré les politiques d'assimilation et sont devenus une catégorie de population à part avec leurs propres caractéristiques culturelles et politiques. Selon Weaver (1985), leurs perspectives et leurs intérêts ont rarement été pris en compte dans l'élaboration des politiques les concernant.

En somme, ils n'étaient pas considérés comme une priorité par les gouvernements centraux. Selon Dyck, les gouvernements se sont alors opposés à la reconnaissance de droits spécifiques dans la mesure où celle-ci mettait en péril leur existence en tant qu'États ainsi qu'à leur intégrité territoriale :

«Governments in Canada, Australia and Norway stoutly uphold the principle of human rights and officially deplore the poverty of indigenous peoples, but they are reluctant to entertain the notion of a minority population's possessing special rights by virtue of aboriginal status.» (Dyck, 1985a : 13).

En outre, les gouvernements centraux s'attendent à ce que les organisations autochtones parlent d'une seule et même voix au nom de tous les individus qu'elles représentent. Cet objectif est dur à réaliser pour ces organisations dans la mesure où elles représentent de petites communautés dispersées sur un large territoire et souvent culturellement et linguistiquement diversifiées. De plus, les conditions sociales et économiques des communautés sont différentes selon les régions. Les factions et les dissensions sont alors nombreuses au sein de ces organisations. Ces populations du Quart-Monde ont eu ainsi des difficultés à s'organiser politiquement et à devenir capables d'influer sur les politiques gouvernementales les concernant.

De la même façon que Dieckhoff (2000), mais en se concentrant sur les groupes minoritaires du Quart-Monde (et particulièrement en l'Australie), Weaver (1985) s'est intéressée aux modèles permettant aux groupes minoritaires de retrouver une certaine autonomie. Selon elle, ce sont les gouvernements qui ont trouvé une partie de la solution en faisant participer les organisations autochtones au processus d'élaboration des politiques gouvernementales, principe qui est mis en place depuis les années 1970 dans certains pays comme le Canada et l'Australie. Cette façon de faire aurait permis aux organisations

d'établir des liens de communication avec les différentes agences gouvernementales et de désamorcer en partie les conflits et les tensions qui caractérisaient les relations entre les deux parties :

«Relations between the native political groups and governments were generally characterized by confrontation and mutual distrust, and political representivity was used as a political resource by both parties in their attempts to influence, if not control, the behaviour of the other.» (Weaver, 1985: 120).

La participation autochtone s'est faite en trois étapes. Lors de la première étape, les populations du Quart-Monde ont mis en place leurs propres comités – conseils au niveau national. Lors de la deuxième étape, les gouvernements ont financé les groupes autochtones pour qu'ils forment des organisations nationales, et lors de la troisième étape les gouvernements ont restructuré, souvent à la demande des leaders, les organisations autochtones. Pour Weaver, le financement de ces comités-conseils autochtones offre aux gouvernements de nombreux avantages en plus de calmer les tensions politiques. En effet, ils dépendent du gouvernement et sont chargés d'examiner des questions qui intéressent ce dernier. Leurs membres sont nommés et choisis par les gouvernements. Les gouvernements sont alors assurés que les comités vont travailler avec eux et à leurs conditions.

En Australie par exemple, Weaver montre comment depuis 1972, date d'une controverse sur les droits territoriaux aborigènes, le gouvernement central a essayé d'intégrer les Aborigènes dans le processus d'élaboration des politiques :

«During the subsequent campaign leading to the December 1972 national election, the Liberal/Country party promised to establish, in consultation with the states, an elected national Aboriginal advisory body, but the government was defeated.» (Weaver, 1985 : 124).

Elle montre ensuite comment le gouvernement travailliste de Whitlam a parrainé des groupes de pression dans divers secteurs comme la lutte contre la pauvreté ou la conservation de la faune, et comment le National Aboriginal Consultative Committee (N.A.C.C.) a été restructuré pour palier à son inefficacité d'influencer le gouvernement central et à sa faible représentativité de la population aborigène. Les leaders qui l'ont restructuré ont aussi reçu des conseils d'un comité d'enquête dirigé par un anthropologue de l'Université de Sydney, Les Hiatt, mis en place par le nouveau gouvernement Fraser. Bien qu'appuyant pratiquement toutes les recommandations du comité, le gouvernement Fraser refusa tout de même de renouveler et de renforcer la structure de l'organisation aborigène et d'accroître le rôle des Aborigènes dans le processus d'élaboration des politiques :

«Although the government accepted many of the organizational features proposed by Hiatt, it did not accept the spirit or the constructive intent of the report. Hiatt sought to renew and strengthen the NACC by giving it more stature and prominence, and to increase the role of Aborigines in policy-making by creating a Commission for Aboriginal Development, a ten-member statutory body with executive powers at the departmental level in government.» (Weaver, 1985 : 138).

Il créa plutôt le Council for Aboriginal Development (CAD) et le National Aboriginal Conference (NAC).

Cet exemple de Weaver nous ramène au centre de notre problématique touchant les rapports entre les populations du Quart-Monde et l'État, car il pose le problème de l'indépendance des comités et d'autres organisations représentant les groupes minoritaires en quête d'un statut politique. C'est justement ce problème qui s'est posé dans le cas des Montagnais du Québec et du processus de négociation dans lequel ils sont engagés depuis 20 ans. Il faut questionner la liberté d'action et les moyens dont disposent ces organisations

qui doivent agir à titre, entre autres, d'agents de promotion des groupes minoritaires. Car, on peut imaginer que les gouvernements vont essayer d'influencer les organisations autochtones de façon à ce que les revendications posées ne remettent pas trop en question l'intégrité physique et politique de leurs États.

Pour Weaver, il est clair que ces comités mis en place par le gouvernement australien n'ont pas de pouvoir et de moyens financiers adéquats; ils sont là plus pour calmer les tensions et contrôler l'activisme :

«Thus the NAC is privately censured for political inactivity, and yet it was designed by government to discourage activism, and it was not provided with resources that would enable it to be an effective lobbying organisation.» (Weaver, 1985 : 142).

De plus, le gouvernement s'attend à ce que ces groupes de pression aillent dans le sens de ses politiques et de ses intérêts sans soulever trop de débats autant au sein du parlement que de l'opinion publique. On peut alors se demander comment ils peuvent promouvoir les intérêts des groupes minoritaires qu'ils représentent. Les activistes sont d'ailleurs eux-mêmes, d'après Weaver, sceptiques face à ces comités.

De plus, ces comités posent certaines problèmes dans la mesure où ils sont financés par des fonds publics. Il se pose donc la question de savoir ce qui va se passer si les fonds ne sont pas utilisés adéquatement par les groupes de pression. On retrouve aussi à l'intérieur même des agences ou ministères qui s'occupent des questions autochtones, une certaine résistance et un esprit de compétition face aux comités-conseils qui pourraient agir auprès des gouvernements :

«The problem in fostering native pressure groups stems from (1) the conventional belief that pressure groups should be publicly, not-

government-funded; (2) the provision of funds which may not be properly accounted for by the native groups; and (3) bureaucratic resistance in the line departments (DIAND and DAA) to competing native advice and to ministerial access. » (Weaver, 1985 : 203-04 cité par Weaver, 1985 : 125).

En outre, dès que ces organisations ou ces comités sont jugés non représentatifs de leur population de base, ils ne sont plus financés ou bien ils sont remplacés par d'autres organismes jugés plus représentatifs. Comme cela s'est passé en Australie, le gouvernement met alors en place une commission qui examine les moyens pour améliorer la représentativité de ces groupes de pression et qui permet aux autorités au terme de l'enquête de justifier le remplacement de l'organisation controversée au nom de l'efficacité et de la justice :

«The inquiry was a means for government to secure external policy, but it was also a strategy for justifying the replacement of the NAAC by a new body, since it was publicly established that the NACC had not provided the government with widely based Aboriginal views, nor sought to be an advisory body.» (Weaver, 1985 : 138).

Or, le concept de représentativité est très difficile à appliquer aux organisations des groupes autochtones minoritaires du Quart-Monde étant donnée la grande disparité géographique, sociale et culturelle qui caractérise ces populations. Le fait aussi qu'en Australie, par exemple, des activistes aborigènes issus des milieux urbains se soient impliqués dans les groupes de pression a eu des conséquences négatives sur le financement de ces groupes, le gouvernement considérant qu'ils ne représentaient pas la vaste majorité de la population qui, elle, était rurale :

«But more significant was the fact that a small core of urban Aboriginal activists held the NAAC leadership roles. Generally, urban Aborigines are regarded as unable to represent the views of tribal Aborigines, given their limited knowledge of traditional Aboriginal customs.[...] Government negation of the NAAC's representivity

focused on urban activists.[...] In other words, the NAAC was judged incapable of representing a wide range of Aboriginal views and disinterested in responding to the needs of its constituency.» (Weaver, 1985 : 132).

Le gouvernement central a aussi demandé à ce que les activistes soient écartés des groupes de pression de façon à conserver la crédibilité des organisations et leur éviter les positions extrémistes. De plus, en Australie, le gouvernement ne reconnaît plus depuis 1967 les catégories légales utilisées depuis toujours par les États pour définir qui est Aborigène ou pas; le problème de représentativité des organisations autochtones est ainsi devenu plus aigu.

En fait, selon Weaver, la notion de représentativité est problématique quand elle est appliquée aux organismes relevant du Quart-Monde. Car, nous avons vu que les États s'en servent pour contrôler les organisations autochtones. Elle sert aussi à justifier les choix des États vis-à-vis des politiques autochtones orientées en fonction de leurs propres intérêts en discréditant, par exemple, les conseils ou les revendications des organisations. Cela est alors d'autant plus facile pour les États puisqu'ils possèdent derrière eux une bureaucratie organisée et structurée capable de donner un certain nombre de conseils qui paraissent plus pertinents et représentatifs face à ceux des organisations autochtones ayant des difficultés à articuler leurs demandes et intérêts à un niveau national :

«In these instances governments have little choice but to work with the advice they are provided, and by comparing it with internal advice they obtain from their own administrative systems at all levels, they judge its representivity accordingly, often concluding that advice obtained through bureaucratic channels is more representative of the broad range of native opinion than that provided by native organizations.» (Weaver, 1985 : 144).

Conclusion

La représentativité des organisations autochtones est donc un enjeu de taille dans les rapports de pouvoir entre les groupes autochtones minoritaires et les États-nations. Bien qu'utilisée par les gouvernements centraux, il faut préciser que les leaders autochtones s'en servent aussi pour mettre en cause des actions et décisions gouvernementales à l'endroit de leurs organisations prétextant qu'elles doivent être restructurées pour être plus représentatives. C'est en fait un jeu qui se joue à deux.

Les modèles proposés par Dieckhoff (2000) pour résoudre la question de l'autonomie des groupes autochtones soulèvent alors des interrogations sachant que le problème de représentativité risque de se reposer à la création de nouveaux comités et organisations autochtones. Ainsi, on peut se demander comment appliquer les propositions de Dieckhoff de faire participer les groupes minoritaires au processus démocratique comme les autres citoyens, tout en leur donnant des outils légaux pour protéger leurs caractéristiques culturelles et ethniques particulières, lorsque l'on sait par exemple que, dans le cas de la revendication des Innus, c'est le gouvernement fédéral, partie avec laquelle ils négocient, qui décide à la fois des budgets, des sujets et des acteurs de la négociation. Face au modèle de la multination, qui intègre la diversité ethnique, proposé à la fois par Dieckhoff (2000) et Pierré-Caps (1995), il faut aussi s'interroger sur le pouvoir et l'autonomie des groupes minoritaires, et plus particulièrement des groupes autochtones si c'est l'État qui décide et définit ce que doit être la diversité et l'identité ethnique des minorités nationales.

L'enjeu des rapports de pouvoir entre l'État et les minorités nationales se situe ici, dans la définition de ce que sont les groupes minoritaires. Les enjeux des rapports de pouvoir portent aussi sur les conséquences relatives à cette reconnaissance du statut des groupes minoritaires. Car, pour un groupe d'individus, revendiquer des caractéristiques linguistiques, religieuses ou politiques distinctes du reste de la société signifie revendiquer un statut particulier relatif à cette identité distincte et demander les droits inhérents à ce statut afin de pouvoir gérer lui-même la reproduction de son identité. Du côté de l'État central, il ne peut y avoir de reconnaissance d'une identité distincte de l'identité nationale dominante puisqu'elle remettrait en cause une partie de l'intégrité physique du pays. La question des groupes minoritaires est donc problématique pour l'État qui ne veut pas reconnaître un quelconque statut politique distinct du pouvoir central. En cela, la question des rapports de pouvoir entre les groupes minoritaires et l'État est plus complexe qu'elle n'y paraît dans le sens où la quête de pouvoir et d'autonomie de ces groupes n'est pas juste une question technique de reconnaissance d'un statut, mais aussi une question de la reconnaissance par l'État de ce que sont ces groupes et de ce qu'ils représentent. Car, au-delà du statut politique possiblement reconnu juridiquement un jour par l'État, il y a la question de la manière dont sont traités ces groupes minoritaires au sein de la société et de la volonté dont l'État fait preuve pour répondre à leurs revendications politiques. Bien souvent, le déroulement des négociations et les différentes politiques mises en place par l'État pour ces groupes minoritaires sont révélateurs de l'attitude de l'État qui, non seulement ne veut pas leur reconnaître un statut politique distinct, mais ne veut pas non plus les reconnaître en tant que groupes ou communautés distincts. Ils sont considérés comme des citoyens comme les autres sans droits particuliers. Il y a alors au sein des rapports entre

les groupes minoritaires et l'État un fossé à combler sur la question de la nature collective ou non des groupes minoritaires.

La prochaine partie de cette thèse sera consacrée à la définition des différents concepts qui pourront nous aider à comprendre les rapports de pouvoir entre les deux parties qui nous intéressent particulièrement dans le cadre de cette thèse, à savoir les groupes autochtones du Canada et le gouvernement fédéral. Nous ferons donc un premier arrêt afin de resituer l'objet de cette thèse dans son contexte particulier et examiner comment a été traité dans la littérature la quête de pouvoir autochtone au sein de la confédération canadienne. Nous réfléchirons ensuite sur les concepts de nation et d'hégémonie.

CHAPITRE DEUX

LA QUÊTE DU POUVOIR AUTOCHTONE AU SEIN DE LA CONFÉDÉRATION CANADIENNE

Dans ce chapitre, nous ferons une revue de la littérature afin de nous intéresser aux différentes approches qui ont traité de la quête du pouvoir autochtone au sein de la Confédération canadienne. En fait, nous allons regarder plus particulièrement comment a été appréhendée, dans la littérature, la reconnaissance du statut des groupes autochtones. Alors que certains sujets ont été abondamment couverts par la littérature, les études portant plus particulièrement sur la quête du pouvoir par les groupes autochtones sont apparues relativement récemment dans la littérature scientifique. Selon Charest et Tanner (1992), ceci serait dû au fait que le cadre colonial ayant longtemps privé les groupes autochtones de tout pouvoir politique, les chercheurs ont aussi occulté ce phénomène censé être inexistant. En effet, on peut penser que non seulement leurs tentatives de prise de pouvoir étaient toutes réprimées, mais dans les perceptions de l'époque largement partagées par toute la population, les Autochtones n'avaient pas de droits politiques en tant que groupe. Ils constituaient plutôt une catégorie vouée à disparaître, à être assimilée.

Ainsi, les études ont commencé à porter sur la quête du pouvoir à la fin des années 1960 avec le rejet du Livre Blanc, lorsque le sujet est devenu incontournable même si certains événements, comme la rébellion des Métis dans les années 1880, les revendications territoriales des Nisghas à la fin du dix-neuvième siècle ou les protestations des Mohawks en 1950, avaient déjà créé un précédent. Selon Charest et Tanner (1992), c'est à partir de cette période que les groupes autochtones ont fait preuve d'une certaine force politique et que la reconnaissance de leurs droits politiques est apparue comme la solution aux problèmes économiques et sociaux de leurs communautés.

Certains auteurs se sont donc intéressés à ce phénomène de la quête du pouvoir des groupes autochtones, en fait de leur quête d'un statut au sein de la confédération, et surtout à partir des années 1980 avec le rapatriement de la Constitution canadienne. En fait, cette question a soulevé dans la littérature plusieurs types d'interrogation concernant les moyens auxquels peuvent avoir recours les groupes autochtones pour transformer les rapports de pouvoir défavorables à la réalisation de leurs revendications politiques et à leur quête du pouvoir.

L'objectif de cette revue des écrits est de regarder quelles ont été les différentes approches développées dans la littérature et de dégager des concepts qui pourraient nous servir pour mener à bien la démonstration qui nous intéresse dans le cadre de cette thèse. Nous procéderons par ordre chronologique afin de voir comment les positions des auteurs et les solutions qu'ils proposent au sujet des revendications autochtones et de leur quête de pouvoir ont évolué à travers les années 1980 et 1990. Car, si comme le précisent Charest et Tanner, les auteurs prennent davantage conscience de la question des rapports de pouvoir entre les groupes autochtones et le gouvernement fédéral après la remise en question par les

Autochtones du cadre colonial dans les années 1970, il est possible que cette prise de conscience ait continué à évoluer depuis le début du processus de rapatriement de la constitution, période où la question des droits politiques des groupes autochtones est devenue un sujet d'actualité au Canada.

Nous commencerons donc la revue des écrits au début des années 1980 alors que le processus de rapatriement est enclenché depuis deux ans, qu'une conférence constitutionnelle a déjà eu lieu, que les gouvernements se sont rendus compte de la difficulté de définir les droits ancestraux autochtones et que le rapport Penner, paru l'année précédente, recommandait la reconnaissance des droits politiques autochtones dans la Constitution.

Boldt, Long et Little Bear (1984) ont examiné les propositions du gouvernement fédéral concernant l'autonomie gouvernementale des Autochtones contenus dans la révision de la politique sur les revendications territoriales globales. Les propositions du gouvernement fédéral à propos de l'autonomie gouvernementale sont concentrées, selon eux, autour de cinq axes : 1) le pouvoir administratif sera délégué au niveau des bandes; 2) chaque bande aura individuellement des pouvoirs administratifs sur les services sociaux, l'éducation, la santé, les services financiers et la gestion des terres; 3) la nature de chaque organisation gouvernementale interne et la responsabilité des gouvernements seront définies par une constitution; 4) les bandes auront le droit de définir qui fait partie de la communauté ou pas; 5) les bandes seront dotées d'un statut légal qui leur permettront de faire affaire avec d'autres juridictions gouvernementales (Boldt, Long et Little Bear, 1984 :72).

Ces auteurs questionnent la pertinence de ce modèle de pouvoir qui est proposé aux Autochtones dans la mesure où ils ne croient pas que les propositions fédérales ont été faites pour répondre aux demandes des organisations autochtones en matière de contrôle et de gestion de leurs affaires internes. Il ne sera alors pas possible pour les groupes autochtones de renverser la tutelle fédérale, symbole d'un rapport de force inégalitaire. En effet, pour que ce modèle de pouvoir proposé par le gouvernement fédéral puisse fonctionner, il faut, selon eux, qu'il y ait des clarifications concernant la participation au programme d'autonomie gouvernementale et l'accès à son financement pour les différentes catégories d'Autochtones créées à la suite de la Loi sur les Indiens. Que va-t-il arriver avec les Métis et les Sans-statut qui ne sont pas reconnus par la loi mais qui composent une grande partie de la population autochtone? Il faut aussi, pour que l'autonomie gouvernementale des bandes soit viable, qu'elle repose sur une solide base économique, ce qui signifie que le gouvernement fédéral doit financer suffisamment les services sociaux et assister les bandes dans le développement de leurs ressources naturelles, le développement d'entreprises commerciales et d'opérations agricoles. Tous ces points semblent être, pour Boldt, Long et Little Bear, des obstacles à la mise en place de l'autonomie gouvernementale dans la mesure où cela repose sur la bonne volonté du gouvernement fédéral.

En outre, le modèle de gouvernement proposé par le fédéral véhicule une conception particulière de gouvernement indien. En effet, selon ces auteurs, les propositions du gouvernement fédéral ne remettent pas en cause la relation légale qui unit les Autochtones à l'État. Les propositions présupposent que les pouvoirs des gouvernements autochtones sont issus du Parlement canadien et non d'un droit inhérent à

leur statut. Les bandes autochtones ne sont alors pas reconnues comme porteuses d'une souveraineté interne. De plus, les propositions du gouvernement fédéral ne permettront pas aux bandes et à leurs membres de réaliser leurs aspirations pour l'auto-détermination dans la mesure où le processus de construction de leur constitution, même si elle leur donne plus de pouvoir, reste un droit qui est accordé par le parlement :

«It is true that a proposed band constitution would allow individual band members to participate in determining the organization of band governments, to determine the procedure for election and recall of band officers, and to establish the methods for accountability of a band government to members of the band, both individually and collectively. But the decision to allow the band members to participate in the constitution-making process, as well as the structure of that participation, are the results of an act of Parliament, not a first-order constituent act of the band members themselves.» (Boldt, Long et Little Bear,, 1984 : 77-78).

Il ne faut pas non plus – selon ces auteurs - que ces propositions d'autonomie soient le prétexte pour que le gouvernement fédéral délègue des pouvoirs aux provinces. Les Autochtones devraient plutôt tirer profit de ces propositions en faisant en sorte qu'elles soient définitivement inscrites dans l'agenda des discussions avec le gouvernement fédéral, de façon à ce qu'il ne soit plus possible de les éviter lorsque viendra le temps des négociations constitutionnelles sur lesquelles comptent beaucoup les groupes autochtones. En fait, les propositions d'autonomie gouvernementale devraient définir les paramètres des futures discussions constitutionnelles.

La même année et dans le même volume consacré aux chemins qui mènent à l'autodétermination, Weaver s'interroge plus particulièrement sur la notion de gouvernement indien telle qu'elle est développée notamment dans la politique fédérale sur les revendications territoriales. Apparue et utilisée depuis quelques années seulement, l'expression « gouvernement indien » a besoin, selon elle, d'être clarifiée et précisée. Car

en fait, un gouvernement indien, pour donner du pouvoir aux Autochtones, doit répondre à certains critères de définition et de développement. Pour elle, il est nécessaire que ce soit les groupes autochtones qui définissent eux-mêmes leur concept de gouvernement pour qu'il englobe à la fois les aspects politiques mais aussi l'économie politique ("political economy"), c'est-à-dire tenir compte des aspects financiers comme les subventions qui sous-tendent la pratique politique autochtone. Il ne faut pas non plus laisser cette tâche au gouvernement fédéral et à ses fonctionnaires, d'une part, parce qu'ils n'ont pas les mêmes valeurs et visions du monde que les Autochtones; ils pourraient ainsi mal interpréter les propositions autochtones. D'autre part, parce qu'il est impératif, selon elle, que les leaders fassent la distinction entre la conception autochtone du gouvernement et celle des nationalistes québécois qui a laissé de mauvaises impressions au gouvernement fédéral :

«Second, in defining Indian government it is imperative that Indian leadership explicitly address the differences they perceive between what they are promoting as Indian government and Quebec's demands for 'sovereignty-association'. My research on the 1969 White Paper leads me to believe that the federal government's experience with the 'French fact' holds very negative consequences for those who want to proclaim the 'Indian fact'. The experience with the French fact has created a policy context and a philosophy inside government that bodes ill for any Indian-government initiatives.» (Weaver, 1984 : 66)

En fait, Weaver questionne la pertinence du modèle de gouvernement indien proposé depuis le début des années 1980, dans la mesure où, il semble que pour elle, les gouvernements indiens existent déjà au niveau local. Les conseils de bande sont libres de gouverner leurs territoires de réserve. À quoi servirait alors la mise en place de gouvernements à d'autres niveaux? Il faudrait plutôt pour que le modèle de gouvernement indien soit viable qu'il utilise la structure politique déjà existante, à savoir les conseils de bande. Il faudrait aussi, toujours selon l'auteure, que les organisations nationales et

provinciales travaillent à représenter les intérêts des bandes auprès du gouvernement fédéral de façon à ce qu'elles obtiennent les pouvoirs nécessaires pour gouverner.

Il semble qu'en 1984, le discours concernant les groupes autochtones était centré autour de leurs droits politiques en tant que peuples et sur les propositions fédérales en matière d'autonomie. Il semble clair pour Weaver, Boldt, Long et Little Bear que les groupes autochtones sont des groupes avec des droits politiques qui découlent de leur statut de peuples. La quête de leur pouvoir et la question de leur statut au sein de la Confédération sont contenues dans ce statut politique légal et juridique de groupe, de peuples, plutôt que dans la mise en place de leur autonomie gouvernementale en tant que collectivités municipales.

Alors qu'en 1984, les débats autour des droits ancestraux autochtones ne faisaient que débiter sur la scène politique canadienne, les événements survenus par la suite ont fait évoluer les débats. En effet, en 1985, lors de la troisième conférence constitutionnelle, la reconnaissance constitutionnelle des droits politiques inhérents au statut de peuples des groupes autochtones a été écartée. De plus, malgré la parution en 1986 d'un rapport d'experts (le rapport Coolican) recommandant la reconnaissance des droits ancestraux autochtones et l'établissement de gouvernements autochtones autonomes, le gouvernement fédéral refuse toujours d'accéder aux demandes d'autonomie politique des groupes autochtones lors de la deuxième révision de sa politique sur les revendications territoriales globales, leur proposant plutôt une autonomie gouvernementale de type locale et administrative. Les rapports entre les Autochtones et le gouvernement fédéral sont alors très tendus en 1988. Et, c'est probablement pour cette raison que Boldt et Long (1988) reviennent de nouveau sur le concept d'autonomie gouvernementale proposé par le

gouvernement fédéral en s'interrogeant sur son véritable caractère : s'agit-il d'un instrument d'autonomie ou d'assimilation ?

En effet, selon ces auteurs écrivant à la fin des années 1980, il est inévitable que le principe d'autonomie gouvernementale proposé par le gouvernement fédéral ne soit pas un instrument d'autonomie étant donné l'objectif d'assimilation qui sous-tend la politique fédérale vis-à-vis des Autochtones. Le fait que l'autonomie gouvernementale proposée par le gouvernement fédéral établisse des gouvernements de type municipal va affaiblir voire contribuer à assimiler les groupes autochtones dans la mesure où ils auront moins de pouvoir. Organisés au niveau municipal, c'est-à-dire, à partir de petites structures, les groupes autochtones et leurs gouvernements municipaux vont perdre leur capacité d'influencer le gouvernement fédéral à partir du moment où ils se trouveront en compétition avec d'autres municipalités plus grandes et mieux organisées au niveau institutionnel. Pour ces auteurs (1988 : 50), cette compétition ne pourra alors qu'être défavorable pour les droits autochtones puisque ne représentant que 2 à 3% de la population canadienne, ils n'auront pas alors le poids démographique et politique suffisant pour promouvoir leurs intérêts, les rapports de force inégalitaires seront renforcés. Ils vont alors perdre progressivement leur statut particulier. En outre, ils vont par le fait même perdre leur interlocuteur particulier, le Ministère des Affaires Indiennes, avec lequel ils avaient l'habitude d'exprimer leur volonté collective.

En fait, si Boldt et Long sont tant critiques vis-à-vis des propositions fédérales d'autonomie gouvernementale, c'est parce qu'elles ne rejoignent pas celles des groupes autochtones. Selon eux, les groupes autochtones cherchent qu'on leur reconnaisse non seulement le droit de s'autogouverner comme un droit inhérent, mais aussi le droit de doter

leurs conseils de bande de vrais pouvoirs de gouvernement et non de pouvoirs municipaux. Ils veulent ainsi définir de nouvelles relations moins coloniales avec le gouvernement fédéral :

«Indians today seek to elevate band councils from their present status as administrative arms of the federal government , and from their limited role as advocates for their collective interest group, to the level of true self-government – that is, bodies having law-making and law-enforcing powers in their own right. Indians see self-government as a means to end their state of internal colonialism and to achieve social justice, economic self-sufficiency, social development, and protection for their culture.» (Boldt, Long, 1988: 51)

Pourtant, pour ces auteurs, les demandes des Autochtones et surtout de leurs leaders ne sont pas assez précises. En effet, elles ne pourront jamais être satisfaites par la politique sur l'autonomie gouvernementale, et elles ne pourront pas non plus être satisfaites par le processus des négociations constitutionnelles, sur lequel les leaders autochtones comptent beaucoup, dans la mesure où le concept de gouvernement voulu par les leaders n'est pas clair : « The greatest hurdle to Indian government may be not a lack of constitutional recognition, but the lack of a clear conception by Indian leaders as to what form such a government is to take. » (Boldt, Long, 1988 : 53). Il est alors nécessaire que les leaders apprennent à définir systématiquement ce qu'ils entendent par autonomie gouvernementale s'ils ne veulent pas perdre leur crédibilité auprès du gouvernement fédéral mais aussi auprès des populations autochtones. Car, selon eux, les conseils de bande ne peuvent pas servir de base à l'établissement de gouvernements autochtones, parce qu'ils sont le fruit d'un système colonial d'assimilation et parce que les leaders agissent comme s'ils n'avaient pas de comptes à rendre. Le développement de l'autonomie gouvernementale doit donc se faire en tenant compte de la base, de la population, ce qu'ils ont défini comme le *Grassroots Approach*. En conservant des gouvernements de niveau local, il faudrait que la

population collabore avec les leaders à l'élaboration d'une constitution, ce qui renforcerait le tissu et la cohésion sociale, politique et culturelle, mais aussi permettrait de mieux définir les projets en matière d'autonomie gouvernementale (Boldt, Long, 1988).

Cardinal (1988) propose la même analyse que Boldt et Long, à savoir que le processus de négociations constitutionnelles ne peut pas apporter plus aux Autochtones en matière de pouvoirs ou de droits dans la mesure où selon lui, l'autonomie gouvernementale est déjà inscrite dans la Constitution comme un droit. Le problème n'est donc pas une question de mise en place ou de viabilité mais de reconnaissance d'un droit qui existe de fait : un droit découlant de leur statut de nations. Le pouvoir autochtone ne peut pas être donné par les gouvernements puisqu'il existe déjà, il doit être reconnu.

On retrouve aussi chez Frideres (1988), cette notion de la globalité des droits, c'est-à-dire que le pouvoir que pourraient obtenir les groupes autochtones ne réside pas dans le seul droit à l'autonomie gouvernementale mais dans les droits des peuples. En fait, il semble que l'autonomie gouvernementale ne peut exister que si elle est rattachée à une autodétermination politique qui leur donne les moyens d'abolir toute tutelle politique et de rétablir un rapport de force égalitaire avec les gouvernements. Car, pour Frideres, ce que cherchent effectivement les leaders autochtones, c'est l'obtention d'un troisième niveau de gouvernement. Or ce troisième niveau, qui implique une souveraineté politique, ne peut se réaliser que si on lui adjoint une autonomie gouvernementale :

«Indian leaders would like to have a third order of government, one that fits into their notion of Indian sovereignty. Indians see self-government as a means of allowing them to achieve three central goals : 1) to increase local control and decision making ; 2) to recognize the diverse needs and cultures of Indians throughout Canada ; and 3) to provide accountability to local electors rather than to a federal bureaucracy.» (Frideres, 1988 : 348)

L'approche de Cassidy et Bish (1989) est en opposition complète avec celles de Cardinal (1988) et de Boldt et Long (1988). En effet, pour Cassidy et Bish, seule la reconnaissance constitutionnelle peut permettre aux peuples autochtones d'obtenir leur autonomie politique et donc des rapports de pouvoir égaux avec les gouvernements. Car selon ces auteurs, ce n'est pas le projet de gouvernement indien qui est irréalisable, mais plutôt le fait que la société canadienne ne permette pas qu'il se réalise. Pour eux, la notion de gouvernement indien ne pose pas de problème de définition dans la mesure où elle est devenue claire lorsque les bandes autochtones ont commencé, dans les années 1970, à prendre de plus en plus de contrôle sur leurs affaires internes. Les gouvernements indiens ont alors une signification pratique:

«Indian government as an organizational reality had become an emerging force as Indian governments began to deliver more services to their citizens. Indian governments had begun once again to occupy many of the jurisdictional areas within which they had traditionally operated. The meaning of Indian government in practice began to be clear, but it was not clear that the federal and provincial governments were listening to what Indian peoples and their governments had to say.» (Cassidy, Bish, 1989 : 13)

En fait, les gouvernements indiens sont tellement avancés dans la gestion de leurs affaires internes, qu'il semble que l'enchâssement constitutionnel de leurs droits ne changera pas grand chose dans leur pratique. Le changement se fera surtout sentir au niveau de l'extension et du renforcement de leurs pouvoirs actuels.

En 1990, la piste constitutionnelle de règlement des revendications politiques autochtones semble plus ou moins compromise. Avec les échecs successifs des conférences constitutionnelles et de l'Accord du Lac Meech, on aura recours à d'autres types de solution pour envisager le renforcement du pouvoir autochtone. Par exemple, en

1991, Cassidy édite un volume qui traite de l'autodétermination des groupes autochtones. Dans ce volume, plusieurs intervenants (leaders autochtones, chercheurs, hommes politiques et chefs d'entreprise) viennent expliquer ce qu'ils entendent par prise de pouvoir pour les groupes autochtones. Selon certains leaders autochtones (Cassidy, 1991), la meilleure manière pour arriver à des gouvernements autochtones avec de réels pouvoirs de décision, et donc contrebalancer les rapports de pouvoir existants jusqu'alors, consiste à suivre plusieurs pistes dont celles des revendications territoriales, des traités, des initiatives communautaires ou des tribunaux. Pourtant, toujours selon les leaders, la piste la plus prometteuse qui pourrait leur donner de larges pouvoirs est celle du renouvellement du fédéralisme et de la reconnaissance des droits inhérents des Premières Nations, autrement dit, les négociations constitutionnelles.

D'ailleurs pour les universitaires, cette piste a des chances d'aboutir étant donné que le fédéralisme est constitué de plusieurs paliers de gouvernement (fédéral, provincial, municipal). L'objectif principal du fédéralisme étant de réaliser l'équilibre et le compromis entre des pouvoirs concurrents. Cette piste constitutionnelle n'est toutefois pas celle qui est toujours privilégiée par les leaders. En effet, certains leaders préfèrent s'avancer dans la voie législative de façon à utiliser les autorités fédérales et provinciales pour faciliter l'expansion de leur autonomie. Ce type de coopération, de partage des pouvoirs ne remet pas en cause la souveraineté de la nation qui y participe selon Bellegarde de la Fédération des Indiens de Saskatchewan (cité par Cassidy, 1991) et il a d'ailleurs déjà été utilisé lors de la signature des Traités numérotés.

Sur la question de la mise en œuvre de l'autonomie gouvernementale, Cassidy estime qu'il est nécessaire d'arriver à des arrangements concrets égalitaires de nation à

nation. Toutefois, il existe des grandes différences entre le vocabulaire utilisé par les leaders autochtones (« autodétermination », « souveraineté ») et celui utilisé par les représentants gouvernementaux (« extinction de droits » plutôt que « reconnaissance », « autonomie circonscrite par les gouvernements »). Cette différence de niveau a comme conséquence que les discussions entre les deux parties risquent d'être difficiles, même si on peut remarquer un certain changement dans les positions des gouvernements, notamment ceux de l'Ontario et du Yukon qui sont plus réceptifs à la notion d'autodétermination.

L'approche de Jhappan (1990) abonde dans le même sens que celle de Cassidy dans la mesure où il explore d'autres alternatives que les négociations constitutionnelles pour régler la question du statut des groupes autochtones au sein de la Confédération. Selon lui, les moyens de pression utilisés depuis quelques années par les leaders autochtones leur ont permis d'obtenir plus de concessions des gouvernements sur certains sujets que par la voie traditionnelle des négociations. Il existe trois raisons qui font que pour lui, les groupes autochtones, comme d'autres groupes marginalisés, travaillent beaucoup au niveau symbolique pour faire reconnaître leurs droits et obtenir du pouvoir. En effet, ils utilisent des concepts malléables et multidimensionnels. Ils se servent de symboles pour créer une unité de groupe et ils utilisent les mécanismes et institutions dans leur quête de pouvoir :

«First, the political goals captured in terms “aboriginal title”, “aboriginal rights”, “self-government” and “self-determination” are “condensation symbols” – that is, they are malleable, allow for a multiplicity of definitions, tend to induce emotional responses and to provoke value judgements, and their imprecision gives the appearance of commonality while masking significant differences in interpretation between various users. Secondly, at the strategic level, Indians have used symbols and myths to illustrate their claims to special status, to build in-group solidarity, and to present their political demands to Canadian society and governments. Thirdly, Indian politics are symbolic to the extent that Indians have undertaken actions and have used the institutions

and mechanisms of the mainstream political process for symbolic purposes.» (Jhappan, 1990: 21)

À travers des actions basées sur des protestations, sur le non-respect de lois jugées discriminatoires, sur la désobéissance civile ou sur des appels à la communauté internationale, les leaders autochtones cherchent à mettre de la pression sur les gouvernements fédéral et provinciaux. Ces actions qui sont, selon Jhappan toutes symboliques, dans la mesure où elles servent à dénoncer une situation plutôt qu'à trouver des solutions, donnent du pouvoir aux groupes autochtones dans la mesure où elles permettent de publiciser leurs revendications politiques. Elles leur permettent aussi de légitimer leurs demandes, de trouver des alliés mais aussi de se protéger d'une éventuelle riposte des gouvernements qui ne voudront pas ternir encore plus leur image en utilisant la répression.

Pourtant, bien que ces actions « publicitaires » soient efficaces dans certains conflits portant, par exemple, sur les terres ou les ressources, elles semblent moins efficaces lorsqu'il s'agit de sujets plus globaux ou qui n'ont pas de portée immédiate sur la vie quotidienne des groupes autochtones. Les conflits politiques, par exemple, c'est-à-dire les conflits portant sur les droits politiques des groupes autochtones, sur la reconnaissance de leur statut de peuples, ne semblent pas toujours bénéficier, selon Jhappan, de ces actions symboliques publicitaires. Car, même s'il est évident que, pour lui, ces actions symboliques ne desservent pas la cause politique des groupes autochtones et que, au contraire, cela peut créer un climat favorable à la négociation, il ne demeure pas moins que les revendications politiques n'ont pas le caractère immédiat et ponctuel des revendications territoriales.

Il se pose alors la question de savoir si le coût - monétaire et temporel - élevé de ces opérations est justifié et si cela peut aider à regagner un certain statut. En effet, la question litigieuse des revendications politiques des Autochtones au Canada nécessite un débat de fond dans la société canadienne. Or, la société n'est peut-être pas tout à fait prête ni très au courant de toutes les implications que peut avoir la reconnaissance de ces revendications. Ainsi pour Jhappan, il faut que les Autochtones usent de prudence concernant ces actions symboliques de façon à ne pas perdre l'appui de la population canadienne. Il faudrait plutôt lui laisser le temps de prendre connaissance de la cause politique des Autochtones et d'en apprécier les enjeux. En outre, il serait aussi nécessaire de remplacer les symboles utilisés lors des campagnes publicitaires par des symboles faisant appel au sens de justice et d'équité de la société canadienne.

En 1992, les débats autour de la reconnaissance constitutionnelle des droits politiques autochtones dominent de nouveau l'actualité avec le rejet de l'Accord de Charlottetown. Et même si le Premier Ministre a mis en place en 1991 la Commission Royale sur les peuples autochtones afin de calmer les tensions avec les groupes autochtones, la question de la reconnaissance constitutionnelle de leurs droits politiques semble écartée jusqu'à nouvel ordre. C'est dans ce contexte de tensions politiques que des auteurs comme Tanner examinent le pouvoir des groupes autochtones sous l'angle particulier de leur marginalité. En fait, selon lui, le fait qu'ils aient été marginalisés leur a permis de développer une identité ethnique et de devenir une force politique non négligeable susceptible d'influencer les rapports de pouvoir en leur faveur. Car, pour Tanner, l'état de subordonnés dans lequel se trouvent les groupes autochtones du Canada n'est pas incompatible avec l'exercice du pouvoir. En se basant sur Giddens (1979),

Tanner (1992) montre que, bien au contraire, le pouvoir s'exerce aussi dans une situation de contestation puisque le pouvoir ne réside pas tant dans le contrôle de la propriété ou l'usage de la force que dans l'autorité morale :

«En général, nous pouvons conclure que l'exercice du pouvoir politique est d'autant une affaire d'autorité morale que de contrôle sur la propriété ou d'usage de la force. Selon moi, l'autochtonéité est une nouvelle source puissante d'autorité morale qui contraste avec la loyauté envers l'État.» (Tanner, 1992 : 19)

Pour cet auteur, le pouvoir qu'ont les groupes autochtones dans leur rapport de force avec le gouvernement canadien a été sous-estimé dans la mesure où la ténacité des unités culturelles et la persistance de la diversité culturelle n'ont pas été prises en compte. L'ethnicité ne doit pas être vue comme une fonction antérieure à l'État. En fait, ce sont les frontières de l'État, continuellement remises en question, qui ont permis aux groupes autochtones de construire leur identité ethnique et de conserver une certaine autonomie. Les groupes autochtones ont profité de la faiblesse et de la difficulté des institutions dominantes à faire agir les individus subordonnés, dominés. L'identité ethnique des groupes autochtones est alors reliée au contexte social environnant et aux appareils d'État.

Plus encore, cette identité ethnique a été définie par Tanner à travers deux concepts centraux à retenir dans l'analyse des rapports de pouvoir : l'autochtonéité et l'indigénéité. Ces deux concepts, qui sont pour Tanner les deux aspects de l'ethnicité, sont définis comme référant à un trait socialement reconnu de certains groupes ethniques vivant dans des sociétés multiculturelles. L'autochtonéité et l'indigénéité tirent en fait leur existence de la mise en place de l'État et des relations que les groupes entretiennent avec lui. L'évolution des rapports de pouvoir entre les groupes autochtones et les autorités réside alors dans cette

autochtonéité car elle permet aux groupes autochtones de légitimer leur pouvoir : ils ont du pouvoir parce qu'ils sont ce qu'ils ont vécu et ce qu'ils sont devenus.

Dans l'approche de Tanner, il est intéressant de remarquer que le pouvoir des Autochtones est inhérent à leur statut, il fait partie d'eux. De plus, cette approche du pouvoir ne peut pas être dissociée de leur vécu antérieur mais surtout de leurs rapports plus récents avec l'État dominant. En fait, elle amène une conception dynamique de l'identité autochtone, mais aussi l'idée que cette identité est reliée à l'État dominant, ce qui peut avoir une certaine influence sur les revendications politiques des groupes autochtones. Enfin, après des années de tentatives d'assimilation et de négation de leur identité par les autorités, il est intéressant de constater que les groupes autochtones ont acquis un certain pouvoir issu de cette identité maintenant reconnue, même s'il est symbolique et fragile.

La même année, Charest (1992) examine en détail et à travers l'exemple de certaines communautés atikamek^w et montagnaises, les conséquences du programme de prise en charge du Ministère des affaires indiennes. En effet, avec la création d'organismes et d'associations, les communautés autochtones ont pris en charge, depuis les années 1970, les secteurs de l'éducation et de l'économie. Pourtant pour Charest, cette prise en charge ne donne pas de pouvoirs aux communautés atikamek^w et montagnaises même si elles disposent d'une plus grande autonomie administrative. Il n'y a alors pas de reconquête de pouvoir puisque les pouvoirs qu'elles ont obtenus sont des pouvoirs délégués dépendant du Ministère des affaires indiennes. Elles doivent toujours plier devant la rigidité de l'administration fédérale, les fonctionnaires et le manque de fonds. En fait, selon Charest, ce qui manque aux communautés atikamek^w et montagnaises, ce sont un cadre légal autonome et des ressources financières, car la décentralisation des pouvoirs coûte cher et

les transferts de fonds du gouvernement ne sont pas suffisants. Le développement économique ne peut pas non plus être viable sans une base territoriale que ne possèdent pas encore les communautés autochtones. Il est alors essentiel que les Autochtones obtiennent leur autonomie politique pour qu'ils puissent envisager prendre vraiment en charge leurs affaires, obtenir du pouvoir.

Ce sont les mêmes conclusions auxquelles arrive le Conseil Communautaire de Fort Good Hope (1992). En effet, au début des années 1970, les Autochtones ont essayé de prendre en main leurs affaires et ont construit leur propre gouvernement communautaire. Ce gouvernement fonctionnait selon ses propres règles avec des réunions publiques. Or, bien que les Autochtones aient créé un gouvernement dont les compétences dépassent largement les services municipaux, la législation limite leur prise de pouvoir. En effet, leur gouvernement ne possède que des pouvoirs municipaux et, par conséquent, il n'a qu'un pouvoir consultatif sur certains secteurs. Selon le Conseil Communautaire, il est nécessaire que la communauté soit autorisée à bâtir ses propres structures et son système local de gouvernement indépendant du pouvoir fédéral, ne serait-ce que pour répondre adéquatement aux besoins de la population mais aussi pour régler des dossiers importants comme celui des terres communautaires.

En 1993, Boldt revient sur la notion d'autonomie gouvernementale comme il l'avait fait en 1984 avec Long et Little Bear et en 1988 avec Long. En fait, il se concentre davantage sur la notion même d'autonomie gouvernementale et ce qu'elle implique pour les groupes autochtones. Il rejoint ainsi les préoccupations d'autres auteurs, qui, devant les échecs successifs de reconnaissance au niveau constitutionnel des droits politiques autochtones, tentent d'analyser le pouvoir autochtone en dehors des solutions jusque-là

proposées. Ainsi, selon lui, la notion d'autonomie gouvernementale chez les Autochtones est plus que jamais associée à celles d'autodétermination et de souveraineté dans la mesure où c'est elle qui va leur permettre de perpétuer leurs caractéristiques ethniques et culturelles. En fait, elle va leur permettre de rester Indiens. Cette approche de Boldt du pouvoir que peuvent obtenir les groupes autochtones part du principe que pour que l'autonomie gouvernementale puisse se réaliser, il faut réunir certaines conditions. Une de ces conditions est qu'il faut rétablir la justice dans les rapports entre les Autochtones et le reste de la société canadienne, en supprimant, par exemple, le rôle fiduciaire du gouvernement fédéral qui place les Autochtones dans une position inégalitaire par rapport au reste de la société. Une autre manière de rétablir la justice serait que les groupes autochtones abandonnent toute l'idéologie autour des droits autochtones (*ideology of aboriginal rights*) et leur reconnaissance dans la Constitution, cette avenue n'étant pas une solution. Il serait mieux, par contre, qu'ils se concentrent sur l'esprit des traités, basée sur l'échange de droits contre des terres, qui aurait l'avantage de les placer au cœur de la « vague de libération ethnique qui se met en place à l'échelle mondiale »¹.

C'est par la revitalisation culturelle, que les leaders autochtones pourront se permettre d'asseoir et de revendiquer un statut national. De plus, leurs choix économiques aussi seront déterminants dans l'assise de leurs pouvoirs. En basant leurs choix économiques sur une pleine participation à l'économie dominante et en l'adaptant aux valeurs, cultures et philosophies autochtones, les leaders ont alors une chance, selon Boldt, de sortir les Autochtones de leur situation de dépendance économique et sociale.

¹ "Wave of ethnic liberation that is building worldwide" (Boldt, 1993)

La même année, Jenson (1993) s'intéresse au choix d'un terme pour nommer un groupe comme source de pouvoir et à la manière dont les groupes autochtones se servent de ce pouvoir pour essayer d'avoir une influence sur les rapports avec les autorités. Elle s'inscrit alors dans le courant amorcé depuis le début des années 1990, et qui tend à considérer et à analyser les sources de pouvoir, autres que celles proposées par le gouvernement fédéral, que peuvent avoir les groupes autochtones dans leur quête de statut au sein de la confédération. En fait, selon Jenson, il y a une relation entre la formation et la définition d'une identité et la définition des intérêts et l'élaboration de stratégies. Ainsi, c'est parce que la scène politique canadienne est dominée par des questions nationales depuis quelques années, avec notamment les conférences constitutionnelles, que les groupes autochtones ont choisi d'opter pour une identité collective basée sur la « nation ». Ce choix influence alors, selon Jenson, leurs stratégies de revendication dans la mesure où ils se positionnent au centre des débats concernant l'avenir politique du Canada.

Le nationalisme autochtone ne se base pas sur les mêmes principes que les autres nationalismes au Canada - celui des Métis et celui des Québécois – dans la mesure où il ne relève ni d'une participation à l'acte confédéral, ni d'une contribution à la création du Canada. Selon Jenson (1993), il se base plutôt sur l'antériorité de leur occupation du sol et sur la non-extinction de leurs droits inhérents historiques, de leurs droits de peuples en fait. Ce faisant, cette approche des groupes autochtones légitime de facto les revendications politiques basées sur l'autodétermination nationale dans la mesure où les nations ont des droits protégés par les lois internationales. Mais selon cette même auteure, elle constitue surtout une contre-hégémonie aux nationalismes québécois et fédéraliste :

«The introduction of this language of nationalism in the universe of political discourse is a counter-hegemonic challenge, both to pan-

Canadian definitions of a bilingual country and to Québécois nationalists' representations of themselves and their claims.» (Jenson, 1993 : 346)

Il est intéressant de voir comment pour Jenson, le pouvoir que peuvent obtenir les groupes autochtones relève en fait de la sphère discursive et du moment historique. Par le fait de se définir comme des nations, les groupes autochtones se placent sur un échiquier politique qui définit en même temps leur histoire, leurs objectifs, leurs aspirations, leurs alliés et leurs opposants. En fait, ils créent un sens orienté politiquement et historiquement en fonction d'une situation donnée. Il semble toutefois que ce pouvoir ait certaines limites. En effet, selon Jenson, si le fait de se définir en tant que nations peut placer les Autochtones au cœur du débat politique canadien duquel ils ont été jusqu'alors écartés, cela peut aussi desservir leur cause dans la mesure où ils sont dépendants de leurs alliés, du pouvoir de leurs opposants et de l'espace qui leur sera laissé dans le débat. La réussite de leurs objectifs repose donc sur la volonté ou non des autres acteurs à laisser une place à ce nouveau joueur. Il faut alors en déduire que la quête et l'obtention de pouvoir par les groupes autochtones en se servant de cette identité nationale n'a pu se faire que parce que les acteurs du débat politique canadien ont fait part d'une ouverture d'esprit concernant leurs problèmes. En outre, l'ouverture d'esprit des différents acteurs renvoie à la période historique à laquelle apparaît cette quête de pouvoir. En effet, selon Jenson, certaines périodes de l'histoire, comme celles marquées par les crises économiques et politiques, sont plus propices à la remise en question des pouvoirs et à l'émergence de nouveaux acteurs.

Cette approche de Jenson rejoint celle de Jhappan (1990) dans la mesure où toutes deux reconnaissent les groupes autochtones en tant qu'acteurs autonomes. Selon ces deux approches, les groupes autochtones sont responsables de leur devenir et se prennent en main pour résoudre leurs problèmes et leurs revendications politiques. De plus, on peut

remarquer que dans ces deux approches, il est laissé une grande place à la société canadienne, à son ouverture d'esprit et à sa connaissance des questions autochtones. Cette place accordée à la société non-autochtone amène à penser que pour les auteurs, la problématique de la quête du pouvoir et du statut des groupes autochtones réside moins dans un processus d'autonomie gouvernementale, que dans un débat de société où chacun devra prendre sa place et respecter celle des autres.

Saganash (1993) s'intéresse au nationalisme autochtone et aux droits politiques autochtones. Les reproches qui sont adressés aux Premières Nations concernant le caractère discriminatoire de leur nationalisme sont sans fondement car selon lui, les termes de « nation » et de « peuple » ne sont pas forcément péjoratifs lorsqu'ils sont associés à l'ethnicité. Le nationalisme n'est pas forcément fermé aux autres ethnies même s'il connaît des phases plus discriminatoires et racistes. Car, une fois qu'il a pris conscience de son identité, le groupe en quête de pouvoir évolue et se tourne vers un nationalisme plus intégrateur. Pour Saganash, le nationalisme aura permis de trouver un équilibre entre les droits collectifs et les droits individuels :

«Donc à certaines conditions, ce nationalisme peut évoluer rapidement, devenir créateur et dynamiser l'ensemble de la société qui aura su trouver le nécessaire équilibre entre les droits collectifs de ses composantes ethniques et les droits individuels de ses membres.»
(Saganash, 1993 : 23).

En fait, selon lui, les Premières Nations n'ont d'autres choix que d'avoir recours à un nationalisme de type ethnique pour protéger leurs droits à l'autodétermination dans la mesure où les gouvernements veulent nier leurs droits collectifs de nation. Il faut donc que les groupes autochtones développent des stratégies pour préserver leurs caractéristiques distinctes de peuple à travers un nationalisme qui prend une couleur ethnique. Car, c'est à

travers leur nationalisme dit ethnique qu'ils pourront s'épanouir en tant que peuple distinct. Le nationalisme autochtone rejoint et accompagne la quête et la reconnaissance des droits politiques des groupes autochtones mais n'est pas raciste. Il doit être plutôt perçu comme une conséquence ou une caractéristique du statut minoritaire des groupes autochtones au sein de la Confédération.

Pour Isaac écrivant en 1994, comme pour les autres auteurs, le processus constitutionnel n'est plus une priorité. Le règlement des revendications politiques autochtones et la recherche de solutions se situent ailleurs. Ainsi, pour lui, la divisibilité de la Couronne, qui représente au Canada à la fois la Reine et l'État dans sa forme la plus abstraite, apparaît comme la solution pour régler les revendications politiques des groupes autochtones et leur quête de pouvoir. En devenant un troisième ordre de gouvernement au sein de la Couronne au même titre que les deux autres (fédéral et provincial), les groupes autochtones disposeraient d'une souveraineté interne et pourraient posséder leurs propres gouvernements qui pourraient légiférer en fonction des besoins de leurs populations : « The divisibility of the Crown ensures that each Aboriginal government, however it may be composed, can define its government in a manner unique and individual to the needs of the particular people concerned. » (Isaac, 1994 : 235). De plus, la séparation entre les pouvoirs législatif et exécutif propres au système politique canadien permettrait aux groupes autochtones de mieux contrôler et équilibrer leurs structures gouvernementales afin de répondre plus adéquatement aux besoins particuliers de la population, d'adapter leurs structures à la réalité moderne mais aussi d'éviter les abus de pouvoir.

Toutefois, même si cette solution de divisibilité permet de régler les problèmes de mise en œuvre de l'autonomie gouvernementale des groupes autochtones et les droits

attendants, elle ne permet pas pour autant de régler le caractère inhérent de ces droits dans la mesure où la divisibilité de la Couronne concerne l'application des droits mais pas leur source. De plus, il existe, selon Isaac, quatre problèmes qu'il faudra régler avant que la divisibilité de la Couronne puisse être utile aux groupes autochtones. Premièrement, la question de la souveraineté québécoise menace la pertinence de la Couronne au Canada. Deuxièmement, certains groupes autochtones n'acceptent pas que leurs droits d'autonomie gouvernementale découlent d'un ordre de gouvernement préexistant dans la mesure où ils les considèrent inhérents. Troisièmement, la volonté des gouvernements provinciaux et fédéral de remplacer la structure existante et de laisser une place au droit inhérent à l'autonomie gouvernementale des Autochtones ne semble pas être très grande, surtout suite à l'échec de l'Accord de Charlottetown. Quatrièmement, il se pose le problème de savoir ce que va devenir l'obligation fiduciaire de la Couronne. La situation des gouvernements autochtones sera alors délicate dans la mesure où ils auront le même statut que n'importe quel autre gouvernement, mais ils auront aussi une relation particulière avec la Couronne du fait de leur statut d'Autochtone :

«The fiduciary relationship issue is intricate because of the potential for double enrichment on the part of Aboriginal government. In an extreme case, an Aboriginal government could be recognized as a full Crown in Canada and could also rely on the federal Crown to assist it beyond the obligations it has to the other Crowns of Canada. It is submitted that such a situation would not be acceptable to the existing government framework because it would give some Aboriginal governments a privileged position in the Canadian federation without assuming the corresponding responsibilities and risk of government.» (Isaac, 1994 : 241).

En 1994, Pillette s'est penchée sur l'utilisation du terme « Autochtone » dans les revendications des groupes amérindiens et son importance dans les rapports de pouvoir entre les groupes autochtones et les autorités canadiennes. Selon elle, non seulement

l'emploi de ce mot n'est pas conforme à sa définition étymologique, mais en plus il crée une certaine idéologie qui enferme les relations Amérindiens/non-Amérindiens dans une perspective raciale et fautive. En effet, on pourrait penser que le terme « Autochtone » peut s'appliquer aux Premières Nations du Canada dans la mesure où il désigne effectivement un groupe qui était là avant. Or, selon Pillette (1994), ce serait ignorer la définition même de l'« Autochtone », qui désigne un dominateur plutôt qu'un opprimé :

«[...] ce dernier est né sur le territoire qu'il habite mais il n'est pas en situation d'oppression, il peut même être l'opprimeur et son discours est alors un discours d'exclusion, notamment, vis-à-vis de ceux qui ne sont pas nés là. Ainsi, l'autochtone s'identifie comme le fils de la terre où il habite et il y règne.» (Pillette, 1994 : 115)

Selon elle, cette interprétation étymologique erronée du terme « Autochtone » a fait que les Amérindiens du Canada sont devenus des « Autochtones » alors qu'ils n'étaient même pas politiquement autonomes et que leur statut s'apparente plutôt à celui « d'indigènes ». A partir de là, les revendications politiques de reconquête de la terre-Mère et du statut de peuples des Premières Nations du Canada ne sont, selon Pillette, que des illusions. Car, si les Premières Nations étaient constituées d'Autochtones, elles ne demanderaient pas la reconquête ou des négociations pour retrouver leur souveraineté et leur autonomie politique puisqu'elles ne les auraient jamais perdues.

En fait, il semble que l'emploi du terme « Autochtone » relève d'un besoin de pouvoir pour les groupes amérindiens qui se sont définis – ou ont été définis – comme des Autochtones, une sorte de victoire symbolique des premiers occupants sur les immigrants colonisateurs-opprimeurs. En cherchant à renverser la situation de domination et d'oppression qui prévaut dans les rapports de pouvoir existants, l'autochtonisme a aussi tendance à faire une dichotomie au sein même du groupe amérindien. En effet, cette

approche basée sur l'avant et l'après, a comme conséquence d'entretenir une certaine dichotomie entre le traditionnel et le contemporain. Pour Pillette, à la dimension spatiale (les Autochtones occupaient un territoire) s'ajoute alors une dimension temporelle (ils l'ont toujours occupé) qui vient compléter le mythe de l'autochtonisme.

West s'est intéressé en 1995 à une autre forme de dépendance épistémologique des groupes autochtones ayant un impact sur les rapports de pouvoir entre les groupes autochtones et le gouvernement : la dépendance vis-à-vis des concepts qui traduisent leurs objectifs politiques comme « l'autonomie politique » ou « le développement économique ». En effet, selon cet auteur, les groupes autochtones sont dépendants de la terminologie et des expressions des systèmes politique et économique euro-canadiens dans la mesure où ils y participent pour le règlement de leurs revendications. Or, il semble que cette dépendance ait un impact négatif sur le pouvoir que peuvent tirer les groupes autochtones de ces négociations dans la mesure où ce processus de négociation s'appuie sur des principes issus de la société euro-canadienne. À travers trois secteurs de la société, l'économie, la culture et l'administration publique, l'auteur montre comment cette dépendance opère de manière à la fois simple et subtile.

Dans le secteur économique par exemple, les groupes autochtones sont dépendants des projets de développement conçus par des non-Autochtones pour revitaliser leurs économies. La préservation de l'économie traditionnelle basée sur la chasse, la trappe et la pêche sont aussi régies par des programmes mis au point par des non Autochtones. En fait, il est intéressant de remarquer que pour West, la dépendance épistémologique des groupes autochtones ne s'exprime pas seulement au niveau des concepts utilisés dans les programmes ministériels, elle s'exprime aussi et surtout dans la façon de concevoir et de

catégoriser les sociétés autochtones. Au niveau de la culture, on retrouve aussi cette dépendance dans la mesure où les écrits et les recherches des universitaires ont eu un impact sur le vocabulaire ou même la vision de l'histoire des groupes autochtones. Les chercheurs ont créé des catégories à partir de leurs propres modèles culturels occidentaux, alors qu'elles n'existaient pas dans les cultures autochtones. Ainsi, West prend en exemple l'art inuit qui a été défini comme tel sans que les Inuit n'aient ce mot dans leur vocabulaire :

«The Inuit language has no word for “art”, rather they speak of what we call art as *inuit sanasimajanga* or “things made/done by Inuit”. In the end, Inuit art behaves in a certain way to reflect the expectations of western middle class values which yearn for knowledge of the past. In reality, Inuit art is a functional part of the Inuit culture that has been appropriated as art by non-Native peoples.» (West, 1995: 289-290).

Toutefois, il semble que pour West, cette vision sert aussi les intérêts des groupes autochtones qui y puisent leur renaissance ethnique et culturelle. Ainsi, les organisations autochtones se servent de ces travaux pour ancrer leurs revendications politiques dans le passé. L'administration publique autochtone répond aussi au même principe de dépendance épistémologique car, les principes de l'administration sont basés sur des lois, des pouvoirs et des obligations devant régler les relations entre Autochtones et non-Autochtones. La perspective euro-canadienne est donc toujours présente.

Cet article amène un certain nombre de questions relativement à la capacité des groupes autochtones à lutter contre la dépendance épistémologique et à la possibilité de faire évoluer les rapports de pouvoir existants avec les autorités canadiennes en leur faveur. En effet, alors qu'on pourrait penser qu'à force de négociations, les leaders autochtones réussissent à imposer des principes autochtones à des projets d'initiative et d'inspiration

euro-canadienne, l'auteur écarte toutes les possibilités en s'appuyant sur le fait que même si un système juridique est adapté à certains principes, il demeure d'inspiration euro-canadienne. En ce sens, le contenu adapté ne suffit pas pour effacer la dépendance épistémologique. Le pouvoir que pourraient alors tirer les groupes autochtones n'est donc pas si évident.

Tout comme l'a fait Saganash en 1993, Alfred revient en 1995 sur le concept de nationalisme autochtone. En fait, Alfred se penche davantage sur la nécessité de redéfinir le nationalisme en fonction de la problématique des droits politiques autochtones venant ainsi compléter et confirmer l'analyse de Saganash. Car selon lui, ce qui est important pour les Autochtones du Canada, ce n'est pas l'État, mais la nation. Pour cette raison, il est alors fondamental de repenser le nationalisme dans la mesure où il a été conçu en fonction d'un contexte européen et sur l'imposition d'une culture commune et d'une homogénéisation graduelle des valeurs dans la société. De plus, ce type de conception du nationalisme ne tient pas compte de l'expérience des communautés politiques qui réagissent à l'hégémonie culturelle et politique occidentale, alors que c'est précisément comme cela que doit être vu le nationalisme autochtone. Selon lui, il ne doit pas être vu comme un nationalisme d'État qui travaille par le biais des institutions étatiques pour l'unicité nationale, mais comme un ethno-nationalisme qui doit permettre aux Premières Nations de réaliser leur autonomie gouvernementale en coopération avec des institutions étatiques déjà existantes :

«This study extends the analysis to what may be termed *Ethno-nationalism (Autonomy)*, a form which seeks to achieve self-determination not through the creation of a new state, but through the achievement of a cultural sovereignty and a political relationship based on group autonomy reflected in formal self-government arrangements in cooperation with existing state institutions.» (Alfred, 1995 : 14)

En fait, selon Alfred, ce que veulent les groupes autochtones ressemble plus à un nationalisme basé sur une souveraineté communautaire (« community sovereignty ») qu'un nationalisme basé sur l'État dans la mesure où ils veulent promouvoir leurs cultures sans pour autant recréer autour d'eux des institutions aux pouvoirs plus limités. Ainsi, il semble que les groupes autochtones auront plus de liberté d'action pour travailler à l'édification et le renforcement de leurs nations si leurs nationalismes sont concentrés autour de la communauté plutôt que de l'État. Leur salut en tant que nations n'est donc pas dans l'État qui est une conception trop eurocentrique pour s'appliquer à leur situation. Car, l'État ne semble pas les intéresser. Ils ne veulent pas créer un nouvel État, mais plutôt réaliser leurs souverainetés nationales à l'intérieur de l'État canadien. Les nationalismes autochtones ne sont donc pas, pour Alfred, des nationalismes qui remettent en question l'existence de l'État canadien, mais des nationalismes qui mettent l'accent sur un équilibre entre l'intégrité des groupes autochtones et celui de l'État en question. En effet, bien que les communautés autochtones ne soient plus menacées d'extinction, la majorité d'entre elles doivent lutter pour la préservation de leurs cultures, de leurs institutions traditionnelles et de leurs territoires. Ainsi, ces communautés ont besoin d'outils légaux et politiques pour pouvoir assurer un certain renouveau et dynamisme et sortir d'un état de dépendance vis-à-vis du gouvernement fédéral. Et, c'est ce renouveau au niveau social, politique mais aussi au niveau de l'éducation, de la santé, des services sociaux qui devient la pierre angulaire de leurs nationalismes.

Dans le même ordre d'idées que Saganash (1993) et Alfred (1995), Winslow (1999) s'est intéressée au phénomène du nationalisme autochtone et à son processus de construction. Pour Winslow, c'est l'expérience coloniale qu'ont vécue les Autochtones du

Canada qui leur a donné l'identité qu'ils défendent présentement. En effet, bien que selon elle, les Autochtones formaient une civilisation homogène au niveau de la technique, il y avait selon les groupes de grandes différences régionales qui étaient basées sur différentes formes d'adaptation à des zones écologiques locales. Les groupes vivaient alors indépendamment les uns des autres et avaient chacun leur propre identité collective. C'est à l'arrivée des Européens que l'identité des groupes autochtones s'est trouvée modifiée :

«Cependant, le processus de reproduction de l'identité des Premières Nations ne relève pas simplement de la continuité historique ou de leur rapport avec d'autres groupes autochtones. Il est également caractérisé par la rencontre historique des Autochtones avec la société blanche. Malgré leurs différences régionales, les Autochtones de tous les coins du pays ont été soumis très tôt aux mêmes forces historiques.»
(Winslow, 1999 : 142).

En fait, leur expérience commune de la colonisation a favorisé l'émergence d'une nouvelle identité : celle de groupes autochtones du Canada. De cette expérience historique est donc née une identité plus globale, mais qui respecte les différences culturelles, politiques, sociales et religieuses des diverses communautés autochtones. Et, encore aujourd'hui, on retrouve ces deux niveaux d'identité dans les mouvements et les organisations autochtones. Avec cette identité pan-amérindienne, les groupes autochtones ont commencé à revendiquer leurs droits politiques. En fait, selon Winslow, c'est surtout à travers le nationalisme qu'ils ont développé pour défendre leur identité qu'ils ont commencé à gagner un certain pouvoir d'écoute mais aussi une amélioration dans la reconnaissance de leur statut de peuples et de nations et notamment au vingtième siècle. Car, l'identité « globale » des groupes autochtones est bâtie autour du concept de nation ou plutôt de la pluralité des nations au sein de la communauté autochtone du Canada. Il s'agit de nations qui ont des droits politiques ancestraux et inhérents à leur statut. Ces nations ont

des droits à l'autodétermination politique, à la souveraineté, à l'obtention d'une base territoriale, à l'accès à des ressources naturelles et à la préservation de l'intégrité de leurs cultures et de leurs sociétés. En fait, pour Winslow, le nationalisme et l'identité des groupes autochtones sont à cheval entre une structure macro héritée de leur expérience coloniale et une structure micro héritée de leurs caractéristiques ethniques différentes du reste de la population canadienne :

«Toutefois, on peut dire qu'une identité ou une culture commune est née de l'expérience partagée du système de réserves et de l'existence d'un ennemi commun, le gouvernement. Aussi, le nationalisme autochtone repose-t-il sur un lien complexe entre les systèmes d'identité allant du micro vers le macro. Ce sens de la nationalité provient aussi du fait que les Autochtones possèdent leurs propres langues et cultures, et de leur conscience d'être significativement différents des autres groupes ethniques canadiens.» (Winslow, 1999 : 158)

Conclusion :

Tout au long de ce chapitre, nous avons fait une revue des réflexions et analyses des auteurs sur la quête autochtone du pouvoir et d'un statut politique au sein de la Confédération depuis le début des années 1980. Alors que certains auteurs se sont concentrés sur les lois et les politiques fédérales permettant de regagner une certaine autonomie, d'autres se sont davantage intéressés au pouvoir et à l'autonomie que pourraient acquérir les Autochtones en dehors du processus habituel des politiques fédérales ou de la Constitution, c'est-à-dire au pouvoir inhérent à leur statut de peuples.

En fait, nous avons recensé deux approches. Ces deux approches sont d'ailleurs différentes dans la mesure où ils ne partent pas du même postulat. Dans la première, le pouvoir des groupes autochtones réside dans l'accomplissement du processus

constitutionnel ou dans la mise en pratique des lois fédérales, qu'elles portent spécifiquement sur un sujet comme l'autonomie gouvernementale ou sur les revendications territoriales. Nous avons alors à faire à un pouvoir limité, dépendant de l'État canadien dans la mesure où c'est à travers et par lui qu'il existe. C'est donc un pouvoir *accordé* aux groupes autochtones. Pour la deuxième approche, nous avons affaire à une conception du pouvoir qui est indépendante de l'État fédéral et de ses politiques. C'est un pouvoir qui *émane* plutôt de l'existence des Autochtones en tant que communautés nationales. Il existe à travers ce qu'ont été et ce que veulent redevenir les groupes autochtones, c'est-à-dire des peuples autonomes et souverains. Ce pouvoir est issu du statut perdu des groupes autochtones. C'est ce pouvoir qui est revendiqué par les leaders autochtones.

On peut remarquer aussi un changement dans le vocabulaire employé par les auteurs entre les deux approches et qui souligne encore davantage la différence dans les postulats de départ. En effet, alors que dans la première approche, il est surtout question « d'autonomie gouvernementale », terminologie utilisée dans les politiques fédérales, on voit apparaître dans la deuxième approche, les termes « autonomie politique », « nationalisme » et « autodétermination », termes que l'on retrouve particulièrement présents dans les textes de revendications des groupes autochtones.

Au niveau des auteurs maintenant, on a pu remarquer que certains adhéraient à la fois à l'une et à l'autre des approches selon les époques durant lesquelles étaient produits leurs écrits. Ainsi, Boldt par exemple s'est intéressé avec d'autres auteurs au pouvoir que pouvaient apporter les politiques fédérales aux groupes autochtones dans les années 1980 pour ensuite se concentrer davantage dans les années 1990 sur le pouvoir inhérent émanant des peuples autochtones. Pour d'autres auteurs comme Tanner, Jenson, Isaac, Alfred ou

Winslow, par contre, la démarche est différente dans le sens où leurs écrits portent seulement sur le côté inhérent du pouvoir autochtone. Il n'y a alors pas de remise en question a posteriori du processus de négociation constitutionnelle ou des politiques du gouvernement fédéral. Il s'agit plutôt d'emblée d'un rejet de l'idée que la quête de pouvoir des Autochtones passe par des procédures fédérales dans la mesure où ce pouvoir est déjà contenu dans le statut de peuples que forment les groupes autochtones.

La deuxième approche basée sur une conception interne et inhérente du pouvoir des Autochtones est intéressante dans la perspective de cette thèse. L'approche de Jenson (1993), qui démontre que l'utilisation de ce concept dans leurs revendications politiques leur permet de se positionner sur l'échiquier politique canadien et leur permet aussi d'obtenir une écoute à leurs revendications dans la mesure où ils se positionnent sur un pied d'égalité avec d'autres nations, rejoint notre préoccupation principale qui porte aussi sur l'utilisation de ce concept de nation.

Ainsi, à travers cette revue des écrits et particulièrement les approches développées à partir des années 1990, on peut alors voir que la reconnaissance des droits politiques et spécialement le concept de nation occupent une place importante dans la quête de pouvoir des groupes autochtones. Toutefois, avant de préciser davantage la question, nous allons regarder la littérature portant sur le concept de nation.

CHAPITRE TROIS

LE CONCEPT DE NATION

Dans ce chapitre, sont passés en revue différents modèles de la nation. En fait, nous en avons distingué quatre. Le premier est celui proposé par des auteurs marxistes. Selon ces derniers, la nation est perçue surtout comme un instrument de la lutte des classes. Le deuxième modèle examiné est celui de la nation des citoyens, et le troisième, celui de la nation des ancêtres (Juteau et McAndrew, 1992). La dernière partie de ce chapitre est consacrée aux approches alternatives qui remettent en question la typologie existante des modèles de nation.

1. La nation et la lutte des classes

Pour les auteurs marxistes, le concept de nation est issu d'un processus historique dont le mouvement a été initié par le capitalisme. Selon Nimni (1991), le phénomène

national n'est pas considéré par les marxistes comme une question centrale. En effet, ces auteurs marxistes ont toujours considéré la question nationale comme périphérique par rapport à leur objectif principal qui est la révolution prolétarienne : ils la considèrent alors plutôt comme un dérivé de la lutte des classes. La nation est perçue comme un moyen et le nationalisme comme une idéologie au service des classes qui désirent prendre le pouvoir ou le garder, comme la bourgeoisie. Il devient alors une fausse conscience dans la mesure où il dévie les populations prolétariennes de la lutte des classes et du pouvoir. La question nationale est alors réduite à un conflit de classes ou l'enjeu n'est pas l'existence d'une nationalité au sens culturel mais d'un État politique. Pour Nimni (1991 : 188), la question nationale était pour les marxistes sans issue dans la mesure où ils ne la voyaient pas comme un phénomène indépendant.

Il est clair que pour Marx et Engels, une nation ne peut exister sans l'appui d'un État centralisé. En fait, l'État constitue l'étape ultime à atteindre dans la mesure où il est la condition essentielle pour assurer la survie d'une communauté nationale dans un mode de production capitaliste. La nation est alors construite par rapport à cet objectif d'État et ne devient intéressante que dans cette optique particulière :

«La bourgeoisie supprime de plus en plus l'éparpillement des moyens de production, de la propriété et de la population. Elle a aggloméré la population, centralisé les moyens de production et concentré la propriété en un petit nombre de mains. La conséquence nécessaire a été la centralisation politique. Des provinces indépendantes, tout juste liées par des alliances, ayant des intérêts, des lois, des gouvernements et des systèmes douaniers différents, ont été concentrés en une nation *unique*, avec un gouvernement *unique*, une législation *unique*, un *seul* intérêt national de classe, une *seule* frontière douanière.»
(Marx et Engels, 1998 : 79)

C'est dans ce sens qu'ils ont fait une distinction entre les nations capables de se constituer en État et celles incapables d'arriver à un tel stade et donc inutiles et obligées de se soumettre à celles qui y sont parvenues. La différence entre les deux types de nation réside dans leur capacité à transformer les forces productives. Autrement dit, pour Marx et Engels (1998), la nation et le nationalisme ne sont utiles que dans la mesure où ils entraînent le capitalisme vers son plus haut degré de maturité, étape nécessaire avant l'abolition de l'État et l'avènement de la révolution prolétarienne. Les autres types de nation, ou plutôt de communauté nationale, n'ont alors aucun intérêt puisqu'elles n'ont pas suffisamment de poids politique pour transformer les forces productives.

Car, dans la logique marxiste, le capitalisme brise la structure féodale jusqu'alors en place et permet le décloisonnement et l'uniformisation des populations :

«Là où elle est arrivée au pouvoir, la bourgeoisie a détruit tous les rapports féodaux, patriarcaux, idylliques. Elle a impitoyablement déchiré la variété bariolée de liens féodaux qui unissaient l'homme à ses supérieurs naturels et n'a laissé subsister d'autre lien entre l'homme et l'homme que l'intérêt tout nu, le dur « paiement comptant ».» (Marx et Engels, 1998 : 76)

Grâce à cette uniformisation, il est alors possible de développer des forces productives qui, une fois regroupées, permettent de former un marché économique. Le marché économique soutenu par des langues communes facilitant la communication permet ensuite la création d'un État national centralisé. L'État national contrôlé par la bourgeoisie deviendra ainsi l'élément à éliminer pour que le prolétariat puisse prendre le pouvoir.

Selon Nimni (1991), les positions développées lors de la Deuxième Internationale autour de la question de la nation diffèrent légèrement de celles de Marx et d'Engels. Pourtant, elles ne vont pas jusqu'à remettre en question la dichotomie nation/État ni

l'universalité du processus historique qui mène à la création d'une nation et surtout d'un État. Ainsi, pour Nimni, l'approche de Kautsky se démarque dans la mesure où elle fait du langage commun un point de rassemblement et de départ pour la création d'une nation puisqu'il est plus facile de créer un marché économique interne lorsque l'on possède un moyen de communication commun. L'approche de Luxembourg, autre auteure marxiste de la Deuxième Internationale, est quelque peu différente non seulement de celle de Marx et d'Engels, mais aussi de Kautsky. Selon Nimni, Luxembourg croyait qu'un grand État centralisé constituait la seule solution pour que le capitalisme puisse arriver à maturité et qu'il puisse être aboli. Ainsi, elle n'accordait aucune importance aux nationalismes de petite envergure jugés inefficaces et inutiles à la cause prolétarienne. Luxembourg est aussi un des premiers auteurs marxistes à remettre en cause le principe d'universalité des droits concernant la nation. Selon Nimni, dans la perspective de Luxembourg, le droit à l'autodétermination d'une nation ne peut pas faire l'objet d'un droit universel dans la mesure où les droits sont déterminés par les conditions matérielles de production. Par conséquent, il est impossible de définir des droits universaux pour la nation puisque les conditions de production diffèrent selon la période et l'endroit.

Bernstein est peut-être l'exception de la Deuxième Internationale puisque, selon Nimni, il essaye de sortir la théorie marxiste de son déterminisme économique et qu'il élargit par conséquent le champ social des analyses classiques. L'approche de Bernstein réintroduit l'homme au sein du processus de transformation sociale dans la mesure où les travailleurs sont devenus les agents du changement par leur participation à l'État par le biais du système électoral. L'initiative n'est plus le seul fait de la bourgeoisie.

Lénine (1967) quant à lui, rompt avec la conception épiphénoménaliste de la nation jusque là partagée par les marxistes, même si elle est toujours centrée autour de la lutte des classes. L'originalité de Lénine réside dans le fait qu'il se prononce en faveur d'un droit à l'État de se séparer politiquement :

«Le droit des nations à disposer d'elles-mêmes signifie exclusivement leur droit à l'indépendance politique, à la libre séparation politique d'avec la nation qui les opprime. Concrètement, cette revendication de la démocratie politique signifie l'entière liberté de propagande en faveur de la séparation et la solution de ce problème par la voie d'un référendum au sein de la nation qui se sépare.» (Lénine, 1967 : 5).

Car, pour Lénine, il est nécessaire que les mouvements nationaux soient soutenus et puissent accéder à l'indépendance de leur État dans la mesure où cela constitue une lutte contre le féodalisme et l'absolutisme.

Cependant, selon Nimni (1991), Lénine fait une distinction entre deux sortes de mouvement national. En effet, il distingue ceux qui appartiennent à la première période et ceux appartenant à la seconde période. Les mouvements nationaux issus de la première période sont des mouvements contrôlés et menés par la bourgeoisie avec un État démocratique déjà formé mais relativement jeune. Dans ce premier cas de figure, la bourgeoisie n'a pas encore pris le pouvoir, ce qui fait dire à Nimni, que Lénine est porté à penser que ce type de mouvement peut être utile dans l'avancement de la lutte prolétarienne si l'autodétermination leur est accordée. En ce qui concerne les mouvements nationaux de la seconde période, leur accorder le droit à l'autodétermination n'apporterait rien de plus à la cause prolétarienne. En effet, ces mouvements évoluent dans des pays où le capitalisme est à un stade avancé, où l'État est complètement formé et où la bourgeoisie a déjà accédé

au pouvoir. Les antagonismes entre le prolétariat et la bourgeoisie sont donc à leur paroxysme.

Alors que nous avons vu que les auteurs marxistes se sont tous plus ou moins inscrits dans la même ligne de pensée, un auteur issu lui aussi de la tradition marxiste s'est pourtant différencié des autres de par son approche de la question nationale. De tous les marxistes, Bauer (1987) est probablement celui qui a été le plus loin dans l'étude du phénomène national. Il se situe à contre courant de la pensée marxiste dans la mesure où pour lui la nation est une communauté de caractère :

«[...] en ce sens que, dans la grande masse des membres d'une nation à une époque donnée, on remarque une série de traits qui concordent, et bien que toutes les nations aient en commun un certain nombre de caractéristiques qui sont la marque de l'humanité, une série de traits sont particuliers aux nations prises individuellement et les distinguent des autres; [...]» (Bauer, 1987 : 45).

La nation telle que vue par Bauer ne disparaîtra pas avec l'abolition de la lutte des classes. Il s'agit d'un phénomène tout à fait différent, mais pas forcément indépendant puisqu'en fait, l'enjeu de la lutte des classes est le but à atteindre plutôt que l'instrument. De plus, il perçoit la nation comme le produit d'un contexte particulier, le fruit de plusieurs éléments, ce qui tranche singulièrement avec les explications monocausales marxistes habituelles. La nation de Bauer est un phénomène complexe qui ne s'explique pas par un seul processus historique économique et linéaire. Car en effet, ce qu'il définit comme le caractère national doit être vu comme un fait relatif dans la mesure où il varie dans le temps et dans l'espace. Il se définit à travers le passé et le présent. La nation est en fait une communauté de destin. En outre, le caractère national est dépendant des caractères individuels des membres qui forment la nation.

Bien que cette approche élimine tout déterminisme et introduit du même coup la notion de relativité dans un marxisme où l'universalité est la règle de base, il faut pourtant préciser que, pour Bauer, le caractère national est seulement là pour souligner l'existence concrète de la nation et non pas pour l'expliquer ou le justifier. Il ne doit pas constituer le point de départ des analyses. L'objectif de Bauer étant de démontrer par quels moyens la transmission des biens culturels peut mener à la création d'une « communauté de caractère ».

2. La nation des citoyens

L'idée qui caractérise le plus la nation des citoyens est probablement celle de la libre adhésion des hommes à la nation. Cette conception de la nation est défendue en particulier par des auteurs issus de la tradition française avec comme point de référence la Révolution Française et les Jacobins qui ont construit et unifié un territoire composé de peuples avec des cultures et des langues aussi différentes les unes que les autres.

Pour Renan (1992) par exemple, fervent défenseur de ce modèle de nation, la nation est le résultat d'un plébiscite de tous les jours, en ce sens qu'elle est le produit de la libre adhésion des individus. De plus, selon lui, la nation n'a pas de fondement naturel. Elle n'est pas le produit d'une race ni d'une langue commune. C'est une nation historique dans la mesure où les individus doivent avoir une histoire politique commune pour avoir le désir de se regrouper. En fait, ce qui est important pour Renan, ce sont les souvenirs que les individus ont entre eux, car la mémoire est un facteur important de cohésion nationale. Toutefois, il est à noter que la mémoire nationale commune doit être sélective de façon à ce

qu'il ne reste que les bons souvenirs, c'est-à-dire les souvenirs utiles au maintien de l'unité nationale : «L'oubli, et je dirai même l'erreur historique, sont un facteur essentiel de la création d'une nation, et c'est ainsi que le progrès des études historiques est souvent pour la nationalité un danger.» (Renan, 1992 : 41).

La vision de Renan de la nation est assez particulière dans le sens où il n'existe pas de lien tangible entre les hommes composant une nation, si ce n'est leurs souvenirs communs. Ainsi, la nation telle que Renan la conçoit ne se concrétise qu'à travers un sentiment de solidarité basé sur le présent et le passé.

Cette approche de la nation est basée sur le principe du droit du sol, c'est-à-dire que c'est la naissance de l'individu sur le territoire qui détermine son appartenance à la nation. Ce type de conception de la nation est politique puisqu'elle place les institutions au cœur du processus d'intégration et de formation de la nation. En fait, c'est par les institutions que les individus réalisent leur unité et leur identité nationales. La cohésion nationale « civique » est axée sur le principe du partage de caractéristiques communes, comme la langue, la religion, la culture ou l'histoire. L'école par exemple est un outil indispensable de la cohésion sociale nationale. Eugène Weber (1983 : 438) montre comment la présence d'une carte de France sur les murs des salles de classes des écoles primaires en France a facilité la visualisation concrète du territoire et avec l'aide de l'histoire, de la géographie et de l'instruction civique par exemple, les écoliers ont pu développer un sentiment d'appartenance à la nation à partir des années 1880.

De la même façon que pour Renan, l'approche de Max Weber repose aussi sur l'idée que la nation existe à travers un sentiment commun. En effet, (1971) la vision de

Max Weber (1971) s'appuie sur la conscience subjective d'une communauté qui, tournée vers l'existence d'un État, devient une conscience nationale. Toutefois, ce qui caractérise le plus l'idée de la nation chez Max Weber, c'est la question de la puissance nationale. En effet, il est essentiel que la nation telle que perçue par Weber soit puissante dans le sens où elle doit avoir des ambitions expansionnistes pour se donner une caractéristique spécifique. Car, la nation constitue la puissance de l'État. Il doit y avoir un parallèle entre la culture nationale et la puissance nationale. En fait, il y a une correspondance entre la grandeur intérieure d'un État et sa grandeur extérieure :

«Le concept de « nation » nous renvoie constamment à la relation avec la « puissance » politique. Il est donc évident, si tant que « national » signifie quelque chose d'unitaire, que ce sera aussi une sorte de passion [*pathos*] spécifique. Dans un groupe d'hommes unis par la communauté de langue, de confession religieuse, de mœurs ou de destin, cette passion se liera à l'idée d'une organisation du pouvoir politique déjà existante ou ardemment désirée qui leur soit propre, et elle sera d'autant plus spécifique que l'accent aura été placé davantage sur la « puissance ».» (Weber, 1971 : 425).

Le nationalisme est aussi un phénomène important dans la mesure où il a pour forme cette quête de puissance. Il ne peut alors pas y avoir chez Max Weber de nation sans nationalisme. D'autre part, il est intéressant de remarquer chez Max Weber le lien entre l'État et la nation. Contrairement à Renan, la nation pour Weber n'existe que si elle a une volonté de puissance. Les Suisses par exemple, ne constituent pas une véritable nation dans la définition de Weber dans la mesure où ils sont neutres et qu'ils n'ont pas d'ambitions politiques sur la scène internationale :

«Les Suisses ne constituent en aucune manière une véritable « nation » si l'on considère la communauté linguistique ou culturelle au sens de participation à un patrimoine culturel, artistique ou littéraire commun. Le sentiment de communauté fortement répandu chez eux malgré cela, malgré aussi tous les relâchements récents n'est pas motivé

par la seule loyauté envers la chose politique commune, mais aussi par la particularité des « coutumes ».» (Weber, 1971 : 426).

En fait, l'État et la nation semblent liés par la puissance. De plus, la culture nationale n'apparaît pas chez Max Weber comme un produit national issu de l'intérieur, mais plutôt le fruit d'une politique extérieure.

On retrouve aussi cette prédominance de l'État dans la conception de l'idée de la nation chez Balibar (Balibar et Wallerstein, 1988). En fait, pour lui, la nation est indissociable de l'État. Il aurait même précédé la nation en Europe. Dans son approche, la bourgeoisie, la classe dominante, est identifiée comme la classe sociale susceptible de développer les concepts capables de réaliser l'unité nationale. C'est aussi la bourgeoisie qui va mobiliser le sentiment nationaliste de façon à ce que le peuple se sente intégré à la nation et qu'il ait l'impression de faire partie d'une communauté qui a toujours existé. Pour Balibar, le nationalisme est un élément fondamental puisqu'il est le moteur et la conséquence d'une uniformité au niveau de l'État.

Bien que l'on retrouve quelques accents marxistes dans l'approche de Balibar, sa conception de la nation est toutefois proche de celle de Renan puisqu'il conçoit la nation comme un construit. Il faut que l'État produise le peuple puisque son unité ne repose pas sur une ethnicité commune. La nation doit devenir le point commun entre tous les individus. Elle doit pénétrer à la fois la communauté dans son ensemble, mais aussi l'individu en particulier. Elle doit en fait transcender les différences linguistiques, ethniques ou religieuses :

«Elle doit être à la fois un phénomène de masse et un phénomène d'individuation, réaliser une « interpellation des individus en sujets » (Althusser) beaucoup plus puissante que la simple inculcation des valeurs

politiques, ou plutôt en intégrant cette inculcation dans un processus plus élémentaire (que nous pouvons appeler « primaire ») de fixation des affects d'amour et de haine, et de représentation de « soi ».» (Balibar et Wallerstein, 1988 : 128).

3. La nation des ancêtres

On a coutume d'opposer au modèle de la nation des citoyens celui de la nation des ancêtres dans la mesure où celui-ci est basé sur un principe tout à fait différent. En effet, le principe de la nation des ancêtres repose sur le principe de l'héritage commun. Ce modèle de Smith (1991) est ainsi basé sur la descendance. Le lien de l'individu à la nation est un lien organique qui existe malgré lui et malgré sa trajectoire personnelle :

«Whether you stayed in your community or emigrated to another, you remained ineluctably, organically, a member of the community of your birth and were for ever stamped by it. A nation in other words, was first and foremost a community of common descent.» (Smith, 1991 : 11)

Cette approche est ainsi plus restreinte et sélective quant aux individus qui peuvent réclamer le droit d'appartenance à la communauté nationale que l'approche précédente qui se veut intégrative. Le nationalisme y tient aussi une place différente. Car, alors que dans le modèle de la nation des citoyens, le nationalisme est un instrument de l'État qui sert à la cohésion nationale, le nationalisme dans le modèle de nation des ancêtres va plutôt permettre à ceux qui considèrent partager des traits ethniques ou culturels communs de mettre en valeur leur culture et d'accéder à l'État.

Par exemple, pour Gellner (1989), le nationalisme ne peut apparaître que dans les sociétés ayant un État déjà formé. Ainsi, ce sont les exclus, c'est-à-dire ceux qui n'ont pas réussi à s'intégrer et à apprendre la langue dominante et qui en fait ont conservé une culture

propre, qui se regroupent comme communauté nationale après avoir pris conscience de leurs points communs d'exclus. Ils luttent alors pour préserver leur culture et se servent du nationalisme pour y parvenir. Pour Gellner, le nationalisme est donc une force politique qui utilise l'ethnicité pour créer une nation. Il l'a construite et construit aussi la culture qui doit former le ciment national :

«Le nationalisme n'est pas ce qu'il paraît être et surtout, il n'est pas ce qu'il paraît être à lui-même. Les cultures qu'il prétend défendre et faire revivre sont souvent ses propres inventions ou transformées au point d'être méconnaissables.» (Gellner, 1989 : 87)

Dans l'approche de Gellner, le nationalisme apparaît surtout comme une fausse idéologie qui trompe les gens sur ses véritables intentions. L'ethnicité est manipulée au profit d'intérêts qui n'ont rien à voir avec la protection d'une culture déjà existante et menacée.

Car, la nation a besoin d'une histoire, d'un passé. Selon Smith (1988), les communautés ont besoin de se vieillir, de trouver des éléments de leur histoire collective qui leur permettraient de justifier leur existence avant leur création physique et politique, mais aussi pour créer ce sentiment d'appartenance qui fait la cohésion sociale :

«Of course, there is much more to the concept of the 'nation' than myths and memories. But they constitute a *sine qua non*: there can be no identity without memory (albeit selective), no collective purpose without myth, and identity and purpose or destiny are necessary elements of the very concept of the nation.» (Smith, 1988: 2)

Le travail du nationalisme est alors de créer cette histoire en fonction de certains critères qui sont nécessaires pour l'unification et la cohésion sociale. Car en plus de créer un passé commun, le nationalisme permet aussi de construire l'avenir et d'assurer la pérennité d'une communauté nationale. Selon Smith, c'est en créant une histoire collective bâtie autour de

héros, de martyrs, de mythes et de légendes, que le nationalisme crée des attentes et formule des promesses de lendemains meilleurs basées sur un retour de « l'âge d'or » et de la dignité de la communauté.

4. Les approches alternatives de la nation

Selon certains auteurs tels que Schnapper (1991), les deux modèles de nations « civique » et « ethnique-culturelle » proposent pourtant une image trop figée de la problématique nationale dans la mesure où une communauté nationale n'est pas strictement construite selon un des deux modèles, mais qu'elle les intègre plutôt l'un et l'autre au gré de son évolution :

«Les deux idées de nation ne sont, au vrai sens, que des idées. Toute nation historique combine des traits empruntés à l'une et à l'autre tradition. Toute nation a incorporé et réinterprété des éléments préexistants; elle suscite à son tour et cristallise des liens de type communautaires entre ses membres.» (Schnapper, 1991 : 50)

Pour Juteau et McAndrew (1992), la nation doit être aussi vue comme un produit historique qui est le résultat d'interactions constantes entre des individus qui partagent la même expérience. Ainsi, les caractéristiques d'une nation peuvent varier d'une époque à l'autre selon les objectifs que la communauté doit atteindre. Par exemple, selon Juteau et McAndrew, si la religion était un des critères qui servaient autrefois à définir les Canadiens-français, aujourd'hui, les nationalistes québécois qui revendiquent la souveraineté nationale s'appuient désormais sur la langue pour définir l'identité de la nation québécoise.

De plus, pour Juteau et McAndrew, les deux modèles de la nation possèdent des lacunes dans la mesure où ils fabriquent certaines évidences et masquent le fait que l'ethnicité et la nationalité sont des produits sociaux, des construits. Ainsi, il n'y a pas d'équation entre la génétique et la politique tout comme il n'y a pas d'équation entre la culture et la politique. Ces modèles faussent donc le message et favorisent des glissements pour justifier la sphère politique. Ils nient en fait le travail du nationalisme. Tout comme Schnapper (1991), Juteau et McAndrew considèrent qu'il ne faut pas non plus perdre de vue que les deux approches traditionnelles de la nation ne sont que des modèles idéaltypiques et que c'est l'exemple qui doit infléchir le modèle plutôt que le contraire. Ainsi, étant donné que la nation est le produit d'un processus historique particulier qui intègre des composantes spécifiques, on ne peut pas établir une typologie précise et définitive. De plus, pour Juteau et McAndrew, les modèles de nation proposés jusque là ont été conçus à partir des expériences particulières de la France et de l'Allemagne, ce qui a pour résultat d'exclure un certain nombre de nations issues d'un processus historique différent, et notamment les nations issues de la colonisation et de l'immigration. Ces nations, comme le Canada par exemple, qui constituent un troisième modèle de la nation, ont construit leurs identités nationales sur la pluralité ethnique et culturelle et en séparant le fait culturel et le fait politique. Autrement dit, l'identité nationale n'est basée ni sur l'unité culturelle, ni sur l'unité ethnique :

«L'identité culturelle peut se conjuguer à de multiples identités culturelles et le développement d'une conscience nationale n'entraîne point en principe l'annihilation culturelle. L'identité nationale renvoie à plusieurs référents. Un Canadien, par exemple, peut tout aussi bien être une personne d'ethnicité canadienne-française, canadienne-anglaise, ukrainienne, etc., parlant français ou anglais, ayant la peau noire ou blanche ou basanée, et ainsi de suite.» (Juteau & McAndrew, 1992 : 165).

Pour Pierré-Caps (1995) aussi, les deux modèles de nation sont dépassés surtout dans le cas de nations où coexistent plusieurs minorités ethniques comme en Europe Centrale. Le nationalisme ethnique transporte des sentiments d'exaltation et de suprématie d'une ethnie sur l'autre et menace les nations basées sur l'unité ethnique. En fait, selon lui, il y a un relâchement dans le lien qui unit la nation à l'État, l'État étant l'ossature de l'identité nationale puisqu'il gère les institutions qui permettent la reproduction du sentiment national. Or, ce relâchement est dangereux dans la mesure où la nation devient le seul enjeu de pouvoir. C'est pour cette raison que Pierré-Caps propose de séparer l'État de la nation. En outre, comme il est évident que la nation ne peut avoir des caractéristiques ethniques, la seule solution pour que ce type d'État puisse continuer d'exister, est la séparation de la sphère culturelle de la sphère politique. Cette solution a l'avantage de ne plus placer l'État au centre des enjeux de pouvoir et d'en faire le garant de la « multinationalité ». Chacun devient alors libre de choisir l'identité nationale qu'il veut. Cette approche a aussi l'avantage de favoriser un nationalisme non étatique. Car, le nationalisme va alors travailler pour la nation qu'il représente mais à l'intérieur d'un État culturellement neutre :

«Il s'ensuit que l'État, pour ce qui le concerne, doit apparaître comme une structure neutre quant à la détermination par chacun de sa propre existence nationale, comme il l'est déjà à l'égard de la religion, tout au moins là où cette dernière se trouve séparée de l'État. Cette séparation est, au demeurant, conforme à la différence de nature entre la nation et l'État : l'État est du ressort du politique, la nation relève de la culture.[...] Car l'État dénationalisé, l'État multinational ne connaît effectivement que le citoyen désincarné. Il n'a pas à s'identifier à une quelconque culture nationale, puisque celle-ci lui est foncièrement extérieure, autre. C'est à cette seule condition que peut-être résolue la contradiction inhérente à l'État-nation, qui ne peut connaître d'autre identité que celle dont se prévaut la nation étatique.» (Pierré-Caps, 1995 : 292)

Parmi ce que nous avons qualifié d'approches alternatives, un auteur s'est distancié des autres de par son approche historique du phénomène des nations multiethniques. En effet, pour Anderson (1996), l'idée de la nation n'est pas contemporaine mais date plutôt du début de la mise en place et de la diffusion du système capitaliste dans le monde. Ainsi, pour Anderson, la nation et le nationalisme sont des phénomènes qui n'ont pu apparaître qu'à la suite de trois modifications culturelles majeures : la chute de l'unité de la communauté de religion, la chute de la communauté dynastique et la transformation dans la conception du temps. Car, pour Anderson (1996), il fallait une transformation des cadres de référence et donc de l'univers culturel pour que puisse germer l'idée de nation.

Selon lui, il semble que la chute de l'influence de la communauté de religion et de son unité soit attribuable à la découverte de nouveaux continents qui a permis d'ouvrir d'autres façons de concevoir l'existence et à la dégradation du caractère sacré de la langue. L'essor et la démocratisation du livre et de l'imprimerie au seizième siècle auraient contribué à détrôner le latin et à permettre l'utilisation des langues vernaculaires comme véhicule de l'enseignement. Le savoir et l'écriture n'étaient plus alors l'apanage d'une petite catégorie de personnes. Le déclin des dynasties monarchiques, dont l'unité reposait en partie sur les mariages entre les familles royales et sur sa légitimité divine, aura, lui aussi, permis aux hommes d'imaginer d'autres formes d'organisation politique moins centripètes et hiérarchiques.

La troisième modification qui a permis, selon Anderson, l'émergence de l'idée de la nation et du phénomène du nationalisme concerne la notion du temps. En effet, la combinaison de la communauté religieuse et du royaume dynastique permettait, selon lui, une certaine appréhension de la notion de temps. En effet, au Moyen-Âge, le seul support

de transmission de la pensée religieuse était la parole des prêtres. De plus, la croyance chrétienne quant à l'imminence de la fin des temps a fait en sorte qu'on se préoccupait surtout du temps immédiat sans penser à l'avenir. Ainsi, la chute de l'influence de ces deux points de repères culturels (la transmission de l'histoire par tradition orale et la croyance à l'imminence de la fin du monde) a permis de concevoir le temps de manière plus stable et plus homogène.

L'essor et la diffusion des livres dès la deuxième moitié du quinzième siècle, mais aussi de la presse quotidienne, sont autant de facteurs qui appuient cette nouvelle notion du temps. Car s'il est vrai que seuls les écrits restent, ils permettent aussi de relier entre eux des individus qui ne se connaissent pas par la lecture du même texte et par la diffusion des mêmes idées. L'essor du capitalisme et les avancées technologiques en général ont ensuite permis de renforcer l'influence de l'idée de nation et du nationalisme au sein des sociétés en pleine évolution culturelle. Car, pour Anderson, la diffusion des livres et des langues écrites a permis de réaliser et surtout de diffuser une certaine prise de conscience d'une communauté « imaginée ».

Selon cet auteur, la diffusion de l'idée de nation à travers le monde s'est faite en trois vagues qui ont eu pour toile de fond la révolution industrielle et l'avènement du capitalisme. La première vague concernerait les colonies américaines et plus particulièrement les communautés créoles constituées de planteurs et de propriétaires esclavagistes. Pour Anderson, le fait que ce soit par les classes dominantes créoles que soient partis les mouvements nationalistes et non pas par les classes laborieuses s'explique par le fait que les classes laborieuses n'existaient pas dans les colonies américaines. La

société était composée de propriétaires créoles, de personnes originaires de la métropole et d'esclaves et d'indigènes.

D'autre part, selon lui, ce n'est pas la langue qui permit en fin de compte la prise de conscience et le développement d'une idée nationale chez les créoles des colonies, mais plutôt leur sentiment de marginalité par rapport à la métropole. En effet, les créoles étaient non seulement issus d'une immigration européenne, ils en possédaient donc les langues et les cultures, mais ils étaient aussi en constant contact avec la métropole. Il semble plutôt que le sentiment national se soit développé chez eux à cause de leur marginalisation politique et administrative. Pour les autorités métropolitaines de l'époque, et notamment les autorités espagnoles, il fallait qu'un individu soit né en métropole pour obtenir un poste de responsabilité administrative ou politique dans la colonie. Autrement dit, le recrutement se faisait en fonction du lieu de naissance.

En fait, pour les autorités, les créoles n'étaient pas fiables parce qu'ils avaient les moyens culturels, politiques et militaires pour se défendre. Selon Anderson, il y aurait aussi un autre facteur qui serait intervenu dans l'émergence du sentiment national chez les créoles : l'imprimerie. Car si la marginalisation politique et administrative des créoles a permis la prise de conscience de l'existence d'une communauté nationale, l'avènement de l'imprimerie aurait permis sa réalisation. Pour Anderson, bien que les journaux dans les colonies américaines étaient souvent apolitiques, ils créaient de par leur lecture une communauté imaginaire réunissant l'ensemble des lecteurs.

La deuxième vague de nationalisme concerne l'Europe. Elle coïncide d'ailleurs avec la fin des mouvements nationalistes des Amériques. Après la chute du latin comme

langue unificatrice, l'apparition et l'utilisation des langues vernaculaires dans l'enseignement et la communication, l'Europe du dix-neuvième siècle s'est trouvée de fait morcelée par l'usage de différentes langues. Avec la vernacularisation du langage, il devenait difficile de communiquer entre les différents groupes linguistiques, qu'ils soient issus de la même classe sociale ou non, car selon Anderson, la carte des puissances et celle des langues d'imprimerie ne se recouvraient pas, les empires étant poly-vernaculaires. Les alliances traditionnelles européennes basées sur les liens du sang ou sur les affinités n'avaient alors plus cours. Les peuples qui parlaient la même langue se trouvaient plus de points communs. De plus, les langues vernaculaires étant devenues littéraires et ayant fait l'objet de publications et de dictionnaires, les masses populaires en tiraient une certaine gloire. Ce nationalisme populaire était aussi beaucoup plus profond que ceux des Amériques dans le sens où il cherchait l'abolition de l'esclavage légal et du servage.

Pour Anderson, c'est avec l'accroissement de la bourgeoisie commerciale et de la bourgeoisie administrative dans les différents pays européens qu'est apparue une sorte d'uniformisation linguistique des États. En effet, au milieu du dix-neuvième siècle, les dynasties, en perte de pouvoir politique, ont essayé par l'unité linguistique de retrouver une certaine cohésion afin de préserver leurs domaines. Une seule langue, choisie par héritage ou par commodité par les autorités, a pris le dessus sur les autres et dans pratiquement tous les empires. Cette langue vernaculaire, bien que parlée par une minorité, a été diffusée dans le reste de la population urbaine et rurale grâce aux progrès de l'alphabétisation. Le résultat de cette uniformisation linguistique fut le renforcement des positions nationales chez tous les groupes concernés : la fierté pour ceux dont la langue avait été choisie langue nationale et le ressentiment pour tous les autres groupes linguistiques.

Malgré ces difficultés et ces tensions, les empires et les dynasties n'avaient de toute façon pas d'autre choix que de jouer aussi la carte de la nation et du nationalisme étant donné l'idée de plus en plus présente en Europe que la nation était le seul modèle possible. Les dynasties sont donc devenues, selon Anderson, des nations composées plus ou moins de plusieurs États mais tous unis sous la même bannière nationale. Le nationalisme de ces communautés étant impérialiste, il devait s'étendre, ce qui amena, selon Anderson, la troisième et dernière vague de nationalisme.

Cette troisième vague concerne l'Afrique et l'Asie. En effet, le principe de nationalisation des empires s'est étendu jusqu'aux colonies extra-européennes. Or, comme il était impossible, selon Anderson, de tout faire diriger par des métropolitains, les autorités mirent en place des institutions pour former des fonctionnaires parmi la population colonisée. La création de cette nouvelle catégorie de personnes, la plupart du temps bilingue et scolarisée mais exclue des postes administratifs clés, entraîna la naissance du nationalisme colonial. En effet, ayant accès à des moyens de communication intellectuelle et matérielle, rendus toujours plus rapides par le capitalisme industriel, et à une culture nationale développée depuis longtemps, cette nouvelle catégorie d'individus ont pu prendre conscience et diffuser l'idée qu'ils formaient une communauté imaginée.

À travers ce compte-rendu de l'approche historique d'Anderson, nous voyons qu'il se distancie d'autres auteurs qui ont abordé aussi l'histoire de l'idée de nation. Car si Nairn (1977) par exemple, est d'accord avec lui pour dire que la nation et le nationalisme sont des phénomènes issus de la politique économique mondiale et non pas des processus historiques internes des pays, il ne va pas aussi loin dans l'analyse de cet essor de la nation et du nationalisme.

En effet, selon ce dernier auteur, la montée des nationalismes est due à l'échec du capitalisme et de la révolution industrielle dans leur tentative d'uniformisation de la société. Car, selon lui, les philosophes des Lumières se seraient trompés. Les riches n'ont pas aidé les pauvres. Ils se sont plutôt enrichis sur leur dos. Ainsi, à partir du moment où l'on se trouve face à une situation qui n'est pas particulière à un pays, mais qui relève de l'échec d'un système, Nairn considère alors que l'idée de la nation et le nationalisme perdent leur caractère particulier et deviennent des processus universaux et unilinéaires qui ne sont plus le fait d'un seul groupe à la recherche de la reconnaissance d'une identité.

En fait l'originalité d'Anderson est de démontrer comment l'idée de nation a pu apparaître et surtout le tracé particulier de sa diffusion, c'est-à-dire des Amériques vers l'Europe. Il jette ainsi un nouvel éclairage sur le fait que l'Europe n'est pas le berceau de l'idée de nation et que les mouvements nationalistes sont partis de plus loin que le siècle des lumières.

Conclusion

À travers ce chapitre, nous avons vu les différentes conceptions développées par les auteurs autour de la nation. De la première approche qui a été étudiée, nous retiendrons que les auteurs marxistes ne nient pas l'existence du phénomène national. Toutefois, le fait qu'ils ne la considèrent pas comme indépendante de la lutte des classes ajoute une certaine singularité à leurs positions. Ainsi, donc, nous serions en droit de demander si la nation existe pour les auteurs marxistes étant donnée qu'elle n'est pas conceptualisée comme un phénomène indépendant.

Des deux autres approches, à savoir la nation « civique » et la nation « ethnique-culturelle », nous retiendrons qu'il s'agit de modèles basés sur des idées issues en majorité de la pensée et de l'expérience toutes deux européennes. En fait, les questions soulevées par les auteurs étudiés dans la quatrième partie de ce chapitre nous amènent à laisser de côté les trois premières approches et à nous tourner davantage vers ces modèles alternatifs. Car, il est clair que le phénomène national n'est indépendant ni du capitalisme ni de la révolution industrielle et que la lutte des classes apparaît en toile de fond dans les revendications politiques de certains groupes ethniques marginalisés. Le phénomène national doit donc être rattaché à l'histoire de l'essor du capitalisme dans le monde. De plus, il est aussi clair qu'une nation n'est jamais uniquement basée sur un seul des critères proposés par les modèles ethnique-culturel et civique, elle est plutôt un compromis et suit une certaine évolution qui va lui permettre de trouver un équilibre.

Afin de poursuivre l'examen des différentes approches théoriques dont nous avons besoin pour répondre à nos interrogations de départ, nous allons maintenant regarder la littérature produite autour du concept d'hégémonie.

CHAPITRE QUATRE

LE CONCEPT D'HÉGÉMONIE CHEZ GRAMSCI

Dans la vision de Gramsci (1971), la réalité sociale est avant tout une réalité politique. Les classes dominées subissent une véritable domination qui les paralyse socialement, politiquement et culturellement. Elles sont écrasées sous le poids idéologique et politique des classes fondamentales (la bourgeoisie). Elles sont isolées et coupées de l'autre monde, celui qui les domine. En fait, il existe une coupure très nette entre ce qui est appelé, dans la théorie de Gramsci, les classes subalternes (dominées) et les élites politiques et économiques. Les masses dominées sont écartées du pouvoir et il n'y a pas de contacts entre les différentes classes. Les masses dominées sont totalement dépendantes des classes dominantes. Elles ne possèdent pas d'outils conceptuels qui leur permettent d'avoir un sens critique et de réagir face à la situation, et elles ne pourront rien changer tant qu'elles resteront dans cet état de dépendance.

Pourtant, pour qu'un tel état de dépendance soit supporté et aussi peu remis en cause, il faut qu'il y ait un consentement de la part des masses dominées. Or, pour Gramsci, ce consentement est le trait essentiel de l'hégémonie exercée par le groupe

dominant sur le groupe dominé. Car, plutôt que d'utiliser la force militaire et physique, la classe qui prend le pouvoir essaye de justifier sa position en la faisant passer pour légitime et en instaurant un leadership moral et intellectuel de façon à pénétrer toutes les institutions de la société civile :

«Every State is ethical in as much as one of its most important functions is to raise the great mass of the population to a particular cultural and moral level, a level (or type) which corresponds to the needs of the productive forces for development, and hence to the interests of the ruling classes. The school as a positive educative function, and the courts as a repressive and negative educative function, are the most important State activities in this sense : but, in reality, a multitude of other so-called private initiatives and activities tend to the same end-initiatives and activities which form the apparatus of the political and cultural hegemony of the ruling class.» (Gramsci, 1971 : 258).

Ce consentement s'obtient surtout à travers le travail de l'État qui, selon Piotte (1970), légifère en fonction du facteur hégémonique mais aussi à travers la crédibilité acquise par la classe dirigeante en s'occupant malgré tout des intérêts économiques des classes subalternes qui ne doivent pas se sentir lésées. Mais, c'est surtout cette façon d'infiltrer les institutions et de faire en sorte que les lois soient intériorisées au point où la coercition n'est plus vécue comme une contrainte, qui va avoir le plus de répercussion sur les groupes dominés. En effet, elle va avoir des répercussions importantes sur leurs catégories de pensée dans la mesure où tout leur sens critique et leur conscience vont être neutralisés de l'intérieur, la force n'est alors plus nécessaire et les groupes vont alors d'eux-mêmes accepter la domination en pensant que c'est pour eux la meilleure alternative. C'est ainsi que cet ordre moral et intellectuel établi par la classe dominante est défini dans la théorie de Gramsci comme le sens commun.

Selon Salamini (1981), le sens commun dans la théorie de Gramsci représente une forme d'ordre intellectuel primitif et négatif car il anéantit les possibilités d'action des masses dominées, permet d'expliquer pourquoi les masses subalternes n'ont pas réussi à se libérer et à devenir politiquement hégémonique. En effet, elles sont conditionnées de telle sorte qu'elles ne pensent même pas remettre en cause le modèle qui leur est en fin de compte imposé puisque le sens commun intervient au niveau de leurs catégories de pensée. D'ailleurs, selon Salamini le sens commun empêche toute pensée historique et dialectique :

«(...) common sense is intrinsically incapable of thinking historically and dialectically. Its conception of reality is, in fact, static, reified, naturalist, fatalist, and its beliefs are held by the masses as natural imperatives.» (Salamini, 1981 : 84-85)

Pourtant, si le sens commun est le moyen par lequel le groupe dominant maintient son pouvoir, il n'a pas dans la théorie de Gramsci que des côtés négatifs. En effet, le sens commun peut être le point de départ de l'émancipation et de l'autonomisation du groupe dominé dans la mesure où il transformera les aspects négatifs en aspects positifs qui pourront lui servir. Ce moment que Gramsci a défini comme « éthique-politique » est en fait un moment de prise de conscience de sa place et de sa fonction. Le groupe pourra alors mettre cette conscience de l'objectivité au service de la fin qu'il poursuit soit de se libérer de l'appareil idéologique :

«The term "catharsis" can be employed to indicate the passage from the purely economic (or egoistic-passional) to the ethico-political moment, that is the superior elaboration of the structure into superstructure in the minds of men. This also means the passage from "objective to subjective" and from "necessity to freedom". Structure ceases to be an external force which crushes man, assimilates him to itself and makes him passive; and is transformed into a means of freedom, an instrument to create a new ethico-political form and a source of new initiatives.» (Gramsci, 1971: 366-367).

Ainsi, lorsqu'un groupe dominé prend conscience de sa place et de sa situation au sein de la société, il lui faudra pour devenir hégémonique passer par différentes étapes dont notamment celles de l'apprentissage et des alliances avec d'autres groupes. L'apprentissage, la connaissance sont des éléments essentiels qui vont permettre aux classes et aux groupes dominés de devenir hégémoniques et de prendre le pouvoir politique. En effet, il y a très peu de relations entre les dominants et les dominés, les opprimés sont exclus du pouvoir et ils n'ont pas accès au savoir. De plus, les intellectuels tels que conçus dans la théorie de Gramsci, tous issus de la classe dominante, ne travaillent pas pour le peuple, mais plutôt au sein des institutions étatiques, pour le maintien de l'hégémonie dominante. La seule solution pour remédier à cette situation est, selon Gramsci (1971), que les groupes opprimés développent une idéologie alternative qui va s'opposer à celle du groupe dominant. Il leur sera alors plus facile de sortir du système idéologique dominant qui leur est imposé.

Selon Simon (1991), l'idée à travers cette proposition est que les groupes dominés doivent se construire une culture qui leur soit propre, un peu comme une culture de classe, de façon à développer entre les différents groupes alliés des traits communs qui vont faire office de ciment social et politique :

«Gramsci places the emphasis on the role of ideological struggle – on intellectual and moral reform – in order to achieve a transformation of the outlook of the workers and also of the members of other classes and groups whose need in order to build up the hegemony of the working class. Hence ideology acts as the “cement” or cohesive force which binds together a bloc of diverse classes and strata.» (Simon, 1991: 32)

Pour réaliser cet objectif, il faut que la philosophie et la morale soit démocratisées, c'est-à-dire qu'elles soient accessibles à tous. Pour ce faire, ceux qui habituellement sont

les porteurs du savoir, les intellectuels, doivent, selon Gramsci (1971) être proches des groupes opprimés, ce qui veut dire une nouvelle forme d'intellectuels qui doivent faire le lien entre la structure et la superstructure. Les intellectuels doivent être les professeurs, les éducateurs des groupes opprimés. Selon Fontana (1993), les intellectuels tels que conçus à travers la théorie de Gramsci doivent être ceux par qui les groupes vont apprendre à construire des outils conceptuels, ceux qui vont leur donner une maturité intellectuelle qui va leur permettre d'avoir la force hégémonique suffisante pour prendre le pouvoir politique. En fait, selon Fontana, ces intellectuels sont d'un genre nouveau, proches de la conception que se faisait Machiavel des intellectuels, ils sont « démocratiques ». Ils sont proches du peuple et ils vont l'aider dans sa tentative de créer un nouveau bloc historique et dans la diffusion de cette nouvelle forme de connaissance et de culture.

Pour Gramsci, les intellectuels doivent être des philosophes, des innovateurs. Ils doivent inventer une idéologie alternative en tenant compte de l'environnement social et politique des groupes mais aussi de leur histoire. Ces nouveaux intellectuels ne font pas partie de la bourgeoisie, mais se comptent parmi les groupes opprimés : ce sont par exemple des prêtres, des instituteurs, des commerçants. En fait, ces intellectuels ont été créés par leurs classes sociales respectives, ils ne forment pas une catégorie professionnelle à part, ce qui ne les éloignent pas des groupes auxquels ils appartiennent dans la mesure où ils n'ont pas de statut privilégié. Ce sont eux qui vont permettre aux groupes d'accéder à la philosophie de la praxis que l'on pourrait définir, selon Fontana, comme la pensée de la masse populaire et que la théorie de Gramsci identifie au marxisme. Pour ce faire, ils doivent être toujours en étroite relation avec les groupes pour lesquels ils travaillent. Ils doivent se définir à travers eux de la même façon que ces groupes vont se définir à travers

leurs intellectuels. En fait, selon Fontana, les intellectuels deviennent un organe du peuple, ce sont des intellectuels organiques.

Selon Fontana, l'étroite relation entre les intellectuels et le peuple décrite dans la théorie de Gramsci est une condition primordiale pour que se réalise la dynamique qui va permettre d'intervenir dans le processus historique et de modifier la situation de domination. Ainsi, il est essentiel de réaliser un pont entre la théorie et la pratique, entre la philosophie des intellectuels et l'activité libératrice des groupes opprimés pour conserver un esprit critique. Certes, la philosophie permet de prendre une certaine distance avec la réalité, mais il pourrait être dangereux de tomber dans l'excès inverse, l'idéalisme. Le concept de la philosophie de la praxis réconcilie alors deux notions que l'on aurait pu penser opposées. En fait, Gramsci établit un nouvel ordre où la philosophie et la praxis sont non seulement complémentaires mais où elles se réactivent mutuellement et deviennent aussi indispensables l'une à l'autre :

«The philosophy of praxis does not tend to leave the "simple" in their primitive philosophy of common sense, but rather to lead them to a higher conception of life. If it affirms the need for contact between intellectuals and simple it is not in order to restrict scientific activity and preserve unity at the low level of the masses, but precisely in order to construct an intellectual-moral bloc which can make politically possible the intellectual progress of the mass and not only of small intellectual groups.» (Gramsci, 1971: 332-333).

L'autre étape pour atteindre l'hégémonie concerne les alliances. Le groupe dominé doit faire des alliances avec d'autres groupes dans la même situation pour pouvoir entamer le travail de reconstruction idéologique. Les alliances sont nécessaires entre les groupes ayant la même histoire dans la mesure où ils ont besoin de constituer une force qui va les pousser de l'avant. En se regroupant, les groupes dominés peuvent aussi s'organiser et

structurer leurs luttes pour l'hégémonie. Lors de ces alliances, il n'est pas question qu'un groupe prenne le dessus sur les autres. Il n'y a pas de suprématie de l'un sur les autres dans la mesure où ils sont alliés. De plus, pour Anderson, l'hégémonie qu'auront acquise ces groupes alliés ne s'étendra pas à toute la société car elle n'a pas pour objectif le contrôle politique et idéologique des institutions ni des autres classes :

«The 'hegemonic activity' which 'can and must be exercised before the assumption of power' is related in the context only to the problem of the alliances of the working class with other exploited and oppressed groups : it is not a claim to hegemony over the whole society, or the ruling class itself, by definition impossible at this stage.» (Anderson, 1976-1977 : 43).

Selon Salamini (1981), l'approche développée dans la théorie de Gramsci bouleverse le déroulement prévu dans l'approche marxiste conventionnelle. Le point de départ des révolutions socialistes n'est plus la bourgeoisie mais le prolétariat ou le groupe dominé. Cette approche laisse aussi une place considérable à l'action humaine et à l'histoire. Il n'est plus question de lois ni de science mais de préparation idéologique, de processus qui tiennent compte de l'histoire des peuples opprimés ou non et des opportunités qu'ils ont pu saisir. D'autre part, le concept gramscien d'hégémonie est un concept de mouvement. Il n'y a pas de bloc monolithique et statique¹.

¹ Car, Gramsci a beaucoup critiqué le marxisme. Ses critiques essentielles portaient sur l'interprétation qui avait été faite de l'œuvre de Marx : le déterminisme. Par exemple, dans Le Capital de Marx (1985), la classe ouvrière est conçue comme un bloc monolithique qui subit les pressions et les forces inexorables des classes dirigeantes. La révolution est un processus qui ne peut aboutir que si le capitalisme a atteint un stade suprême de développement. L'histoire n'évolue que sous la pression des forces à caractère économique, l'individu n'étant pas un facteur de changement, il n'y a de place ni pour lui ni pour ses initiatives. Ainsi, en se rapprochant davantage de l'idéalisme, la théorie de Gramsci permet de réhabiliter l'individu en tant qu'acteur dans le processus historique dans la mesure où il prend en considération sa conscience. Les êtres humains sont alors perçus comme des individus capables de réfléchir et surtout d'avoir du recul par rapport à leur situation de domination et à l'appareil idéologique qui les maintient dans cette position. Ils ont alors les moyens intellectuels d'agir pour essayer de se libérer de cette domination.

En fait, à travers le regroupement, les alliances, il y a un autre point important dans la théorie de Gramsci pour que réussisse la révolution idéologique : l'organisation, le parti. Le parti est l'élément qui va concrétiser ces alliances et permettre aux groupes dominés de se libérer de la domination parce qu'il va les guider. Les masses opprimées ont besoin d'être guidées pour former une volonté d'action collective et un bloc historique. Le parti tel que conçu par Gramsci est, selon Piotte, celui qui unit la pensée à l'action : « Il élabore une philosophie par laquelle il éduque les masses et il dirige la lutte de l'ensemble des classes subalternes pour façonner la société à l'image de cette philosophie » (Piotte, 1970 :105). Ainsi, le parti représente dans la théorie de Gramsci un organe interne qui naît, grandit avec la prise de conscience des masses populaires et qui comprend et peut expliquer leurs problèmes. Il exerce une fonction hégémonique puisqu'il les guide politiquement, intellectuellement et moralement. Le parti doit être en relation étroite avec les masses populaires pour ne pas se détacher des problèmes de la pratique, pour que le marxisme ne se cristallise pas en dogmes et en formules rituelles. En fait, le parti doit être « organique » puisqu'il représente, selon Piotte, l'intellectuel par excellence, celui qui concrétise le plus la notion d'intellectuel.

Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons vu qu'en plus d'être opposé au déterminisme, Gramsci était opposé à tout positivisme qui fait du marxisme une science exacte. Il semble, selon Bocoock (1986) que pour Gramsci, il s'agissait d'un non-sens que de penser qu'une science pouvait devenir hégémonique. En fait, pour Salamini (1974), Gramsci considérait que le

positivisme dépossédait l'histoire de sa substance humaine puisque les concepts positivistes perpétuaient la passivité des masses subalternes et qu'ils reliaient à tort l'économie à la politique. Une loi économique ne peut donner que des tendances et des possibilités puisque la cause des actes se trouvent dans la superstructure – composée de l'État et de la société civile – et non pas dans l'économie. Il vaut mieux alors étudier le processus historique de chaque cas particulier pour en saisir la réalité objective. En éliminant déterminisme et positivisme, Gramsci a montré que son analyse de la société pouvait être à la fois historique, macroscopique et dialectique.

Maintenant que nous avons défini plus en profondeur les concepts théoriques, nous allons revenir dans le prochain chapitre sur nos questions de recherche.

CHAPITRE CINQ

QUESTIONS DE RECHERCHE ET MÉTHODOLOGIE

1. Questions de recherche

Dans cette thèse, nous allons essayer de pousser plus loin la réflexion amorcée à travers la problématique et la revue des écrits entourant les rapports entre des groupes autochtones minoritaires et l'État central mais aussi entourant la définition du concept de nation et, par conséquence de celui d'hégémonie.

Ainsi, nous avons vu que les rapports entre l'État et les groupes minoritaires étaient régis par les gouvernements dominants et que l'enjeu de leurs rapports se situait au niveau de la définition de ce que représentaient ces groupes : des groupes organisés en communauté nationales ou non.

Nous avons vu que certains auteurs considéraient le pouvoir des groupes minoritaires et, particulièrement le pouvoir des groupes autochtones du Canada, comme inhérent à leur statut et à leur identité de groupes, de communautés. Ils portent donc en eux une certaine identité politique et, c'est précisément cet argument qu'ils doivent mettre en avant lorsqu'ils négocient avec le gouvernement fédéral canadien pour retrouver le pouvoir

de contrôler leurs vies et leur avenir. Leur statut politique au sein de la confédération doit être reconnu pour ce qu'il est et non pas accordé comme un droit, car les groupes autochtones ont toujours été souverains et autonomes.

À travers la littérature, nous avons aussi vu que le concept de nation était devenu à partir des années 1990 un concept incontournable dans la définition de ce que voulaient les groupes autochtones en matière d'autonomie et d'autogestion. Plus encore, le concept de nation fait la synthèse entre les aspirations d'autonomie et de souveraineté des groupes autochtones et cette idée que le statut des groupes autochtones est inhérent à leur identité politique.

On peut alors se demander :

L'utilisation de ce concept par les groupes autochtones pour définir leur identité ne peut-elle pas influencer voire modifier leurs rapports de pouvoir avec le gouvernement fédéral dans le sens où c'est à travers l'utilisation de ce concept de nation que les groupes autochtones auraient la possibilité de faire comprendre et faire accepter au gouvernement fédéral leur identité politique et les droits qui y sont inhérents ?

Pour tenter de répondre à cette question, nous procéderons en deux temps. Dans un premier temps, nous regarderons comment le concept de nation a été utilisé et dans un deuxième temps, nous examinerons le fait qu'il puisse ou ait pu avoir une influence sur l'évolution des rapports de pouvoir entre les groupes autochtones et le gouvernement fédéral.

À partir de ce double questionnement, nous avons identifié trois étapes qui vont nous guider dans l'analyse du matériel et nous permettre d'avancer dans notre réflexion. Il

est à noter que nous allons nous intéresser au concept de la nation et aux sens qui lui sont attribués à la fois dans les revendications autochtones et dans les politiques gouvernementales concernant les Autochtones :

1. *Quels sens a-t-on donné au concept de nation de part et d'autre ?*
2. *Comment ces sens ont-ils évolué dans le temps ? Jusqu'à quel point y a-t-il eu convergence ou divergence du point de vue des sens accordés au concept de nation par les deux parties ou s'agit-il de traditions de pensée qui restent séparées ou parallèles ?*
3. *Cette convergence, divergence ou traditions séparées, s'inscrivent-elles dans un processus hégémonique ?*

2. Méthodologie

La méthodologie utilisée pour cette recherche est principalement de type qualitative basée sur une analyse de discours. Dans cette perspective, nous avons sélectionné trois types de document : des textes concernant les prises de position autochtones, des textes concernant les positions gouvernementales et le rapport final de la Commission Royale sur les peuples autochtones. Chaque type de document a été analysé de la même façon, c'est-à-dire que nous avons procédé à une analyse séquentielle et chronologique du contenu des textes. Nous avons cherché à mettre en évidence les différentes utilisations du concept de nation.

De plus, parallèlement à l'analyse des documents sélectionnés pour le corpus de données, nous avons fait aussi une revue de la littérature socio-historique qui va nous permettre de repérer des événements et des éléments pertinents pour notre analyse. Nous avons donc regardé des moments tels que l'arrivée des premiers colons, le milieu du dix-huitième siècle avec la Proclamation Royale, le milieu du dix-neuvième siècle avec les premières lois sur les Indiens, les années 1920, les années 1960 et 1970, les années 1980 ou encore 1990 pour voir comment était utilisé le concept de nation et si les sens qui lui étaient accordés avaient évolué.

2.1. Les prises de position des groupes autochtones relativement à leurs revendications politiques

Le premier type de document est composé des témoignages directs des groupes autochtones sur leurs revendications politiques. Ce type de document constitue une partie importante du corpus de données car il s'agit d'un apport original à la mise en contexte historique. Dans les documents relatifs aux prises de position des groupes autochtones, nous en avons sélectionné deux sortes, soit des témoignages de groupes autochtones sur deux scènes politiques différentes bien que complémentaires : la scène nationale canadienne et la scène internationale.

En effet, nous savons que les groupes autochtones se servent depuis très longtemps des instances internationales et, avant leur création, de la Grande-Bretagne pour arbitrer leurs conflits avec les autorités fédérales canadiennes. La scène internationale est alors pour eux une tribune où ils peuvent exercer à distance des moyens de pression sur les autorités canadiennes en dénonçant les injustices dont ils sont victimes.

Nous avons alors choisi deux organismes qui ont donné aux groupes autochtones des tribunes pour exprimer leurs revendications politiques, l'une au niveau national, l'autre au niveau international. Les travaux et audiences de ces deux organismes, soit la Commission Royale sur les peuples autochtones (du gouvernement du Canada) et le Groupe de travail sur les populations autochtones (des Nations Unies) nous permettent d'avoir une vue directe des positions autochtones depuis le début des années 1980 jusqu'à maintenant, période que nous avons identifié comme la plus riche en événements susceptibles d'influencer les rapports de pouvoir entre les groupes autochtones et les autorités canadiennes.

2.1.1. Documents tirés des réunions de travail du Groupe de travail sur les populations autochtones

Le Groupe de travail sur les populations autochtones, créé en 1981, se consacre aux problèmes autochtones à travers l'élaboration d'une Déclaration des droits des peuples autochtones. Le groupe de travail dépend du Conseil Économique et Social de l'O.N.U., mais fait partie de la Commission des droits de l'homme et de la sous-commission sur la prévention de la discrimination et la protection des minorités. Il est composé de cinq membres permanents qui travaillent en collaboration avec les gouvernements, les institutions intergouvernementales, les représentants des groupes autochtones et les organisations non gouvernementales (Anaya, 1996). Chaque année, soit fin juillet – début août, les groupes autochtones se retrouvent pour environ une semaine à Genève pour des séances de travail. Lors de ces séances, ils soumettent des textes et font des présentations en fonction d'un ordre du jour établi. Ce sont ces textes et présentations qui nous ont

intéressé dans la mesure où ils constituent des témoignages des Autochtones concernant leurs droits politiques.

La collecte des données s'est effectuée en deux temps à savoir en août 1997 et août 1998 à Genève, en Suisse. Lors de ces deux déplacements, nous avons recueilli des copies des textes originaux soumis par les organisations autochtones canadiennes lors des séances de travail estivales du Groupe de travail sur les populations autochtones. Étant donné qu'en 1997, nous ne savions pas encore exactement de quel type de corpus nous allions avoir besoin, il avait été décidé de faire une première recherche quant à la qualité de contenu et la quantité de présentations soumises au Groupe de travail lors d'une visite dans les bureaux du Groupe de Travail aux Nations-Unies. La recherche s'étant avérée concluante, nous avons alors décidé de revenir l'été suivant pour cette fois réaliser la collecte de données. La collecte s'est effectuée dans un centre de documentation, le doCip (Centre de Documentation, de Recherche et d'Information des Peuples Autochtones)¹ où sont archivées, entre autres informations, toutes les présentations des groupes autochtones lors des séances de travail depuis la création du Groupe de travail en 1981. Contrairement à la recherche menée à travers les textes des audiences publiques de la Commission Royale, cette sélection a été faite manuellement après lecture de toutes les présentations choisies.

La première partie de la cueillette de données a consisté à sélectionner systématiquement toutes les présentations provenant des groupes autochtones canadiens depuis 1981 peu importe l'ordre du jour des séances de travail. Pratiquement toutes les années sont représentées sauf 1986, où le Groupe de travail n'a pas tenu séance. Nous avons ensuite éliminé les petites organisations locales telles que les conseils de bande. Il

faut cependant noter que les déplacements aux Nations Unies, vu leurs coûts, ne sont pas permis à toutes les organisations. Certaines n'ont pu se déplacer qu'une fois ou deux depuis le début des années 1980. Les petites organisations autochtones ne sont donc pas les plus présentes à ce type de tribune. Nous avons éliminé en troisième lieu les présentations où il n'était pas fait au moins trois fois référence à la question de leurs droits politiques. Nous nous sommes servis des mêmes expressions clés identifiées lors de la recherche sur les audiences publiques de la Commission Royale. Une fois la sélection achevée, nous avons photocopié les présentations choisies.

Ce n'est qu'une fois au Canada, que nous avons fini de constituer le corpus de données (43 textes) en le comparant à celui que nous avons obtenu avec les audiences publiques de la Commission Royale. Ainsi, nous sommes arrivé à ne retenir que les organisations aussi présentes lors des audiences publiques, c'est-à-dire le Grand Conseil des Cris (17 présentations), le Conseil des Atikamek^w et des Montagnais (5 présentations), l'Assemblée des Premières Nations (9 présentations), le Native Council of Canada (1 présentation), l'Union of New-Brunswick Indians (8 présentations) et Innu nitassinan (3 présentations).

Alors que les présentations à la Commission Royale couvraient une courte période (deux ans), les présentations du Groupe de travail soulevaient la question de l'unité de temps puisqu'elles s'étalaient sur un peu moins de vingt ans. Il a alors été décidé de ne choisir que les présentations faites en 1984, en 1987, et en 1996, dates auxquelles ont eu

¹ Le doCip est un organisme à but non lucratif créé en 1978 à la demande des représentants autochtones. Il sert d'agent de liaison entre les peuples autochtones et les Nations Unies.

lieu des évènements importants sur la scène canadienne concernant les droits politiques autochtones.

2.1.2. Documents tirés des audiences publiques de la Commission royale sur les peuples autochtones

La Commission royale, organisme canadien mis en place de 1990 à 1997 afin de proposer des solutions pour améliorer les relations entre les Autochtones et le reste des Canadiens, a tenu une série d'audiences publiques de 1992 à 1994 à travers le Canada. Comme nous étions dans l'impossibilité de couvrir toutes les audiences, nous avons choisi une autre méthode pour recueillir les présentations des groupes autochtones et pouvoir en analyser le contenu. Les témoignages des organisations autochtones ont été collectés grâce au CD Rom officiel de la Commission Royale intitulé For Seven Generations : an Information Legacy produit en 1997 par Libraxis.

La collecte des données a eu lieu à la bibliothèque du Ministère des affaires indiennes et du Nord Canada à Hull (Québec) à l'hiver 1998. Ce logiciel en plus d'offrir le texte intégral du rapport final proposait aussi toutes les présentations faites lors des différentes séances d'audiences publiques. Nous avons donc pu sélectionner avec l'aide d'un moteur de recherche inclus dans le logiciel les présentations des organisations autochtones selon les critères que nous avons établis au préalable.

Les critères que nous avons déterminés devaient nous permettre d'obtenir un corpus de données qui tienne compte des différentes visions autochtones des revendications

politiques. Ainsi, le premier de ces critères devait être de sélectionner toutes les présentations faites par des Autochtones².

Le deuxième critère était de sélectionner les présentations faites par des organisations autochtones régionales et nationales. Par la suite, le troisième critère concernait le contenu des présentations. Lors des audiences publiques, plusieurs thèmes ont été abordés comme la santé, la justice ou l'éducation. Nous avons orienté nos recherches en fonction du mot « nation ». Avec l'aide du moteur de recherche du logiciel, nous avons sélectionné toutes les présentations qui contenaient ce mot. Il est alors apparu que le mot « nation » n'était pas suffisamment discriminant pour que la sélection obtenue soit représentative dans la mesure où pratiquement toutes les présentations soumises à la Commission Royale contenaient au moins une fois le mot « nation ». En effet, nous nous sommes aperçu que les expressions « Premières Nations » en français ou « *First Nations* » en anglais étaient systématiquement utilisées pour désigner les groupes autochtones, ce qui a eu comme résultat de sélectionner un corpus trop vaste qui, de surcroît, ne reflétait pas forcément les préoccupations politiques des groupes autochtones. Nous avons donc changé la stratégie de recherche et nous nous sommes concentrés sur des mots clés identifiés dans la littérature comme faisant partie des revendications politiques autochtones. Ainsi, nous avons sélectionné toutes les présentations qui contenaient les expressions: « autonomie gouvernementale », « autodétermination », « autonomie politique », « troisième ordre de gouvernement », « souveraineté » pour les présentations en français et les expressions : « *third order* », « *ancestral rights* », « *sovereignty* », « *self-determination* », « *self-government* » et « *governance* » pour les présentations en anglais.

² En fait, nous voulions éliminer les présentations faites par des non-Autochtones, des simples citoyens, des

Le quatrième critère a été de réduire encore le corpus en ne sélectionnant que les présentations dont la fréquence des expressions mentionnées plus haut dépassait 3 utilisations. Avec le choix de ce seuil d'utilisation, nous pensions ne retenir que les textes vraiment centrés autour du thème des revendications politiques et laisser de côté les présentations ne faisant qu'effleurer la question. Ainsi, une fois que nous avons compilé les présentations sélectionnées et éliminé celles que l'on retrouvait plusieurs fois selon les expressions clés choisies, nous avons obtenu un corpus d'à peu près 135 présentations. À ce corpus de données tirées de la Commission Royale, il a fallu ajouter celui obtenu lors des séances de travail du Groupe de Travail sur les populations autochtones (voir précédemment). Or, nous voulions obtenir les prises de position et les visions de leurs revendications politiques des mêmes organisations autochtones mais sur deux scènes différentes pour voir s'il y avait eu une évolution ou une modification des positions autochtones en fonction de différentes tribunes et interlocuteurs. Nous avons dû réduire le corpus issu de la Commission Royale à 6 présentations en ne choisissant que les organisations qui se sont aussi présentées au Nations-Unies, c'est-à-dire l'Assemblée des Premières Nations (3 textes), Union of New Brunswick Indians (1 texte) et le Grand Conseil des Cris (2 textes).

2.2. Les politiques gouvernementales

Le deuxième type de document est composé des publications gouvernementales et des politiques fédérales. Ce type de document est important pour voir s'il y a eu une évolution dans la perception de l'identité collective des Autochtones et le traitement de leurs revendications politiques. Ces documents ont été traités avec deux niveaux d'analyse.

représentants municipaux, des chercheurs ou des avocats.

Dans un premier temps, nous avons fait un compte-rendu des politiques et les avons situées dans le temps. Par la suite, nous avons analysé plus en profondeur leur contenu et les différentes perceptions des thèmes comme l'autonomie gouvernementale, la nation, la souveraineté politique ou encore l'autodétermination. Ce deuxième type de document nous a permis d'avoir accès aux textes originaux des politiques gouvernementales. Nous avons ainsi regardé entre autres la Proclamation Royale de 1793, la première Loi sur les Indiens de 1876, la politique indienne du Gouvernement du Canada de 1969, la politique sur les revendications territoriales de 1973 et les versions modifiées de 1981, 1987, le rapport Penner de 1983, le rapport Coolican de 1986, et la politique sur l'autonomie gouvernementale de 1995.

2.3. Le rapport final de la Commission royale sur les peuples autochtones

Le rapport final est paru en 1996 et se compose de cinq volumes intitulés successivement : Un passé, un avenir ; Une relation à redéfinir ; Vers un ressourcement ; Perspectives et réalités ; Vingt ans d'action soutenue par le renouveau. Des copies de ce rapport étant disponibles dans toutes les bibliothèques, il nous a été facile d'avoir accès à l'intégralité du texte.

Nous avons procédé volume par volume en utilisant la même méthode d'analyse de contenu que celle décrite précédemment. L'analyse du rapport final était concentrée principalement autour du concept de nation, de ses sens et de son utilisation. Cette partie de l'analyse était importante dans notre démarche puisque c'est avec le rapport final que nous allons pouvoir voir jusqu'à quel point il y a eu convergence, ou divergence du point de vue des sens accordés au concept de nation par les deux parties c'est-à-dire les groupes

autochtones et le gouvernement fédéral. En effet, la Commission Royale est indépendante des autorités fédérales ce qui fait que ses recommandations n'iront pas forcément dans le sens des positions et des politiques fédérales. De plus, à travers ses audiences publiques, elle a invité de simples citoyens mais surtout des représentants des groupes autochtones et des autorités fédérales à réfléchir sur des solutions pour améliorer les relations entre les Autochtones et la société canadienne.

Alors que la première partie de cette thèse a été consacrée à la mise en place de notre questionnement tant au niveau conceptuel, historique et méthodologique, nous allons dans la prochaine partie, nous concentrer sur l'analyse du contexte historique mais aussi des corpus de données récoltés.

DEUXIÈME PARTIE

CHAPITRE SIX

DU DIX-SEPTIÈME SIÈCLE JUSQU'AU MILIEU DES ANNÉES 1920

La situation actuelle des groupes autochtones du Canada est la conséquence d'un long processus historique qui débute avec l'arrivée et l'installation des premiers colons européens. Leur histoire en tant que peuples est étroitement associée à celle de la construction du Canada en tant que pays. Mais de plus, si leur identité de groupe, c'est-à-dire la façon de les définir, de définir leurs droits, a été transformée en même temps que le Canada se développait en tant que nation et État, elle l'a aussi été par l'ordre juridique mondial. Pour ces raisons, il nous apparaît important d'essayer de saisir l'évolution au cours de l'histoire des positions des autorités canadiennes et de la communauté internationale sur la question des droits politiques autochtones. Cela nous permettra aussi de mieux comprendre les revendications autochtones au cours de l'histoire.

Dans les trois prochains chapitres, nous allons donc passer en revue certains des événements de l'histoire qui nous permettront de voir l'évolution des positions et des

discours sur les droits politiques des Autochtones autant de la part du gouvernement fédéral canadien, des autorités internationales que des groupes autochtones du Canada. Nous nous arrêterons cependant sur certains de ces événements pour les approfondir davantage dans la mesure où nous considérons qu'ils représentent des points tournants pour notre argumentation dans notre démonstration dans le cadre de cette thèse. Nous nous arrêterons aussi sur les discours recueillis et produits par les groupes autochtones à des moments précis de cette revue historique.

Dans cette première partie, nous allons nous concentrer davantage sur la période qui débute au dix-septième siècle, c'est-à-dire avec les premiers contacts entre les Européens et les Autochtones sur les bords du Saint-Laurent, et qui se termine au milieu des années 1920.

1. Le dix-septième et le dix-huitième siècle

1.1. Le Régime français

Les premiers contacts qui ont été établis entre les Européens et les Autochtones ne semblent pas avoir eu à l'époque une grande incidence sur la vie politique de ces derniers. En effet, selon Jaenen (1991:21), la France, qui est le premier régime européen à envoyer des missions d'exploration sur la côte Est de ce qui deviendra ensuite la province du Québec, n'avait que des intérêts stratégiques. L'objectif principal de ces missions était d'installer une antenne militaire française sur un territoire occupé plus au sud par l'Empire Britannique. De plus, le fait que les premiers campements français se soient établis sur des

terres qui n'étaient pas occupées par les Autochtones (le long des vallées du Saint-Laurent et de l'Annapolis), et donc non politiquement rattachées à une des nations colonisatrices du territoire américain, a probablement contribué à maintenir une certaine paix sociale et à évacuer d'emblée le débat sur le titre autochtone :

«In these restricted areas, the French, not unlike the Amerindians who had to migrate from Asia to North America, were able to move into *terra nullius* from another continent. The immediate consequence of this rather unique situation was that from the outset there was no question of displacement of aboriginal residents or of concern about legitimate title to lands appropriated. The colonization of New France, therefore, began without evident concern about territorial occupancy as a factor in French-Amerindian relations. Hospitality, sharing of possessions, and exchange of gifts – all Amerindian cultural qualities – marked the initial French intrusion into Amerindian America.» (Jaenen, 1991 : 20)

Ce n'est que plus tard, lorsque les Français ont compris l'intérêt que pouvaient représenter les terres de la Nouvelle-France pour le commerce de la fourrure, que les échanges se sont intensifiés et que cette attitude de relative neutralité politique des autorités françaises a changé à l'égard des populations autochtones, puisqu'elles vont mettre en place des structures comme les missions pour essayer d'éduquer et de convertir les Autochtones à la civilisation. À partir de ce moment, la vie quotidienne des groupes autochtones, tels que les Hurons ou les Iroquois par exemple, s'est trouvée modifiée. Entre autres choses, parce que les missionnaires se sont enfoncés dans les territoires de chasse plus à l'ouest et au nord de la vallée du Saint-Laurent. Ils ont été à la rencontre d'autres groupes, amenant des colons avec eux en plus des maladies qui décimèrent des communautés entières :

«Il ne fait pas de doute que les missionnaires ont véhiculé des maladies. Ce qui ne fait pas davantage de doute, c'est que les relations inter-ethniques (commerce, échanges, guerres, diplomatie, mariages) qui s'étaient considérablement développées, ont elles aussi largement contribué à l'unification microbienne de l'Amérique du Nord-Est.» (Delâge, 1985 : 103)

La culture européenne est devenue aussi plus présente au sein des communautés autochtones par l'intermédiaire des objets (vêtements, chaudrons, haches, etc.) et des denrées (farine, sucre, entre autres) que les Autochtones échangeaient contre des peaux aux comptoirs des postes de traite.

Quelques grands juristes, dont, par exemple Vitoria ou Vallalolid (Humeres, 1995), auront par leurs écrits marqué la période de cette conquête américaine. Suite aux bouleversements provoqués par la découverte du continent, les juristes ont eu la tâche de justifier la conquête du sol américain, établir des procédures d'appropriation des terres et définir un statut à ces nouvelles populations «découvertes» :

«L'argumentation de Vitoria était la suivante. Il soutenait d'abord que les Indiens possédaient un *dominium* tant public que privé, et cela, bien avant l'arrivée des Espagnols. De plus, ayant refusé successivement les titres illégitimes conférés par la domination des Espagnols, il examina les titres légitimes issus de cette domination et les définit. Il ne s'opposa pas complètement à l'intervention espagnole : il contesta le déroulement de la conquête et suggéra une nouvelle manière de la réaliser en établissant un système juridique, le droit à la colonisation.» (Humeres, 1995 : 17).

Pour ces juristes, qui ont travaillé principalement à partir de la conquête espagnole, il est clair que les Indiens ont des droits et qu'ils sont indépendants. Leur souveraineté politique et territoriale n'est pas remise en cause. L'occupation de leurs territoires par les puissances colonisatrices ne doit pas aliéner ces droits :

«L'indépendance des peuples autochtones est un fait acquis pour tous les auteurs de droit international qui écrivent au XVI^{ième}, XVII^{ième} et au XVIII^{ième} siècles. Les puissances colonisatrices doivent respecter cette indépendance même si elles occupent des terres incultes des autochtones; elles ne peuvent les assujettir à leur domination sans leur consentement. Les Européens peuvent conclure avec eux des traités d'alliance ou de cession de territoire.» (Morin, 1996 : 73)

Pour le cas plus précis de l'Amérique du Nord, les mêmes principes juridiques sont appliqués. Dans le cas de la France, certains auteurs tels que Morin (1996) avancent que les normes juridiques françaises ne remettaient pas en cause, à l'époque, la souveraineté politique des peuples autochtones. En effet, malgré la colonisation des terres, les Autochtones n'étaient pas considérés comme des sujets du Roi, mais comme des résidents étrangers sur des terres françaises. Les lois en vigueur dans la colonie ne s'appliquaient donc pas aux populations autochtones. En fait selon lui, il était clair pour les autorités de l'époque que les groupes autochtones constituaient des communautés indépendantes dans la mesure où ils n'étaient pas reconnus comme des sujets du roi, cette qualité étant héréditaire: «(...) aux yeux des juristes de l'époque, les sujets du roi descendent en principe des parents qui ont déjà cette qualité.» (Morin, 1996 : 168). Ce postulat de reconnaissance du caractère souverain des groupes autochtones avait déjà été développé auparavant par d'autres auteurs. Eccles (1984 : 478), par exemple, appuie sa démonstration sur le fait que les Français n'ont jamais exercé leur droit de souveraineté sur les Autochtones. En effet, en définissant la souveraineté comme le droit de légiférer, de faire appliquer ces lois, de collecter des impôts et d'imposer un service militaire, il démontre ainsi que le Régime français n'a pas nié les droits de souveraineté des groupes autochtones puisqu'il ne les a pas assujettis à son autorité. D'ailleurs, cette reconnaissance de la souveraineté des groupes autochtones par les autorités françaises, lui fait écrire que les groupes autochtones forment des nations :

«If they were independent, that is, they were not subject to any legal superior power, then they were a sovereign people. The Indian nations with whom the French had dealings could, and did, maintain that they satisfied all those requirements.» (Eccles, 1984 : 479)

Cette théorie de neutralité et de reconnaissance ne fait pourtant pas l'unanimité car il semble qu'il y ait un décalage entre la norme juridique et son application sur le terrain. Pour Jaenen, par exemple (1991 :23), il faudrait plutôt s'interroger sur les définitions que donne le Régime français aux termes « souveraineté » et « nation autochtone ». Selon lui, le concept de souveraineté était lié à la Couronne de France qui tenait sa légitimité du pouvoir divin. Alors que cette souveraineté était une et indivisible en France, elle était perçue comme plus morcelée lorsqu'elle s'appliquait au cas précis de la Nouvelle-France. De plus, l'affirmation de cette souveraineté n'était pas destinée aux Autochtones mais plutôt aux ennemis du régime : les Anglais (Jaenen, 1991 : 37). C'est ainsi que, même si les autorités françaises reconnaissaient que les Autochtones ne formaient pas des États formellement identiques au leur, elles admettaient qu'il puisse s'agir de nations souveraines dans la mesure où elles possédaient une identité ethnique, des liens de consanguinité, des lois ou des règles de conduite fondées sur la religion. Dans ces cas, les autorités françaises admettaient que la souveraineté de la Couronne soit limitée (Jaenen, 1991 : 37-38).

Pour Dickason (1996 : 172), c'est plutôt le fait que justement le Régime français n'ait conclu aucun traité concernant les droits territoriaux des nations autochtones et que seule l'occupation des terres servait à garantir aux colons les titres de propriété, qui l'amène à penser que les lois françaises ne reconnaissaient pas les droits territoriaux de ces nations nomades. Cette séparation entre les droits relatifs à la souveraineté nationale des groupes autochtones et leurs droits territoriaux fait alors dire à certains juristes modernes, comme Henri Brun (cité par Morin, 1996 : 74), que finalement, cette négation des droits territoriaux a fait mentir le postulat selon lequel le régime français reconnaissait la souveraineté des peuples autochtones.

1.2. 1763, la Proclamation Royale et le régime anglais

C'est après la capitulation de la France en 1760 et l'arrivée des Anglais en Nouvelle-France que la situation des Autochtones se modifie du point de vue de leurs droits territoriaux. En 1763, la Couronne britannique signe la Proclamation Royale. Pour Morin (1996 : 168 & 203), cette Proclamation avait pour objectif d'unifier les règles en vigueur dans toutes les colonies, mais elle se voulait aussi une réponse de la Couronne à l'intention de ses alliés autochtones puisqu'elle proposait de faire respecter davantage les droits territoriaux autochtones. La Couronne britannique est allée plus loin que le Royaume de France dans la reconnaissance de ces droits territoriaux. En effet, bien qu'à l'instar du régime français, les Autochtones ne soient pas non plus considérés comme des sujets et que dans la pratique, les autorités ne reconnaissent pas toujours leurs droits territoriaux, les Anglais vont s'engager à partir de 1763, date de la signature de la Proclamation Royale, à respecter les territoires de chasse des Autochtones (Morin, 1996 :207). En effet, selon Dupuis (1991 : 15), la Proclamation Royale interdit que les terres des Indiens soient vendues directement à des colons sans l'intervention du gouvernement. La Couronne devient alors le seul interlocuteur des groupes autochtones en matière de cession de leurs titres fonciers en même temps qu'elle assume un rôle tutélaire à leur égard.

Avec la mise en place du régime anglais, il n'y a pas eu de grand changement en ce qui concerne les droits politiques autochtones, puisque les Autochtones ne sont toujours pas considérés comme des sujets. C'est ainsi que la reconnaissance internationale de l'indépendance et de la souveraineté nationale des groupes autochtones continue même après la capitulation de la France en Amérique du Nord et l'extension de l'influence de la Couronne britannique sur le continent nord-américain. La Proclamation Royale les

protégeait des abus de la colonisation, mais surtout assurait les autorités britanniques de leur collaboration. En fait, jusqu'au dix-huitième siècle, les Autochtones sont des partenaires recherchés. Les guerres entre les Anglais et les Américains font qu'ils deviennent des alliés précieux autant pour leurs territoires que pour leur soutien, ce qui fait qu'aucune des deux puissances, que ce soit l'Angleterre ou les Etats-Unis, n'est prête à remettre en cause sa souveraineté. Les Autochtones ont donc un statut particulier au sein des deux puissances: «(...) les Autochtones de l'Amérique du Nord sont encore considérés comme des peuples indépendants qui possèdent leurs propres territoires, même s'ils sont englobés dans des frontières qui ont été fixées sans les consulter.» (Morin, 1996 : 251).

La Proclamation Royale est un texte essentiel dans l'histoire du futur Canada et dans celle des groupes autochtones, d'une part parce qu'elle va poser les bases pour les futurs traités (Dickason, 1996), et, d'autre part, parce qu'elle sert encore aujourd'hui de point de référence aux Autochtones pour appuyer la reconnaissance par le gouvernement fédéral de leurs souverainetés nationales. Car en fait, selon Erasmus et Sanders (1992) et selon Schouls, Olthuis et Engelstad (1992), les autorités avaient reconnu en 1763 la souveraineté des groupes autochtones à travers le texte de la Proclamation Royale :

«The Proclamation could be regarded as the first major legal link between First Nations and the British Crown. And by virtue of that Proclamation, it can be said that First Nations became protected states of the British, while being recognized as sovereign nations competent to maintain the relations of peace and war and capable of governing themselves under that protection.» (Erasmus et Sanders, 1992 : 6).

Cette reconnaissance de la souveraineté nationale des groupes autochtones par les autorités de l'époque est un élément fondamental pour les Autochtones qui cherchent à

démontrer qu'ils n'y ont jamais renoncé et que ce droit leur est dû puisqu'il leur était reconnu depuis les premiers contacts avec les Européens, et ce malgré les traités.

Pourtant, selon Erasmus et Sanders (1992 : 6), ce qui est à retenir de l'époque des premiers contacts et du début de la colonisation, c'est le fait que les droits politiques autochtones de souveraineté et d'autodétermination ont toujours existé mais qu'ils ont été niés par les autorités alors en place. Cette négation s'est exprimée à travers des liens, des engagements légaux de nation à nation qui n'ont pas été respectés. On retrouve chez Boldt (1993), le même constat de négation des droits politiques. Toutefois, selon lui, cette négation commence avec le texte même de la Proclamation de 1763 :

«The Royal Proclamation of 1763 grew of this villainous doctrine of 'first discovery', 'divine right', and 'might makes right'. Under the Royal Proclamation, the British Crown unilaterally asserted its sovereignty over self-governing indigenous nations in North America, and claimed proprietary title to lands on which Indians had lived and survived from time immemorial – lands they believed to be their 'sacred trust' from the Creator. The Royal Proclamation was uniquely framed to dispossess Indians of their sovereignty and lands.» (Boldt, 1993 : 2).

2. Le dix-neuvième siècle

Selon Morin (1996), c'est au dix-neuvième siècle que la reconnaissance internationale des droits des Autochtones va commencer à diminuer. En effet, la tendance en Amérique du Nord est à la colonisation : les guerres sont terminées et les pouvoirs en place n'ont plus ce besoin aussi vital d'alliances avec les nations autochtones; le commerce se développe entre les États. La philosophie politique des grandes puissances colonisatrices change alors pour mettre davantage l'accent sur la possession d'un État, l'occupation stable

du territoire et le degré de civilisation. C'est ainsi que les droits des groupes autochtones nord-américains, nomades pour certains et avec des formes de gouvernement soit disant sans État, ne sont pas reconnus par les puissances colonisatrices. Les groupes autochtones du Canada sont alors assujettis à l'autorité des puissances colonisatrices et sont donc soumis aux lois en vigueur dans les colonies britanniques :

«Au cours du dix-neuvième siècle, le domaine d'application du droit international se modifie. Seuls les États civilisés, en règle générale ceux dont la population est d'origine européenne, font partie de la société internationale. Si les droits des autres États sont incertains, ceux des peuples n'ayant pas formé d'état disparaissent. Dorénavant, les puissances colonisatrices peuvent occuper leur territoire et les assujettir à leur autorité. La même attitude prévaut au Canada et dans l'empire britannique: les autochtones, qui étaient autrefois des alliés, sont réputés être sujets du roi, ce qui permet de leur appliquer le droit en vigueur dans une colonie.» (Morin, 1996: 393).

Plus encore, cette non-reconnaissance de leurs droits s'accompagne, selon Morin (1996) du droit des puissances colonisatrices à disposer de ces populations et elles deviennent alors à la merci des États dans lesquels elles vivent. Les Autochtones perdent aussi toute reconnaissance internationale et protection de leurs droits politiques fondamentaux. En fait, le début du dix-neuvième siècle contraste fortement avec le siècle précédent. Pour Morin (1996) alors que pendant trois siècles, la majorité des juristes ont reconnu l'indépendance des groupes autochtones, leur droit d'occupation du territoire et la validité des traités conclus avec les puissances colonisatrices, la nouvelle philosophie colonialiste les remet en question. Selon Anaya (1996), cette non-reconnaissance de la souveraineté nationale des groupes autochtones a surtout permis aux autorités de contrôler entièrement le processus de colonisation et de légitimer légalement l'ordre colonial. Les groupes autochtones perdaient de ce fait tout droit de participer à la communauté

internationale mais aussi de se servir des lois internationales pour protéger leurs droits politiques et territoriaux :

«These premises meant that Indian tribes and other indigenous peoples, not qualifying as states, could not participate in the shaping of international law, nor could they look to it to affirm the rights that had once been deemed to inhere in them by natural or divine law.» (Anaya, 1996 :19).

2.1. 1815-1857 : les premières lois pour l'assimilation des Autochtones

Après la Proclamation Royale en 1763, les principes de reconnaissance de la souveraineté des groupes autochtones et de leurs droits territoriaux sont restés en place pendant près d'un siècle (Tobias, 1991 : 128). Selon Tobias, c'est justement le maintien de ces principes qui font que les autorités britanniques ont pu s'assurer de l'appui des Autochtones tout au long des guerres qui les ont opposés aux Etats-Unis. Toujours selon cet auteur, ce n'est qu'après 1815, c'est-à-dire après la dernière guerre coloniale d'Amérique du Nord (1812-1814), que les autorités vont adopter des lois visant l'assimilation des Autochtones. En effet, cette guerre marque la fin de l'influence et de la participation des groupes autochtones à la vie politique et diplomatique de la Couronne britannique.

Pour Dickason (1992), le premier signe du changement d'attitude vis-à-vis des groupes autochtones, est le rapatriement des Affaires indiennes de l'administration militaire à l'administration civile. Ce rapatriement est suivi dans les années 1830 d'une série de mesures qui ont pour objectif de civiliser les Autochtones. Elles promulguent le regroupement des Autochtones dans des communautés isolées de celles des Blancs et leur sédentarisation par la pratique de l'agriculture (Dickason, 1992 : 225). La mise en place

des réserves, sorte de laboratoires sociaux, doit les préparer à la civilisation (Tobias, 1991). La sédentarisation forcée des Autochtones ne fait pourtant pas l'unanimité dans l'empire britannique, puisque selon Dickason:

«It was widely recognised that Amerindians, as well as other tribal peoples, were being unfairly deprived of their lands, but it was not generally agreed what should be done about it – or even acknowledged that anything should be done at all.» (1992 : 247).

C'est ainsi que la Couronne réagit afin de protéger les terres indiennes dont le titre de propriété était toujours en vigueur, en adoptant, en 1839 le «*Crown Lands Protection Act*» qui transforme les terres indiennes en terres de la Couronne. Pour Dickason (1992), cette loi a plusieurs conséquences. La première est d'exclure tous les Autochtones, dont les droits de propriété sont collectifs, des droits politiques qui font référence à la propriété individuelle. Les communautés n'ont plus le droit de disposer de leurs terres (vente, location ou rachat) puisqu'elles ne les possèdent pas individuellement, mais collectivement. La seconde conséquence est de renforcer la croyance populaire selon laquelle les Autochtones sont des enfants qui ont besoin de la protection paternelle des Blancs :

«This endorsed the popular belief that amerindians were to be regarded as children, in need of paternal protection. In popular imagination during the nineteenth century, this was romanticised into the White Man's Burden.» (Dickason, 1992 : 247).

Cette croyance sera d'autant plus renforcée, quand en 1850, les autorités interdiront la vente d'alcool et le crédit aux Autochtones pour les préserver des abus (Tobias, 1991).

Lorsque les autorités se sont aperçues, après une évaluation du programme en 1850 (Tobias, 1991), que le système des réserves ne fonctionnait pas, l'esprit des Affaires indiennes s'est radicalisé. En effet, les réserves ne permettaient pas de faire la transition du

nomadisme vers la civilisation, mais favorisaient plutôt l'exclusion. Selon Tobias (1991), l'objectif alors à atteindre n'est plus la civilisation mais l'assimilation complète à la société coloniale. Les autorités britanniques mettent ainsi en place en 1857 une loi visant l'assimilation des Autochtones. En supprimant toutes les lois protégeant le statut d'Indien, les autorités espèrent ainsi que les Autochtones n'auront d'autre choix que d'être éduqués dans le système et les valeurs de la société coloniale :

«No longer was the end result simply to teach the Indian to cope with persons of European ancestry; he was to become European and be fully assimilated into the colonial society. In order to achieve such a goal, it was thought necessary to give the Indian special status in order that he could be indoctrinated with European values and thereby made capable of being assimilated. This was the avowed purpose of the law, 'an Act to encourage the gradual civilisation of the Indians in this province, and to amend the laws respecting Indians', passed in the legislature of the United Canadas in 1857.» (Tobias, 1991 :130).

Toujours selon Tobias, la loi de 1857 met en avant un paradoxe qui depuis est présent dans les politiques indiennes du gouvernement du Canada. Il est clairement stipulé dans cette loi que l'objectif à atteindre est l'assimilation et que pour ce faire, les Autochtones auront les mêmes droits que les autres citoyens canadiens. Or, avant d'avoir accès à ces mêmes droits, ils devront faire la preuve qu'ils sont assimilés, c'est-à-dire qu'ils sont capables de parler et de lire l'anglais ou le français, et qu'ils se comportent avec moralité. Le paradoxe est alors clair, pourquoi proposer aux Autochtones un programme d'assimilation graduelle: un lopin de terre et une année de probation avant l'affranchissement, alors que les conditions pour être accepté sont justement d'être assimilé ? En effet, un Autochtone qui parle soit l'anglais ou le français et qui sait lire est forcément déjà intégré, ne serait-ce parce qu'il a dû fréquenter l'école pour apprendre ces langues, il n'a plus besoin dans ce cas du programme d'assimilation. Pour reprendre une

phrase de Tobias (1991 :130), «the 'civilised' Indian would have to be more 'civilized' than the Euro-Canadian.».

2.2. 1871-1877 : la première série de traités

C'est dans ce contexte que les premiers traités canadiens ont été signés¹. Il y a eu 13 grands traités conclus entre 1850 et 1929, soit les deux traités Robinson (Robinson-Huron et Robinson-Supérieur) plus les onze traités numérotés. À ces grands traités, viennent s'ajouter un certain nombre d'autres traités ou des cessions territoriales signés avant et après la Confédération en 1867:

«À la signature de la Confédération, 123 traités et cessions territoriales ont déjà été négociés avec les Autochtones habitant l'Amérique du Nord Britannique. Et quand sera ratifiée la convention de la Baie James en 1975, leur nombre approchera les 500.» (Dickason, 1996: 272).

Il y a eu deux grandes étapes dans la signature des traités numérotés. La première série de traités s'est réalisée de 1871 à 1877. Pendant ces six années, le gouvernement conclut avec les groupes autochtones les traités 1 à 7. Ces traités visaient principalement la région des plaines (Manitoba, Saskatchewan et Alberta). La deuxième série de traités (8 à 11) qui a été réalisée entre 1899 et 1921, visait plutôt le nord-ouest du Canada (concernant entre autres, le Yukon, le nord-ouest de l'Alberta et de la Colombie-Britannique).

La signature des traités visait le règlement des problèmes territoriaux que posait la colonisation. Il fallait réaliser une unité géographique d'un bout à l'autre du pays, mais aussi, selon Dickason (1996 : 274), choisir et acquérir des terres ayant de la valeur ou un

intérêt pour des fins politiques. En fait, la signature des traités sanctionnait des négociations auxquelles prenaient part les autorités fédérales de l'époque et les représentants officiels² des groupes autochtones. De plus, le principe des traités était toujours le même. Les groupes autochtones devaient céder leurs droits territoriaux contre certains avantages :

«Pour l'essentiel, les Traités n^{os} 1 à 11 contenaient des dispositions semblables. Si ce n'est pour quelques points de détail, les traités conclus dans l'ouest prévoyaient la mise de côté de terres de réserve, des versements en espèce, l'octroi de vêtements tous les deux ans aux chefs et aux dirigeants des Premières Nations, un versement annuel pour l'achat de munitions et de cordes (à l'exception des Traités nos 1, 2 et 9) et une allocation de scolarité. Le Traité n^o6 est le seul qui ne prévoyait pas la prestation de soins médicaux ou une aide en cas d'épidémie ou de famine.» (Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien, 1997 : 82)

Toutefois, les Autochtones n'interprétaient pas les traités de la même façon que les autorités fédérales. En effet, selon Fumoleau (1973) ce qui poussait les Autochtones à accepter les conditions des traités, était la garantie que leur liberté de chasser, de pêcher et de circuler ne leur serait pas enlevée, que leurs enfants continueraient de vivre de la même façon qu'eux l'avaient fait. D'autre part, selon Dickason (1996), les Autochtones ne voyaient pas les traités comme un processus figé. Ils concevaient ces ententes comme un outil qui leur permettrait de faire la transition vers le monde moderne. Ainsi donc, ces ententes ne pouvaient être que renégociables dans la mesure où leurs conditions de vie allaient changer. S'attendant à ce que les Blancs respectent les traités aussi longtemps qu'ils l'avaient annoncé, il leur paraissait alors inconcevable de ne pas renouveler les négociations afin d'assurer, le moment venu, le bien-être des générations futures :

¹ Les traités sont des ententes entre les groupes autochtones et les autorités de l'époque. Ils sanctionnaient une négociation, constituant ainsi un processus pour l'achat des terres. Les Autochtones recevaient en contrepartie de leurs terres de l'argent et des biens comme des couvertures par exemple.

² C'est-à-dire reconnus par les autorités.

«[...]d'après leur coutume, les ententes n'étaient pas considérées comme permanentes, étant soumises à des conditions dont l'évolution exigeait une renégociation et un renouvellement. Les Blancs avaient introduit l'expression «aussi longtemps que le soleil brillera et que l'eau coulera»; dès lors qu'elle a fait partie de la phraséologie des traités, pourtant les Autochtones se sont attendus à ce que les Blancs fussent fidèles à leur parole. A leurs yeux, les traités étaient un moyen qui leur permettrait de s'adapter aux exigences de monde contemporain sans quitter le cadre de leurs propres traditions.» (Dickason, 1996: 274)

Étant donné que, certains groupes, comme les Nishgas, protestaient déjà, dès la fin du dix-neuvième siècle, contre l'étrécissement de leurs réserves, il semble que les Traités soient à l'origine des premières grandes protestations autochtones. Il en fut de même pour des groupes autochtones des autres provinces, qu'ils aient déjà signé un traité ou non. Ces protestations étaient pratiquement toutes d'ordre territorial ou alors portaient sur un aspect précis comme le non-respect de certaines dispositions relatives aux traités. Il semble que pour les groupes autochtones la reconnaissance de leurs droits politiques ne semblait pas compromise à cette époque. En effet, selon Jenson (1993 : 346) le fait qu'ils se soient servis du principe des traités quelques décennies plus tard pour appuyer leurs revendications nationalistes, prouverait qu'ils considéraient la signature des traités comme un accord entre deux nations. Ils pensaient donc que les autorités reconnaissaient leur souveraineté.

2.3. 1876 : la première Loi sur les Indiens

Adoptée et mise en place entre les deux rondes de signature des Traités, c'est-à-dire en 1876, la Loi sur les Indiens ou « Loi sur les Sauvages » est le premier texte de loi post-confédératif à avoir eu autant d'influence sur la vie quotidienne des Autochtones. Elle a pour objectif l'assimilation des Autochtones à la population canadienne blanche. Cependant, cette loi est une synthèse des lois promulguées entre 1815 et 1857 (Ministère

des affaires indiennes et du Nord canadien, 1997 : 86). Car en fait, depuis le début de la construction du pays en tant qu'entité géographique et politique sous le régime britannique, les autorités avaient mis en place un certain nombre de lois concernant les Autochtones.

Ce sont globalement les mêmes principes que l'on va retrouver après la création du Dominion du Canada et l'établissement de la Confédération en 1867, à la différence que les autorités vont mettre davantage l'accent sur l'émancipation de l'Indien comme objectif ultime de son assimilation. Selon Dickason (1992), aucun Autochtone n'a été consulté lors de la mise en place de l'acte qui marque le début de la Confédération de l'Amérique du Nord britannique. De plus, ni les questions de leur droit de souveraineté, ni d'une éventuelle participation à la confédération n'ont été soulevées : « Neither were Amerindians consulted when Confederation of British North America was agreed to in 1867; the question of their partnership was not even raised. » (1992 : 256)

Pour Tobias (1991), l'objectif de la Loi sur les Indiens de 1876 est d'en faire des «copies» de Blancs en les émancipant par des moyens institutionnels comme le mariage, l'éducation, ou le service militaire, mais aussi en leur inculquant des nouvelles valeurs : « What becomes even clearer is the government's determination to make the Indians into imitation Europeans and to eradicate the old Indian values through education, religion, a new economic and political system, and a new system of property » (Tobias, 1991 : 132). De plus, avec les problèmes que posaient les Métis, et les nombreuses compensations suite aux traités, il fallait que les autorités éliminent légalement le plus rapidement le statut d'Indien et leurs droits territoriaux (Tobias, 1991). Ainsi, selon Tobias, la plus grande innovation de cette loi, pour le gouvernement fédéral, était le ticket d'emplacement. Le Surintendant-Général devait diviser les réserves en lots individuels et chaque conseil de

bande les redistribuait à leurs membres. Ainsi en recevant leur ticket d'emplacement comme la preuve que le lot allait leur appartenir, les membres de la bande devaient prouver qu'ils étaient capables d'occuper le lot à la manière des Euro-canadiens pendant une période de trois ans. Ce système de tickets avait pour objectif de transformer la conception de la propriété des groupes autochtones mais aussi de les assimiler et de les affranchir puisque après la période de probation, ils perdaient leur statut de « Sauvage » pour devenir des citoyens comme les autres.

En ce qui concerne la place faite aux droits politiques des Autochtones dans la Loi de 1876, il est dit que ces derniers sont placés sous l'entière responsabilité du Surintendant-Général des affaires des Sauvages, c'est-à-dire, le Ministre de l'Intérieur (L'Acte des Sauvages, 1876, chap.18, article 2). Le Surintendant-Général gère, contrôle et administre les réserves, les terres, les deniers, les biens et les propriétés des Autochtones. C'est lui, par exemple, qui décide qui a le droit de s'établir sur les terres de réserve :

«Si quelque individu ou Sauvage, autre qu'un Sauvage de la bande, sans la permission du Surintendant-Général (permission qui sera, néanmoins, en tout temps révocable), s'établit, réside ou chasse sur des terres ou marais, ou les occupe ou en fait usage, ou s'établit sur des chemins ou réserves de chemins compris dans cette réserve, ou les occupe, ou si quelque Sauvage est illégalement en possession de quelque lot ou partie de lot dans une réserve subdivisée, le Surintendant-Général, ou l'officier ou la personne qu'il pourra à cet effet déléguer et autoriser, devra, sur plainte à lui faite, et sur preuve des faits à sa satisfaction, émettre un mandat (warrant) sous ses seing et sceau, adressé au shérif du district ou comté qu'il appartient, (...). Article 12.

Le Surintendant-Général décide aussi de la vente des terres des réserves ou des activités à autoriser comme la coupe et la vente de bois. C'est aussi lui qui supervise l'élection des chefs qui doivent représenter les Autochtones auprès des autorités « (...) le vote d'une majorité de ces membres dans un conseil ou une assemblée de la bande convoqué selon ses usages, et tenu en la présence du Surintendant-Général ou d'un agent agissant d'après ses instructions, suffira pour déterminer l'élection ou

accorder le consentement » (loi de 1876 chap. 18, article 61). En vertu de cette loi, les règles que pourront établir les chefs de bande concernent la salubrité publique, le maintien de l'ordre dans les assemblées ou dans d'autres occasions, les mesures à prendre pour empêcher les bestiaux de faire des dégâts, la construction et réparation d'édifices publiques, l'affermage des terres des réserves et à l'établissement de fourrières.» (L'Acte des Sauvages, 1876, chap. 18 : article 63.).

Dans le texte de la loi, l'individu autochtone est désigné sous le terme de « Sauvage » qu'il soit homme, femme ou enfant. Dans le vocabulaire utilisé pour décrire les Autochtones, il n'est pas fait mention de nation ou de groupe. Le libellé des articles n'utilise que rarement le terme « Sauvages » dans sa forme plurielle, il est plutôt fait mention de « quelque Sauvage » au singulier. Les seules références aux Autochtones en tant que collectivité se font avec le terme « bande », par exemple :

«Article 4. Toutes les réserves pour les Sauvages ou pour quelque bande de Sauvages, ou possédées en fidéicommiss pour eux, seront censées être réservées et possédées pour les mêmes fins qu'avant la passation du présent acte, tout en restant assujetties à ses dispositions.[...]

Article 65. Toute terre attribuée à la Couronne, ou à quelque personne ou corporation, en fidéicommiss pour un Sauvage ou un Sauvage sans traités, ou une bande ou une bande irrégulière de Sauvages ou de Sauvages sans traités, ou pour leur usage, sera exempte de taxe.» (L'Acte des Sauvages, 1876, chap.18)

Ainsi, lorsqu'il est écrit une « bande de Sauvages », cela ne fait pas référence à des droits politiques collectifs, puisque les Autochtones ne constituent qu'un corps d'individus qui de surcroît ne possèdent pas légalement la terre sur laquelle ils vivent :

«L'expression « bande » signifie une tribu, une peuplade ou un corps de Sauvages qui possèdent une réserve ou des terres en commun, ou y ont un intérêt commun, mais dont le titre légal est attribué à la Couronne, ou qui partagent également dans la distribution d'annuités ou de deniers provenant de l'intérêt de fonds dont le gouvernement du Canada est responsable; (...).» (article 3.1).

Il est alors évident que, pour les autorités de l'époque, les Autochtones ne formaient pas des communautés ayant un caractère national. L'Autochtone est perçu avant tout comme un individu faisant partie d'un groupe composé d'autres individus. De plus, le fait que les « Sauvages » soient placés sous la responsabilité du Surintendant-Général et que les conseils de bande aient des responsabilités limitées souligne l'idée qu'ils ne sont pas reconnus comme une communauté nationale.

Beaucoup de groupes autochtones, et notamment les Six-Nations, se sont opposés à cette première Loi sur les Indiens et ont protesté auprès du gouvernement à Ottawa. Les Six-Nations se considéraient, selon Dickason (1996), comme les alliés des Britanniques depuis les premiers instants de la colonisation. Ainsi, les chefs héréditaires, gardiens traditionnels de l'autonomie politique de leur groupe, ne comprenaient pas les dispositions de cette Loi qui allaient à l'encontre de leur souveraineté, de leur autonomie et de leurs traditions :

«Les Six-Nations, en contestant les hypothèses sous-jacentes, remettent en cause les fondements mêmes de la politique fédérale; ils récusent l'autorité du département et de la loi qu'il exécute. Les chefs héréditaires sont les principaux défenseurs de l'autonomie gouvernementale, ce sont eux qui de nouveau en 1890 font parvenir à Ottawa une pétition demandant la reconnaissance de leur autonomie et une dispense de la Loi sur les Indiens.» (Dickason, 1996: 355).

Selon Erasmus et Sanders (1992), l'opposition des groupes autochtones était aussi motivée par le fait que la Loi sur les Indiens contrôlait tous les aspects de la vie des Autochtones. Le gouvernement fédéral avait désormais la responsabilité législative exclusive de leurs affaires et des terres qui leur étaient réservées (les réserves). De surcroît, les Autochtones n'avaient même pas le droit de vote aux élections fédérales et donc pas la possibilité de participer à l'élection des politiciens censés s'occuper de leurs problèmes.

Pour ces auteurs, la mise en place de cette loi marque la fin d'une ère dans les rapports Blancs/Autochtones. En effet, l'influence des Affaires indiennes devient telle, que pendant les soixante prochaines années, les groupes autochtones n'ont plus eu l'occasion ou la permission de revendiquer leur autonomie politique et leur souveraineté. Car en fait, même si les leaders autochtones actuels sont catégoriques quant à l'existence et la persistance de leurs droits collectifs et notamment ceux à l'autodétermination et à l'autonomie gouvernementale, leurs revendications n'avaient pas de poids politique et n'étaient pas écoutées par les autorités fédérales. Selon Winslow (1999) les Autochtones ont perdu beaucoup de leur pouvoir de négociation avec le déclin de la traite des fourrures et la fin des guerres coloniales. Même si quelques associations autochtones ont vu le jour un peu avant la mise en place de la première Loi sur les Indiens, comme le Grand conseil général amérindien de l'Ontario et du Québec en 1870 (Winslow, 1999 : 144) , elles n'auront pas été suffisamment puissantes pour résister aux changements apportés par la nouvelle législation.

3. Le vingtième siècle

Pourtant, il serait faux de croire que les groupes autochtones ont abandonné leur lutte pour la reconnaissance de leurs droits politiques malgré la perte de leur pouvoir de négociation sur la scène canadienne. En effet, les Six Nations, qui jusqu'alors avaient essayé de faire reconnaître leurs droits politiques, ont organisé à la fin de la Première Guerre mondiale un comité qui était mandaté pour promouvoir leur souveraineté en Cour Suprême du Canada. Déboutés dans leur demande, ils se sont alors tournés en 1921 vers

l'Angleterre pour discuter de leur statut et de leurs droits. Ayant échoué une nouvelle fois à obtenir l'appui des Britanniques dans le conflit qui les opposait au Dominion, le Conseil des chefs des Six Nations ont décidé, selon Rostkowski (1987), de faire appel aux instances internationales et à la Société des Nations.

3.1. 1923 – 1924 : l'appel des Six Nations

Il nous apparaît important de marquer un arrêt sur l'appel des Six Nations dans la mesure où cet événement se démarque des autres qui jusque là ont traversé la vie des groupes autochtones. C'est en effet, la première fois qu'un groupe d'Autochtones statués³ demande l'appui de la communauté internationale pour régler un conflit d'ordre politique. De plus, cet appel intervient à un moment de l'histoire où l'on assiste à la nationalisation des grands États. Il nous semblait alors important de regarder plus en détail les enjeux de cet appel en termes de rapports de pouvoir, ainsi que l'utilisation et la place qui ont été accordées au concept de nation par ce groupe autochtone.

Comme le rapporte Winslow (1999), Deskaheh, un des chefs traditionnels Cayuga, porte-parole des Six Nations de Grand River Land et membre de la Maison Longue de Sour Springs s'est rendu en 1923 à Genève pour défendre la cause de son peuple auprès de la Société des Nations (S.D.N.). Selon Winslow (1999), comme les Six Nations faisaient partie des groupes autochtones les plus nombreux et les plus riches au Canada, Deskaheh a pu se rendre en Suisse, et prendre un avocat afin d'argumenter la demande de reconnaissance de son peuple. La revendication des Six Nations s'intitulait : « *The Redman's Appeal for Justice* » (Rostkowski, 1987 : 440). Deskaheh espérait que les

³ C'est-à-dire étant inscrits comme Indiens sur les listes de bandes.

autorités allaient admettre les Six Nations au sein de la Société des Nations après avoir reconnu qu'elles formaient un État indépendant et souverain puisqu'en ayant signé le traité d'Haldimand en 1784, ce peuple avait été reconnu de fait comme une nation à part entière :

«Deskaheh, a member of the Sour Springs Longhouse, spokesman of the Six Nations of the Grand River Land, near Bandford, Ontario, claimed that he represented a sovereign state, recognised as a separate nation by the Haldimand Treaty of 1784.» (Rostkowski, 1987 : 435).

Ainsi, lors des réunions préparatoires de l'Appel, Deskaheh et son avocat avaient conclu que la revendication devait se baser sur l'Article 17 de la Convention qui traitait des conflits entre les membres et les États qui ne sont pas membres plutôt que sur l'Article 1 qui portait sur l'adhésion de nouveaux membres (Rostkowski, 1987).

En fait, selon Rostkowski, l'appel était formulé à partir de quatre revendications majeures :

«1. The enfranchisement Act of 1919 was “imposing” or purposing to improve Dominion rule upon neighbouring Redmen.”

2. The Dominion government was said to be enforcing upon the Six Nations certain penal laws of Canada “under protest of the duly constituted Council” and to have invaded the Six Nations’ domain in December 1922, establishing and maintaining an armed force on their territory.

3. It was stated that large sums of the Six Nations’ Fund had been misappropriated and wasted without consent of Six Nations.

4 The Dominion Government was alleged to have been using those funds during the last two years to incite rebellion within the Six Nations, to furnish occasion “for setting up a new Government...tribal in form but devised by the Dominion government and intended to rest upon Canadian authorities”.» (Rostkowski, 1987: 442).

Ceci étant, pour être entendues auprès de la S.D.N., les Six Nations devaient être introduites par un État membre. En effet, n'étant reconnus par la S.D.N. ni comme membre ni comme État, les Six Nations n'avaient aucune chance d'être reçues, il leur fallait donc trouver au moins un État membre qui accepte de présenter leur revendication. Selon Veatch (1975), il fallait en fait qu'ils trouvent un État qui ait la volonté de voir le potentiel international de leur revendication de façon à l'inscrire dans l'agenda des discussions de l'assemblée générale de la S.D.N..

Pour les autorités canadiennes, la prétention internationale de la revendication des Six Nations était sans fondement. Les Autochtones étaient des sujets de la Couronne britannique soumis à la loi canadienne, en conséquence cette dispute ne concernait personne d'autre :

So as far as the Canadian government was concerned, they were subject exclusively to Canadian law, the same as any other British subjects resident in Canada, and any dispute between them and the Canadian government was a purely internal matter. (Veatch, 1975 : 91).

De plus, selon Rostkowski (1987), le Canada n'avait pas intérêt à ce que cette affaire fasse trop de bruit étant donné que, comme jeune pays, sa réputation internationale était encore à faire. Il semble que la stratégie de Deskaheh était tout autre. Selon Veatch (1975 : 92), l'objectif de Deskaheh était de mettre le plus de pression possible sur le gouvernement du Canada de façon à donner plus de considération à la revendication de son peuple « [...] the resulting publicity might well bring some effective pressure to bear on Canada to give more serious consideration to the Six Nations' claims ». Abondant dans le même sens, Rostkowski (1987), précise qu'en fait Deskaheh cherchait à faire connaître son message à travers toute la communauté internationale et c'est pour cette raison qu'il s'est

lancé dans une campagne personnelle. Ainsi, le porte-parole des Six Nations s'est assuré l'assistance des sociétés humanitaires et des groupes de soutien, tel que le Bureau International pour la Défense des Indigènes, qui l'ont aidé à construire un réseau lui permettant d'organiser des levées de fonds et des campagnes publicitaires. De plus, il était encouragé par plusieurs gouvernements membres de la S.D.N. et il inspirait à Genève de la sympathie et du respect pour ses qualités personnelles :

«Deskaheh was known for his negotiating ability and oratorical skills, and in Geneva, where he inspired much sympathy and respect as a patient and unflappable spokesman, he managed to secure the assistance of humanitarian societies and support groups and was encouraged by several Member Governments.» (Rostkowski, 1987 : 435).

L'objectif de Deskaheh a été atteint lorsque l'avocat des Autochtones annonça que les Six Nations avaient choisi de demander justice par l'intermédiaire de la Reine de Hollande dans la mesure où les Autochtones avaient toujours eu des relations cordiales avec les colons hollandais dans la vallée de l'Hudson au dix-septième siècle (Veatch, 1975 : 92). Le ministre des Affaires étrangères hollandais, Van Karnebeek, envoya donc la pétition des Six Nations à la S.D.N. en la recommandant personnellement (Rostkowski, 1987 : 438). Le ministre des Affaires extérieures avait pris soin toutefois de préciser, selon Rostkowski, que la Hollande ne voulait pas prendre parti dans la dispute qui opposait les Six Nations aux autorités canadiennes. Malgré cette précision, l'envoi de la pétition créa, selon Rostkowski (1987), un incident diplomatique et il y eut des confrontations d'arrière-scène entre le Canada et la Hollande nécessitant l'intervention parfois du Secrétariat de la Société des Nations.

Pour Rostkowski (1987), Deskaheh avait sous-estimé les pressions qui pouvaient être exercées dans les organisations internationales pour protéger les États membres

puisque la Hollande se retira à force de protestations de la part du Canada et de la Grande Bretagne qui s'indignaient de l'ingérence des Hollandais dans les affaires internes du Canada (Rostkowski, 1987). En outre, le Secrétariat de la S.D.N. avait accentué les pressions de façon à calmer les tensions existantes et à enterrer le sujet. Selon Veatch (1975), à la suite de cet épisode, aucun des dix États membres à qui on avait fait parvenir la pétition des Six Nations mais aussi la réponse officielle du Canada, ne voulait poursuivre la procédure. L'affaire a donc été enterrée. De plus, les officiels seniors de la S.D.N. étaient, quant à eux, déterminés à décourager toute future tentative (Rostkowski, 1987).

Pourtant, selon Veatch (1975) et Rostkowski (1987) l'appel de Deskaheh a vite refait surface. En effet, Deskaheh et son équipe, qui continuaient leur campagne de publicité à Genève (Veatch, 1975 : 95), avaient réussi à obtenir l'appui de quatre autres pays : la Perse, le Panama, l'Irlande et l'Estonie.

Selon Veatch, il est difficile de dire pourquoi ces quatre États ont soutenu les Six Nations. Selon lui, il est possible que ce soit par sympathie pour le sort des peuples autochtones puisqu'ils ont écrit que leur requête était basée sur « l'intérêt universel qui s'attache à la conservation de l'antique race des Indiens Peaux-Rouges » (Veatch, 1975 : 95). Il est possible que ce soit aussi à cause de l'attitude hautaine des délégués canadiens vis-à-vis des autres États :

«So as far as Canada was concerned, the frequent assertions by its delegates of a superior moral position must have served as an irritant, and for Canada to be forced on the defensive on the same sort of minorities question as was plaguing so many other league members, must have seemed fair enough.»(Veatch, 1975 : 99).

Il est possible que ce soit enfin, selon Rostkowski (1987), à cause d'un désaccord avec le Canada à propos de modifications à l'article 10 qui portait sur le système de sécurité collective de la S.D.N.

Toujours est-il, que le fait qu'ils aient demandé conjointement au Président de l'assemblée en septembre 1923 que la pétition soit placée dans l'agenda de l'assemblée, a donné encore plus de poids à la revendication des Six Nations et a mis encore plus de pression sur les autorités canadiennes qui voyaient resurgir cette embarrassante question :

«[...] the support of four Member states put a thumb's worth of extra pressure on the Canadian authorities. After their forceful rebuff of the Dutch initiative, they had good reason to hope that Deskaheh's appeal would be forgotten. Yet the Canadian delegates, upon their return from their Geneva mission, frankly acknowledged the seriousness of what became a truly embarrassing issue for Canada on the international scene ; [...].» (Rostkowski, 1987 : 443).

Les quatre membres ont aussi proposé que la pétition soit référée à la Cour permanente de Justice Internationale de façon à déterminer si le conflit entre le Gouvernement du Canada et les Iroquois pouvait être amené devant la S.D.N. pour adjudication selon l'Article 17 (Rostkowski, 1987 : 442).

Puisque les autorités refusaient de mettre la pétition à l'ordre du jour de l'assemblée à cause des délais dépassés (Rostkowski, 1987), le représentant perse à la S.D.N., le Prince Arfa-ed-Bowleh, adressait alors, en décembre 1923, un télégramme au Président de l'assemblée au nom des autres membres qui soutenaient les Six Nations. Il demandait que la pétition soit mise à l'ordre du jour pour la session de septembre 1924. Pour Rostkowski (1987), si les officiels ont mis du temps à répondre au Prince, c'est pour donner le temps aux autorités canadiennes de répondre à la revendication des Six Nations.

Le représentant perse s'adressait aussi personnellement au Président du Conseil, lui demandant son appui. Le Président du Conseil et le Secrétaire Général, dans l'embarras, lui ont demandé à leur tour s'il s'agissait de la position officielle de son gouvernement, insinuant ainsi que le représentant perse avait outrepassé ses fonctions : « At this point, the Secretary-General decided on the highly unusual procedure of challenging whether Prince Arfa was speaking for his government in officially raising the Six Nations questions » (Veatch, 1975 : 96).

Le gouvernement perse, que les officiels de la S.D.N. avaient mis au courant de leur questionnement, s'est alors retiré du dossier, refusant que son représentant à la S.D.N. intervienne dans cette affaire et qu'il tienne des négociations sur la question (Veatch, 1975). Il semble, selon Veatch (1975), que la réponse des autorités perses ait été influencée par les pressions exercées par les autorités britanniques sur le gouvernement perse qui l'ont averti que s'il persistait dans la voie de son représentant, son rôle dans cette affaire serait vu comme une ingérence impertinente :

«On 22 January 1924, [...], the Foreign Office wrote the British minister at Teheran advising him, in case the Persian government should decide to pursue the matter, that its involvement in the affair was regarded as 'impertinent interference'.» (Veatch, 1975 : 97).

Il est à noter aussi que, d'après Veatch, les autorités britanniques avaient fait des pressions sur deux des autres gouvernements dont les représentants étaient signataires de la lettre d'appui, le Panama et l'Estonie, de façon à ce qu'ils désavouent les prises de position de leurs représentants et qu'ils déclarent qu'ils avaient agi en leur nom personnel et donc outrepassé leurs fonctions. À la suite de cela, toutes les tentatives de support à la cause des Six Nations ont été abandonnées.

Entre-temps, le gouvernement canadien avait fait parvenir une réponse officielle à la revendication des Six Nations et l'avait distribuée à tous les États membres. Dans le texte, les autorités réfutaient toutes les prétentions d'indépendance, de souveraineté politique et de reconnaissance nationale des Autochtones. Elles déclaraient qu'ils restaient avant tout des sujets de la Reine et qu'ils avaient la possibilité d'acquérir la citoyenneté canadienne. Selon elles, les Six Nations n'avaient pas le droit de s'autogouverner et encore moins celui d'être un État. :

«-The Six Nations are not a State within the purview of meaning of Article 17 of the Covenant of the League of Nations...and are therefore not competent to apply for or receive membership in the League.

-The Six Nations are not now, and have not been for centuries, a recognized or self-governing people but are subjects of the British Crown residing within the Dominion of Canada.» (Rostkowski, 1987: 448-449).

Pour Veatch (1975: 98), la décision de la Perse d'abandonner la cause des Six Nations marque la fin des opportunités pour Deskaheh de faire entendre sa revendication devant l'assemblée générale. En effet, pour Rostkowski (1987), les diplomates étaient devenus indifférents à la cause défendue par Deskaheh malgré le maintien du soutien du grand public. De plus, selon lui, l'annonce d'une élection, qui devait déterminer si le gouvernement traditionnel des Six Nations allait être dissout, dissuadait tout le monde de tenter quelque action. À cet effet, le Secrétariat de la S.D.N. a reçu en novembre 1924, une lettre lui annonçant un changement de gouvernement à Grand River Land.

Deskaheh ainsi définitivement écarté de son conseil, il n'avait plus l'appui de son peuple. Il n'eut d'autre choix que de quitter Genève avant la fin de 1924 sans avoir pu faire entendre la cause de son peuple auprès de la S.D.N. Pourtant, selon Rostkowski (1987), il

en avait été très près. Mais il semble que son demi-succès ait fait peur à certains, ce qui a eu pour effet de renforcer leur opposition : « He had come close to reaching some of his objectives, but the partial success of his strategy reinforced the opposition to his cause within the League ». Deskaheh mourut peu de temps après en exil aux États-Unis, affaibli mentalement et physiquement par sa défaite (Rostkowski, 1987).

En examinant les raisons qui ont poussé Deskaheh à vouloir présenter la revendication de son peuple devant la Société des Nations, on peut penser que la logique étatique et nationaliste, qui règne dans le monde depuis le milieu du dix-neuvième siècle, a eu une certaine influence. Selon Noiriél (1991 : 93), cette époque est caractérisée par un processus de nationalisation de la société dans tous les pays industrialisés. Les pays se referment sur eux-mêmes pour protéger leurs marchés dans ce contexte de crise. L'idée d'identité nationale serait partie de ce mouvement. L'État défend ses nationaux et il est plus contrôlant et coercitif vis-à-vis des populations étrangères. L'État et la nation deviennent alors les référents normatifs des populations et des gouvernements.

Une des conséquences du renforcement de ces États nationaux est l'émergence des « nationalités », c'est-à-dire des groupes minoritaires, issus des grands États-nations, qui refusent l'assimilation à la majorité nationale, car ils considèrent former eux-mêmes une communauté nationale distincte. Ces « nationalités » définissent leur identité collective à travers certains critères jugés comme décisifs dans la définition d'une nation, comme la langue par exemple, et elles revendiquent en conséquence de cela le « droit à disposer d'elles-mêmes ». Imprégnés de la logique nationale, ces groupes revendiquent en fait le droit de faire comme les autres, c'est-à-dire de fonder, à leur tour, un État-nation.

De plus, l'émergence des « nationalités » a apporté de nouvelles normes juridiques, notamment en matière de protection des minorités. En effet, la Première Guerre mondiale avait provoqué l'éclatement des empires et favorisé la création de nouveaux États-nations qui cherchaient à étendre le plus possible leurs frontières au détriment d'autres populations (Gerbet, 1973 : 55-56). Or, il fallait, selon Gerbet (1973 : 56), réparer les injustices commises lors du traité de 1815 et faire que les frontières des États soient plus conformes aux volontés des peuples. Il fallait aussi éviter que les minorités nationales se révoltent face à leur impuissance à faire respecter leurs droits politiques par les nouveaux États et qu'elles menacent la paix mondiale. C'est pour cette raison qu'il fut décidé de les protéger (Gerbet, 1973 : 56). Les minorités dépendaient désormais de la communauté internationale, elles étaient placées sous sa protection :

«Surtout, grand fait nouveau, les droits des minorités furent définis et placés sous la protection internationale. La Conférence de la paix créa des obligations pour certains États, en reconnaissance de leur agrandissement ou de leur indépendance, et chargea la S.D.N. de les faire respecter.» (Gerbet, 1973: 56)

On reconnaissait, selon Gerbet (1973 : 57), aux minorités de langue, de race et de religion plusieurs types de droits. Par exemple, le libre choix de la nationalité, le droit à l'égalité des droits civils et politiques, le droit à la liberté du culte. De plus, tout État, association ou individu avait la possibilité d'adresser à la S.D.N. des renseignements sur la situation d'une minorité et de porter plainte.

Pour Noiriel (1991 : 97), il faut en fait regarder ces minorités comme des « sous-peuples » ou des « sous-nations ». En effet, la définition qui est faite du terme « minorité » après la Première Guerre mondiale – un ensemble d'individus de même religion, de même race, de même langue, mais qui diffèrent de la population majoritaire- est semblable à celle

qui est faite pour définir une nation souveraine à la différence que les États qui les oppriment leur refusent la dignité nationale (Noiriel, 1991 : 97).

Étant donné que c'est dans ce contexte politique international qu'évoluaient les Six Nations au moment d'envoyer une délégation à Genève, on peut penser que la multiplication de ces « nationalités » et de leurs revendications politiques en Europe, n'a pu qu'avoir une influence sur le contenu de leur revendication et sur la décision d'aller devant la Société des Nations. Les Six Nations avaient déjà tellement tenté de faire reconnaître leurs droits qu'ils ne pouvaient passer à côté d'une telle ouverture. Les Autochtones ont dû percevoir, dans l'émergence de ces « nationalités », une chance de faire reconnaître, à leur tour, leur nation et leurs droits politiques. En faisant des rapprochements entre leur situation et celles des « nationalités » européennes, ils ont pu se rendre compte probablement des similitudes de leurs revendications politiques. On peut présumer qu'ils ont alors profité de l'opportunité qui s'offrait à eux et ils ont argumenté leur revendication en fonction de cette situation. Ceci justifierait alors leur demande de reconnaissance d'un État souverain puisque, dans la logique nationale de cette époque, la nation et l'État sont associés.

Dans un tel contexte international, très en faveur de la reconnaissance et de la protection des minorités nationales, tout portait à croire que la revendication des Six Nations allait être écoutée mais surtout que les autorités internationales allaient accéder à leur demande. C'était pourtant sans compter sur l'esprit de cohésion qui existaient entre les États déjà membres.

La philosophie colonialiste qui prévaut dans les normes juridiques internationales va demeurer en vigueur jusqu'à la fin de la première moitié du vingtième siècle, c'est-à-dire jusqu'à la fin de la Deuxième guerre mondiale. Alors que jusque là, pour Morin (1996), les spécialistes en droit international pensaient que la civilisation pouvait se mesurer à l'aide d'une échelle graduée, «un continuum qui commence avec les peuples «sauvages», inclut les nations «barbares» et culmine avec celles qui sont dites civilisées» (Morin, 1996 : 276), le principe de décolonisation en vigueur à partir de 1945 purge le colonialisme de son ethnocentrisme.

Conclusion

À travers cette première partie on a pu voir une certaine évolution au niveau des positions coloniales et gouvernementales concernant les droits politiques des groupes autochtones du Canada. Alors qu'au moment des premiers contacts, il y a un certain consensus international autour de la reconnaissance de leur souveraineté, ce consensus est mis à mal lors des périodes de colonisation intensive. Et, si l'on s'entend plus ou moins pour reconnaître le caractère souverain des communautés autochtones, la question de leur caractère national est éludée. En fait, les positions des gouvernements semblent évoluer au gré de leurs besoins économiques, stratégiques et politiques. Les groupes autochtones étant tour à tour considérés comme des alliés, des travailleurs rentables puis des poids trop lourds à traîner pour la société.

Bien que l'on ait vu que les groupes autochtones ont plus ou moins essayé de lutter contre la négation progressive de leurs droits de peuples et leur mise en tutelle, ce n'est

qu'au début du vingtième siècle que les choses vont changer. Les années 1920 et le processus de nationalisation des sociétés industrielles apporte aux groupes autochtones et plus particulièrement aux Six Nations l'opportunité de faire valoir leurs demandes politiques. Cet appel des Six Nations est le premier du genre et il constitue un événement important dans la perspective de cette thèse. En effet, cet appel politique construit autour du concept de nation vient se positionner au moment même où la nation et le nationalisme sont des enjeux importants pour les sociétés industrielles. On peut alors penser que ce n'est pas un hasard si cette revendication est apparue à ce moment précis et qu'elle ait pris cette tournure nationale particulière. Car, en fait si les revendications des groupes autochtones du Canada ont toujours été d'ordre politique, à savoir la reconnaissance de leurs droits de peuples – autodétermination et souveraineté politique -, il n'est pas évident qu'elles aient autant été orientées autour du concept de nation.

CHAPITRE SEPT

DE LA FIN DES ANNÉES 1960 À LA FIN DES ANNÉES 1980

Dans cette partie, nous allons passer en revue certains événements qui permettront de voir l'évolution des positions et des discours sur les droits politiques des Autochtones autant de la part du gouvernement fédéral canadien, des autorités internationales que des groupes autochtones du Canada depuis la fin des années 1960 jusqu'à la fin des années 1980.

Selon Morin (1996 :394), la fin de la Deuxième guerre, la montée des idées communistes et la découverte par la communauté internationale des atrocités hitlériennes font que le droit international axe désormais sa philosophie sur le principe d'égalité des peuples : «À partir de 1945, le droit international subit un nouveau changement d'orientation; il proclame alors l'égalité de tous les peuples». Et, pour Anaya (1996), cette nouvelle égalité des Hommes permet surtout de mettre de côté une certaine conception de

l'organisation humaine qui jusque là avait toujours primé en droit international : la dichotomie Individu – État. En effet :

«While the international human rights movement has been a leading factor in the expansion of international law's scope and in the moderation of the doctrine of sovereignty, it also has promoted the demise of international law's historical linkage to the pervasive individual\state perceptual dichotomy of human organisation.» (Anaya, 1996 : 42).

En séparant juridiquement l'individu de l'État dans lequel il vit, les juristes peuvent alors dégager des principes universellement reconnus, ce qui n'était pas le cas auparavant. En effet, Morin (1996) affirme que si le droit international a autant été centré sur l'État, c'est à cause des objectifs avoués de colonisation de l'Amérique ou de l'Afrique, mais aussi parce que les juristes n'arrivaient pas à dégager des principes universaux. Ainsi, cette nouvelle philosophie permet de réhabiliter les groupes autochtones et certains de leurs droits au sein des normes juridiques puisqu'ils ne sont plus considérés comme des individus englobés dans un État mais comme des personnes qui appartiennent à la communauté internationale. Ils ont alors les mêmes droits que n'importe qui dans le monde, peu importe la nature du régime politique dans lequel ils évoluent. Ils ont accès à certains mécanismes pour défendre leurs droits. Selon Anaya (1996), cette nouvelle philosophie juridique renoue avec les thèses naturalistes du début de la conquête de l'Amérique.

Pourtant, bien que les normes internationales aient changé dès la fin de la Seconde guerre mondiale, la situation des groupes autochtones ne va changer qu'à partir des années 1970. En effet, les normes juridiques issues de la Déclaration universelle des droits de l'Homme considèrent l'individu sans égard à son appartenance culturelle ou communautaire et ne permettent pas aux groupes autochtones d'assurer une certaine

protection de leurs droits culturels¹. Il faut attendre les années 1970 pour que les ONG et des organisations autochtones fassent évoluer les normes juridiques. Depuis lors, la nouvelle tendance juridique laisse davantage de place aux droits collectifs et aux droits des minorités.

1. Les années 1970

Le début des années 1970 mérite que nous regardions plus en détail deux événements, en fait la diffusion de deux politiques fédérales, qui ont eu des répercussions considérables sur les rapports entre les groupes autochtones et les autorités fédérales. En premier lieu, nous regarderons en détail la politique indienne de 1969 qui, de par les réactions qu'elle a provoquées, a produit une onde de choc dans les communautés autochtones. Dans un deuxième lieu, nous examinerons la politique sur les revendications territoriales. Ces deux politiques nous semblent des points marquants pour la compréhension de notre problématique dans la mesure où elles touchent directement la question des droits collectifs autochtones et leur reconnaissance.

1.1. 1969 : le Livre Blanc, la politique indienne du gouvernement du Canada.

Présentation et analyse

Selon, Dickason (1996), la politique du Livre Blanc a été mise au point pour répondre au mouvement amérindien appelé le « Red Power ». Ce mouvement amérindien

¹ Droits qui sont plus collectifs qu'individuels dans la mesure où ils ne sont pas reconnus et protégés en tant que groupe ou communauté.

d'origine américaine² mettait l'administration au défi d'accorder aux Amérindiens plus de place dans la gestion de leurs affaires. Le Livre Blanc³, présenté en 1969 par le gouvernement Trudeau, proposait de rétablir l'égalité entre tous les Canadiens en abolissant toutes les structures et les lois qui enfermaient les Autochtones dans un statut juridique particulier. En effet, les Autochtones sont dans une situation précaire et ambiguë. Malgré les politiques mises en place par les gouvernements successifs, les groupes autochtones ne sont toujours pas assimilés culturellement. Les réserves, qui devaient être des laboratoires sociaux leur permettant de faire la transition entre l'état « sauvage » et la civilisation, se sont avérées finalement un lieu de préservation des cultures autochtones (Tobias, 1991).

Constatant qu'au fil de l'histoire, les Autochtones avaient été écartés socialement, économiquement et culturellement de la société canadienne, le gouvernement fédéral voulait ainsi rétablir la situation et redonner aux Autochtones leur place de citoyen à part entière (Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien, 1969). Pour cette réforme, on voulait marquer une rupture avec le passé de façon à effacer le cadre colonial tant décrié par les organisations autochtones. Elle partait du principe que pour rétablir la justice envers les Autochtones, il fallait d'abord rétablir l'égalité des chances des citoyens autochtones et abolir le cadre qui régissait leur vie, autrement dit abolir la Loi sur les Indiens et toutes les conséquences qu'elle implique, c'est-à-dire un cadre juridique particulier, un régime spécial d'occupation du sol et une administration distincte (Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien, 1969).

² Il a pris naissance au Minnesota en 1968.

³ Le Livre Blanc comme l'affirme Dickason (1996), n'a pas été proposé par souci d'égalité mais pour des questions d'économie des coûts reliés à l'administration des Affaires indiennes.

Pour le gouvernement fédéral de l'époque, la première cause responsable de la situation précaire et injuste des Autochtones venait du fait qu'ils avaient été traités différemment des autres Canadiens. Le fait par exemple, qu'un ministère fédéral s'occupe en exclusivité de leurs intérêts avait atrophié les relations entre les Autochtones et les gouvernements provinciaux et n'avait fait qu'accentuer leur isolement. Et, que ce traitement ait eu des répercussions négatives ou positives sur la vie ou l'avenir des Autochtones n'entrait pas en ligne de compte (Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien, 1969). Ce qui était important, c'était que les Autochtones avaient été traités différemment, perpétuant alors le cadre colonial qui les empêchait de se prendre en main et d'exister en tant que citoyens :

«Les politiques envisagées reconnaissent une réalité toute simple, à savoir que la situation juridique particulière de l'Indien et les politiques qui en ont jusqu'ici découlé en ont fait un être à part, distinct des autres Canadiens et en retard sur eux. Il n'a pas été citoyen à part entière de la collectivité ou de la province qu'il habite. Il n'a pu, en conséquence, bénéficier de l'égalité que cette participation ni des avantages qu'elle lui aurait conférés.» (Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien, 1969 : 5).

Ainsi, être juste avec les Autochtones signifiait pour le gouvernement fédéral de l'époque les considérer comme n'importe quel autre citoyen : pas de droits spéciaux, pas de catégorie juridique spéciale. Le rétablissement de l'égalité passait par l'élimination des éléments discriminatoires qui divisaient la société et donc ne permettaient pas aux Autochtones de participer pleinement à la vie sociale, politique, économique et culturelle du Canada.

Cette réforme était constituée de plusieurs volets qui devaient modifier le statut d'Indien, le patrimoine culturel des Autochtones, les programmes et services auxquels ils

ont accès, leurs réclamations et traités et le régime des terres indiennes. Pour leur statut d'Indien, la réforme prévoyait qu'à long terme il fallait faire disparaître toutes les allusions à l'Indien de la constitution (Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien, 1969). Sur ce point, le gouvernement fédéral était conscient que la tâche allait être difficile et longue dans la mesure où la disparition de cette loi avait des répercussions dans d'autres domaines, et notamment sur le patrimoine culturel des Autochtones.

Le patrimoine culturel des Autochtones avait été selon le gouvernement fédéral trop souvent dénigré et ignoré par les Canadiens, le groupe majoritaire. Les Autochtones avaient droit comme toute minorité d'être acceptés avec leurs signes distinctifs (Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien, 1969). De plus, la société ayant évolué depuis l'adoption de la première Loi sur les Indiens, le gouvernement estimait que les deux options – l'assimilation ou l'isolement sur les réserves - qui s'offraient jusqu'alors aux Autochtones, ne pouvaient plus tenir. Il fallait leur offrir une troisième voie qui leur permette de conserver leur identité, c'est-à-dire leur donner la place qui leur revient dans la gestion de leur patrimoine, tout en leur permettant de participer à la vie économique du pays :

«Il y a un troisième choix, soit la participation pleine et entière à la vie et à l'économie du pays sans porter atteinte à la conservation, au renforcement et au développement d'une identité indienne qui, tout en préservant les valeurs du passé, aidera l'Indien à prospérer dans tous les sens du terme.» (Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien, 1969 : 9).

En fait, le gouvernement fédéral voulait à travers cette réforme redonner aux Autochtones le contrôle et la responsabilité de promouvoir leurs valeurs dans leur vie quotidienne. Leur appliquer le principe d'égalité, c'était ainsi éliminer toutes les structures

particulières à leur statut qui étaient jugées discriminatoires puisqu'elles ne véhiculaient pas le bon message. En étant dépossédés du contrôle de leur culture, le gouvernement fédéral estimait que les Autochtones ne se sentaient pas mis en valeur dans la société et donc perdaient leur « sentiment d'identité » (Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien, 1969 : 10). Leur rendre le contrôle de leur patrimoine, leur redonnerait alors une identité et une certaine dynamique sociale :

«Il ne s'agit pas de perpétuer le passé, mais d'assurer la continuité d'un peuple en l'encourageant à travailler à la mise en valeur permanente de son patrimoine dans le contexte contemporain – et lui facilitant la tâche à cet égard. La culture vit et se développe dans la vie quotidienne des peuples, des collectivités ou d'autres associations.» (Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien, 1969 : 10)

Les mesures proposées pour réhabiliter le contrôle et le patrimoine culturel des Autochtones reposaient sur le travail des associations d'Autochtones qui devaient être subventionnées par le Secrétariat d'État, ainsi que sur le travail des organismes provinciaux (Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien, 1969).

La modification des programmes et services est un autre volet de la réforme pour l'égalité. Étant entendu que pour le gouvernement fédéral, l'isolement des Autochtones venait d'une différence de traitement, entre autres administratif, le meilleur moyen d'y remédier étaient alors d'abolir tous les programmes et services spéciaux. Cette abolition permettait, premièrement, de rétablir l'égalité entre tous les citoyens puisque selon la philosophie développée dans le Livre Blanc, il était contradictoire de considérer des services comme étant à la fois spéciaux et égaux. Ainsi, en supprimant leur caractère spécial, on pouvait mettre l'accent sur l'égalité en concentrant l'action de ces programmes autour de la notion de besoin (Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien, 1969).

Elle permettait aussi, deuxièmement, de réhabiliter les rapports entre les Autochtones et les gouvernements provinciaux, atrophés par la prédominance du gouvernement fédéral agissant comme tuteur et dont l'action est qualifiée d'assistance : « C'est pourquoi le Gouvernement a jugé bon de mettre fin aux méthodes classiques d'assistance. » (Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien, 1969 : 10).

La mise en place de ce volet de la réforme devait se faire par des négociations avec les services provinciaux afin qu'ils prennent en charge les populations autochtones à travers leurs programmes déjà existants. Le Ministère des affaires indiennes devait être démantibulé et toutes ses responsabilités transférées aux niveaux de gouvernement compétents (Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien, 1969).

Ceci étant, le gouvernement fédéral considérait que l'abolition des services spéciaux aux Autochtones ne devaient pas faire oublier la situation économique et sociale dans laquelle ils se trouvaient (Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien, 1969). Ainsi donc, il était essentiel pour le gouvernement à l'époque d'accompagner la réforme d'une amélioration des services afin d'aider les individus autochtones qui en avaient le plus besoin. Le gouvernement fédéral estimait qu'en impliquant un plus grand nombre d'institutions, il serait plus facile de trouver une solution aux problèmes autochtones comme le chômage ou le manque de dynamisme économique sur les réserves par exemple :

«L'extension des sources de services devrait en principe faire profiter de cette amélioration tous ceux qui en ont besoin. En mettant en cause un plus grand nombre d'institutions, intervenant à divers niveaux, et en les dotant des moyens qu'il leur faut pour travailler plus utilement, il sera possible – c'est du moins l'avis du Gouvernement – d'aller à la racine du mal, de trouver des solutions qui ont échappé jusqu'ici aux administrateurs des programmes actuels, si bien conçus et appliqués

qu'ils aient été.» (Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien, 1969 : 11)

Le volet concernant les réclamations et les traités prévoyait qu'un Commissaire, nommé par le gouvernement, devait enquêter en consultation avec les représentants des Indiens, sur les droits résultant de l'application des traités et des ententes conclues entre les Indiens et la Couronne. En effet, suite aux nombreuses plaintes des Autochtones concernant la non-application ou le non-respect de certaines clauses des traités, le gouvernement estimait qu'il était nécessaire de réfléchir sur cette problématique. De plus, il estimait qu'il fallait que les Autochtones et le gouvernement fasse la même interprétation des traités. Ainsi, il devenait important qu'il y ait des discussions sur la définition des droits autochtones issus de ces traités, jugés trop généraux pour être considérés comme des droits précis (Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien, 1969), mais aussi sur ce qu'il adviendrait des clauses et des traités une fois que les terres indiennes seraient passées sous le contrôle des Autochtones. En effet, pour le gouvernement fédéral, qui comptait avec sa réforme redonner la gestion des terres indiennes aux Autochtones, certaines dispositions ou même certains traités eux-mêmes seraient devenus caduques et sans intérêt puisque les Autochtones auraient retrouvé le contrôle de leurs terres :

«Un grand nombre de dispositions valables autrefois pourront apparaître sans intérêt dans le contexte de l'évolution rapide de la société moderne. D'autres pourront être résiliées d'un commun accord. Finalement, dès que les terres indiennes tomberont sous le contrôle des Indiens, l'anomalie de traités entre certains groupes à l'intérieur de la société et le gouvernement de cette société rendra nécessaire une révision de ces traités afin de les mettre à jour de façon équitable.» (Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien, 1969 : 12).

Le dernier volet de la réforme portait sur la nécessité que les terres indiennes soit gérées par les Autochtones. Cette disposition constituait pour le gouvernement fédéral le

début d'un renouveau pour les collectivités autochtones dans la mesure où avec la gestion de leurs terres, elles allaient pouvoir avoir un impact sur la dynamique de leur économie. Le fait que les Autochtones n'aient pas le droit de vendre ou de louer les terres de réserves qui d'ailleurs ne leur appartiennent pas, constituait pour le gouvernement fédéral une source d'injustice, d'inégalité et de frustrations pour les collectivités autochtones (Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien, 1969). Ainsi, en donnant aux Autochtones, la possibilité de gérer leurs terres de réserves, le gouvernement espérait leur donner la liberté de choix : « La possession pleine et entière suppose bien des choses, notamment la liberté de choix en matière d'usage, de conservation ou d'aliénation. » (Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien, 1969 : 13).

La mise en application de ce volet devait s'étaler sur plusieurs années dans la mesure où elle devait se faire avec l'entière collaboration et l'accord des collectivités autochtones. Selon le gouvernement, ce sont les collectivités qui devaient choisir leurs modes de possession en fonction de leurs besoins (Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien, 1969). C'était elles aussi qui devenaient responsables des conditions d'adhésion à la bande et donc des conditions nécessaires pour qu'un individu puisse accéder à un droit de propriété au sein de la réserve.

Cette réforme complète du statut des Autochtones au sein du Canada est intéressante dans la mesure où c'est une des premières fois que le gouvernement fédéral reconnaît officiellement les erreurs qui ont été commises vis-à-vis des Autochtones et de leurs droits. Il reconnaît que l'histoire a fait d'eux des victimes (Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien, 1969). Cependant, ce n'est pas l'attitude des autorités fédérales qui est blâmée dans cette réforme mais plutôt les institutions qui ont été mises en

place par les autorités coloniales françaises et britanniques, car c'est à cause du système juridique et administratif particulier colonial que les Autochtones en sont arrivés à une telle situation :

« Cette séparation, avec toutes ses suites fâcheuses remonte loin dans le passé de notre pays ; elle tire son origine du comportement des premières administrations coloniales : française et britannique. Déjà à l'époque de la Confédération, le mal était fait. » (Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien, 1969 : 8)

De plus, il est intéressant de voir comment le gouvernement de l'époque appréhende les droits des Autochtones. En effet, il semble y avoir deux niveaux d'identité qui coexistent dans le fascicule de la réforme : l'Autochtone est perçu soit comme un individu, soit comme faisant partie d'un groupe. En effet, il est fait référence à la fois à l'« Indien », aux « Indiens » ou aux « collectivités indiennes ». Pourtant, le fait que toute allusion à des droits collectifs, comme les droits relatifs au patrimoine culturel par exemple, soit ramenée à un niveau de responsabilité individuelle, amène à penser que le gouvernement fédéral ne considérerait pas les Autochtones comme un groupe ayant des droits collectifs :

« La culture se vit et se développe dans la vie quotidienne des peuples, des collectivités ou d'autres associations. La condition de la préservation de la culture indienne, de sa perpétuation et de son développement, c'est l'intervention de l'Indien lui-même. » (Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien, 1969 : 10)

De plus, le fait qu'il n'est pas fait mention dans le fascicule des droits politiques des Autochtones en tant que peuple, souligne encore l'idée que le gouvernement fédéral ne considérerait pas les Autochtones comme un groupe. Ainsi, s'il est fait mention des « Indiens » ou des « collectivités indiennes », cela doit être compris dans le sens d'un groupe d'individus. Car, ce que proposait le gouvernement dans cette réforme, c'était avant

tout un changement du statut de l'individu, de l'« Indien ». La réforme visait l'égalité entre tous les Canadiens et non pas l'égalité des peuples. Les Autochtones devaient être intégrés à la société au même titre que tous les autres citoyens. Ils devaient devenir des citoyens canadiens avant d'être des Autochtones. Cette réforme touchait alors les droits individuels avant toute chose.

1.2. Conséquences de la publication du Livre Blanc

Cette réforme a soulevé d'énormes protestations chez les groupes autochtones qui, selon Winslow (1999) considéraient le Livre Blanc comme un génocide culturel. En outre, selon Wuttunee (1971: 41), ils n'étaient pas prêts à laisser tomber leur statut particulier, défini par le Rapport Hawthorn-Tremblay (1966, 1967)⁴ comme un statut de «Citizen Plus», qui les différenciait des autres Canadiens. Avec le rejet de cette réforme, les groupes autochtones ont refusé catégoriquement d'être considérés comme des individus alors qu'ils n'avaient même pas encore renoncé à leurs droits en tant que communautés, notamment leur souveraineté. En outre, l'abrogation de leur statut d'Autochtones éliminait d'emblée tous les acquis obtenus par traités. Sans compter que les traités allaient être aussi résiliés puisqu'ils ne correspondaient plus à la situation et qu'ils avaient toujours été considérés comme trop restrictifs par rapport aux besoins réels des populations amérindiennes (Dickason, 1996: 386).

Selon Dickason (1996), les conséquences suivant la publication puis le retrait du Livre Blanc sont nombreuses. La première étant que la Loi sur les Indiens a été maintenue

⁴Dirigé par H. Hawthorn et M.A. Tremblay, ce rapport démontrait que les politiques visant les groupes autochtones ne pouvaient plus se baser sur le principe d'assimilation et qu'il fallait, au contraire, leur donner les outils nécessaires leur permettant de faire leurs propres choix. Il proposait alors pour les Autochtones l'adoption du statut de «Citizen Plus» ; proposition qui ne sera pas suivie.

en place malgré ses principes d'ingérence dans la vie quotidienne des Autochtones. La deuxième conséquence a été de faire prendre conscience aux autorités que les projets d'assimilation des populations autochtones ne tenaient plus et que les réserves ne pouvaient plus servir de palier dans l'échelle de l'assimilation. Dans ce sens, les autorités ont davantage subventionné les organismes autochtones et leur ont donné aussi plus de liberté d'action qu'auparavant. La troisième conséquence a été de populariser l'expression «droits ancestraux» (Dickason, 1996: 388). Pour cette auteure, les groupes autochtones ont eu dès lors davantage de liberté d'action et, soutenus par leurs organisations politiques, ils ont essayé de faire reconnaître leur identité et leurs revendications. Car en fait, les groupes autochtones ont toujours eu conscience de leur identité :

«La réaffirmation de l'identité autochtone n'est pas surgie du néant: les Amérindiens ont toujours eu une idée de ce qu'ils étaient. La nouveauté réside dans le fait qu'ils exigent de la société dominante qu'elle reconnaisse cette identité.» (Dickason, 1996: 419)

Ainsi, selon Dickason, les organisations politiques se sont mises à utiliser l'expression «droits ancestraux» en y incluant le droit à l'autodétermination. Les groupes autochtones sont devenus de plus en plus revendicateurs sur la question de leurs droits qu'ils soient territoriaux ou politiques. De plus, certains événements de l'époque sont en leur faveur. Par exemple, l'affaire Calder en 1973 est une des premières causes à aller aussi loin dans la définition de la nature du titre aborigène dans la mesure où il a été reconnu implicitement que les groupes autochtones ont un droit sur le territoire (droit relatif à la Proclamation Royale)⁵. Ce jugement qui, selon Miller, (1991), a eu des répercussions

⁵ En 1973, les Nisghas ont demandé à la Cour suprême du Canada de déterminer si leurs droits ancestraux existaient toujours sur le territoire de la province de la Colombie-Britannique. La Cour a majoritairement

politiques évidentes, a donné une certaine assise légale aux Autochtones dans leurs luttes à venir.

La quatrième conséquence a été la création de nombreuses organisations autochtones à travers le Canada. Les Autochtones ont cherché à se regrouper pour faire respecter leurs droits. C'est ainsi qu'a été créée la Nation Déné ou la Fraternité des Indiens qui deviendra en 1980-1981 l'Assemblée des Premières Nations. Avec l'apparition des grands projets de développement comme le pipeline de la vallée du Mackenzie ou les barrages de la Baie James, les groupes autochtones sont alors en bonne position pour demander des négociations puisque ces projets se situent sur leurs territoires, c'est-à-dire sur des terres dont ils n'ont jamais cédé leurs droits. Pourtant, lorsque le gouvernement Trudeau a présenté son « Livre Blanc », les groupes autochtones avaient déjà eu quelques expériences associatives et ils étaient déjà beaucoup plus actifs politiquement⁶. De plus, selon Winslow (1999) la montée au Canada du mouvement pour le « Red Power » a donné aux Autochtones de l'assurance et une certaine ténacité. Pour certains auteurs tels que Boldt (1993), la réaction massive contre le Livre Blanc a permis la création d'un mouvement politique pan-autochtone.

Le rejet du Livre Blanc marque le début d'une nouvelle ère dans les rapports entre les Autochtones, leurs leaders et le gouvernement fédéral. Les Autochtones ont pris de l'assurance et ont pu mesurer leur force politique avec le retrait du Livre Blanc. Selon Winslow (1999), ils vont, dès lors, contester les traités et porter leurs causes devant les tribunaux allant même jusqu'à la Cour Suprême :

rejeté l'idée que les Nisghas aient toujours des droits ancestraux sur le territoire de la province. Toutefois, certains juges ont admis que les droits existaient toujours. (Dupuis, 1993 : 37)

⁶ Comme nous l'avons vu dans la partie précédente.

«L'énergie déployée dans l'opposition au Livre Blanc encouragea les groupes autochtones de partout au Canada à poursuivre leur action. Ils se mirent alors à se préoccuper davantage du retrait de leurs droits que de leur extinction. En 1970, ils gagnèrent en Cour suprême un procès concernant le droit de boire de l'alcool en public, droit acquis pour les autres citoyens canadiens.» (Winslow, 1999 : 147)

1.3. 1973 : la politique des revendications territoriales globales. Présentation et analyse

La politique des revendications territoriales globales a été mise en place en 1973 pour fournir une réponse formelle aux revendications territoriales amérindiennes. Cette politique intervient à une époque où les pressions des organisations autochtones deviennent de plus en plus fortes. En fait, selon Dupuis (1993), le gouvernement fédéral s'est rendu compte, à la suite de l'affaire Calder, de la nécessité de régler par voie de négociation les conflits territoriaux plutôt que par les tribunaux où l'issue est plus incertaine : «Le fait qu'une minorité de juges ait reconnu des droits aux Indiens a provoqué un changement de cap de la part du gouvernement, qui a préféré régler ces questions par la voie de la négociation plutôt que de se voir soumis aux aléas du pouvoir judiciaire.» (Dupuis, 1993 : 37).

Cette politique est importante dans la mesure où elle constitue la première tentative de rapprochement du gouvernement fédéral vers les groupes autochtones depuis le rejet du Livre Blanc de 1969. Dans cette politique, le gouvernement pose les fondements de son intervention qui est basée sur la réaffirmation de son rôle de tuteur des intérêts autochtones défini par la Proclamation Royale de 1763 mais surtout sur sa reconnaissance et son intérêt à régler les revendications des Autochtones basées sur leur dépossession territoriale (Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien, 1973).

En fait, la version de 1973 de la politique sur les revendications territoriales globales est davantage une déclaration de principe qu'un énoncé descriptif puisque certains détails et précisions ont été apportés par la suite au fur et à mesure des négociations. Toutefois, avec l'exemple de la Convention de la Baie James dont les négociations ont été menées à partir de cette version initiale, il est clair que la politique possède le même fondement que les traités, c'est-à-dire la cession des droits fonciers ancestraux⁷. Par la cession des droits, les négociations doivent définir avec certitude que le gouvernement fédéral devient le propriétaire des terres, sujet de l'entente ou de la convention et que les Autochtones n'ont plus de droits fonciers ancestraux, mais des droits issus de traités. La clause de cession est valable pour les droits fonciers et les droits ancestraux liés à l'utilisation des terres et des ressources seulement, elle n'annule pas les droits de chasse ou de pêche ni les droits issus de la Loi sur les Indiens. En fait, le gouvernement fédéral a défini ces négociations comme des règlements territoriaux de type administratif, mais il les a élargies à d'autres dimensions reliées aux droits fonciers, d'où l'expression revendications territoriales globales.

Les dispositions de 1973 prévoient que la politique s'applique aux Autochtones qui n'ont pas signé de traité et dont les droits ancestraux ne sont pas éteints. De plus, les Autochtones requérants doivent être reconnus et statués en vertu de la Loi sur les Indiens. Ils doivent aussi mandater une équipe pour les représenter durant la négociation. La politique prévoit aussi que les conflits territoriaux doivent être réglés par l'intermédiaire de négociations tripartites, c'est-à-dire des négociations entre le gouvernement fédéral, qui est

⁷ La Convention de la Baie James a été signée en novembre 1975 entre les peuples Cris, Inuit, les gouvernements du Québec et du Canada. Elle s'applique à 981 610 kilomètres carrés de territoire de la Baie James et de l'Ungava. En échange de la cession de leurs droits ancestraux, les Cris et les Inuit ont reçu 225 millions de dollars répartis sur 20 ans. (Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien, 1997b : 94-95)

le fiduciaire des intérêts autochtones, les gouvernements provinciaux ou territoriaux impliqués et l'organisation autochtone représentant les Autochtones qui revendiquent les droits de propriété. Les droits qui découlent des ententes signées suite aux négociations sont alors enchâssés dans la Constitution à titre de droits issus de Traités. Selon le Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien (1997a), l'objectif de cette politique est d'échanger des droits ancestraux indéterminés contre des droits issus de traités définis et protégés par la Constitution.

Lors du lancement de la politique, il n'est fait aucune mention d'autonomie gouvernementale dans les sujets de négociation. Les Autochtones sont perçus comme un groupe certes (« native peoples » ou « Indian peoples »), mais les seuls droits collectifs qu'on leur reconnaît sont des droits territoriaux :

«The present statement is concerned with claims and proposals for the settlement of long-standing grievances. These claims come from groups of Indian people who have not entered into Treaty relationship with the Crown. They find their basis in what is variously described as "Indian Title", "Aboriginal Title", "Original Title", "Native Title" or "Usufructuary Rights". In essence, these claims relate to the loss of traditional use and occupancy of lands in certain parts of Canada where Indian title was never extinguished by treaty or superseded by law.» (Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien, 1973 : 3).

En effet, selon Smith (1993), le gouvernement fédéral considère que les droits ancestraux autochtones ne sont que des droits fonciers et que, par conséquent, la négociation territoriale ne doit porter que sur ce type de droits. Dans cette perspective, il est nécessaire, selon le gouvernement, que les droits politiques soient négociés à part : «(...), l'approche utilisée par le gouvernement présuppose que les droits aborigènes ne sont que des droits fonciers et que tout droit politique ne peut être obtenu que par suite d'un geste posé en ce sens par le gouvernement» (Smith, 1993 : 23).

2. Les années 1980

2.1. 1981

2.1.1. Les instances internationales et le Groupe de travail sur les populations autochtones

Les normes juridiques ont évolué dans les années 1970 sous l'influence des ONG et des organisations autochtones. Selon Anaya (1996), c'est par leurs actions, leur présence constante à l'ONU et leur participation à une série de conférences internationales, que les groupes autochtones soutenus par les ONG ont fait prendre conscience aux autorités internationales que la protection des droits individuels sans distinction de langue, de religion et de culture ne suffisait pas et qu'il était nécessaire de réformer ces normes juridiques (Anaya, 1996 : 48). C'est ainsi qu'en 1981, l'O.N.U. met en place le Groupe de travail sur les populations autochtones.

Depuis sa création, le Groupe de travail est devenu un véritable forum de discussion pour toutes les parties concernées par les questions autochtones (Anaya, 1996). De plus, selon Anaya, avec sa formule de travail qui sollicite les présentations, ce forum permet aux groupes autochtones de présenter leurs perceptions de leurs droits :

«By welcoming commentary and proposals by indigenous peoples for over a decade, the working group provided an important means for indigenous peoples to promote their own conceptions about their rights within the international arena» (Anaya, 1996: 52).

Avec leurs participations régulières aux différentes séances du Groupe de Travail sur les populations autochtones, les groupes autochtones du Canada ont trouvé une nouvelle tribune pour essayer de faire reconnaître leurs droits politiques. Les organisations

autochtones apparues au début des années 1970, l'Assemblée des Premières Nations, l'Inuit Tapirisat du Canada, le Dene Nation ou encore le Grand Conseil des Cris, y sont très actives⁸. En fait, selon Melkevik et Otis (1996), la participation des organisations autochtones au Groupe de travail représente un acquis politique fondamental. En effet, les groupes autochtones réussissent non seulement à tirer profit des séances de négociation du groupe de travail en faisant infléchir les instruments normatifs, mais ils ont aussi la possibilité de rencontrer annuellement des groupes d'autres pays, ce qui leur permet de faire connaître leurs revendications plus largement.

Avant les années 1980, les groupes autochtones canadiens ont eu plusieurs fois recours aux instances internationales. Dès les premiers contacts et surtout après la capitulation française, les Autochtones se sont présentés devant la Cour Royale d'Angleterre pour essayer de résoudre leurs litiges avec les autorités de la colonie (Lepage, 1994). Plus tard, lorsque a été créée la Société des Nations, nous avons vu que les Six-Nations se sont rendues à Genève en vain pour essayer de faire reconnaître la nation iroquoise comme souveraine. Une autre délégation iroquoise est retournée à Genève en 1945, tout de suite après la création de l'Organisation des Nations Unies, sans plus de succès. En 1953, ce sera au tour de la North American Indian Brotherhood et du Gouvernement de la Nation indienne de l'Amérique du Nord (formées toutes deux en 1945) de se présenter devant les Nations Unies, mais leurs demandes ne seront pas plus reçues que les précédentes requêtes (Lepage, 1994).

⁸ Par exemple, en 1991, le Grand Conseil des Cris a participé à Nuuk au Groenland à une conférence de l'ONU sur les mécanismes d'autonomie gouvernementale interne des peuples autochtones (Saganash, 1993).

Quelques années plus tard encore, en 1977, ce sont les femmes de la communauté de Tobique au Nouveau-Brunswick, qui se sont servies, mais cette fois avec succès, des instances internationales pour faire reconnaître leurs droits au Canada. Les femmes de Tobique ont protesté contre un article de la Loi sur les Indiens qui les privaient – elles et leurs enfants – de leurs droits d'Indiens lorsqu'elles se mariaient à un non-Indien, c'est-à-dire à une personne qui n'est pas inscrite sur les listes du Ministère des affaires indiennes. Cette loi qu'elles jugeaient discriminatoire, a finalement été modifiée après de longues années et maintes démarches auprès des Nations Unies. En portant leur combat sur la scène internationale, ces femmes ont mis une grande pression sur le gouvernement canadien: « we wanted diplomats from other countries to know how Canada was treating its Native women» (Silman, 1987: 165).

2.1.2. La première modification de la politique sur les revendications territoriales

La première modification de la Loi s'est fait à partir de la politique initiale de 1973. Déjà en 1979, plusieurs constatations avaient été faites par le ministre Jake Epp concernant la lenteur des négociations due aux attentes démesurées des groupes en négociation, aux revendications à caractère politique plutôt que pratique et aux refus de plus en plus nombreux des clauses d'extinction des droits fonciers (Dupuis, 1985). En 1981, son successeur Munro modifiera la politique en intégrant de nouveaux éléments dans les sujets à négocier : les terres, les droits sur le sous-sol, la faune, les compensations et l'autonomie gouvernementale locale. Avec l'introduction de l'expression « autonomie gouvernementale » dans l'énoncé de la politique, la notion de droits ancestraux jusque là restreinte aux seuls droits fonciers se trouve alors élargie à des droits plus collectifs mais

aussi plus gouvernementaux. Pourtant, malgré cet ajout de taille, le gouvernement reste catégorique sur son refus de négocier les revendications politiques autochtones :

«Les négociations visent à traiter les questions non politiques reliées à l'idée des droits fonciers des Autochtones, comme les terres, les compensations, les droits sur la faune et dans certains cas l'autonomie administrative locale.» (Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien, 1981 : 19).

Cette séparation entre les droits à l'autonomie gouvernementale et ceux à l'autonomie politique fait d'ailleurs dire à certains auteurs, tels que Long, Little Bear, Boldt (1984) et Weaver (1984), que ces propositions fédérales ne sont pas faites pour répondre aux revendications dans la mesure où tous les droits proposés ne sont pas des droits inhérents qui ont été politiquement reconnus mais des droits donnés par le parlement canadien.

2.2. 1982 : le processus de rapatriement de la Constitution

La politique sur les revendications territoriales ayant montré ses limites face à la volonté des Autochtones pour que leur soit reconnu un droit à l'autonomie gouvernementale, les leaders autochtones, dont ceux de la Fraternité nationale des Indiens, ont fait pression sur le gouvernement au début des années 1980. Profitant du processus de rapatriement de la Constitution, ils ont menacé de le bloquer s'ils ne participaient pas aux discussions entourant ce rapatriement, espérant alors que ces négociations pourraient leur permettre d'obtenir la reconnaissance de leur droit:

«La fraternité nationale des Indiens, organisation nationale représentant les Indiens, demande de participer aux négociations constitutionnelles qui doivent mener au rapatriement. Ils menacent de s'adresser directement à la reine d'Angleterre pour lui demander d'empêcher le vote autorisant le rapatriement de la constitution si le Canada refuse d'y inclure une reconnaissance explicite des droits des Indiens.» (Dupuis, 1991: 25)

Finalement à force de pressions autant à l'intérieur qu'à l'extérieur du pays, les groupes autochtones ont fini par obtenir à la fin du processus de rapatriement que «la reconnaissance des droits ancestraux «existants», mais sans définition du terme»⁹ soit inscrite dans la Constitution. Quant aux discussions relatives à la définition de leurs droits, les groupes autochtones n'ont pas obtenu le droit d'y participer, mais seulement d'y assister.

Au départ des rondes successives de négociations constitutionnelles, les attentes des groupes autochtones étaient précises et grandes, ils voulaient que leur soit reconnu un droit inhérent à l'autonomie gouvernementale. Selon Dickason, (1996), les groupes autochtones ne voulaient pas qu'on leur donne un droit à l'autonomie gouvernementale, mais que l'on reconnaisse celui qu'ils ont toujours eu, vu que pour eux, ils n'ont jamais perdu ce droit.

2.3. 1983

2.3.1. Le rapport Penner

Entre-temps, la Chambre des Communes publie en 1983 un rapport de son comité spécial sur le sujet délicat de l'autonomie politique des Autochtones. Le fait que la Chambre des Communes se penche spécialement sur ce sujet démontre l'intensité des débats qui ont lieu au sein du gouvernement et des représentants de la population. L'autonomie politique est désormais devenue un sujet de préoccupation majeure pour les dirigeants canadiens. Le mandat du Comité spécial de la Chambre des Communes sur l'autonomie politique des Indiens était de faire des recommandations sur la façon de formuler l'autonomie gouvernementale (Weaver, 1990). Ainsi, le comité devait examiner toutes les relations financières ou autres qui existent entre la population indienne et le

⁹ Dickason, 1996: 408

gouvernement du Canada (Chambre des Communes, 1983). Les travaux du Comité se sont fait en parallèle des discussions constitutionnelles, ce qui a créé, selon les auteurs, une certaine confusion chez les participants :

«Bien que l'étude du Comité spécial et la conférence constitutionnelle soient des processus distincts, le chevauchement des sujets abordés et la proximité de ces deux exercices a créé une certaine confusion. Certains témoins ont exprimé leur crainte que le Comité ne devance le processus constitutionnel. D'autres, particulièrement en Alberta, où le Comité s'est rendu vers la fin de 1982, étaient fermement opposés à toute discussion portant sur les modifications à apporter dans les rapports entre le Canada et les Indiens avant que les droits ancestraux et issus de traités ne soient établis et définis dans la Constitution.» (Chambre des Communes, 1983 : 4)

Les organisations autochtones ont été intégrées aux travaux du Comité par l'intermédiaire de deux agents de liaison et d'un représentant qu'elles y ont délégués. Le représentant venait de l'Assemblée des Premières Nations, et les deux agents de liaison venaient de l'Association des femmes autochtones du Canada et du Conseil des autochtones du Canada. Les informations recueillies par le Comité s'appuient sur trois sources : les témoignages oraux, les mémoires présentés lors des audiences publiques et les travaux de recherche (Chambre des Communes, 1983 : 5).

Les conclusions générales du Comité spécial sont, premièrement, qu'il est nécessaire de réorienter la politique fédérale voire de la supprimer de façon à créer de nouveaux liens avec les groupes autochtones (Chambre des Communes, 1983 : 1455). Mais, surtout, deuxièmement, qu'il est nécessaire que l'on reconnaisse les administrations autochtones comme un ordre distinct de gouvernement au sein de la Confédération canadienne, ce qui signifie accorder aux Autochtones le droit de s'autodéterminer et de s'autogouverner :

«Le comité a recommandé que le gouvernement fédéral reconnaisse les administrations des Premières Nations comme ordre distinct de gouvernement au sein de la fédération canadienne. Il a proposé des accords fiscaux qui leur assureraient suffisamment de fonds pour offrir des services gouvernementaux, pour corriger les lacunes d'infrastructure et pour se livrer à des activités de développement économique. Il a conseillé vivement l'adoption d'une nouvelle politique et d'un nouveau mode de règlement rapide des revendications.» (Chambre des Communes, 1983 : 145).

2.3.2. La première conférence constitutionnelle

Pour Dupuis (1991), c'est lors de la première conférence constitutionnelle à Ottawa en 1983, que les gouvernements provinciaux et le gouvernement fédéral ont pris conscience de la difficulté de définir les droits ancestraux existants qui ont été inscrits dans la Constitution à la fin du processus de rapatriement. Ils ont aussi pris conscience de leur étendue dans la mesure où il leur fallait tenir compte de multiples enjeux et conséquences qui n'avaient pas toujours un rapport direct avec les groupes autochtones:

«Les gouvernements reconnaissent par-là que la question des droits des Autochtones est complexe, mais surtout que la reconnaissance de ces droits a des implications politiques, financières dont on avait du mal à mesurer l'ampleur.» (Dupuis, 1991: 89).

De plus, la parution, la même année, du rapport du Comité spécial de la chambre des Communes sur l'autonomie politique des Indiens (rapport Penner), qui recommandait la reconnaissance des droits politiques des Autochtones au sein de la Constitution, a considérablement augmenté les pressions sur cette conférence constitutionnelle.

2.4. 1984

2.4.1. La deuxième conférence constitutionnelle

C'est à la suite de cette première rencontre que les participants ont décidé de continuer les discussions. Une autre réunion a donc été prévue en mars 1984 à Ottawa. Cette seconde conférence n'a été sanctionnée par aucun accord. Pourtant, selon Dupuis (1991), elle a permis aux groupes autochtones d'expliquer aux ministres provinciaux quelles étaient leurs revendications en matière de reconnaissance de leurs droits politiques et territoriaux.

2.4.2. Analyse des revendications politiques des organisations autochtones canadiennes présentées aux séances de travail estivales du Groupe de travail sur les populations autochtones

C'est lors de la même année pendant laquelle a eu lieu la deuxième conférence constitutionnelle que les organisations autochtones ont fait leurs présentations aux séances du Groupe de travail sur les populations autochtones. Nous avons alors choisi de nous arrêter plus particulièrement sur ces présentations qui constituent une prise de vue directe des positions autochtones concernant leurs droits politiques collectifs, et qui apportent aussi un angle particulier à l'analyse historique. Cette année là, l'Assemblée des Premières Nations et l'Union des Indiens du Nouveau-Brunswick ont soumis respectivement deux et trois présentations. Il semble que ce soit la première participation de l'Assemblée des Premières Nations aux séances de travail depuis la création du Groupe de travail, alors que l'Union des Indiens du Nouveau Brunswick en est à sa deuxième participation. Étant donné que le processus des conférences constitutionnelles est en marche, ces présentations

vont nous donner une idée de la façon dont les organisations autochtones construisent et articulent leurs revendications politiques à ce moment précis dans leurs rapports avec le gouvernement fédéral.

Au cours de ses deux présentations, les leaders de l'Assemblée des Premières Nations (A.P.N.) affirment se battre pour que soit rendu aux Autochtones leur autonomie ou leur droit de s'autogouverner à l'intérieur de la fédération canadienne : « We are [...] struggling to restore our autonomy or self-government within the Canadian federation » (Assemblée des Premières Nations, WGIP, 1984). En fait, cette revendication s'articule autour du concept de nation. C'est parce que les Autochtones forment des nations, les premières nations présentes avant l'arrivée des colons, qu'ils doivent avoir leurs droits politiques et territoriaux reconnus : « We were self-governing First Nations entitled to our land in Canada before the arrival of European settlers » (Assemblée des Premières Nations, WGIP, 1984). Leurs droits de peuple et leurs droits territoriaux découlent du statut de nation autonome qu'ils avaient avant l'arrivée des colons. Ainsi, il semble que pour les leaders de l'A.P.N., la nation se réalise à travers deux types de dimension : une dimension politique et une dimension territoriale :

«Today we find ourselves in a situation in which we are struggling for explicit constitutional recognition of our aboriginal title and the right to our natural resources, for the physical integrity and security of our First Nations, for our right to internal self-government, and for our international treaties to be recognised as such and implemented by other party to those treaties, namely, the Canadian government as successor to the British Government.» (Assemblée des Premières Nations, WGIP, 1984).

Dans cette perspective, la reconnaissance des droits politiques implique donc obligatoirement la reconnaissance des droits territoriaux ou des droits de gestion des

ressources naturelles, par exemple. En fait, pour les leaders de l'A.P.N., les Premières Nations du Canada ont autant besoin d'une intégrité politique que physique pour exister en tant que telles.

Il semble que les leaders de l'Union des Indiens du Nouveau-Brunswick (U.I.N.B.) partagent les revendications politiques et territoriales de l'Assemblée des Premières Nations. Pour les leaders de l'U.I.N.B., les Autochtones sont et se considèrent comme un peuple et une nation. Ils veulent par conséquent qu'on leur reconnaisse leurs droits politiques, leur droit à l'autodétermination : « It is our view that only Indigenous people should be defining ourselves » (UINB, WGIP, 1984), « our self-determination is alive and must be allowed to exist. It should not be in trust to other *[illisible]* of Nations » (UINB, WGIP, 1984). Si l'autodétermination est un droit important pour eux, c'est parce qu'elle va leur permettre de mettre en place leurs propres gouvernements et institutions : « Our self-determination to control, decide and implement our own governments, institutions and enforcement agencies and other aspects has to be recognised. » (UINB, WGIP, 1984). En fait, leur droit à l'autodétermination, qu'ils considèrent comme un droit qu'ils possèdent du fait de leur statut de peuple, devrait leur permettre d'exister en tant que nation. Ainsi, pour les leaders de l'UINB, la nation est vécue comme une conséquence de leur statut de peuple et comme ce qui va leur permettre d'exprimer leur caractère de peuple : « The Working Group instead should advocate and support our right to self determination, our right as a people to exist as Nations » (UINB, WGIP, 1984).

En ce qui concerne les droits territoriaux, les droits aux ressources naturelles, ils ne semblent pas être dissociés du droit à l'autodétermination, du droit de peuple. En effet, les leaders affirment, d'une part, n'avoir jamais perdu ni renoncé à leur autodétermination

même si leurs territoires ont été occupés par les Français. D'autre part, ils affirment n'avoir jamais renoncé à leurs droits territoriaux pour les terres sur lesquelles il n'y a pas eu de traité :

«The province of New Brunswick, Prince Edward Island, Quebec, and the State of Maine have not compensated us for the loss of such territory. Our Indian Nations were not conquered, discovered, or extinguished. We continue to maintain that our lands are for the use and benefit of our people.» (UINB, WGIP, 1984).

Ainsi, on peut penser que les droits territoriaux font partie de leurs droits ancestraux au même titre que leurs droits politiques. Il semble que pour les leaders de l'U.I.N.B., de la même façon que pour les leaders de l'A.P.N., la notion de nation comporte aussi deux dimensions : une dimension politique mais aussi territoriale, physique.

2.5. 1985

2.5.1. La troisième conférence constitutionnelle

Lors de la troisième conférence constitutionnelle qui a eu lieu à Ottawa en avril 1985, les discussions ont progressé. En effet, le nouveau gouvernement fédéral conservateur a proposé que les droits à l'autonomie gouvernementale des Autochtones soient reconnus et inscrits dans la Constitution canadienne et qu'ils soient définis au sein d'accords multilatéraux (fédéral – provincial – Autochtones) (Dupuis, 1991). Cette proposition bien que soutenue par les groupes autochtones et quelques provinces comme le Manitoba, l'Ontario ou le Nouveau-Brunswick, n'a pas reçu l'accueil espéré par le gouvernement fédéral. Il la retire et propose alors que les droits à l'autonomie gouvernementale des Autochtones ne soient inscrits dans la Constitution qu'après avoir été au préalable définis et fait l'objet d'accord avec les provinces (Dupuis, 1991).

Cette proposition a été considérée par les groupes autochtones comme un recul par rapport à leur précédente proposition. Selon Dupuis (1991), elle faisait des droits à l'autonomie gouvernementale, «des droits conditionnels», c'est-à-dire des droits uniquement sur papier qui n'existeraient que dans la mesure où il y aurait un consensus et un accord sur leur définition, ce qui était impensable pour les Autochtones qui raisonnaient en termes de «droits inhérents». De plus, pour Jhappan (1992), l'application d'une telle proposition s'annonçait difficile. En effet, plus il y avait de parties impliquées dans la négociation moins les attentes des groupes autochtones risquaient d'être comblés, ne serait-ce à cause des compromis :

«The requirement that self-government agreements be negotiated with other governments, together with the role given to the courts in this proposal, would mean that more players would be involved and consequently more compromises will be necessary. Under these circumstances, aboriginal peoples' vision of their own self-governance will be much more difficult to realise.» (Jhappan, 1992: 141)

En outre, il était inconcevable pour les groupes autochtones qu'un gouvernement colonial puisse disposer et modifier à sa guise un droit qui est, depuis des temps immémoriaux, un droit naturel que leur a donné le Créateur (Jhappan, 1992).

2.5.2. Le rapport Coolican

Le rapport du comité d'experts sur les revendications territoriales globales est présenté en 1986 en plein débat constitutionnel. L'objectif du comité était de résoudre le deuxième grand problème auquel devait faire face le gouvernement fédéral, à savoir la lenteur des négociations territoriales globales. En effet, les groupes autochtones refusaient les clauses d'extinction de leurs droits fonciers, ce qui ralentissaient le processus de négociation. Le comité devait faire des recommandations de façon à éliminer les obstacles

rencontrés lors des négociations sur les revendications territoriales globales (Weaver, 1990). Pour établir ses recommandations, le comité a rencontré des groupes autochtones, des organisations non autochtones mais aussi des fonctionnaires et des représentants des gouvernements provinciaux et territoriaux sur une période d'à peu près cinq mois (Groupe d'étude de la politique des revendications globales, 1985).

Selon le comité, la politique des revendications globales doit s'appuyer sur certains principes fondamentaux que l'on retrouve dans le système politique canadien, comme, par exemple, la protection des droits civils et politiques des individus, l'assurance d'une stabilité politique et sociale à l'intérieur du Canada ou encore l'exercice de la souveraineté canadienne réelle sur l'ensemble du territoire (Groupe d'étude de la politique des revendications globales, 1985). Pourtant, il est dans l'intérêt national que les buts des gouvernements et des groupes autochtones s'harmonisent pour que les deux parties puissent réaliser leurs aspirations et notamment celles des groupes autochtones qui cherchent à affirmer leurs droits ancestraux et à garantir un avenir à leurs descendants (Groupe d'étude de la politique des revendications globales, 1985). Ainsi, les recommandations établies par le comité devaient permettre d'atteindre les objectifs de chacune des parties.

Ces recommandations se sont basées sur quinze principes: 1) la reconnaissance des droits autochtones, 2) la négociation d'un gouvernement autochtone autonome, 3) le besoin d'ententes souples et certaines qui protègent les droits territoriaux, 4) l'ouverture du processus de négociation à tous les groupes dont le titre ancestral n'a fait l'objet d'aucun traité, 5) l'ajustement entre les régions et en fonction des différences historiques, politiques, économiques et culturelles, 6) la parité des ententes sans que leurs contenus soient identiques, 7) la participation aux négociations des gouvernements provinciaux et

territoriaux, 8) l'inclusion dans les négociations des questions qui peuvent faciliter l'atteinte des objectifs de la politique des revendications, 9) le partage des bénéfices et des responsabilités de la gestion des terres entre les groupes autochtones et le gouvernement, 10) prise en compte des intérêts des tiers, 11) les ententes doivent être négociées, 12) la démarche des revendications doit être juste et rapide, 13) les négociations devraient être surveillées par une autorité indépendante, 14) le processus doit être soutenu par les structures gouvernementales, 15) les ententes devraient être appliquées (Groupe d'étude de la politique des revendications globales, 1985 : 35-36-37).

À travers ces principes, on peut voir que pour le comité d'experts, la bonne marche du processus de négociations repose en fait sur la reconnaissance des droits politiques des Autochtones. Ainsi, donc, pour le comité d'experts, il existe des liens étroits entre les droits fonciers et les droits politiques, liens qui ont toujours été niés par le gouvernement fédéral.

2.6. 1987

2.6.1. La quatrième conférence constitutionnelle

Bien que toutes les parties présentes, mais en particulier les groupes autochtones, espéraient que la quatrième conférence constitutionnelle de mars 1987¹⁰ déboucherait sur des accords concrets, ce ne fut pas le cas. Chacune des parties est restée sur sa position. En fait, selon Dupuis, la situation était bloquée puisque les positions de chacune des parties étaient inconciliables :

¹⁰ En fait, la dernière conférence prévue par le processus de négociation mis en place en 1982.

«il n'y avait pas de possibilité, à ce moment-là, de concilier les diverses positions gouvernementales, qui préconisaient la reconnaissance d'un droit conditionnel à l'autonomie, et la position des Autochtones qui voulaient la reconnaissance d'un droit inhérent» Dupuis (1991: 97-98).

2.6.2. La deuxième modification de la politique sur les revendications

Dans la version de 1987 de la politique sur les revendications territoriales globales, le discours autour des droits politiques des Autochtones est quelque peu différent des précédentes versions. En effet, il y a eu entre temps les négociations constitutionnelles et le débat autour des droits ancestraux autochtones et le rapport Coolican. De plus, les groupes en négociation ont formé une coalition et ont fait savoir au gouvernement par l'intermédiaire d'une pétition qu'ils refusaient que leurs droits fonciers soient éteints par la signature d'une entente ; ils voulaient plutôt la reconnaissance et la confirmation de ces droits. Par ailleurs, ils trouvaient que l'extinction de leurs droits allait à l'encontre de l'article 35 de la Loi constitutionnelle de 1982 qui reconnaissait et affirmait l'existence des droits ancestraux (Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien, 1987). Par conséquent, la clause de cette loi était anticonstitutionnelle et risquait d'éteindre des droits qui n'avaient rien à voir avec les terres et les ressources naturelles. La nouvelle version a tenu compte des protestations dans la mesure où la clause d'extinction a été modifiée. Ainsi, en échange de droits ancestraux fonciers imprécis, les Autochtones reçoivent des droits définis avec certitude. En fait, l'expression « extinction » a tout simplement été remplacée par le terme « échange ». De plus, de nouveaux éléments ont été rajoutés comme l'extension des sujets de négociation aux secteurs marins et la signature d'ententes préliminaires dans le processus de négociation par exemple. En outre, on a développé des clauses relatives à l'autonomie gouvernementale.

L'autonomie gouvernementale proposée dans la nouvelle version de la politique est de type local et elle est axée sur les collectivités. L'objectif de cette autonomie est d'intégrer plus de souplesse dans la gestion de la diversité des besoins, des traditions et des cultures et d'accroître les pouvoirs et la prise de décision au niveau local (Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien, 1987). La prise en charge que propose la politique est une prise en charge de type administratif uniquement. Par exemple, les Autochtones doivent être intégrés à certains conseils d'administration ou d'organismes de gestion. Il n'est pas du tout question d'une autonomie politique, du moins tant que des modifications constitutionnelles n'auront pas été apportées : « Enfin, pour ce qui a trait à la dimension politique, la plupart des éléments des mécanismes ainsi créés ne pourront bénéficier d'une protection constitutionnelle que si des modifications à la Constitution en ce sens sont en vigueur » (Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien, 1987 : 18)

Le vocabulaire désignant les Autochtones a aussi changé dans cette nouvelle version. Les Autochtones sont désormais désignés sous les termes « Peuples autochtones ». Le terme « titre indien » a aussi été remplacé par l'expression « droits ancestraux », ce qui démontre que le gouvernement fédéral reconnaît officiellement que les Autochtones ont des droits collectifs qui sont à la fois territoriaux et politiques. Il est à noter aussi l'emploi du terme « autodétermination », qui renforce l'idée que le gouvernement a reconnu les revendications politiques des groupes autochtones : « Il n'existe pas de définition précise de l'expression « titres ancestraux ». Pour les Autochtones, cette appellation est liée aux concepts d'identité et d'autodétermination. » (Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien, 1987 : 5)

Les modifications apportées à la politique par le gouvernement fédéral n'ont pas été jugées suffisantes par les groupes autochtones. En effet, la plupart des groupes du Canada en négociation avec le gouvernement fédéral réclament qu'il leur soit reconnu le droit inhérent à l'autonomie gouvernementale. Selon Angus (1992), seule la reconnaissance de leurs droits politiques pourrait leur garantir le contrôle sur leurs terres et sur leur avenir et leur permettre de travailler pour leurs intérêts :

«Only by the recognition of their political rights, it was argued, could they hope to control the nature, pace and location of development on their lands. Only by acquiring political rights could they be assured that decisions would be made in the interests of northerners versus southerners, and especially in the interests of natives versus non-natives.» (Angus, 1992 : 70)

Les Montagnais par exemple, ont inclus dans leur texte de revendication officielle un paragraphe qui y fait directement référence :

« Malgré toutes les difficultés que nous avons connues, malgré le fait que nous avons été refoulés dans d'étroites réserves, nous n'avons jamais renoncé à notre souveraineté et à nos territoires que nos ancêtres ont occupés et exploités depuis des temps immémoriaux. Aujourd'hui, nous pensons que la reconnaissance de cette souveraineté doit être à la base de la redéfinition devenue urgente et nécessaire de nos rapports avec la société dominante.» (CAM, 1979: 172-173).

Boldt et Long (1988) ne sont pas non plus satisfaits des propositions fédérales. Selon eux, elles ne feront qu'affaiblir les communautés autochtones qui auront en définitive moins de pouvoir. Car, en tant qu'administration municipale, les communautés n'auront pas le même poids politique pour influencer le gouvernement fédéral et se trouveront en compétition avec d'autres structures municipales plus importantes. D'autre part, les communautés autochtones perdront en plus de leur statut particulier, un interlocuteur privilégié : le Ministère des affaires indiennes.

2.6.3. L'Accord du lac Meech

Pour Dupuis (1991), l'échec de ces quatre conférences a laissé les groupes autochtones frustrés. Ainsi, la signature de l'Accord du Lac Meech quelques semaines à peine après l'échec de la dernière conférence, n'a fait qu'exacerber leurs frustrations. Ils se sont alors mobilisés afin que cet accord ne soit pas ratifié. L'Accord du Lac Meech prévoyait la reconnaissance du Québec comme société distincte. Le Québec qui s'était senti trahi avec le rapatriement de la Constitution, menaçait de quitter la Confédération, or cet accord avait pour objectif de lui rendre le texte de la Constitution acceptable (Dupuis, 1991).

Ce que les groupes autochtones ont refusé dans l'Accord du Lac Meech, c'est le fait d'avoir été mis de côté. Ils refusaient la reconnaissance du caractère distinct de la société québécoise. Ils refusaient aussi le fait qu'on ne reconnaisse pas leur présence en tant que nation sur le continent avant l'arrivée des Européens :

«Les Indiens s'y opposaient pour diverses raisons. Ils estimaient que les gouvernements les avaient relégués au second plan. La volonté de régler le cas du Québec avant leurs revendications ne semblait pas un argument valable. Se disant opposés à la reconnaissance du caractère distinct de la société québécoise, cet accord consacrait néanmoins, selon eux, la thèse accréditée jusqu'ici que ce pays est constitué de deux peuples: anglais et français. La Constitution doit, selon les Indiens, reconnaître que le Canada a d'abord été leur pays avant d'être celui des Européens qui sont venus l'habiter.» (Dupuis, 1991: 110)

Les groupes autochtones firent échouer la reconnaissance de la société distincte québécoise par l'intermédiaire d'un de leurs députés, Elijah Harper. Cet élu de l'assemblée manitobaine refusa que son assemblée vote¹¹, et il a maintenu son refus jusqu'à ce qu'il fut

¹¹ Alors que l'unanimité est requise pour ce type d'accord législatif.

impossible de respecter la date limite requise pour la ratification. L'Accord du Lac Meech n'entra donc jamais en vigueur (Dickason, 1996).

2.6.4 Analyse des revendications politiques des organisations autochtones canadiennes présentées aux séances de travail estivales du Groupe de travail sur les populations autochtones

Avec le rejet de l'Accord du Lac Meech, les tensions entre les groupes autochtones et les gouvernements ont été ravivées. Étant donné le climat politique canadien, il apparaît alors nécessaire de s'arrêter sur les revendications des groupes autochtones au Groupe de travail à ce moment précis de l'analyse historique afin de nous donner une idée plus précise des rapports entre les Autochtones et les gouvernements, mais aussi afin d'apporter à l'analyse la perspective autochtone de leurs droits collectifs. Des trois organisations qui ont été sélectionnées, deux ont soumis une présentation (l'Union des Indiens du Nouveau-Brunswick, le Grand Conseil des Cris). L'Assemblée des Premières Nations a quant à elle soumis deux présentations en 1987. En outre, il s'agissait d'une première présentation devant le Groupe de travail pour le Grand Conseil des Cris.

Lors de cette présentation, les leaders du Grand Conseil sont longuement revenus sur la Convention de la Baie James et notamment sur la loi Cri-Naskapi¹². À travers cet exposé, les leaders du Grand Conseil posent les principes qui sous-tendent leurs revendications politiques. Les leaders disent considérer cette loi comme une manifestation

¹² Adoptée en 1984, cette loi est une conséquence de la Convention de la Baie James. En effet, en 1978, les Naskapis ont eux aussi signé une convention, la Convention du Nord-Est québécois. De la cession de leurs droits territoriaux, les Naskapis ont touché une indemnité de 9 millions de dollars. C'est donc pour faire suite à certaines dispositions de ces deux conventions que cette loi a été adoptée pour permettre aux Cris et aux Naskapis d'instaurer leurs propres formes de gouvernement. (Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien, 1997b).

de leur autodétermination étant donné qu'ils en ont négocié le contenu : « We consider the Act to be a manifestation of Cree self-determination, because we negotiated the content of the legislation both within the State Convention and later during the drafting of the Act itself » (Grand Conseil des Cris, WGIP, 1987 : 2). Pourtant, les leaders du Grand Conseil des Cris considèrent que leur autodétermination politique ne peut se manifester que si on permet aux autorités autochtones autonomes d'utiliser leurs pouvoirs sans les restreindre :

«There is a vast disparity between the recognition of self-government powers when practised by provincial governments, for example, and the same exercise of self-government by an indigenous population such as the Crees. This is manifest in several ways which restrict the ability of indigenous self-government authorities to carry out their responsibilities: denial of access to State officials, denial of fiscal resources and financing arrangements, unilateral policy decisions which abrogate legislative and constitutional authority, the use of Crown immunity to prevent process of redress, the misuse of parliamentary procedure to circumvent legislative obligations, the applications of ministerial prerogatives to deny the jurisdiction of legislative oversight commissions.» (Grand Conseil des Cris, WGIP, 1987 : 2)

Autrement dit, les revendications politiques des leaders du Grand Conseil semblent être construites à partir de deux niveaux de droits qui sont complémentaires. Le premier niveau concerne le droit à l'autodétermination. C'est un droit que les leaders considèrent comme inhérent et qui existe envers et contre toutes les attaques des gouvernements fédéral et provinciaux. Le deuxième type de niveau concerne le droit à l'autonomie gouvernementale. Ce droit est beaucoup plus tributaire de la volonté des gouvernements dans la mesure où il a besoin de certaines conditions pratiques pour exister : il est nécessaire que les gouvernements cèdent ou transfèrent une partie de leurs pouvoirs aux autorités autochtones :

«Although some states are proclaiming recognition of the principle of self-government, we find in practise that there has been great

reluctance to fully implement those provisions of the Act that provide for autonomous self-government. Recent State sponsored studies indicate that the Act no longer meets State policy objectives. One study noted the reluctance public officials have toward handing over control and administration of indigenous populations.» (Grand Conseil des Cris, WGIP, 1987 : 2).

Ainsi, ces deux types de droits sont complémentaires puisqu'ils agissent autant au niveau de l'existence politique d'un peuple qu'au niveau de sa dynamique et de sa reproduction sociale : le droit à l'autodétermination crée le statut de peuple et le droit à l'autonomie gouvernementale reproduit son identité :

«While we believe that the Cree-Naskapi (of Quebec) Act is a positive and innovative self-government document, we see a vital need for international standards that will protect the right of self-determination in its practical manifestations.» (Grand Conseil des Cris, WGIP, 1987 : 2).

On retrouve pour les leaders de l'Assemblée des Premières Nations (A.P.N.) les mêmes préoccupations politiques et territoriales que lors de leur présentation en 1984 : «The burden has been left to the Aboriginal People to create another Forum that will protect our ancestral heritage and our linkage to our territorial Lands and our resources » (Assemblée des Premières Nations, WGIP, 1987). De plus, ils réaffirment une nouvelle fois le caractère inhérent de leurs droits :

«Suffice it for me to say that we rejected the proposal largely because it purported to create a right which is already inherent in our Aboriginal Nations. We already have 1. The right to self-government, 2. Autonomy and, 3. Self-determination. No government can give us that.» (Assemblée des Premières Nations, WGIP, 1987)

Ce sont aussi les mêmes préoccupations que l'on retrouve chez les leaders de l'Union des Indiens du Nouveau-Brunswick. Ils continuent de réclamer la reconnaissance

de leurs droits politiques en mettant l'accent sur leur identité de peuple niée par les autorités canadiennes :

«Canada continues to deny that we are “peoples” and not able to benefit from the various rights enacted in international instruments. Canada has continued to violate our statehood, our self-determination and to invade our territories and force their laws that deny the exercise of our customs, cultures, religious and aboriginal rights.» (Union des Indiens du Nouveau-Brunswick, WGIP, 1987: 4)

2.7. 1989 : la Convention 169 de l'Organisation Internationale du Travail

L'Organisation Internationale du Travail qui a été créée en 1919 s'intéresse au travail à travers les différents continents. Selon Melkevik & Otis (1996), elle cherche ainsi à lutter contre les conditions de travail assimilables à l'«esclavage» ou non modernes. L'Organisation Internationale du Travail a pour mandat d'élaborer des normes de travail afin d'éliminer les injustices sociales et d'améliorer les conditions de vie et de travail (Dupuis, 1994).

Pour Melkevik & Otis (1996), c'est parce que l'O.I.T. s'intéresse aux assises du travail qu'elle en est venue à s'intéresser aux activités traditionnelles des Autochtones et donc aussi à leurs droits fonciers. En ce sens, les conventions de l'O.I.T. jouent un rôle important dans la protection des droits collectifs autochtones, qu'ils soient fonciers ou politiques.

Ainsi, en 1989, après plusieurs années de négociation, l'O.I.T. a adopté la Convention n°169 (*Convention relative aux peuples indigènes et tribaux*). Cette convention est la révision d'une précédente version produite en 1957 et qui ne répondait plus aux besoins actuels des populations autochtones (Convention n°107, *Convention*

relative aux populations autochtones et tribales). Selon Swepston (1995), la Convention 169 est très importante pour les droits autochtones dans la mesure où c'est le seul outil de droit international qui s'en occupe autant. Toutefois, au niveau des droits politiques, c'est-à-dire de l'autodétermination, ses effets sont limités. À cause de la pression de certains gouvernements dont le Canada, il a été précisé dans la Convention 169 que l'utilisation du terme «peuple» ne signifiait pas une reconnaissance des droits politiques des groupes autochtones :«L'emploi du terme «peuples» dans la présente convention ne peut en aucune manière être interprété comme ayant des implications de quelque nature que ce soit quant aux droits qui peuvent s'attacher à ce terme en vertu du droit international. (art.1 [3])» (Swepston, 1995: 49). Pourtant, pour Dupuis (1994), il est clair que les groupes autochtones, qui ont activement participé à la révision de cette convention, voulaient que leur soit reconnu le droit à l'autodétermination au sens du droit international. Toutefois et malgré toutes ces précisions, le Canada refuse toujours de ratifier cette convention à cause des écarts trop importants qui existent entre les normes juridiques proposées dans la Convention et les normes juridiques actuellement en vigueur au Canada (Dupuis, 1994).

Conclusion

On peut voir que durant la période de la fin des années 1960 à la fin des années 1980, il y a eu une certaine évolution concernant les droits politiques des groupes autochtones. Du côté gouvernemental, la reconnaissance des droits politiques a beaucoup avancé. Après le choc dû au rejet massif de la politique fédérale décrite dans le Livre Blanc à la fin des années 1960, nous avons vu que le gouvernement fédéral a tenté d'intégrer

certains thèmes chers aux groupes autochtones, comme l'autonomie politique, dans ses politiques indiennes sans réussir toutefois à convaincre les Autochtones. Alors qu'avant les années 1980, cet aspect des droits politiques autochtones étaient catégoriquement exclus de toutes les discussions concernant les Autochtones, on voit apparaître graduellement certaines notions relatives à leur autonomie. Il s'agit en fait pour la plupart du temps d'une autonomie gouvernementale locale dont les pouvoirs sont plus proches d'une municipalité que d'un peuple, mais cela constitue tout de même une avancée non négligeable dans la mesure où cela permet de rompre avec une conception individualisante des droits des Autochtones. Ils commencent à être perçus comme des communautés et non plus comme un groupe d'individus. En fait, au début des années 1980, le thème de l'autonomie politique des Autochtones est devenue incontournable : il a été créé un comité spécial de la Chambre des Communes sur ce sujet, et les groupes autochtones ont fait des pressions pour que ce sujet soit débattu lors des conférences constitutionnelles entourant le rapatriement de la Constitution.

Du côté des groupes autochtones, on peut aussi mesurer le chemin parcouru depuis le rejet du Livre Blanc. Si la réaction face à cette politique a fait reculer le gouvernement de l'époque, elle a aussi servi d'élément cristallisateur dans la poursuite de leurs actions pour la reconnaissance de leurs droits. L'action des groupes autochtones et de leurs organisations est devenue plus générale créant un front commun (Winslow, 1999). Pourtant, ce n'est qu'avec le rapatriement de la Constitution que tous les Autochtones du Canada se sont ralliés et ont dépassé leurs allégeances régionales ou locales (Winslow, 1999). Ainsi, à la fin des années 1980, les organisations autochtones, dont l'Assemblée des Premières Nations, qui est devenue leur représentant national, sont présentes avec leurs

revendications politiques tant sur la scène politique canadienne que sur la scène internationale dans la mesure où elles participent activement aux différents forums qui traitent des droits des peuples autochtones.

Au niveau du message délivré par ces organisations, on a pu voir qu'il était orienté en direction de droits comme l'autonomie politique, l'autodétermination et la souveraineté nationale inhérente et que le concept de nation occupait une grande place dans leurs revendications politiques. D'ailleurs, l'organisation autochtone qui agit comme leur représentant national a pris le nom d'Assemblée des Premières Nations en 1981-1982.

CHAPITRE HUIT

LES ANNÉES 1990

La période des années 1990 va voir l'apparition du concept d'autonomie gouvernementale dans les politiques des Affaires indiennes. Nous allons passer en revue certains des événements qui nous permettront de voir l'évolution des positions et des discours sur les droits politiques des Autochtones autant de la part du gouvernement fédéral canadien, des autorités internationales que des groupes autochtones du Canada depuis le début des années 1990 jusqu'à nos jours.

Alors que jusque là, le concept d'autonomie gouvernementale avait été systématiquement écarté des discussions entre les organisations autochtones et les gouvernements, il devient pourtant au milieu des années 1990, la pierre angulaire de la politique fédérale concernant les Autochtones. De plus, le début des années 1990 est marqué au Canada par un nouvel espoir d'amélioration des relations entre les groupes autochtones et le gouvernement fédéral. En effet, la période qui a suivi les échecs successifs des conférences constitutionnelles et de l'Accord du Lac Meech est une période trouble pour les relations entre les gouvernements et les groupes autochtones. Il y a eu par

exemple, la crise d'Oka qui éclate pendant l'été 1990 à la suite d'un litige concernant l'agrandissement d'un terrain de golf sur des terres officiellement municipales mais réclamées par les Mohawks de Kanasatake, le refus par certains représentants des communautés Dénés de ratifier le projet d'entente territoriale avec les Dénés et les Métis à la fin des années 1990 et la lutte des Innus du Labrador pour faire stopper les vols militaires à basse altitude sur leurs territoires de chasse (Dickason, 1996). De plus, selon Dickason, le gouvernement fédéral n'a toujours pas révisé ses positions relatives aux droits des Autochtones à l'autonomie gouvernementale même s'il a déjà accordé à quelques bandes une certaine forme d'autonomie gouvernementale à l'échelle municipale.

1. Les années 1990 et le « nouveau paradigme »

Pour Weaver (1990), les années 1990 sont aussi synonymes de changement dans l'attitude du gouvernement du Canada envers les droits politiques des groupes autochtones. En effet, c'est à cette époque que l'on va intégrer dans les affaires indiennes, le «nouveau paradigme». Le «nouveau paradigme» n'est pas une politique mais un concept, des idées qui se sont infiltrées progressivement dans les affaires indiennes qui ont fait que les politiques sont désormais davantage orientées vers les droits politiques des groupes autochtones.

«In terms of the overall ethos of the two paradigms, the old paradigm is characterised by a preoccupation with law, formality, and control over First Nations peoples. The new paradigm is more concerned with justice, adaptation, and workable inter-cultural relations. And it conceptualises relations between the states and First Nations as going beyond 'lawful obligations' to incorporate the historical and moral obligations in an attempt to put increasingly hostile and unproductive

state-aboriginal relations onto a new useful footing.» (Weaver, 1990 : 15).

En fait, ce «nouveau paradigme», ces nouvelles idées concernant les relations entre les Autochtones et les gouvernements seraient apparues, selon Weaver, au début des années 1980 grâce à deux rapports : le rapport Penner en 1983, rapport du Comité spécial de la chambre des Communes sur l'autonomie politique des Indiens, et le rapport Coolican en 1985, rapport d'experts sur les revendications territoriales globales.

Bien que ces deux rapports n'ont pas été jugés satisfaisants au moment de leur sortie et que leurs recommandations n'ont pas été intégrées aux politiques de l'époque, le rapport Penner et le rapport Coolican ont quand même eu un grand impact idéologique sur les politiques indiennes, puisque selon Weaver, ils ont permis par la suite de casser le schéma habituel des politiques et d'amener de nouvelles pistes et de nouveaux concepts pour repenser les relations entre le gouvernement fédéral et les groupes autochtones.

Ce «nouveau paradigme» que l'on retrouve désormais dans les politiques des Affaires indiennes, comme, par exemple, celle sur l'autonomie gouvernementale des Autochtones, se compose de huit idées principales (Weaver, 1990). La première est d'admettre que la relation qui existe entre l'État (le gouvernement fédéral) et les Autochtones est permanente et organique dans le sens où elle est formée de deux entités politiques à part entière qui ne doivent pas fusionner. L'une ne doit pas disparaître au profit de l'autre (Weaver, 1990). En clair, ni cette relation existante, ni l'entité politique que forment les groupes autochtones ne doivent être niées par le gouvernement. Elles devraient plutôt être intégrées à toutes les politiques indiennes comme des éléments fondamentaux, contrairement à ce qui a été fait auparavant. En effet, les politiques indiennes n'envisageaient pas les groupes autochtones

comme des entités politiques mais comme des regroupements d'individus. L'image du wampum reprise par Weaver (1990), mais aussi par d'autres auteurs comme Penner dans son rapport à la Chambre des Communes (1983), illustre parfaitement la première idée de ce «nouveau paradigme» :

«The operative notion is adaptation in perpetuity, and the symbolism of the Two Row Wampum of the Iroquois, used in the Penner task force [...], aptly depicts the parallel forces respecting each other's autonomy but seeking peaceful co-existence.» (Weaver, 1990 : 11).

La seconde idée de ce «nouveau paradigme» est, selon Weaver (1990), de reconnaître que dans la relation entre l'État et les groupes autochtones, les droits de ces derniers occupent une place importante. Il faut que l'État reconnaisse les droits des groupes autochtones, du moins ceux qui leur sont accordés par la législation canadienne : les droits constitutionnels et les droits issus des procès (droits de chasse, de pêche, droits territoriaux). Cette seconde idée permet de réhabiliter la notion de droits qui était absente jusque dans les années 1990 des politiques indiennes qui fonctionnaient plutôt à partir de la notion de besoin (Weaver, 1990).

La troisième idée du «nouveau paradigme» est de reconnaître que les cultures autochtones ne sont pas figées dans le temps mais qu'elles évoluent (Weaver, 1990). Ce n'est donc pas la culture qu'il faut chercher à préserver, mais les dynamiques culturelles au sein des communautés, ce qui est tout à fait différent. En effet, dans le premier cas, les politiques indiennes sont axées sur la conservation des cultures autochtones selon la perception des fonctionnaires du ministère. Dans le deuxième cas, les politiques sont centrées autour de mécanismes qui permettent aux communautés autochtones de définir et d'adapter leur culture en fonction de leurs valeurs et de leurs priorités.

«Under the new paradigm, First Nations cultures continue to be reconstructed into the distant future, as all cultures are, and some 500 years from now there will be first Nations and Cree culture in existence in Canada. New paradigm thinking does not reify “traditional” culture as a state which the First Nations seek to freeze in some form. Rather it sees First Nations groups as continuing to adapt to the changes in their natural, social and political environment and thus maintain the current diversity they display today.» (Weaver, 1990 : 12)

La quatrième idée du paradigme concerne l'éthique politique. L'État doit avoir une morale, c'est-à-dire être honnête, être juste et respecter les engagements qu'il a pu contracter avec les groupes autochtones, ce qui, selon Weaver (1990) n'était pas fait auparavant. La cinquième idée porte sur les politiques indiennes. Dans le «nouveau paradigme», elles doivent être élaborées de concert avec les Autochtones de façon à les rendre plus efficaces et pour qu'elles respectent les besoins des groupes auxquels elles s'adressent (Weaver, 1990). La sixième idée est tirée directement du rapport Penner. Il s'agit de faire en sorte que les groupes autochtones retrouvent un certain pouvoir à travers le développement de leur autonomie gouvernementale (self-government) (Weaver, 1990). L'État doit prendre les mesures nécessaires, c'est-à-dire constitutionnelles, légales et administratives pour que cette étape d'autonomie se réalise pour les groupes autochtones :

«New paradigm thinking continues to rest on the principles of the aboriginal and democratic right to self-government, and the need for aboriginally designed and legitimated political institutions if cultural co-existence and self-determination are to prevail.» (Weaver, 1990 : 13).

En fait, cette autonomie peut se réaliser en collaboration avec l'État, le gouvernement fédéral. L'idée n'est pas forcément celle d'une autonomie complète mais plutôt d'un partage des pouvoirs entre le gouvernement des groupes autochtones et le gouvernement fédéral pour certains domaines (Weaver, 1990 : 14)

La septième idée concerne la mise en valeur des savoirs traditionnels autochtones et leur place dans les relations entre le gouvernement fédéral et les groupes autochtones. Selon Weaver (1990), les savoirs autochtones devraient être intégrés à certaines politiques comme la préservation de la faune afin de non seulement mieux cibler les besoins des Autochtones, mais surtout de mettre à profit leurs connaissances sur la faune et la flore. Car en fait, selon Weaver (1990), le «nouveau paradigme» est enraciné dans une vision du monde beaucoup plus globale que l'ancien dans la mesure où il prend en considération plusieurs systèmes de savoir et de logique. Il véhicule ainsi beaucoup moins d'ethnocentrisme puisqu'il part du principe que les relations entre le gouvernement fédéral et les Premières Nations sont transculturelles : «New paradigm thinking constructs the state-aboriginal relationship as a cross-cultural phenomena, whereas old paradigm thinking casts the relationship as one of Euro-centric dominance over the First Nations» (Weaver, 1990: 14).

La huitième et dernière idée porte sur le rôle et la place du Ministère des affaires indiennes. Selon Weaver (1990), la taille du ministère devrait être plus petite et son rôle devrait être de supporter et d'aider les groupes autochtones à atteindre leur autonomie. En fait, ce type de recommandation issu des rapports Penner et Coolican cherche à éliminer le rôle de tuteur et la relation paternaliste qui a été établie entre l'État canadien et les Autochtones.

À travers ce nouveau paradigme, on peut voir une réforme complète de toute l'administration des affaires indiennes, réforme qu'on ne peut s'empêcher de comparer à la politique du Livre Blanc parue en 1969. Pourtant, la situation semble différente cette fois-ci dans la mesure où cette nouvelle réforme ne se fait pas d'un coup. Elle est le résultat

d'un long processus de réflexion. De plus, les idées qu'elle véhicule sont nettement plus favorables aux revendications politiques des Autochtones puisque le fil conducteur de cette réforme est leur autonomie gouvernementale.

2. 1991 : la Commission royale d'enquête sur les peuples autochtones

Ainsi, afin de faire baisser la tension qui règne au sein des communautés autochtones partout à travers le Canada, le Premier Ministre conservateur, Brian Mulroney annonce le 27 août 1991 la mise en place d'une commission d'enquête, la Commission Royale sur les peuples autochtones. La Commission Royale doit proposer des solutions aux problèmes qui existent depuis longtemps entre les Autochtones, le gouvernement canadien et la société canadienne (Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien, 1997b). Cette commission est composée de cinq membres autochtones et non-Autochtones, Allan Blakeney, Paul Chartrand, Viola Robinson, Mary Sillett et Bertha Wilson et, elle est coprésidée par Georges Erasmus et René Dussault. Selon le communiqué du 27 août 1991 émis par le cabinet du Premier ministre, le gouvernement espère mettre en place avec cette commission un élément clé dans son plan d'action pour les questions autochtones. De plus, il est souligné que les travaux de cette commission devront compléter la réforme constitutionnelle.

Le mandat de la Commission a été élaboré par Brian Dickson, nommé pour la circonstance représentant spécial concernant la Commission royale sur les peuples autochtones. Ainsi, le mandat général de la Commission est d'analyser l'évolution des relations entre les groupes autochtones, le gouvernement fédéral et la société canadienne.

Elle doit aussi proposer des solutions précises. Ce mandat est très vaste et propose en fait une relecture de l'histoire canadienne en prenant compte de multiples facteurs et dimensions :

«En menant mes consultations, je suis arrivé à la conclusion que le mandat de la Commission royale d'enquête sur les peuples autochtones devait être à la fois large et exhaustif. La Commission doit se pencher sur des problèmes difficiles, inter-reliés et multidimensionnels.»
(Commission Royale sur les peuples autochtones, 1991 : 11).

De manière plus particulière, le mandat comporte seize points à examiner. De ces seize points, il devra être dégagé des recommandations. Selon le représentant spécial de la Commission Royale (1991), la Commission doit donc s'intéresser à : l'histoire des relations entre les peuples autochtones, le gouvernement canadien et l'ensemble de la société canadienne ; la reconnaissance et l'affirmation de l'autonomie gouvernementale autochtone, c'est-à-dire ses origines, son contenu et sa mise en œuvre ; l'assise territoriale des peuples autochtones, leurs revendications territoriales, les traités et les titres ancestraux ; l'application et l'interprétation du paragraphe 91(24) de la Loi constitutionnelle de 1867 et les responsabilités de la Couronne ; le statut juridique, la mise en œuvre et les traités ; la situation des Métis et Indiens hors réserves au niveau constitutionnel et juridique ; les difficultés des peuples autochtones du Nord ; la Loi sur les Indiens, son rôle, ses responsabilités et les politiques du Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien ; les préoccupations sociales des peuples autochtones ; leurs préoccupations économiques ; leurs préoccupations culturelles ; le rôle et la situation des anciens ; la situation et le rôle des femmes ; la situation des jeunes ; les questions éducationnelles et les questions de justice qui les préoccupent.

3. 1992 : le référendum sur l'Accord de Charlottetown

Pendant que le gouvernement mettait en place la structure de la Commission Royale, le processus des conférences constitutionnelles continuait et débouchait en 1992 sur le référendum de l'Accord de Charlottetown. En effet, après les débats des quatre conférences constitutionnelles et le rejet de l'Accord du Lac Meech, le gouvernement fédéral voulait relancer le processus de négociations constitutionnelles par un projet d'entente : l'Accord de Charlottetown. Cet Accord constituait, selon Rocher & Smith (1995), le troisième volet des négociations constitutionnelles et c'était aussi la première fois que les changements constitutionnels étaient soumis à l'approbation du peuple. Ainsi, le gouvernement fédéral de l'époque, mené par Brian Mulroney, a soumis le 24 septembre 1991 des propositions pour une réforme constitutionnelle. Selon Jhappan (1995), ces propositions ont été suivies par une série d'audiences publiques à travers le Canada. Ces audiences ont été menées par un comité spécial mixte de la Chambre des Communes et du Sénat, le Comité Beaudoin-Dobbie, et avait pour sujet les propositions gouvernementales. Le Comité devait recueillir les réactions face aux propositions et suggérer des modifications. Le comité a déposé son rapport et ses recommandations le 28 février 1992. Entre-temps, le gouvernement fédéral a subventionné à partir du mois de janvier une série de six conférences constitutionnelles supplémentaires auxquelles étaient conviés autant les citoyens ordinaires, les politiciens, les universitaires que les experts. De plus, parallèlement à ce processus, le gouvernement fédéral a subventionné, selon Jhappan (1995), quatre organisations autochtones, l'Assemblée des Premières Nations, le Native Council of Canada, l'Inuit Tapirisat du Canada et le Conseil National Métis, afin de leur permettre de

consulter leurs populations mais aussi pour s'assurer du regard des Autochtones sur cette question de la réforme constitutionnelle.

Suite aux recommandations du comité mixte, une série de rencontres a été organisée entre les représentants des gouvernements fédéraux, provinciaux, territoriaux, et aussi les représentants des peuples Autochtones entre le 12 mars et le 7 juillet 1992. Un certain nombre de réunions se tinrent ensuite à partir du 4 août 1992 entre les premiers ministres des provinces et du fédéral. Ces réunions ont abouti le 28 août 1992 à l'Accord constitutionnel de Charlottetown, accord qui ne sera pourtant rendu publique que le 9 octobre 1992. Cet accord laissait, selon Voehrling (1993), de nombreuses questions en suspens qui allaient demander de futures négociations. Pourtant, c'est sous cette forme que l'accord a été présenté à la population pour approbation dans le référendum du 26 octobre 1992. L'Accord fut rejeté, selon Bissonnette (1993 : 80), à cause du fait que certains voyaient en lui « la construction de la plus insidieuse forme de discrimination » mais aussi parce qu'il constituait pour d'autres une menace pour les droits individuels, droits qui étaient considérés comme sacrifiés au profit des droits collectifs.

Ce qui est intéressant à retenir du contenu de cet accord concerne les propositions qui étaient faites concernant les droits politiques des Autochtones. En effet, selon Johnston, Blais, Gidengil et Nevitte, il semble que ce soit les Autochtones qui soient sortis grands gagnants de cet Accord :

«At first, the clearest winners at Charlottetown appeared to be Aboriginal peoples. Their very presence at the table was unprecedented and their representatives won what had seemed unthinkable only months before : recognition of an inherent right to self-government.» (1996 : 58)

Ainsi, les Autochtones ont perdu beaucoup avec le rejet de Charlottetown car les amendements à la Constitution qui étaient proposés en matière de reconnaissance de leurs droits politiques étaient vraisemblablement les plus poussés qui aient été faits. En fait pour Bissonnette (1993), les propositions contenues dans cet Accord constituaient un compromis qui aurait favorisé l'exercice du droit à l'autonomie gouvernementale des Autochtones au sein d'un Canada démocratique et libéral. Selon lui, il y avait dans cet Accord sept gains majeurs pour les droits autochtones : la reconnaissance de leur droit inhérent à l'autonomie gouvernementale ; le pouvoir pour les gouvernements autochtones de remplacer les lois fédérales et provinciales ; l'engagement de négocier de bonne foi des ententes relatives à l'exercice de leur droit inhérent à l'autonomie gouvernementale ; la justiciabilité de ce droit ; les protections relatives aux droits ancestraux et issus de traités et l'enchâssement des règles d'interprétation des traités ; le consentement des peuples autochtones à tout amendement constitutionnel les concernant ; et finalement les rapports établis entre la *Charte canadienne des droits et libertés* et l'exercice du droit à l'autonomie gouvernementale. Grâce à ces gains, les peuples autochtones auraient pu, selon Bissonnette, devenir souverains au même titre que les deux autres paliers de gouvernement au Canada.

Pour Jhappan (1993 : 237), ce qui est à retenir des propositions d'amendements pour les droits des Autochtones, c'est le fait que leur philosophie est basée sur le terme « droits » plutôt que sur celui de « pouvoir ». En effet, alors que traditionnellement les droits à légiférer des gouvernements ont été définis par le terme « pouvoir », le terme « droits » étant réservé aux individus (Chartrand 1992 : 33, cité par Jhappan, 1993 : 237), les gouvernements autochtones auraient eu la possibilité de revendiquer le droit de légiférer

et de gouverner. Ceci est remarquable dans la mesure où les gouvernements autochtones auraient eu le même statut et les mêmes armes juridiques pour se protéger de l'État dominant qu'un individu et en même temps les mêmes pouvoirs que l'État. Ainsi, à travers ces amendements, on reconnaissait officiellement le caractère collectif des droits autochtones, mais aussi leur caractère politique.

4. 1992 à 1994 : les audiences publiques de la Commission royale sur les peuples autochtones

Afin d'avoir une vue plus directe sur les problèmes et les points soulevés dans son mandat, la Commission royale a tenu des audiences publiques durant 178 jours d'avril 1992 à avril 1994 dans 96 collectivités à travers le Canada. Selon la Commission (Commission Royale sur les peuples autochtones, 1996 : x), les consultations ont été basées sur une seule question : quels sont les fondements d'une relation équitable et honorable entre Autochtones et non-Autochtones au Canada ? De plus, les discussions dans les audiences publiques ont été menées en quatre rondes à partir de mémoires soumis soit, entre autres, par des universitaires, des politiciens, des juristes, des représentants d'associations, de collectivités, ou des citoyens, mais aussi à partir de tables rondes qui portaient sur des sujets précis comme l'éducation, la santé ou la justice. Les Autochtones ont été largement sollicités pour participer à ces audiences publiques et d'ailleurs toutes les grandes organisations politiques autochtones ont soumis des mémoires à plusieurs reprises.

En 1996, Frideres s'est intéressé à comment était présentée l'autonomie gouvernementale lors de la première ronde d'audiences publiques de la Commission. Suite

à son analyse, il a constaté que la notion d'autonomie gouvernementale varie d'une présentation à l'autre, selon l'appartenance ethnique des représentants, selon leur appartenance ou non à une organisation, selon que cette organisation soit provinciale ou fédérale. Pourtant, ce qui ressort en général des présentations et notamment des présentations autochtones, c'est que l'autonomie gouvernementale est inévitable et qu'elle constitue une des grandes questions autochtones de l'heure. Toutefois, cette question de l'autonomie gouvernementale ne doit pas faire ombre aux autres questions et problèmes identifiés par les représentants. En effet, il semble que l'autonomie gouvernementale soit intégrée dans un ensemble plus large de pouvoirs, c'est-à-dire reliée à d'autres droits.

Selon Frideres, la première ronde d'audiences a permis d'identifier que les Autochtones veulent être plus autonomes, plus autosuffisants en termes politiques et économiques. Ils veulent aussi améliorer leur qualité de vie. Ainsi, on peut voir que si pour les Autochtones, l'autonomie gouvernementale est importante, la question de leurs pouvoirs l'est aussi. Et, dans ce cas, le pouvoir est un pouvoir global de groupe. Car, le pouvoir autochtone tel que défini dans cette première ronde d'audiences est très vaste. Il touche toutes les sphères de la société et propose une amélioration globale de vie et d'existence des groupes autochtones. Il s'agit plus d'un pouvoir intérieur, inhérent au groupe que d'un pouvoir d'autorité, un pouvoir pratique. En fait, on pourrait dire que ce qui ressort de l'analyse de Frideres, c'est que le pouvoir recherché par les groupes autochtones est issu d'un projet de société, comme le suggèrent les 4 catégories énoncées comme étant les conclusions de la première ronde d'audiences publiques :

«1. Develop a new relationship between Aboriginal and non-Aboriginal people.

2. Establish self-determination for Aboriginal peoples through the establishment of self-government although it would have to be circumscribed in extent and reflect Aboriginal needs.

3. Develop economic self sufficiency for aboriginal peoples and

4. Establish ways of healing aboriginal people and their communities.»
(Frideres, 1996 : 261)

Un peu de la même manière que l'a fait Frideres, nous allons aussi nous intéresser aux présentations des organisations autochtones mais cette fois-ci pour les quatre rondes d'audiences et en choisissant seulement trois organisations : le Grand Conseil des Cris, l'Assemblée des Premières Nations et l'Union des Indiens du Nouveau-Brunswick.

4.1. Analyse des présentations des trois organisations autochtones choisies

Les audiences publiques représentent un moment spécial tant pour la Commission Royale que pour cette thèse. En effet, tout comme les présentations des organisations autochtones lors des séances du Groupe de Travail à Genève, les audiences publiques constituent des témoignages directs des positions des organisations autochtones sur la question des droits politiques collectifs. Elles constituent alors un élément important dans le cadre d'une analyse des rapports de pouvoir entre les groupes autochtones et les gouvernements.

Pour le Grand Conseil des Cris, l'Assemblée des Premières Nations, et l'Union des Indiens du Nouveau-Brunswick, il est clair qu'il faut établir une nouvelle relation entre la société canadienne et les Autochtones. En effet, pour les trois organisations, les Autochtones ont été dépossédés de leur statut de peuples et de leurs terres. Ils vivent désormais dans un état de dépendance totale vis-à-vis du gouvernement fédéral. Or, pour

Pour Weaver (1997), le type d'entente proposé par la politique sur l'autonomie est très proche du modèle colonial de traité qui a jusqu'alors prédominé dans les relations entre le gouvernement fédéral et les Premières Nations et qui dénature le processus d'autonomie :

«I find the process itself colonial. It makes a mockery of notions of self-government by making you go through step 1 and 2 and 3, and then sign X contract. My god, I feel déjà-vu taking me back to the colonial Indian agent.» (Weaver, 1997 : 113).

D'autre part, Weaver se demande si une entente est suffisante pour légitimer un système d'autonomie gouvernementale au sein de communautés qui n'ont pas été préparées à cela. Selon elle, il faut un certain consensus et débat social à l'intérieur même des communautés avant de mettre en place de telles structures, sans compter des programmes qui permettent de préparer à un tel changement des communautés sous tutelle depuis des décennies. En somme, toutes ces réflexions l'amènent à questionner la motivation et les intentions du gouvernement quant aux règlements possibles des revendications d'autonomie gouvernementale, mais aussi l'intérêt qu'ont les groupes autochtones à s'engager dans un tel processus.

6. 1996

6.1 Analyse des revendications politiques des organisations autochtones canadiennes présentées aux séances de travail estivales du Groupe de travail sur les populations autochtones

Depuis sa création, le Groupe de travail sur les populations autochtones s'est réuni pratiquement tous les étés pour des sessions de discussion et de travail afin de mettre sur

piéd une déclaration universelle des droits des peuples autochtones. Les présentations des organisations autochtones que nous allons analyser pour l'année 1996, sont donc tirées, tout comme les précédentes présentations en 1984 et en 1987, de ces séances de travail. Les présentations des organisations autochtones vont permettre de voir quelles sont leurs revendications surtout après les recommandations du rapport final de la Commission d'enquête. En 1996, il n'y a pas eu de présentations de l'Union des Indiens du Nouveau-Brunswick. Par contre l'Assemblée des Premières Nations et le Grand Conseil des Cris ont fait respectivement trois et quatre présentations chacun.

On retrouve dans les présentations des leaders de l'Assemblée des Premières Nations, la même double préoccupation que lors de leurs précédentes participations au Groupe de travail : ils demandent la reconnaissance de leurs droits de peuple et leurs droits territoriaux : « Is it not enough that the nation-state has attempted to impose its laws over our lands and peoples? » (Assemblée des Premières Nations, WGIP, 1996). De plus, le fait que dans leurs présentations de 1996, les leaders de l'A.P.N. fassent référence successivement aux droits territoriaux des Autochtones, à leurs droits issus de traités, à leurs droits aux ressources naturelles, à leurs droits de pêche et de chasse, à leur droit à la santé et aux services sociaux et à leur droit à l'autonomie gouvernementale tend à supposer le fait que les droits politiques de peuple et les droits territoriaux des Autochtones forment un tout.

Dans les présentations de 1996, on comprend un peu mieux l'articulation entre les droits politiques de peuple des Autochtones et leurs droits territoriaux. En fait, il semble que cette articulation soit tirée de la vision autochtone du monde qui est une vision globale et circulaire :

«We know all life is interconnected. A holistic approach is necessary using a synthesis of both academic and traditional knowledge. While local action must be pursued in a larger context of national and international planning, these in turn must take into account local realities. Social justice and ecosystem health are interdependent.» (A.P.N., WGIP, 1996)

Ainsi, la santé n'est pas juste une question médicale avec une pratique individuelle, mais une pratique qui englobe un ensemble plus large : « Traditionally, First Nations viewed health as a holistic practice that encompassed the physical, mental, emotional and spiritual aspects of the individual, family, community and nation. » (A.P.N., WGIP, 1996). Or, considérant que les Autochtones ont droit à la santé comme tout autre peuple, les leaders estiment par exemple qu'il est alors nécessaire afin de protéger la santé des Autochtones de leur permettre d'avoir le contrôle de leurs terres :

«Particular emphasis is required on a statement by Four Directions, I quote " It can be plainly seen that the protection of indigenous peoples' health can only be achieved through the protection of their lands from environmental degradation and encroachments. Nutrition and health are inseparable from land rights".» (A.P.N., WGIP, 1996).

Dans les trois présentations des leaders du Grand Conseil des Cris, on retrouve comme en 1987, la même revendication politique basée sur le droit à l'autodétermination :

«We indigenous peoples hear time and time again that governments refuse to recognize our right of self-determination because they fear that it would give rise to the justification in international law to a right of secession and independence for indigenous peoples in sovereign States. [...]

I believe that the objection based on fear of secession is a ruse, an argument intended to conceal the real basis of governments objections to our right of self-determination.» (Grand Conseil des Cris, WGIP, 1996).

De ce droit découle, selon les leaders du Grand Conseil, certains autres droits comme ceux relatifs aux ressources naturelles :

«Article 1 of both international covenants states that by virtue of the right of self-determination, peoples have the right to own and benefit from their own natural resources. It also states that peoples may not be denied their own means of subsistence.» (Grand Conseil des Cris, WGIP, 1996).

Ainsi, la justification de leur revendication tient dans le fait qu'ils sont un peuple et ce que ne veulent pas reconnaître les gouvernements à travers leur refus de reconnaissance du droit à l'autodétermination, c'est le statut de peuple des Cris. La reconnaissance de ce statut aurait trop de conséquence :

«I would also point out that the States which object to the recognition of our right of self-determination, do so on the basis that the recognition of our status as "people" will lead to the recognition of the rights they refuse to recognize.»(Grand Conseil des Cris, WGIP, 1996).

6.2. Le rapport final de la Commission royale sur les peuples autochtones.

Présentation et analyse

Suite aux audiences publiques qui se sont étalées sur deux ans, il a fallu presque deux autres années supplémentaires à la Commission royale pour produire son rapport final. En fait, deux années pour compiler les données reçues lors des audiences publiques mais aussi pour demander des études complémentaires au processus de consultation publique. D'après la Commission, le rapport présente sa vision et ses recommandations sur les grands sujets qui touchent les Autochtones, mais aussi surtout sur des questions qui sont reliées entre elles.

Conformément à son mandat, la Commission a revu l'histoire des rapports entre les Autochtones, le gouvernement fédéral et la société canadienne. Ainsi, il ressort du premier volume du rapport final basé essentiellement sur l'histoire, que la relation avec les Autochtones s'est considérablement dégradée depuis 500 ans, portée par de faux postulats

ethnocentriques qui faisaient des Autochtones des êtres inférieurs à civiliser. En fait, la Commission considère qu'il y a eu quatre étapes dans la relation entre le gouvernement, la société canadienne et les Autochtones. La première étape se situe lors des premiers contacts entre les colons européens et les Autochtones. Cette étape est selon la Commission marquée par la paix dans la mesure où les colons ne venaient en territoire nord américain que pour pêcher :

«Les premiers contacts basques, bretons, français et anglais en Amérique du Nord avaient pour objet l'extraction du poisson et d'autres ressources de la mer plutôt que de l'or ou de l'argent, et ils étaient beaucoup moins fondés sur le recours à la force.» (Commission Royale sur les peuples autochtones, 1996, 1 : 96).

La deuxième étape dans la relation entre les Autochtones, le gouvernement et la société canadienne se situe au moment où les colons se sont définitivement installés sur le continent et qu'il y a eu de plus nombreux contacts et interactions et en fait une grande interdépendance économique liée au commerce. Pour la Commission (Commission Royale sur les peuples autochtones, 1996, 1 : 139), bien que tout au long de cette période, les rapports entre les deux groupes, colons et Autochtones, étaient loin d'être parfaits dans la mesure où il y avait de grandes différences culturelles dans la vision du monde et de la réalité, il y a un élément positif à retenir. Ainsi, les puissances européennes ne niaient pas le caractère national des groupes autochtones et leurs droits politiques :

«Malgré leurs ambitions impériales manifestes, les puissances colonisatrices européennes considéraient que les nations autochtones protégées étaient néanmoins des entités politiques autonomes capables de mener leurs propres affaires et de négocier leurs rapports avec d'autres nations.» (Commission Royale sur les peuples autochtones, 1996, 1 : 139).

établir une nouvelle relation, mais aussi améliorer leur situation économique et sociale, il est nécessaire que le gouvernement reconnaisse les droits politiques collectifs des Autochtones, c'est-à-dire, le droit à l'autodétermination et à l'autonomie gouvernementale. Droits qui sont d'ailleurs inhérents, selon l'Assemblée des Premières Nations, à leur statut : « Les Premières Nations constituent des peuples au sens du droit international. En tant que peuples, les Premières Nations ont le droit de s'autodéterminer. » (Montréal, QUE, 93-05-25 35 Ghislain Picard, vice-chef, Assemblée des Premières Nations, PG 76-77). De plus, la reconnaissance de ces droits fondamentaux fait partie des obligations de fiduciaire du gouvernement et de son Ministère des affaires indiennes. Il devrait alors les aider à les faire reconnaître plutôt à faire échouer leur reconnaissance :

«Some of the problems we are experiencing right now in terms of backsliding, of commitments and promises is a direct result of the interference of the Department of Indian Affairs. This is supposed to be a department that is set aside to protect the interests of the Indian people. It is there ; it has a direct role, a fiduciary role, in relation to Indians in Canada. Yet, when it comes to the cost of self-government, instead of helping us alleviate the fears that some governments have about the cost of self-government, they are fuelling that debate by projecting their own conclusions on what the cost will be.» (Toronto, ONT 92-06-26 182 Ovide Mercredi, national chief, Assembly of First Nations PG 615)

En fait, pour l'Assemblée des Premières Nations, les Autochtones revendiquent aussi le droit d'être respectés dans leurs différences d'approche des questions politiques et sociales. Ne partageant pas les mêmes perspectives, ni les mêmes valeurs que la société dominante, ils demandent à travers ces droits fondamentaux à ce qu'on respecte leurs choix, leurs différences, leurs caractéristiques particulières de peuples :

«We insist that all deliberations on the future of our peoples respect the fact that we approach issues of political and social change from a different perspective. Like our ancestors, we regard the right to be different not as an obstacle but as a foundation for our co-existence as

distinct peoples.» (Ottawa, ONT 93-11-05 139 Anthony Mercredi, Grand Chief, Treaty 8 PG 1128)

Car, en fait, pour les trois organisations, il ne fait aucun doute que les Autochtones sont des peuples. Pour le Grand Conseil des Cris par exemple, les Cris de la Baie James sont organisés en société depuis des temps immémoriaux. Ils avaient leurs terres, leurs sociétés distinctes avec leurs langages, leurs cultures et leurs institutions propres :

«The James Bay Cree people have occupied, used and conserved our traditional territories since time immemorial. We are an organized society with our own distinct beliefs, language, culture, institutions, economies and way of life.» (Montréal, QUE 93-11-18 45 Matthew Coon Come, Grand Chief, Grand Council of the Crees (of Quebec) PG 896).

De plus, ils ont résisté aux politiques d'assimilation, ce qui fait qu'une partie de leurs sociétés et leurs cultures sont encore vivantes. En outre, leurs droits politiques d'autodétermination et d'autonomie gouvernementale leur ont été donnés par le Créateur, ils sont donc inaliénables et indivisibles et font partie intégrante de leur identité collective. Ainsi, dans la nouvelle relation avec le gouvernement et la société canadienne qu'elles préconisent, les organisations autochtones estiment que ces droits-là doivent être reconnus en priorité dans la mesure où les Autochtones ont le droit de prendre leurs destinées en main, droit qui est inhérent à ce statut de peuple.

Cependant, la seule reconnaissance des droits politiques dans la Constitution ne serait pas suffisante pour les trois organisations autochtones. En effet, il faut ajouter à ces droits, les droits territoriaux. La terre constitue pour les Autochtones l'essence de leurs sociétés. Pour l'Assemblée des Premières Nations, les Autochtones ont été dépossédés de leur passé et de leur futur héritage, car en les privant de leurs terres, on leur a enlevé leurs identités, leur spiritualité, en fait le cœur de leurs nations :

«I want you all to understand that we pursue this matter of right and honour from our cultural context of caring and sharing. We are obliged to care and sharing. We are obliged to care for the land, to the Great Spirit, and see to it that its bounty is shared by all people who are prepared to respect these principles. Our songs, our spirits and our identities are written on this land and the future of our peoples is tied to it. It is not a possession or a commodity for us. It is the heart of our nations. In traditional spirituality it is our mother. We are passionate about this land and we want you to understand that passion is not about power and individual wealth. It is reflective of the strong spiritual teachings which our nations share, of respect for Mother Earth and all creation. It is our life.» (Ottawa, ONT 93-11-05 Anthony Mercredi, Grand Chief, Treaty 8 PG 1127).

La reconnaissance des droits territoriaux et des droits issus de traité constitue un autre élément important dans les objectifs à atteindre pour renouveler la relation avec le gouvernement fédéral et la société canadienne.

Si la terre est importante pour les groupes autochtones, c'est parce qu'elle va leur permettre de se reprendre en main, de reconstruire leurs sociétés, de les rendre aussi autonomes qu'avant la mise en place de la tutelle fédérale, tout en tenant compte de l'évolution de leurs besoins actuels. Par exemple, l'Union des Indiens du Nouveau-Brunswick considère qu'une assise territoriale large est nécessaire pour que l'autonomie gouvernementale puisse fonctionner (Tobique, NB 92-11-02 167 Chief Roger Augustine, President, Union of New Brunswick Indians PG 121). En fait, en récupérant leurs territoires et les droits d'accès aux ressources et le droit de s'autogouverner, ils pourront rebâtir leurs économies, contrôler le développement, mais aussi l'orienter en fonction de leurs valeurs et leurs besoins. Car les Autochtones veulent participer au développement sur les territoires, ils ne veulent pas le contrer. Au contraire, ils en ont besoin, mais ils veulent un vrai partenariat avec des moyens qui leur donneraient le pouvoir de décider et de le choisir et de l'orienter en fonction de leur rapport privilégié avec le territoire. Pour le

Grand Conseil des Cris, il est important d'obtenir ce pouvoir de décision dans la mesure où ils veulent donner à leur population le choix entre des activités économiques traditionnelles de chasse et de pêche ou des activités économiques plus occidentales. Le pouvoir d'achat tiré de leur salaire pourra ensuite leur permettre de participer à l'économie. Cette participation à l'économie leur donnera ensuite l'opportunité de participer aux structures politiques et sociales qui auront été mises en place. En fait, ils seront intégrés et pourront participer à la vie de la société :

«Meanwhile, our population is increasing, and that is a challenge for us, especially when about 65 per cent of your population are under 25. We recognize that. We want to give them that opportunity to choose : they want to pursue the way of life of hunting, fishing and trapping, that they can do so ; and if they want to be able to participate in the wage economy, that they can do so. We want to give them those tools that they can use and be able to participate in the political structures that we have set up, in our political institutions, whether they be school board or health board or regional political bodies or our investment companies, so they can participate in the process, they can get the training, and we would try to engage them ; they would be employed and they would be given that training.» (Montréal, QUE 93-11-18 80 Matthew Coon Come PG 993)

L'importance donnée à la terre fait donc que les trois organisations s'opposent à l'extinction de leurs droits territoriaux. Car autant la politique de négociation des revendications que les traités ne respectent pas leurs droits territoriaux. De plus, il y a un lien étroit entre leurs droits territoriaux et leurs droits politiques. Ainsi, pour les trois organisations, nier leurs droits territoriaux revient alors à nier leurs droits fondamentaux et à nier leurs identités, anéantissant leurs efforts les plus profonds pour redresser leurs sociétés. Or, ces droits fondamentaux, ces droits politiques, étant inhérents à leur statut de peuples et à leur histoire, ne peuvent pas être éteints, ni abrogés. Et, comme le territoire constitue une partie de leurs identités, les droits territoriaux ne peuvent pas non plus être

éteints. C'est un tout qui ne peut être dissocié et par conséquent, les droits doivent être reconnus ensemble et non pas négociés à travers des politiques différentes comme c'est présentement le cas avec la politique sur les revendications territoriales et la politique sur l'autonomie gouvernementale. De plus, selon le Grand conseil des Cris, il est faux de croire que la clause d'extinction crée une certitude quant aux droits qu'elle permet de créer. Cette clause est plutôt immorale et anticonstitutionnelle puisqu'elle éteint des droits protégés par la Constitution (Montréal, QUE 93-05-28 20 Roméo Saganash PG 1192).

Toutefois, le principe des traités est porteur d'espoir pour les organisations autochtones. Pour l'Assemblée des Premières Nations et l'Union des Indiens du Nouveau-Brunswick, le processus des traités reste une force légale importante pour améliorer leurs relations avec le pouvoir dominant puisque son principe de base est l'accord mutuel entre les parties et le respect des peuples signataires : «But let me state that these treaties are not mere museum curiosities. They are basic historical tracts with full legal force. » (Tobique, NB 92-11-02 167 Chief Roger Augustine, President, Union of New Brunswick Indians PG 118).

Ainsi, dans la mesure où ils sont totalement respectés, les traités, autant ceux du passé que ceux à venir, peuvent permettre aux Autochtones de devenir autonomes. En fait, les traités apparaissent pour les Autochtones comme le moyen de retrouver ce pouvoir et cette liberté inhérents à leur statut de peuples et qui va leur permettre de reconstruire leurs sociétés. Car, selon l'Assemblée des Premières Nations, il n'y a pas d'incompatibilité entre le droit inhérent à l'autonomie gouvernementale et les droits issus de traités, les chefs signataires ayant toujours pensé que leur souveraineté était de facto reconnue par la signature du traité :

«The inherent right to self-government can be implemented through the existing treaties, because the position of the chiefs with those treaties is that their sovereignty was recognized and acknowledged by the fact that treaty exists and that issues of jurisdiction should flow from that relationship». (Ottawa, ON 93-11-05 190 Ovide Mercredi PG 1243).

Mais si les traités peuvent améliorer les relations entre les Autochtones et le gouvernement fédéral, il est nécessaire, selon les organisations autochtones, qu'ils soient respectés dans leurs fondements. Ainsi, pour l'Assemblée des Premières Nations, étant donné que le fondement des traités est la reconnaissance de facto des droits politiques des peuples signataires, la mise en œuvre et la reconnaissance de ces droits-là devra donc se faire à travers le processus de traité et non pas à travers des processus séparés (Ottawa, ONT 93-11-05 190 Ovide Mercredi PG 1243-1244). De plus, pour l'Union des Indiens du Nouveau-Brunswick, il faut arrêter de voir les droits issus de traités comme des droits restrictifs et leur redonner un cadre plus large. Les clauses de traité ne doivent pas juste toucher les droits territoriaux, les droits de pêche, de chasse ou de trappe, elles doivent aussi couvrir l'autonomie gouvernementale, le développement économique et les mécanismes de support fiduciaire (Tobique, NB 92-11-02 167 Chief Roger Augustine, President, Union of New Brunswick Indians PG 120). En fait, les clauses de traité doivent couvrir autant les droits pouvant permettre aux Autochtones de retrouver leur statut politique, que des aspects plus sociaux (éducation, santé, justice, etc.) qui vont leur permettre de reconstruire une dynamique sociale pour leurs nations.

Cependant, la reconnaissance et la mise en application de ces droits sociaux ne doit pas se faire au détriment des obligations du gouvernement fédéral envers les Autochtones, qui sont des citoyens canadiens à part entière. Autrement dit, selon le Grand Conseil des Cris, il ne faut pas que le gouvernement fédéral se décharge à travers le processus de traité

de ses obligations envers tous les citoyens. Il ne faut pas, par exemple, que les montants compensatoires, qui sont alloués aux groupes autochtones, soient utilisés pour des services qui doivent être de toute façon fournis par le gouvernement comme la santé, comme cela s'est fait dans la Convention de la Baie James et du Nord québécois (Montreal, QUE 93-11-18 45 Matthew Coon Come, Grand Chief, Grand Council of the Crees (of Quebec) PG 907). Car, ce que veulent les groupes autochtones, c'est la reconnaissance de leurs droits inhérents de peuples, le respect de leur identité et le pouvoir d'exercer leur autonomie. Par contre, ils ne veulent pas que le gouvernement se décharge du coup de toutes ses responsabilités. Il semble que pour les groupes autochtones, le fait d'être reconnu en tant que peuples ne soit pas inconciliable avec le fait d'être canadien, et le fait d'exister en tant que nation et d'exercer les droits inhérents à ce statut ne soit pas incompatible avec les droits du reste de la société canadienne. Ainsi, même autonomes, il semble qu'ils veulent que le gouvernement continue d'assumer son rôle envers eux, ou du moins une partie de son rôle. En fait, ils recherchent une relation de partenariat avec le gouvernement fédéral ; une relation égalitaire dans laquelle le gouvernement n'imposera pas sa vision et ses institutions aux Autochtones, mais les aidera à mener à bien leur projet d'autonomie et respectera leurs choix et leurs décisions.

5. 1995

5.1. La politique sur l'autonomie gouvernementale. Description et analyse

La politique sur l'autonomie gouvernementale constitue un élément important dans le cadre de cette thèse dans la mesure où elle semble représenter une avancée dans les

positions de gouvernement fédéral concernant les droits collectifs autochtones. En effet, alors que jusqu'à présent, le gouvernement s'était toujours refusé à mettre en place un processus menant à une éventuelle autonomie gouvernementale des groupes autochtones, l'annonce de cette politique bouleverse la tendance politique. Il est donc nécessaire de s'arrêter sur cette politique pour voir quelle place elle occupe dans les rapports entre les groupes autochtones et les gouvernements.

La politique sur l'autonomie gouvernementale mise en place en 1995 par le gouvernement fédéral propose aux groupes autochtones du Canada de conclure des ententes sur leur autonomie gouvernementale. Ces ententes seront alors protégées par la Constitution à titre de droits issus de traités. Ces ententes n'ont pas pour objectif de définir les droits ancestraux politiques des groupes autochtones enchâssés dans la Constitution puisque les droits issus de ces ententes ne sont pas des droits de souveraineté et d'autodétermination. Toutefois, selon Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien (1995), l'autonomie gouvernementale proposée dans le cadre de cette politique doit permettre aux Autochtones et à leurs gouvernements de ne plus être isolés de la société canadienne :

«la mise en œuvre de l'autonomie gouvernementale devrait accroître la participation des peuples autochtones au sein de la fédération canadienne et faire en sorte que ceux-ci et leurs gouvernements ne vivent pas isolés du reste de la société canadienne» (Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien, 1995 : 4).

Ainsi les ententes porteront sur des domaines tels que la gestion des ressources naturelles, le logement, le mariage, l'éducation, la chasse et la pêche.

Pourtant, cette politique intègre une grande partie des idées du «nouveau paradigme»¹ (Weaver, 1990). Par exemple, dans le fascicule décrivant la politique, le gouvernement fédéral reconnaît l'existence, la nature et l'importance de ce droit pour les groupes autochtones :

«Le gouvernement du Canada reconnaît que le droit inhérent à l'autonomie gouvernementale est un droit ancestral existant au sens de l'article 35 de la Loi constitutionnelle de 1982. De même, il reconnaît que ce droit inhérent peut découler de traités ainsi que des rapports qu'entretient la Couronne avec les Premières Nations visées par un traité. La reconnaissance du droit inhérent repose sur le fait que les peuples autochtones du Canada ont le droit de se gouverner, c'est-à-dire de prendre eux-mêmes les décisions touchant les affaires internes de leurs collectivités, les aspects qui font partie intégrante de leurs cultures, de leur identité, de leurs traditions, de leurs langues et de leurs institutions et enfin, les rapports spéciaux qu'ils entretiennent avec leur terre et leurs ressources.» (Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien, 1995 : 3)

Le gouvernement reconnaît aussi qu'il n'est pas toujours d'accord avec les groupes autochtones sur la nature, la portée et le contenu de ces droits inhérents (Ministère des affaires indiennes et du Nord canadien, 1995). On remarque aussi que l'expression « Premières Nations » est utilisée pour désigner les groupes autochtones, ce qui dénote tout au moins une certaine intégration au niveau du verbatim des revendications politiques de ces groupes. Cette attitude contraste avec les politiques précédentes du Ministère des affaires indiennes où la question des droits à l'autonomie gouvernementale et à l'autodétermination des groupes autochtones devait être exclue des discussions. On peut remarquer ainsi une certaine ouverture d'esprit de la part du gouvernement qui ne fait plus

¹ Respect des droits reconnus par la constitution, désengagement de l'État, abolition de la tutelle fédérale, mise en valeur des savoirs autochtones, cogestion selon les domaines, adhésion volontaire des groupes à la politique.

des droits politiques des Autochtones une menace pour l'intégrité politique et territoriale du Canada. Toutefois, selon Weaver (1997), il demeure quelques zones d'ombre.

En effet, si l'on examine de plus près cette politique, on peut s'apercevoir que les idées du «nouveau paradigme» ne sont pas toujours bien interprétées. Selon Weaver (1997), les revendications politiques des Autochtones ne sont pas considérées comme légitimes puisque les droits politiques autochtones inscrits dans la Constitution n'ont pas été définis. Dans cette perspective, les droits issus des ententes et protégés par la Constitution à titre de droits issus de traité, ne sont pas des droits au sens de Weaver :

«(...) therefore, I have concluded that these rights are essentially no rights.[...]To have a right is to have a legitimate claim against the nation-state such that it behaves in certain ways toward Aboriginal People. I do not believe these "rights" have been legitimated by the institutions of Canada.» (Weaver, 1997: 112)

De plus, ils ne répondent pas aux attentes des Autochtones. Ainsi, les ententes issues des négociations ne donneraient aux Autochtones que des gouvernements de type municipaux. Ceci est contre leur volonté puisqu'ils réclament la souveraineté nationale et surtout, selon Weaver (1997), c'est une formule déjà utilisée. De plus, en transformant les droits issus de ces ententes en des droits issus de traités, cela permet au gouvernement d'évacuer une partie du débat demandé par les groupes autochtones, autour de la définition de leurs droits politiques collectifs puisque le problème aura déjà été résolu pour certaines bandes. La mobilisation pour le combat politique sera alors beaucoup plus difficile à réaliser pour les groupes autochtones étant donné la diversité des situations à travers le pays.

Lors de la troisième étape, il y a une grande transformation des relations avec les Autochtones. Pour la Commission, cette troisième étape se situe de la fin du XVIII^{ième} siècle jusqu'au milieu du 20^{ième} siècle et marque une période de déracinement et d'assimilation pour les Autochtones. En fait, la société occidentale a imposé aux Autochtones son modèle qu'elle pensait supérieur parce que plus évolué et tenté de détruire leurs sociétés. Toutefois, pour la Commission, cette tentative a en partie échoué dans la mesure où même si les politiques d'assimilation ont causé des dommages aux sociétés autochtones, celles-ci ont toujours lutté contre l'assimilation et résisté :

« [...], la période de déracinement a causé de grands torts aux sociétés autochtones. Celles-ci n'ont toutefois pas été vaincues. La résistance a parfois pris forme d'une non-coopération passive (p.ex. en ce qui concerne les tentatives d'émancipation), parfois celle du défi par le maintien des activités proscrites (p.ex. le potlatch et la danse du soleil) et depuis quelques dizaines d'années, celle de l'opposition bruyante et organisée. » (Commission Royale sur les peuples autochtones, 1996, 1 : 205).

La dernière étape est celle du renouveau et de la négociation. Cette période qui a cours depuis le milieu du 20^{ième} siècle, était inévitable étant donné la vigueur des protestations des organisations autochtones de plus en plus politisées et influentes. Pour la Commission, cette période était porteuse de promesses puisque malgré les revirements et les reculs du gouvernement fédéral dans la reconnaissance des droits politiques des Autochtones, il s'est dégagé un nouveau mouvement plus respectueux des aspirations autochtones : « Toutefois il s'est dessiné dans cette société un mouvement en faveur d'une meilleure compréhension et d'une plus grande reconnaissance des aspirations autochtones. » (Commission Royale sur les peuples autochtones, 1996, 1 : 252).

Ainsi, en conclusion du premier volume, la Commission tire comme leçon du passé qu'il est nécessaire de rebâtir dès à présent une nouvelle relation avec les Autochtones un peu sur le modèle de celle qui avait cours lors de la deuxième étape : une relation respectueuse de nation à nation. Or cette relation pour être sincère doit reposer sur quatre principes : la reconnaissance mutuelle, le respect, le partage et la responsabilité. Sans ces quatre principes, la nouvelle relation ne pourra pas représenter l'engagement sincère des peuples à vivre ensemble dans la paix, l'harmonie et la sollicitude (Commission Royale sur les peuples autochtones, 1996, 1 : 20).

Le deuxième volume est en continuité directe avec le premier dans la mesure où pour renouveler la relation entre les Autochtones, le gouvernement et la société canadienne, la Commission considère qu'il faut en priorité restaurer les droits politiques que les Autochtones avaient avant l'établissement des politiques d'assimilation et de négation de leurs droits collectifs politiques (Commission Royale sur les peuples autochtones, 1996 2: 23). Ainsi donc, pour la Commission, les Autochtones forment toujours des nations qu'il est nécessaire de réédifier :

« Les peuples autochtones ne sont pas des minorités raciales appauvries dont les intérêts doivent être mieux servis par l'État canadien. Ce sont des entités politiques qui, en raison des traités, de la reconnaissance de leurs droits dans la Constitution canadienne et de la nature de leur cohésion sociale et culturelle, ont besoin qu'on les reconnaisse en tant que nations, qu'on négocie avec elles comme avec des nations et, par conséquent, qu'on leur donne le pouvoir de mettre en œuvre leurs propres solutions dans une fédération canadienne souple. »
(Commission Royale sur les peuples autochtones, 1996, 2 : 1140)

Pour ce faire, la Commission examine quatre sujets : les traités, la fonction gouvernementale, les terres et ressources et le développement économique. Ces quatre sujets, qui touchent à la fois des dimensions politiques et économiques, devraient permettre

aux Autochtones, selon la Commission (Commission Royale sur les peuples autochtones, 1996, 2 : 1139), de retrouver leur place perdue et de participer pleinement à la société canadienne en tant que troisième ordre de gouvernement. Car en fait, pour la Commission (Commission Royale sur les peuples autochtones, 1996, 2 : 25), la souveraineté des Autochtones ne viendrait pas interférer avec celle des deux autres ordres de gouvernement de la même manière qu'il n'y a pas eu d'interférence politique lors des premiers contacts.

Les traités constituent pour la Commission le meilleur exemple historique qui met en valeur les relations de nation à nation (Commission Royale sur les peuples autochtones, 1996, 2 : 2). C'est la raison pour laquelle le processus de traité apparaît comme une solution possible pour restaurer les droits politiques des Autochtones au sein de la fédération canadienne. De plus, les traités sont perçus aussi par les Autochtones comme un moyen de retrouver certains droits politiques. Toutefois, il faudra, selon la Commission (Commission Royale sur les peuples autochtones, 1996, 2 : 4), que ces traités, qu'ils soient nouveaux ou qu'il s'agisse d'un processus de renouvellement, intègrent impérativement les quatre principes énoncés dans le premier volume à savoir : la reconnaissance mutuelle, le respect mutuel, le partage et la responsabilité. L'intégration de ces quatre principes assurera alors les fondements de la nouvelle relation entre les Autochtones et le reste de la société.

Pour la Commission (Commission Royale sur les peuples autochtones, 1996, 2 : 4), il est nécessaire de limiter la fonction gouvernementale fédérale et provinciale afin de permettre la création d'institutions autochtones ayant la capacité et l'envergure pour exercer l'autonomie gouvernementale. Il faut permettre aux nations et sociétés qui ont été éprouvées par des années d'assimilation de retrouver une cohésion sociale et une

dynamique. En fait, la Commission souhaite que les communautés autochtones prennent leur avenir et leur autonomie en main (Commission Royale sur les peuples autochtones, 1996, 2 : 26).

Il est nécessaire aussi de redistribuer les terres et les ressources. En effet, pour la Commission, il est clair qu'une autonomie gouvernementale sans une autonomie économique n'est pas possible, la fonction gouvernementale n'étant pas dissociable des terres et des ressources :

«La fonction gouvernementale est indissociable des terres et des ressources. Pour que l'autonomie gouvernementale devienne une réalité, il faudra que les peuples autochtones disposent de terres et de ressources beaucoup plus importantes qu'actuellement. Si l'autonomie des peuples autochtones n'est pas une simple question de terres et de ressources, il reste cependant que ceux-ci ne pourront édifier leur société ni avoir une économie florissante sans disposer d'une assise territoriale appropriée et de ressources suffisantes.» (Commission Royale sur les peuples autochtones, 1996, 2 : 465).

Les territoires et leurs ressources permettraient aux Autochtones de dégager des revenus de l'exploitation de ces richesses et donc de stimuler leur développement économique. Le secteur de l'emploi en crise dans les communautés autochtones pourrait alors bénéficier de ce développement. Ils pourront faire des choix qui respecteront à la fois leurs valeurs en matière d'environnement et leurs besoins. Ils auront la possibilité de soutenir leurs économies traditionnelles tout en développant d'autres types d'activités (Commission Royale sur les peuples autochtones, 1996, 2 : 9). L'assise territoriale leur permettrait aussi de pouvoir lever des impôts et de créer des emplois. En outre, avec une assise territoriale, les gouvernements autochtones auront la possibilité d'exercer leur autorité et de légiférer en fonction de leurs langues, cultures et valeurs et ainsi de perpétuer leur identité collective.

Or, les Autochtones ont été dépossédés de leurs territoires et ils ont de la difficulté à les récupérer. La politique des revendications territoriales n'est pas non plus la solution puisque la Commission reconnaît qu'elle requiert toujours la cession de tous les droits ancestraux. Il devient alors primordial de redonner aux Autochtones une assise territoriale pour assurer leur développement économique et une richesse durable.

Le troisième volume du rapport final porte sur les problèmes sociaux, culturels, de santé et éducationnel des communautés autochtones. L'objectif de la Commission est premièrement d'identifier les problèmes que rencontrent les Autochtones au sujet de ces questions-là et deuxièmement de trouver des solutions pour les rendre autonomes et responsables des décisions et des solutions à prendre pour régler et gérer ces questions. Ce volume constitue donc la suite logique du précédent dans la mesure où c'est par leur autonomie gouvernementale que les communautés autochtones pourront prendre en main leurs besoins et corriger les erreurs commises par les politiques sociales d'assimilation :

«Les problèmes sociaux actuels sont dans une large mesure l'héritage des politiques historiques de déracinement et d'assimilation et on ne pourra les régler qu'en reconnaissant aux Autochtones le pouvoir d'orienter librement leur avenir au sein de la fédération canadienne. Certaines politiques que nous recommandons supposent que ce pouvoir leur sera conféré et que les terres et les ressources seront redistribuées de manière à asseoir cette autonomie gouvernementale sur du solide. Les institutions destinées à répondre aux besoins sociaux seront établies par les gouvernements autochtones, conformément aux priorités culturelles de la population concernée. Des institutions autochtones distinctes auront un rôle important à jouer en faisant appel à la sagesse traditionnelle pour résoudre les problèmes contemporains, [...]» (Commission Royale sur les peuples autochtones, 1996, 3 : 6)

En fait, toutes les actions décrites dans le volume 3 sont axées autour de la volonté de la Commission de reconstruire les nations autochtones. Que ce soit avec la collaboration des autres paliers de gouvernements ou seuls, les gouvernements autochtones doivent être

capables de mettre en place une dynamique sociale en travaillant par exemple au niveau de l'éducation :

«Le système d'éducation doit confirmer l'appartenance des Autochtones à des nations historiques ayant des cultures distinctes, tout en leur donnant des moyens d'accéder à une société globale et d'y jouer un rôle actif.» (Commission Royale sur les peuples autochtones, 1996, 3 : 754).

Le quatrième volume porte plus directement sur les populations, sur leur diversité, leurs attentes et leurs besoins. Pour la Commission (Commission Royale sur les peuples autochtones, 1996, 4 : 60), la compréhension de la diversité des populations autochtones est le premier pas pour comprendre la vision des peuples autochtones et ainsi jeter les bases d'une nouvelle relation avec eux. Conformément à son mandat, elle s'est intéressée aux femmes, aux anciens, aux jeunes, aux Métis, aux habitants du Nord et aux Autochtones vivant en milieu urbain. En identifiant les problèmes et les besoins que rencontre chacune de ces six catégories, qui représentent une part importante des populations autochtones soit par leur nombre (les jeunes, les Autochtones en milieu urbain et les habitants du Nord), par leur influence sur les décisions (les anciens) ou par leur place symbolique (les femmes), la Commission a voulu regarder les problèmes spécifiques de ces groupes de façon à montrer que les populations autochtones ne forment pas un groupe monolithique et que la recherche de solutions doit passer par la reconnaissance de cette diversité de situations. Ainsi, les modèles d'autonomie devront prendre en compte cette réalité :

«Lorsqu'il s'agira de fixer des orientations, il sera important de reconnaître la diversité des Autochtones car il est exclu qu'une seule réponse aux questions posées puisse les satisfaire. Aucun modèle unique – qu'il s'agisse d'autonomie gouvernementale, de centre de guérison ou de type de logement – ne pourra convenir à toutes les nations autochtones. À la diversité des voix doit répondre celle des solutions.» (Commission Royale sur les peuples autochtones, 1996, 4 : 123).

Le cinquième et dernier volume est en fait le résumé de toutes les recommandations qui ont été faites dans le rapport final. Ce qui ressort des recommandations, c'est que la Commission est nettement favorable à la reconnaissance des nations autochtones en tant qu'entités politiques. Il faut qu'elles puissent exercer leur autonomie et prendre leurs décisions : « S'il est un thème qui domine ces recommandations, c'est certainement qu'il faut laisser les Autochtones exercer leur autonomie et élaborer leurs propres solutions. » (Commission Royale sur les peuples autochtones, 1996, 5 : 1). En fait, la Commission va même plus loin en reconnaissant que ce droit à l'autonomie est un droit inhérent à leur identité de peuples qu'ils ont essayé de perpétuer malgré les politiques d'assimilation des gouvernements :

«Les peuples autochtones ont réussi à préserver leur identité dans des conditions difficiles. Ils ont sauvé leurs traditions pendant des décennies, alors que les autorités non-Autochtones essayaient de réglementer chacun des aspects de leur vie. Ils sont en droit de mener leurs affaires sans intrusions de ce genre. Ce droit n'est pas un privilège qui peut leur être conféré par d'autres gouvernements ; il est inhérent à leur identité de peuples.» (Commission Royale sur les peuples autochtones, 1996, 5 : 1-2).

Cette approche via les droits politiques est beaucoup plus globale et, selon la Commission, a beaucoup plus de chances de réussir étant donné qu'elle propose une réforme complète de la relation entre les Autochtones, le gouvernement fédéral et la société canadienne :

«Les changements que nous proposons ont une portée considérable. Nous ne suggérons pas de modifier la *Loi sur les Indiens* ni de lancer de grands programmes tape-à-l'œil. Ce que nous préconisons est fondamental, ambitieux et peut-être déroutant – mais en même temps exaltant, libérateur et riche de possibilités.» (Commission Royale sur les peuples autochtones, 1996, 5 : 148).

Ainsi, les recommandations s'articulent autour de cinq thèmes qui ont pour objectif ultime l'autonomie et l'autodétermination des peuples autochtones. Ces cinq thèmes sont : reconstituer les nations autochtones qui ont été divisées par les politiques d'assimilation ; établir un processus leur permettant d'assumer leurs pouvoirs qui auront été transférés en quelques étapes des autres paliers de gouvernements ; faire un changement dans la répartition des terres et des ressources en respectant les traités déjà signés et en respectant leurs droits territoriaux restants équitablement ; acquisition pour les Autochtones des outils leur permettant de gouverner et d'être autonomes économiquement à travers une meilleure éducation ; et, dernièrement, vaincre le chômage et la dépendance à l'aide sociale en permettant le développement économique qui est essentiel pour qu'ils puissent participer à la société (Commission Royale sur les peuples autochtones, 1996, 5 : 2-3).

Toutefois, pour que ces principes puissent se réaliser, il existe deux conditions à respecter. En fait ces conditions sont plutôt les états d'esprit que doit avoir l'ensemble de la société canadienne. Selon la Commission (Commission Royale sur les peuples autochtones, 1996, 5 : 4), la première condition repose sur le fait qu'il est essentiel que les non-Autochtones reconnaissent les erreurs qui ont été commises dans le passé par rapport aux peuples autochtones et qu'ils en tiennent compte dans les solutions à mettre en place. En effet, les solutions qui présupposent l'égalité de tous les citoyens ne sont pas une solution envisageable dans la mesure où elles nient le passé et les causes responsables de la pauvreté et de l'état d'infériorité des peuples autochtones. Il faut que la société canadienne assume ce passé douloureux. La deuxième condition est qu'il faut une véritable volonté pour opérer le changement. Cette volonté pourra s'exprimer à travers une mesure

symbolique comme une nouvelle proclamation royale qui aurait en fait la même fonction et la même importance que la *Proclamation Royale de 1763* .

«Cette proclamation établirait les principes régissant la nouvelle relation et préciserait les lois et les institutions nécessaires pour traduire ces principes dans la réalité. Elle ne remplacerait pas la *Proclamation royale de 1763*, qu'on a qualifié de *Magna Carta* des peuples autochtones, mais elle l'appuierait et la moderniserait.» (Commission Royale sur les peuples autochtones, 1996, 5 : 130)

Cette proclamation pourra être ensuite adoptée par toutes les parties concernées, gouvernements fédéral, provinciaux, territoriaux et autochtones de façon à obtenir un accord pancanadien (Commission Royale sur les peuples autochtones, 1996, 5 : 11). Selon la Commission, il faudrait que la proclamation se concentre sur les changements à apporter pour modifier de façon structurelle la relation entre les peuples autochtones et la société canadienne (Commission Royale sur les peuples autochtones, 1996, 5 : 12).

À partir de cette proclamation, le gouvernement fédéral pourrait adopter une série de lois permettant d'enclencher les modifications structurelles : une loi sur la reconnaissance et le gouvernement des nations autochtones, une loi sur l'exécution des traités conclus avec les Autochtones, une loi sur la création d'un tribunal indépendant sur les traités et les terres autochtones, une loi pour créer un parlement autochtone et deux lois pour créer, en remplacement du Ministère des affaires indiennes, le Ministère des relations avec les Autochtones et le Ministère des services aux Indiens et aux Inuit (Commission Royale sur les peuples autochtones, 1996, 5 : 130-132). À ces changements structurels devront s'ajouter, selon la Commission (Commission Royale sur les peuples autochtones, 1996, 5 : 133), des mesures plus concrètes destinées directement aux populations autochtones. Ces mesures devront être axées autour du rétablissement de la santé mentale,

physique, affective et spirituelle des familles, des collectivités et des nations, autour du développement économique, du perfectionnement des ressources humaines et de la création des institutions (Commission Royale sur les peuples autochtones, 1996, 5 :135).

À travers ces différentes recommandations et ces mesures, il est intéressant de s'arrêter sur la vision de la Commission royale des Autochtones. En effet, ce qui ressort de cette vision, c'est le caractère collectif et politique de l'identité des Autochtones. Pour la Commission, il semble que les Autochtones ne peuvent être vus que comme des nations ou comme des peuples, c'est-à-dire des groupes qui ont une certaine unité sociale et politique et donc des droits inhérents à ce statut. En outre, il semble que la dimension historique joue un grand rôle dans la reconnaissance du statut des peuples autochtones puisque la Commission s'appuie sans cesse sur l'histoire pour démontrer que le statut actuel des Autochtones doit être en continuité avec leur histoire commune avant la colonisation. Ainsi, la période où leurs droits politiques ont été niés par les autorités n'apparaît que comme une parenthèse dans leur histoire de peuples.

De plus, il est intéressant aussi de remarquer comment sont articulés entre eux les différents problèmes sociaux des groupes autochtones. Chaque problème est à la fois la cause et la conséquence d'un autre, de sorte que l'on comprend que les Autochtones sont dans une situation qui est endémique. Ainsi, le chômage est la conséquence du manque d'accès aux ressources et il est la cause de la pauvreté sur les réserves. Cette façon de présenter les problèmes des Autochtones n'est certes pas nouvelle. Par contre, ce qui est nouveau, c'est le fait de montrer que les solutions ne peuvent pas venir de l'extérieur, des politiques fédérales par exemple. Pour la Commission, il est clair que pour qu'une telle situation change, les solutions doivent venir de l'intérieur et particulièrement des

Autochtones. Et, comme leur identité est basée sur des caractéristiques collectives et politiques, il faut reconnaître cette identité telle qu'elle est. La solution à leurs problèmes de société passe donc par la reconnaissance officielle de cette identité.

Il semble que les deux termes « peuples » et « nations » n'aient pas la même importance aux yeux de la Commission. Bien qu'ils soient souvent utilisés dans le rapport final autant pour désigner les groupes autochtones que pour souligner le caractère inhérent des droits politiques que les gouvernements devraient reconnaître à ces groupes, la Commission prend la précaution au début de chaque volume de préciser que le terme nation est utilisé dans un sens spécifique :

«Les expressions **nations autochtones** et **peuples autochtones** se recourent quelque peu, mais la Commission utilise le terme **nations** dans un sens bien spécifique. Comme on le verra au chapitre 3 du volume 2, elle l'emploie pour désigner des groupes d'Autochtones d'une certaine importance numérique qui sont conscients de leur unité sociale et historique et qui constituent la population prédominante dans un territoire ou des territoires déterminés.» (Commission Royale sur les peuples autochtones, 1996, 2 : vii).

Il est aussi à noter que la Commission fait une distinction entre la « nation » et la « collectivité ». La nation désigne un groupe de personnes d'une certaine importance numérique et la collectivité se compose d'un petit groupe de personnes :

«La Commission s'efforce de faire une distinction entre les mots **collectivité** et **nation**. Quand elle parle d'une collectivité métisse par exemple, elle fait allusion à un petit groupe de Métis habitant une même localité et faisant partie d'un groupe plus large, la nation métisse de l'Ouest canadien. Il en va de même d'une collectivité inuit ou d'une collectivité des Premières Nations. Malgré cette appellation, une collectivité des Premières Nations ne constitue pas une nation autochtone au sens ou nous venons de définir l'expression. Ce sont plutôt les nations autochtones qui se composent habituellement – mais pas nécessairement – de plusieurs collectivités.» (Commission Royale sur les peuples autochtones, 1996, 2 : vii).

Ainsi, on comprend à travers les différents volumes du rapport final et à travers les recommandations, que les Autochtones forment des nations parce qu'ils constituent des grands groupes, qu'ils avaient et ont toujours des caractéristiques culturelles, religieuses et historiques qui leur sont propres et qu'ils sont des peuples parce qu'ils se gouvernaient de façon autonome avant l'établissement des politiques d'assimilation. Il y a alors pour la Commission, deux niveaux de compréhension : un niveau juridique exprimé à travers le terme « peuple » et un niveau identitaire exprimé à travers le terme « nation ».

Conclusion

Depuis le début des années 1990, on a pu voir que le caractère national des groupes autochtones est maintenant un fait acquis dans les rapports entre les groupes autochtones et le gouvernement. En effet, il est reconnu que les groupes autochtones forment des nations ; ils sont d'ailleurs officiellement inscrits dans la Constitution canadienne sous cette identité : « les Premières Nations du Canada ». Toutefois, bien que les groupes autochtones aient obtenu certains droits collectifs se rapportant à leur statut de communauté nationale comme le droit de gérer leurs systèmes d'éducation ou les droits issus des Traités par exemple, il ne leur est toujours pas reconnu le droit à l'autonomie gouvernementale ni celui à l'autodétermination politique, droits qui vont pourtant de pair avec le statut de nation. On a pu aussi remarquer l'apparition dans le vocabulaire utilisé par le gouvernement du terme « peuple » pour désigner les groupes autochtones. Ce terme semble être utilisé de la même façon que celui de « nation », c'est-à-dire sans y rattacher les droits politiques inhérents à

ce statut dans la mesure où le gouvernement refuse toujours de reconnaître les droits politiques inhérents à ce statut.

Pourtant malgré cette non-reconnaissance des droits des groupes autochtones, l'attitude des autorités a rapidement évolué vis-à-vis d'eux et de leur statut. Il faut dire aussi que les années 1990 ont été riches en forums de différentes natures (les négociations constitutionnelles, la Commission Royale et les réunions du Groupe de Travail à L'O.N.U.). Ces années ont aussi été dominées par la présence constante de débats autour de la Constitution et de la nation canadienne sur la scène politique. Les groupes autochtones ont alors eu la possibilité de faire entendre à maintes reprises leurs positions concernant leurs droits politiques.

À travers cette partie, on a pu voir aussi les différences entre les positions gouvernementales et celles de la Commission royale qui tout en étant indépendante du pouvoir y est rattaché de par son financement et le fait qu'elle ait été mise en place à la demande du premier ministre Mulroney. Ainsi, alors que dans les positions du gouvernement fédéral, il y a une séparation entre la terminologie employée pour désigner les groupes autochtones et les droits politiques inhérents à cette terminologie, on ne retrouve pas cette séparation dans les positions de la Commission royale. Au contraire, ce que recommande la Commission royale, c'est qu'il y ait correspondance entre les deux et que l'on reconnaisse aux groupes autochtones les droits politiques qui vont de pair avec leur identité officiellement reconnu.

TROISIÈME PARTIE

CHAPITRE NEUF

L'ÉVOLUTION DES POSITIONS AUTOCHTONES ET DES POSITIONS GOUVERNEMENTALES

Dans ce chapitre, nous allons nous attacher à montrer l'évolution des positions autant des groupes autochtones que du gouvernement fédéral. L'analyse du contexte historique des chapitres six, sept et huit nous a permis de mettre en évidence les différentes positions des groupes autochtones et du gouvernement fédéral. De cette analyse, nous avons retiré deux éléments qui vont guider notre réflexion.

En effet, selon nous, il ressort de l'analyse historique que les groupes autochtones ont apporté à travers leurs rencontres et échanges avec le gouvernement fédéral depuis les années 1920 une nouvelle définition du concept de nation qu'ils utilisent dans leurs revendications politiques. Il ressort aussi une certaine évolution des positions fédérales en ce qui concerne la reconnaissance du statut des groupes autochtones.

1. Les positions autochtones

L'appel de Deskaheh en 1923 à la Société des Nations semble marquer un tournant en ce qui concerne les positions autochtones et leur recherche d'un nouveau statut politique.

En effet, dans cet appel intitulé « The Redman's Appeal for Justice », Deskaheh demande que son peuple soit reconnu pour ce qu'il n'a pas cessé d'être, soit un État et une nation, tous les deux souverains. Cet appel marque en quelque sorte le point de départ d'une certaine conception de leur statut politique et va permettre une évolution du concept de nation. Ainsi, il est clair pour le leader des Six-Nations que son groupe constitue une nation. Il cherche en tous les cas à le démontrer et à imposer ce modèle dans la mesure où il espère que son groupe soit admis au sein de la Société des Nations et que sa demande soit admise dans le cadre de l'article 17 de la Convention qui traite des conflits entre les membres et les États non membres.

Il est aussi intéressant de voir qu'il existe des liens forts dans l'appel de Deskaheh entre la nation et l'État. Il semble même qu'avant d'être reconnues en tant que nation, les Six-Nations revendiquent la reconnaissance en tant qu'État. Car, ce qui ressort des quatre revendications majeures des Six-Nations, c'est la perte de contrôle de leur territoire et de leur pouvoir de décision. En fait, ce qui leur semble important relève plutôt du domaine du pouvoir politique que du statut politique en tant que tel, celui-ci étant une conséquence de la perte de ce pouvoir et non pas la cause.

Comme mentionné dans les chapitres précédents, il s'écoulera une longue période de temps avant que les groupes autochtones aient une nouvelle opportunité de faire entendre leurs revendications politiques. Ainsi, c'est au début des années 1970, avec le retrait du Livre Blanc qu'on retrouve dans les revendications des groupes autochtones certains concepts faisant référence à un statut politique de communauté. Alors que le Livre Blanc proposait une vision individualisante des droits autochtones, les Autochtones demandaient plutôt que soient reconnus leurs droits en tant que communautés. C'est donc

avec cet événement que certains concepts dont celui de nation sont réapparus plus ou moins directement dans les discours autochtones. Pourtant, bien que certains groupes comme les Dénés ont choisi de nommer directement leur organisation « Dene Nation », les revendications n'ont pas été principalement orientées à partir de la « nation ». En effet, comme le souligne Dickason (1996), les organisations autochtones se sont mises plutôt à utiliser l'expression « droits ancestraux » en y incluant l'autodétermination. Là encore, ce qui semble important pour les groupes autochtones relève davantage du pouvoir politique que du statut en tant que tel.

Mais on a l'impression que cette tendance commence à se renverser au début des années 1980 avec le processus de rapatriement de la Constitution. Une importance particulière semble alors accordée autant à la forme des revendications qu'à leur contenu. En effet, cette période est toujours marquée par le retrait du Livre Blanc qui a eu des conséquences sur les groupes autochtones qui se sont mobilisés au niveau canadien pour la défense de leurs droits territoriaux et politiques, ayant l'effet d'une onde de choc, qualifiée de « réveil amérindien », dans toutes les communautés autochtones. La reconnaissance de leurs revendications politiques et territoriales est devenue une priorité absolue pour toutes les organisations autochtones canadiennes. Mais de plus, à cause du contexte politique interne au Canada marqué par des discussions constitutionnelles, l'attention des différents acteurs de la scène politique est davantage tournée vers le rapatriement de la Constitution. Et, c'est précisément dans ce contexte politique où les débats sur les identités nationales sont omniprésents que les groupes autochtones semblent choisir le concept de « nation », très chargé politiquement à l'époque, pour se désigner officiellement. Avec le nom de « Premières Nations du Canada », les groupes autochtones semblent chercher à affirmer

clairement leurs préoccupations et leurs revendications. Car, lorsque les groupes autochtones et leurs organisations font des pressions pour participer et inclure dans l'agenda des discussions constitutionnelles les questions touchant les droits politiques collectifs des Autochtones, ils le font en tant que Premières Nations du Canada. La même observation peut être faite concernant la participation des Autochtones aux séances de travail organisées à Genève pour l'O.N.U. par le Groupe de Travail sur les populations autochtones. On peut donc penser qu'il y a une volonté de la part des groupes autochtones à ce moment précis de mettre l'accent sur le concept de nation comme porteur de leurs revendications politiques. Le concept de nation apparaît ici comme le synthétiseur de leur identité politique de groupe, de leurs revendications relatives à la reconnaissance de cette identité, mais aussi de la stratégie qu'ils ont choisie pour se faire entendre, une identité qui les place sur un pied d'égalité avec leurs interlocuteurs, les autres nations.

Pourtant, il semble y avoir un certain décalage entre ce type de discours, chargé émotionnellement et politiquement, et la nature même des revendications autochtones. Car, dans les présentations faites par les groupes autochtones au Groupe de travail en 1984, on a ainsi pu remarquer que le concept de nation apparaît systématiquement dans toutes les présentations faites au niveau de leur identité collective (First Nations), sans pour autant avoir des répercussions au niveau des droits spécifiques revendiqués :

«We were self-governing First Nations entitled to our land in Canada before the arrival of European settlers. Today we find ourselves in a situation in which we are struggling for explicit constitutional recognition of our aboriginal title and the right to our natural resources, for the physical integrity and security of our First Nations, for our right to internal self-government, and for our international treaties to be recognized as such and implemented by the other party to those treaties, namely, the Canadian government as successor to the British Government.» (Assemblée des Premières Nations, WGIP, 1984).

En ce qui concerne les revendications en tant que telles, on peut dire qu'elles s'articulent autour de deux types de droit: des droits politiques et des droits territoriaux. Est-ce à dire que la conception autochtone de la nation ne va pas sans ces deux types de droit qui lui garantissent une intégrité politique? Peut-être, car, dans les textes des deux organisations qui ont soumis des présentations en 1984, nous avons pu constater l'importance de ces deux types de droits qui ne sont pourtant pas toujours systématiquement énoncés lorsqu'on évoque le statut de nation des groupes autochtones. En fait, la présence quasi-constante de ces deux types de droits dans les présentations des groupes autochtones laisse alors supposer que l'enjeu des revendications pour les Autochtones réside dans leur reconnaissance et que le statut de nation vient justifier ou confirmer ce besoin de reconnaissance.

En 1987, lors du deuxième moment choisi pour regarder les positions des groupes autochtones concernant leurs droits politiques, le contexte politique canadien a encore évolué. Les groupes autochtones ont, certes, obtenu peu de résultats lors des conférences constitutionnelles, mais des événements comme le dépôt du rapport Coolican en 1986, les modifications apportées en 1987, suite aux pressions des organisations autochtones à la politique sur les revendications globales concernant les clauses d'extinction des droits et l'élargissement des sujets de négociation à l'autonomie gouvernementale, sont des facteurs qui ont pu jouer en faveur de l'avancement de la reconnaissance des droits politiques autochtones, et ce malgré l'échec de l'Accord du Lac Meech. La question des droits politiques des groupes autochtones est devenue incontournable dans les rapports entre les Autochtones et les autorités canadiennes. Dans les présentations de 1987, l'accent est aussi mis sur les droits à l'autodétermination et à l'autonomie gouvernementale et les

revendications politiques demeurent autant structurées autour des droits politiques que lors des présentations de 1984.

Toutefois, dans les présentations de 1987, les leaders font une distinction entre deux types de droits fondamentaux pour l'existence de leurs communautés, le droit à l'autodétermination et le droit à l'autonomie gouvernementale. Ces deux types de droit sont complémentaires et ont besoin, selon les leaders, d'exister en même temps. Le premier est cependant inhérent au statut de peuple et non aliénable par une quelconque autre autorité alors que le deuxième dépend de la délégation du pouvoir par les provinces. De plus, ce n'est qu'avec la reconnaissance du droit à l'autodétermination que la communauté pourra continuer d'exister par la suite, car, c'est à travers ce droit que les communautés pourront maintenir leur héritage et leur patrimoine culturel.

On en apprend davantage sur les revendications des groupes autochtones et sur l'évolution de leurs positions en regardant de près la série d'audiences publiques de la Commission Royale des groupes autochtones au début des années 1990. Ainsi, il nous est confirmé que les groupes autochtones considèrent former des nations et ils revendiquent le droit d'être des nations différentes avec des perspectives politiques différentes de celles de la société dominante. On retrouve aussi la notion de « peuple » pour désigner les groupes autochtones et la volonté d'une reconnaissance des droits politiques collectifs inhérents à ce statut. Il semble que cette notion de peuple et la reconnaissance des droits qui y sont inhérents soient aussi l'enjeu des revendications politiques autochtones dans la mesure où toute leur argumentation part de cette conception politique de leur identité.

En fait, on retrouve une certaine articulation entre les notions de « peuple » et de « nation ». Dans les discours autochtones, les groupes autochtones forment des peuples

parce qu'ils étaient organisés politiquement bien avant l'arrivée des Européens. Mais, ils forment aussi des nations parce qu'ils ont des cultures et des traditions bien à eux qui n'ont pas disparu malgré les mesures d'assimilation. Ils doivent donc continuer à être des nations, c'est-à-dire à maintenir leur dynamique culturelle et sociale, pour continuer à être des peuples indépendants et souverains.

Le lien à « la terre », si souvent décrit et souligné par les leaders dans leurs présentations, déterminerait alors leur statut de peuple et de nation. Avec la reconnaissance de leurs droits sur cette « terre », leurs territoires, les groupes autochtones espèreraient en fait poser les bases d'une certaine reproduction culturelle, sociale et politique puisque « la terre » représente pour eux à la fois l'essence et le point de départ de leur existence en tant que communautés. C'est leur relation à « la terre » qui a déterminé leurs organisations familiale, religieuse, économique, en fait leurs sociétés dans leur intégralité.

On comprend mieux pourquoi les revendications politiques des groupes autochtones sont globales dans le sens où elles abordent tous les aspects de la vie quotidienne (droits de chasse, droits de gestion sur la santé, la justice et l'éducation, droits d'accès aux ressources naturelles, etc.). Car, pour que les peuples autochtones puissent perpétuer leur identité politique collective une fois sa reconnaissance établie, les leaders demandent la reconnaissance d'autres droits, comme le droit à l'autonomie gouvernementale ou les droits territoriaux :

«The view that we have, whether you have a treaty or not, is that the source of our rights is the land and that the reforms that we seek have to be based on the recognition of our rights to land and everything should flow from there, including jurisdiction, which is the inherent right of self-government.» (Ottawa, ONT 93-11-05 138 Ovide Mercredi PG 1121).

On peut aussi noter que pour les leaders, les droits à l'autonomie gouvernementale des nations autochtones ne sont pas incompatibles avec ceux de la société canadienne. Bien au contraire, à partir du moment où les droits des peuples autochtones ont été reconnus et sont respectés, les droits des nations autochtones devraient, selon les leaders, s'harmoniser avec les droits de la nation canadienne. Pour les Autochtones, il n'y a pas un territoire par nation, le lien qui unit les nations autochtones au territoire est différent de la relation occidentale entre la nation et le territoire. En effet, la souveraineté des nations autochtones ne repose pas sur une base territoriale. Les nations autochtones sont souveraines dans la mesure où les groupes autochtones constituent des peuples. Leur souveraineté est inhérente à leur nature, à leur statut politique, en fait aux droits qui leur garantissent ce statut, mais pas au territoire qu'elles occupent. Et, si le territoire est relié aux nations autochtones, c'est parce qu'elles ont modelé leurs caractéristiques culturelles, politiques, sociales et spirituelles à travers lui. De plus, le fait que les groupes autochtones considèrent la terre comme un bien collectif prêté par le Créateur renforce davantage l'idée que le territoire n'est pas perçu comme le support de la souveraineté nationale mais plutôt celui de l'identité nationale.

Les mêmes préoccupations à la fois politiques et globales peuvent être retrouvées dans leurs revendications en 1996. Les présentations de 1996 sont aussi construites en intégrant les caractéristiques que nous avons décrites plus haut, à savoir, que sont revendiqués des droits de peuple mais aussi des droits de nation afin de permettre la reproduction sociale de leurs communautés et de leur identité politique.

Malgré certaines avancées sur la question de leurs droits politiques, notamment la mise en place en 1995 de la politique sur l'autonomie gouvernementale, on a pu remarquer

que le contenu des positions des groupes autochtones n'a pas évolué depuis le début des années 1990. Or, même si la politique sur l'autonomie gouvernementale n'a pas été jugée satisfaisante par les organisations autochtones, elle constitue néanmoins un certain pas vers une reconnaissance de leurs droits politiques collectifs, considérant les positions radicales des gouvernements dans les années 1970. On retrouve toujours dans les revendications autochtones, des demandes relatives à la reconnaissance des droits à l'autodétermination et à l'autonomie politique ainsi qu'à la reconnaissance des droits territoriaux.

Par contre, en ce qui concerne la forme de ces revendications, on a pu voir une certaine évolution, ne serait-ce que dans l'utilisation du concept de nation et l'articulation des arguments. En effet, lors de l'appel des Six-Nations au début des années 1920, la revendication politique est construite autour du concept de nation, mais aussi de l'État. Or, on ne retrouve plus ce concept d'État dans les autres revendications que nous avons analysées. D'autres concepts se sont aussi ajoutés et ont été développés au fil des années. Par exemple, des concepts comme l'« autodétermination » et l'« autonomie gouvernementale » ont été de plus en plus présents dans les revendications au cours des années. Il semble aussi que l'articulation des uns aux autres a été précisée avec le temps.

En ce qui concerne le concept de nation, on a pu remarquer qu'il n'était pas utilisé de la même façon dans les revendications des années 1920 et celles plus récentes de 1984 à 1996. L'absence ou la non-utilisation du concept d'État modifie considérablement la construction et l'argumentation des revendications politiques. En effet, l'utilisation et la combinaison du concept d'État à celui de nation fait directement référence au modèle d'État-nation. Ainsi, les revendications construites à partir de ce modèle étaient alors fondées sur l'idée que la structure étatique sert à assurer la pérennité de la nation. L'État

constitue donc la partie essentielle de la construction nationale puisqu'il en est l'ossature et le garant de son intégrité. Or, à partir des années 1970 il n'est plus question de structure étatique dans les revendications autochtones. Il semble que nous ayons alors à faire à un modèle qui favorise davantage la recherche d'une autonomie politique assortie d'une souveraineté culturelle. Dans ce modèle, l'intégrité nationale ne réside pas dans l'État mais dans le statut autonome et souverain de la communauté. Le garant de cette intégrité n'est donc pas des institutions, mais un statut assorti de droits.

2. Les positions gouvernementales

Le début des années 1970 constitue une étape charnière dans les positions du gouvernement fédéral. En effet, suite aux réactions entourant le projet de loi pour abolir le statut spécial des Autochtones au Canada (le Livre Blanc), le gouvernement fédéral met en place, pour la première fois, une politique sur les revendications globales. Cette politique marque le début d'une certaine reconnaissance du statut de collectivité ou de communauté des Autochtones dans la mesure où nous avons vu que même s'ils n'étaient pas encore considérés comme des groupes avec des droits inhérents à ce statut, le gouvernement reconnaissait quand même aux Autochtones des droits territoriaux collectifs. Cette évolution est de taille dans la mesure où au dix-neuvième siècle et jusque dans la première partie du vingtième siècle, les autorités gouvernementales considéraient les Autochtones non pas comme des membres de collectivités mais comme des individus. Elles ne voulaient pas reconnaître une quelconque identité collective et encore moins des droits politiques. Les politiques mises en place visaient plutôt l'assimilation et l'intégration des Autochtones au reste de la société.

Au début des années 1980, le rapport Penner, rapport de la Chambre des Communes, marque un autre tournant important dans l'évolution des positions fédérales. À partir de là, les autorités fédérales commencent à inclure dans leurs politiques certains concepts comme « l'autonomie gouvernementale », « l'autogestion », « les peuples autochtones ». Ce changement semble s'être confirmé dans le rapport Coolican produit en 1985, dont les membres étaient indépendants des autorités. En effet, nous avons pu y constater que les groupes autochtones sont maintenant désignés comme « les Premières Nations » ou « les Peuples autochtones ». Et, au-delà d'un simple changement de terminologie, nous avons affaire à des conceptions plus collectives et politiques de l'identité des communautés autochtones, mais aussi à des conceptions juridiques plus globales des droits autochtones. Même si le droit à l'autodétermination n'est toujours pas reconnu, l'association entre les droits à l'autonomie gouvernementale et les droits territoriaux est désormais acceptée. On peut tout de même constater qu'il y a un certain décalage entre le discours qui fait référence au statut national des communautés autochtones et la réalité de la reconnaissance de leurs droits qui ne correspond pas à ce statut.

Les années 1990 sont aussi marquées par des avancées au niveau de l'acceptation de la reconnaissance des droits politiques autochtones puisque dans la politique sur l'autonomie gouvernementale mise en place en 1995, le gouvernement fédéral reconnaît pour la première fois que les groupes autochtones ont des droits d'autonomie inhérents à leur statut de peuples et accepte aussi de les négocier. Pourtant, cette politique ne permet toujours pas de répondre aux revendications politiques des Autochtones. Il y a toujours un décalage entre le discours des autorités qui met en valeur le caractère national des

communautés autochtones et la reconnaissance des droits qui sont inhérents à ce statut politique. Bien que le gouvernement fédéral et les autres paliers de gouvernement aient intégré à la fin des années 1990 l'idée que les groupes autochtones sont des peuples avec des droits inhérents, et que cette politique constitue un changement par rapport aux positions gouvernementales des années 1920 ou même 1970, il subsiste l'impression que ces changements dans les positions gouvernementales ne sont que superficiels dans le sens où seule la terminologie a évolué et les droits politiques autochtones comme l'autodétermination ne sont pas plus reconnus qu'avant les années 1970. Ainsi, malgré l'adoption par le gouvernement fédéral d'un certain type de vocabulaire pro-revendications autochtones, il refuse toujours de reconnaître pleinement le statut autonome des nations autochtones.

Le rapport final de la Commission royale, instance indépendante du pouvoir bien que créée par lui, vient renforcer l'idée qu'il y a un décalage dans le discours du gouvernement fédéral entre le vocabulaire à caractère politique employé pour désigner les groupes autochtones et les droits accordés en fin de compte. En proposant de reconnaître une fois pour toutes les droits politiques autochtones, la Commission voulait mettre fin à ce décalage.

Conclusion

La structure multinationale proposée par les groupes autochtones est assez innovatrice dans la mesure où appliquée au contexte canadien, elle amène de nouvelles perspectives politiques au sein de la Confédération. Car, la relation de partenariat avec le reste de la société canadienne qui est actuellement recherchée par les groupes autochtones,

c'est-à-dire plusieurs nations souveraines sur un même territoire, propose en fait de faire des groupes autochtones des peuples souverains organisés en nations qui seront participantes en fonction de leurs propres objectifs aux projets d'autres nations. Il y a alors une volonté des groupes autochtones de participer à un projet collectif avec d'autres en autant qu'ils soient respectés dans leurs différences politiques, sociales, culturelles ou religieuses.

À travers cette proposition de partenariat différente, les groupes autochtones semblent être arrivés à une position assez inédite quant à la définition de leurs besoins inhérents à leur identité politique. En réinterprétant le concept de nation, ils ont réussi à formuler un projet politique qui convienne à la fois à leurs aspirations d'autonomie et à la situation actuelle sur le plan canadien vu qu'il n'est pas possible de faire un retour en arrière. Il y a donc eu évolution au niveau de l'argumentation de leurs droits politiques.

Si on a remarqué des changements importants au niveau des revendications autochtones, il en va de même dans la façon qu'ont les autorités fédérales de considérer l'identité des groupes autochtones et leurs objectifs politiques. En effet, alors que le gouvernement fédéral n'avait pas donné de suites aux revendications politiques des Six-Nations, il semble cette fois-ci tenter de s'ajuster aux demandes autochtones. Suite au rejet de la nouvelle politique indienne de 1969 qui a mobilisé les groupes autochtones à travers le Canada et qui a fait prendre conscience autant aux Autochtones qu'au gouvernement fédéral du poids politique des groupes autochtones sur la scène nationale, il semble que la dynamique des rapports entre les Autochtones et le gouvernement fédéral a commencé à changer. On peut penser que dans ce cas précis, les facteurs économiques ont pu avoir une influence sur l'attitude du gouvernement puisque les groupes autochtones cherchaient de

plus en plus à bloquer les projets de développement comme celui du pipeline de la vallée du Mackenzie ou le complexe hydroélectrique de la Baie James. Avec leurs actions en justice et leurs revendications, les groupes autochtones risquaient alors de compromettre le développement des territoires plus au Nord, très riches en ressources naturelles, mais sur lesquels subsistaient des droits territoriaux autochtones.

On a remarqué que face aux revendications politiques autochtones basées sur le fait que les groupes autochtones avaient des droits collectifs inhérents à un statut politique auquel ils n'avaient jamais renoncé, les autorités fédérales se sont mises à reconnaître le caractère collectif des droits autochtones, élément qu'elles avaient toujours écarté jusque là de leurs politiques envers les Autochtones. Le gouvernement a alors utilisé l'expression « droits ancestraux ». Il a aussi mis en place une politique qui permettait la négociation de la partie territoriale de ces droits collectifs.

Dans les années 1980, le gouvernement est allé encore plus loin dans la reconnaissance du caractère collectif des Autochtones, dans le sens où il a adopté la terminologie « Premières Nations » pour désigner les groupes autochtones du Canada. Là encore, il est intéressant de constater que l'adoption de cette terminologie s'est faite sous l'impulsion des groupes autochtones qui avaient choisi cette nouvelle définition de leur identité de groupe à l'échelle du Canada. Et, lorsque dans les années 1990, le gouvernement adopte une politique sur l'autonomie gouvernementale, on mesure mieux le rapprochement qui s'est fait entre les positions du gouvernement et les objectifs véhiculés dans les revendications des groupes autochtones; cette expression « autonomie gouvernementale » étant employée par les leaders autochtones pour décrire une des solutions possibles à leurs revendications. Toutefois, il s'agirait d'un rapprochement qui a

encore des limites puisque si le gouvernement consent dans les années 1990 à négocier pour que les groupes autochtones aient une plus grande autonomie; elle doit être de type gouvernementale et non politique, comme le réclament certains groupes autochtones, ce qui implique un degré d'autonomie moins important pour les Autochtones dans la gestion de leurs affaires. Il semble que les autorités n'aient pas encore intégré dans leurs positions vis-à-vis des groupes autochtones l'idée d'une souveraineté partagée sur un même territoire. Si les Autochtones veulent être autonomes, leur autonomie ne peut être que de type gouvernementale pour ne pas mettre en péril la souveraineté et l'intégrité du Canada. On est alors bien loin du modèle réinterprété de souveraineté nationale proposé par les groupes autochtones.

CHAPITRE DIX

LES REVENDICATIONS POLITIQUES DES GROUPES AUTOCHTONES : RETOUR SUR LA LITTÉRATURE

Plusieurs auteurs ont décrit le rapprochement conceptuel entre les positions des groupes autochtones et celles des autorités fédérales que nous avons observé dans le chapitre précédent. Du côté des Autochtones, par exemple, Jenson (1993) suggère que les groupes autochtones se sont appropriés avec leur identité de « Premières Nations » une partie du discours et des débats entourant le rapatriement constitutionnel de 1982. Car, en 1981-1982, lorsque la Fraternité des Indiens change de nom pour l'Assemblée des Premières Nations, nous avons vu que ce changement s'opérait en plein rapatriement constitutionnel et en plein débat dominé par les questions d'identité nationale. Pour Jenson, il s'agit là d'un choix stratégique, d'une action concertée entre tous les membres de la communauté. C'est donc un choix conscient de la part des groupes minoritaires qui recherchent un certain pouvoir. De plus, ce changement d'identité rappelle quelque peu ce qui s'est passé avec les Six-Nations et le concept d'« État-nation ». Ce type de rapprochement conceptuel tel que décrit par Jenson relèverait alors plus de l'opportunisme

que d'une tentative hégémonique au sens où l'a définie Gramsci dans la mesure où les Autochtones ont repris la terminologie politique de l'époque.

Pourtant, on ne peut éviter de remarquer que le terme «nation» tel qu'il a été repris par les groupes autochtones, a été utilisé sous une forme plurielle, ce qui dénote une transformation conceptuelle. Avec cette terminaison plurielle, la nation ne peut pas être comprise dans sa forme occidentale, à savoir une nation pour un territoire. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, il s'agit plutôt d'un sens enrichi en fonction des objectifs et des valeurs autochtones, c'est-à-dire un territoire avec plusieurs nations souveraines. C'est alors l'identité à deux niveaux des groupes autochtones qui a été intégrée à cette nouvelle conception, puisque selon Winslow (1999) et Alfred (1995), les Autochtones appartiennent à la fois à leurs communautés (niveau micro) et aux groupes autochtones du Canada (niveau macro). Dans cette perspective, on se rapproche alors d'une définition hégémonique du concept de nation dans la mesure où nous avons affaire à un concept réinventé dont les aspects négatifs, comme, par exemple, les rapports traditionnels avec l'État et le territoire, ont été transformés en aspects positifs puisque les groupes autochtones ont intégré au concept leurs valeurs et leurs besoins. Nous avons aussi affaire à un concept qui traduit la prise de conscience des groupes autochtones de ce qu'ils sont, c'est-à-dire un ensemble de nations souveraines sur un même territoire.

West (1995), qui s'est aussi intéressé à la dépendance conceptuelle des groupes autochtones vis-vis des autorités fédérales, ne partage pas l'analyse de Jenson. Alors que Jenson s'est attachée à décrire ce phénomène comme un acte délibéré et conscient, West décrit plutôt comment les leaders autochtones, en adoptant les concepts occidentaux pour décrire et développer des instruments d'autonomie, s'enfoncent dans une dépendance

épistémologique. On est alors loin de la perspective de Jenson pour qui la valeur et le pouvoir d'une communauté imaginaire et le sentiment d'appartenance peuvent générer une certaine forme de volonté et de pouvoir. En fait, nous avons même affaire à deux positions contraires puisque d'un côté les groupes autochtones s'approprient des concepts occidentaux et les transforment en source de pouvoir pour acquérir un statut autonome, de l'autre, ils sont plus passifs et deviennent dépendants des scientifiques en sciences humaines qui vont déterminer par des études et recherches les outils servant à réaliser cette autonomie. Ce faisant, selon West, les groupes autochtones vont d'ailleurs perdre leurs particularités culturelles dans la mesure où ils ne pourront pas continuer à définir le contenu de leur autonomie en fonction de leurs valeurs.

Si on se base sur l'approche de West, comment alors expliquer les périodes (les années 1920 et le début des années 1980) durant lesquels les groupes autochtones ont mis en avant une identité politique particulière basée sur le concept de nation? Si on peut supposer dans ce cas précis qu'il y a eu un rapprochement au niveau conceptuel entre les revendications politiques des Autochtones et les positions des autorités, on peut aussi penser qu'elle a été initiée par le contexte politique ambiant plutôt que par les sciences humaines. De plus, si certains concepts définis par des non-Autochtones ont été appliqués à des objectifs autochtones, la question qu'il faut se poser est plutôt comment les Autochtones se sont servis de ces concepts pour décrire leurs objectifs. On a pu voir aussi dans la revue de littérature du chapitre deux que certaines solutions aux problèmes de statut des groupes autochtones n'ont été introduites qu'à la fin des années 1980, voire au début des années 1990 dans le discours des groupes autochtones et du gouvernement. Comment expliquer dans ce cas que des concepts comme celui d'« autonomie gouvernementale » ou

d'« autodétermination », par exemple, soient apparus si tard dans les revendications autochtones alors qu'ils ne sont pas nouveaux dans le vocabulaire politique et que les groupes autochtones revendiquent une certaine autonomie depuis au moins le début des années 1920. Certes, on peut penser, comme West, que les chercheurs sont impliqués dans l'introduction de ce type de concept dans la mesure où ils peuvent avoir initié l'utilisation de ces concepts au sein des revendications autochtones. Mais pourquoi ne pas tenir compte aussi de la dynamique et du pouvoir des groupes autochtones dans la mesure où ils ont pu sensibiliser la communauté scientifique et lui faire comprendre leurs objectifs afin qu'elle les aide à trouver des solutions qui tiennent compte de leurs aspirations. Ainsi, pourquoi penser que la collaboration entre les groupes autochtones et la science occidentale puisse nécessairement mener les groupes autochtones à une dépendance épistémologique et contraindre leurs objectifs politiques à un cadre qui ne prendra pas en considération les valeurs culturelles particulières de leurs communautés? On peut au contraire penser, en se référant à Gramsci (1971), que les chercheurs soient les éducateurs de ce groupe dominé et qu'à travers cette collaboration, ils les aident à acquérir des connaissances et à développer un sens critique. On peut aussi penser que les groupes autochtones forment des communautés générant une certaine dynamique et un pouvoir interne inhérent à leur identité collective et capables d'adapter, de transformer des concepts issus de la pensée occidentale afin qu'ils répondent à leurs objectifs.

Qu'en est-il alors du caractère hégémonique des positions autochtones et comment les auteurs se situent-ils par rapport à cette possible hégémonie? Jenson (1993) considère que le nom de « Premières Nations » choisi par les groupes autochtones pour se désigner, témoigne de leur volonté et de leur succès à se positionner dans le débat constitutionnel

canadien, toutefois elle demeure plus réservée quant aux réelles opportunités que peuvent obtenir les Autochtones sous cette identité. Car, cette identité, très politiquement et historiquement orientée en fonction d'un contexte particulier, les rend dépendants de leurs adversaires et de l'espace qui leur sera laissé dans le débat. Il est alors difficile de parler de contre-hégémonie. Cette analyse est aussi partagée par West (1995), pour qui l'utilisation par les organisations autochtones d'un type de vocabulaire issu de la pensée occidentale pour définir leurs droits revendiqués ne constitue pas une preuve du caractère hégémonique de leurs revendications. Au contraire, une terminologie d'inspiration euro-canadienne, même adaptée aux valeurs autochtones, reste euro-canadienne et n'efface pas la dépendance épistémologique.

Au regard de la théorie développée par Gramsci (1971) sur la libération idéologique des groupes opprimés et leur quête d'hégémonie, il peut apparaître, lors d'une première analyse, que la démarche des groupes autochtones, qui consiste à utiliser dans leurs revendications des concepts issus du système de pensée du groupe dominant, ne puisse relever d'une contre-hégémonie. En effet, si l'on prend le concept de nation tel qu'il est utilisé par exemple dans les années 1920 et au début des années 1980, on peut penser qu'il est issu directement de la pensée occidentale et constitue ce que West a défini comme une dépendance épistémologique. Ce type d'utilisation relève plutôt du moyen de pression et d'une stratégie d'action-réaction. L'utilisation du concept de nation dans ces cas est trop influencée et marquée par les contextes politiques dans lesquels les revendications ont été produites pour être considérée comme faisant partie d'un processus contre-hégémonique. Or, pour qu'un groupe opprimé soit considéré comme engagé dans un processus contre-hégémonique selon la pensée de Gramsci, il ne faut pas qu'il utilise les mêmes schémas de

pensée que le groupe dominant ou oppresseur. Il lui faut plutôt se libérer de ce que Gramsci a défini comme le sens commun et remettre en cause l'ordre moral et intellectuel qui lui a été imposé. Il est alors difficile de prétendre que, dans ce cas, le concept de nation tel qu'il a été utilisé par les groupes autochtones à ces moments précis de leur histoire faisait partie d'une catégorie de pensée alternative développée pour créer une idéologie contre-hégémonique. Par contre, il est possible d'avoir une toute autre analyse si l'on considère le sens donné par les groupes autochtones au concept de nation.

En effet, le fait que les Autochtones et leurs leaders aient développé cette conception particulière de la nation est un des éléments qui amènent à penser que les groupes autochtones s'acheminent en fait vers ce que la théorie de Gramsci a défini comme une contre-hégémonie. Car, les objectifs et solutions décrits dans les revendications politiques autochtones ne reposent pas sur des principes habituellement défendus par les autorités fédérales même si la forme utilisée pour les décrire rappelle des concepts traditionnellement utilisés dans la pensée politique occidentale. Ainsi, avec l'évolution du concept de nation depuis le début des années 1920, ou encore l'articulation particulière entre la nation et le territoire proposée par les groupes autochtones, nous sommes amené à penser que les groupes autochtones ont développé leur propre conscience et culture de groupe et qu'ils ont progressivement modifié les schémas de pensée du groupe dominant représenté par les autorités fédérales et provinciales.

Poursuivant cette perspective où les revendications politiques nationales autochtones sont articulées et définies en fonction de concepts enrichis et réinterprétés suivant les besoins, valeurs et objectifs des Premières Nations, il nous faut faire un retour

sur la littérature entourant la question de la nation afin de voir à quelle catégorie appartient ce nouveau type de modèle.

Sachant que le modèle marxiste ne considère pas le phénomène national comme indépendant de la lutte des classes et que, à part peut-être Bauer (1987), les marxistes considèrent que la nation n'existe pas en elle-même, il est clair que le modèle élaboré par les groupes autochtones n'appartient pas à ce type de conception. Certains éléments nous font dire que les groupes autochtones n'inscrivent pas leurs revendications dans une logique de lutte des classes. Nous avons vu qu'ils n'interprétaient pas leur marginalité sociale et économique comme la conséquence de la prise de pouvoir de la classe bourgeoise, mais comme la conséquence d'un processus historique de dépossession de leurs territoires. En outre, ils ne considèrent pas la nation comme un phénomène périphérique. La nation est d'ailleurs bien présente dans leurs revendications dans la mesure où ils cherchent à retrouver ce statut national puisqu'ils considèrent avoir toujours été organisés en nations souveraines et n'y avoir jamais renoncé.

En ce qui concerne le modèle national basé sur les citoyens, il semble qu'à certains moments de leur histoire, c'est-à-dire dans les années 1920, les groupes autochtones se soient réclamés de ce modèle. En effet, en plaçant l'État au centre de leurs revendications présentées à la Société des Nations, les Six-Nations adoptaient un certain modèle étatique, décrit par exemple par Weber (1971) ou même Balibar (Balibar et Wallerstein 1988). Car, dans le modèle construit autour de la citoyenneté, l'État occupe la place centrale puisqu'il réalise l'unité nationale. Nous pourrions faire les mêmes remarques en ce qui concerne le modèle basé sur les ancêtres. En effet, selon Saganash (1993), c'est à tort que l'on décrit le nationalisme autochtone comme ethnique, car les groupes autochtones n'ont d'autres choix que de teinter leur nationalisme d'un caractère ethnique s'ils veulent préserver leurs

cultures, leurs traditions et obtenir le droit à l'autodétermination. Ainsi, on pourrait penser que le nationalisme tel que conçu par les groupes autochtones s'est rapproché à certains moments de leur histoire de la manière civique ou ethnique de penser le phénomène national.

Cependant, selon certains auteurs tels que Alfred (1995), il est difficile de situer le concept de nation tel qu'utilisé par les groupes autochtones dans les courants de pensée la nation dits « classiques ». Il est même nécessaire de repenser le modèle de nationalisme traditionnel occidental dans la mesure où, selon lui, les groupes autochtones ont une façon différente de concevoir leurs idéaux politiques. Car, ce qui semble important dans le nationalisme autochtone réside dans le respect des différences politiques, économiques, sociales et culturelles des communautés autochtones et en même temps le respect des revendications politiques globales des Autochtones du Canada. Ce point de vue est d'ailleurs partagé par Winslow (1999), pour qui le caractère particulier du nationalisme autochtone ne fait aucun doute dans la mesure où il a été structuré en fonction de l'expérience historique des groupes autochtones mais aussi de leurs organisations sociales et politiques; mais aussi par Jenson (1993), qui considère que le nationalisme autochtone relève plus de l'antériorité de leur occupation du sol et de la non-extinction de leurs droits inhérents historiques. Saganash (1993) abonde lui aussi dans le même sens en considérant que le nationalisme autochtone a créé sa propre dynamique et a su trouver un équilibre entre des composantes ethniques et des composantes civiques sans pour autant avoir recours, comme on lui reproche à tort, à des clauses discriminatoires. En fait, selon lui, le nationalisme autochtone a surtout su tenir compte à la fois des droits individuels et des droits collectifs et on a pu voir que ce que veulent avant tout les groupes autochtones, c'est de protéger leur identité distincte de peuples mais aussi leurs particularités culturelles.

On peut alors se demander jusqu'à quel point la nation, telle qu'elle est conçue par les groupes autochtones, ne relève pas plutôt du quatrième modèle exposé dans le deuxième chapitre, c'est-à-dire d'une conception alternative aux modèles classiques. En effet, le nationalisme des groupes autochtone a changé de forme entre les années 1920 et le début des années 1980. Nous savons aussi qu'il y a eu une certaine évolution dans l'articulation des principaux éléments de ce nationalisme entre les années 1980 et 1990, que les groupes autochtones ne voient pas d'incompatibilité entre l'existence de leurs nations et la nation canadienne. Ils ne voient pas non plus leurs souverainetés comme concurrentes, mais complémentaires; les nations autochtones pouvant exister en parallèle avec la nation canadienne et partageant même avec elle des institutions. Nous savons aussi que les groupes autochtones recherchent une certaine autonomie politique assortie d'une souveraineté. Ils veulent être capables de définir qui ils sont et avoir les outils politiques pour renouveler cette identité, mais ne demandent pas à se séparer du reste du Canada. L'important pour eux est d'être reconnus officiellement au sein de la Confédération canadienne pour ce qu'ils n'ont jamais cessé d'être.

En fait, les objectifs politiques des groupes autochtones et les concepts qu'ils ont développé pour trouver des solutions à leurs revendications semblent très proches de ce que Pierré-Caps (1995) a défini comme la multinationalité, c'est-à-dire une structure qui intègre sur un même territoire plusieurs nations souveraines. Et, s'il est certain que le contexte historique particulier, l'expérience de la colonisation qu'ont vécue les groupes autochtones, leurs idéaux politiques différents ou encore le respect des différences, des droits collectifs et individuels ont joué un rôle dans l'émergence de leur nationalisme et la formulation de leurs revendications, il semble surtout que ce soit la particularité de la nouvelle définition du phénomène national et de la relation entre le territoire et la nation qui fasse que l'on

puisse dire que le nationalisme autochtone fait partie du quatrième modèle, soit le modèle alternatif. Les trois autres modèles ont en commun une certaine conception de la nation qui, en fait, unit toujours le territoire à une seule nation. La souveraineté telle qu'elle est conçue dans ces modèles s'exprime au travers d'une base territoriale, ce qui n'est pas le cas avec la souveraineté conçue par les groupes autochtones dans la mesure où les nations autochtones veulent partager le territoire avec la nation canadienne sans que leurs souverainetés respectives soient remises en question. De plus, dans les trois modèles classiques, l'État apparaît comme un support de l'identité et de l'intégrité nationale. Dans la conception nationale alternative des groupes autochtones, l'intégrité de leurs nations réside dans leurs droits à s'autogérer et à s'autodéterminer; les droits qui leur assurent l'autonomie restent alors le seul support de leur identité et de leurs caractéristiques culturelles particulières.

Conclusion

En conclusion, on peut dire que cette conception alternative de la nation développée par les groupes autochtones est issue d'une expérience historique particulière de colonisation et de la perte de leurs droits politiques fondamentaux. Néanmoins, ces transformations et appropriations de concepts occidentaux témoignent d'une dynamique interne au groupe et d'une capacité d'adaptation. Les groupes autochtones ont pris en main les moyens pour trouver des solutions à leurs revendications et réaliser leurs objectifs. Il y a ici les éléments d'un réel processus contre-hégémonique.

On peut se demander pourtant jusqu'à quel point un changement de vocabulaire dans les prises de positions du gouvernement fédéral reflète un véritable changement d'attitude. Il se peut que ce que Weaver (1990) a défini comme le « nouveau paradigme »

ne représente que des changements superficiels étant donné que la reconnaissance des droits politiques n'a pratiquement pas évolué. L'important résidant en fait dans le contenu et non pas la forme. Car, même si le gouvernement fédéral utilise les termes « nation » et « peuple » pour identifier les groupes autochtones, montrant ainsi qu'il a intégré l'idée que les groupes autochtones ont une identité collective politique et des droits associés, le fait qu'il refuse encore aujourd'hui de reconnaître et d'inscrire ces droits dans la Constitution, donne certaines indications quant aux limites de ses intentions.

CONCLUSION

Dans cette thèse, nous avons cherché à regarder de plus près les rapports de pouvoir et les enjeux entre des groupes minoritaires, les Autochtones du Canada et un État central, le gouvernement fédéral du Canada. Nous avons essayé de montrer quel rôle pouvait avoir l'utilisation du concept de nation dans les revendications politiques des groupes autochtones du Canada dans leur tentative de changer ces rapports avec les autorités canadiennes et d'imposer une nouvelle définition de leur identité politique collective.

Les groupes autochtones ont depuis longtemps des revendications politiques orientées autour de la reconnaissance de leurs droits politiques inhérents à leur statut national. Par contre, ce qui a varié, ce sont les contextes politiques dans lesquels ont été produites ces revendications et la forme que ces revendications ont prises. Lorsque les groupes autochtones mettaient l'accent sur le caractère national de leurs revendications politiques comme ce fut le cas en 1923 et au début des années 1980, celles-ci étaient davantage écoutées par les autorités. Nous avons aussi vu qu'au fil de leurs rapports avec les autorités canadiennes, celles-ci avaient modifié leurs positions face à une reconnaissance éventuelle des droits politiques collectifs autochtones sous la pression de groupes autochtones mais aussi lorsque que les ressources naturelles se trouvaient au centre de leurs rapports avec les groupes autochtones. L'évolution des positions des autorités

canadiennes sur la question des droits politiques autochtones est considérable depuis une trentaine d'années comparativement aux années, voire aux siècles précédents.

Ce qui intéresse les peuples autochtones est autant relié aux droits inhérents au statut de peuple qu'à la reconnaissance de leur identité collective de nation. La portion identitaire de leurs revendications étant complémentaire de leurs droits. Car, ce qu'ils semblent rechercher, c'est de récupérer leurs droits de s'autogérer et de s'autogouverner en fonction de leurs valeurs et besoins et avoir un statut égalitaire avec le reste de la société canadienne. À partir de ces objectifs qui ont été précisés au fil de leurs rapports, présentations et confrontations avec les autorités, ils ont construit des revendications et formulé des concepts dans ce sens, en se servant notamment du concept de nation. C'est ainsi que ce concept a été adapté aux objectifs politiques des groupes autochtones. C'est cette adaptation qui nous a amené à penser que les groupes autochtones ont développé un discours contre-hégémonique.

La question de la reconnaissance des droits d'autonomie politique et d'autodétermination des groupes autochtones est loin d'être réglée. Les rapports de pouvoir entre ces groupes et le gouvernement fédéral sont toujours au centre des négociations concernant les droits collectifs politiques. Il reste la question de savoir si et quand les groupes autochtones obtiendront la reconnaissance complète de leurs droits politiques. En effet, jusqu'à quand les communautés autochtones et leurs gouvernements devront-ils attendre pour pouvoir gérer leurs affaires selon leurs propres besoins? Et, même si nous avons remarqué que le fédéral déléguait de plus en plus de pouvoirs aux communautés autochtones depuis une vingtaine d'années, cela ira-t-il suffisamment

rapidement pour éviter que les droits politiques collectifs des groupes autochtones au Canada ne soient éteints ou morcelés?

Le gouvernement fédéral évite toujours de traiter les revendications politiques autochtones à l'échelle du pays tout entier, peut-être par peur de remettre en cause son intégrité territoriale et sa souveraineté. Alors qu'il utilise les expressions « Peuples autochtones » et « Premières Nations », il ne semble pas vouloir que les droits inhérents à cette identité politique soient reconnus dans toute leur étendue dans la constitution canadienne. En fait, l'action du gouvernement fédéral va à l'encontre d'une reconnaissance globale des droits politiques autochtones. Il est d'ailleurs en train de proposer des ententes particulières à chaque communauté. Chaque communauté aura des droits spécifiques et particuliers à sa situation. Même si cette situation peut être profitable aux communautés, car elle tient compte de leurs différentes situations géographiques, sociales et politiques, on peut se demander comment ces droits spécifiques pourront être inscrits et reconnus dans la Constitution? De plus seront-ils considérés comme des droits politiques de peuples sachant que le terme « peuple » pourra définir un seul village, une seule communauté? Ne seront-ils pas considérés comme des droits de type municipal étant donné l'échelle à laquelle ils vont s'appliquer? On est alors en droit de se demander si les termes de « peuple » et de « nation » n'ont pas été galvaudés pour accommoder des groupes autochtones de plus en plus pressants sur la question de la reconnaissance de leurs droits.

Ces interrogations nous ramènent à la question de la place des minorités au sein des États centraux et du pouvoir qu'elles peuvent avoir. Dans le contexte canadien, le pouvoir du gouvernement fédéral sur les organisations autochtones et leurs revendications est assez important dans la mesure où c'est lui qui décide de la représentativité des organisations,

mais aussi des sujets de négociation. L'autonomie gouvernementale a longtemps été rejetée par le gouvernement fédéral comme sujet de négociation. Bien que cette autonomie fasse maintenant l'objet d'une politique, elle est sujette à des limites, toutes définies par le gouvernement. Il décide aussi des délais dans le processus de règlement et de l'acceptabilité des revendications. En laissant traîner des revendications pendant plusieurs années, il arrive que la revendication politique passe au second plan suite à d'autres accords d'ordre économique par exemple.

On peut dire aussi que les relations asymétriques décrites au chapitre premier entre l'État et les groupes autochtones existent toujours dans la mesure où les groupes autochtones, ou plutôt les « Premières Nations du Canada » constituent toujours l'autre face du problème constitutionnel et politique au Canada, comme une sorte de revers de la médaille. Les peuples autochtones demeurent le second acteur du jeu politique constitutionnel parce qu'ils se sont définis en fonction de ce contexte. Le jeu se joue toujours à deux avec d'un côté celui qui impose, va de l'avant et de l'autre, celui qui subit et qui réagit en fonction de cette avancée.

Toutefois, nous avons aussi appris à travers cette thèse que les groupes autochtones du Canada ont pris de l'avance sur un terrain dont l'enjeu est d'une grande importance dans les relations entre les groupes minoritaires et les États centraux, celui de l'identité collective. Car, le fait que le gouvernement fédéral intériorise progressivement l'idée que les groupes autochtones aient une identité collective en tant que nations et peuples et qu'ils aient des droits politiques inhérents à cette identité constitue une avancée quand on considère les pouvoirs des groupes minoritaires en général. Et, même si le gouvernement contrôle une partie du processus menant à la reconnaissance de cette identité collective, il

reste que les groupes autochtones ont montré qu'ils possédaient un certain pouvoir de transformer, d'adapter des concepts issus de la pensée occidentale en fonction de leurs valeurs et objectifs. Un contre-pouvoir qui semble influencer graduellement le pouvoir dominant et qui va jusqu'à modifier ses propres catégories de langage. Certes, ce genre de pouvoir ne permet pas aux groupes autochtones ou groupes minoritaires de faire avancer très vite leur cause et revendications, mais il semble quand même qu'il soit non négligeable dans la mesure où il permet une évolution des catégories de langage et de repenser la nature et le statut de ces groupes.

En fait, ce pouvoir résulte de ce qu'ils sont, de ce qu'ils forment, c'est-à-dire un groupe avec une conscience collective, un sens critique et une certaine créativité. Ce pouvoir vient de ce qu'Anderson (1996) définit comme le « nous ». Parce qu'ils ont conscience de former un « nous », un groupe, une communauté, ils ont une capacité supplémentaire d'exercer un pouvoir sur le groupe dominant. Par contre, il est clair qu'il ne peut y avoir de pouvoir intrinsèque sans contexte avec des enjeux particuliers qui permettent de mesurer ce type de pouvoir. C'est un pouvoir de confrontation dans le sens où il existe parce que l'on est capable d'en mesurer les effets. Ainsi, c'est par des moyens de pression contextuels que les groupes minoritaires auront la possibilité d'exercer ce pouvoir. Et, c'est précisément ce qu'ont fait les groupes autochtones du Canada, dans les années 1920, et depuis le début des années 1970 en se servant de facteurs économiques et des ressources naturelles et du territoire pour faire avancer leurs dossiers de revendications, mais aussi ce que font les Amérindiens du Chiapas, du Brésil, ou encore les Saami de Norvège.

Ainsi, à la lumière de cette thèse, on peut dire que le pouvoir des groupes minoritaires tels que les groupes autochtones du Canada ne semble pas se trouver uniquement dans un processus de négociation, même s'il est fondamental de ne pas négliger cette avenue, mais aussi dans l'identité de laquelle ils se réclament, qu'ils ont façonnée à partir de leurs valeurs et dans la conscience qu'ils ont d'eux, de leur groupe. Il faudrait peut-être alors voir leur sentiment collectif comme l'élément déclencheur de solutions à leur manque d'autonomie. En reprenant une idée de Winslow (1999), on pourrait dire alors que c'est par ce que le pouvoir dominant leur a donné, c'est-à-dire une expérience commune de colonisation, que les groupes minoritaires et en particulier les groupes autochtones du Canada trouveront les outils nécessaires pour se libérer de la tutelle de l'État central et développer une contre-hégémonie.

Cette démarche contre-hégémonique qu'ont entreprise les groupes autochtones et qui a amené la reconnaissance de leur statut de peuples soulève toutefois deux types de réflexions. Le premier porte sur les conséquences des demandes d'autonomie gouvernementale et politique sur l'État et la citoyenneté commune. Par exemple : comment l'autonomie des Autochtones est-elle conciliable avec leur adhésion à la constitution canadienne ? Comment va-t-on être capable de gérer des juridictions concurrentielles ? Ou encore de quelle citoyenneté vont se réclamer les Autochtones ? Le deuxième type d'interrogations est plus orienté vers les conséquences des demandes d'autodétermination et d'autonomie gouvernementale sur les populations autochtones qui vont être régies par les futurs gouvernements. Par exemple, les futures lois vont-elles pouvoir toucher tous les Autochtones ? Les principes de la démocratie libérale vont-ils être applicables aux futurs gouvernements ?

Pour ce qui est du premier type de réflexions soulevé par les conséquences des demandes d'autonomie gouvernementale sur l'État et la citoyenneté, Cairns (2000) questionne l'idée de troisième ordre de gouvernement et particulièrement la vision proposée lors du rapport final de la Commission Royale sur les peuples autochtones. Selon lui, cette idée remet en cause le fédéralisme canadien dans la mesure où le troisième ordre de gouvernement tel qu'il est proposé va à l'encontre de l'unité politique du pays. Cairns se demande, par exemple, comment intégrer de manière réaliste un troisième ordre de gouvernement dans la Constitution dans la mesure où les juridictions respectives des trois niveaux de gouvernement ne seront pas symétriques (Cairns, 2000 : 140). En effet, il y aura de grandes différences entre les trois niveaux de gouvernement puisque le troisième niveau représentera un plus grand nombre d'unités - en fait des nations - que les deux autres :

The third order of government differs from the second in the sheer number of units it will contain. Its establishment will produce a major increase in the complexity of Canadian public life, with sixty to eighty nation-governments enmeshed in a network of intergovernmental agreements with their federal and provincial government neighbours. (Cairns, 2000: 138)

De plus, ce troisième niveau de gouvernement n'aura pas les mêmes pouvoirs que les deux autres puisque les gouvernements autochtones ne s'occuperont ni des affaires étrangères ni du commerce international. Et, selon le report final de la Commission Royale, les responsabilités des gouvernements autochtones ne seront pas non plus les mêmes et seront négociées en fonction de certains paramètres tels que la localisation des communautés, leur taille, ou leurs capacités. Comment alors parler de troisième ordre quand les tâches de chacun d'eux ne correspondent pas ?

En fait, au delà de considérations techniques qui font douter Cairns de l'applicabilité et du réalisme d'une telle proposition, ce qui semble le plus problématique pour lui, est le fait que cette nouvelle relation que propose le rapport final de la Commission Royale, basée sur l'idée de rapports de nation à nation, remette en cause la notion de citoyenneté canadienne. Car, selon lui (2000 : 135), on ne peut parler de rapports de nation à nation au sein d'un même État sans remettre en cause l'existence de cet État qui est garant de l'unité du pays. Advenant que le gouvernement reconnaisse un troisième ordre de gouvernement autochtone, l'État se trouvera à incorporer au sein de la société, non pas des individus, mais des groupes qui vont s'autogouverner. On est alors loin du multiculturalisme basé sur la communauté des citoyens et on est loin aussi d'une relation directe entre le citoyen et l'État puisque, pour les Autochtones, cette relation passera toujours par leurs gouvernements. Le fait que soit introduit le concept de nation dans les rapports entre les groupes autochtones et les autres Canadiens enlève la dimension civique des relations puisqu'on n'a pas à faire à des individus, mais à des nations. À cette perspective qu'il semble partager, Kymlicka (2001 : 257) ajoute toutefois qu'il n'y a pas d'autres solutions que de satisfaire les demandes d'autonomie gouvernementales des groupes nationaux pour éviter les conflits, la violence et les mouvements séparatistes (Kymlicka : 2001 : 262). De plus, selon lui, ce qui prime dans la démocratie libérale est davantage la liberté et le bien-être des individus que le sort de l'État.

Mais, cette notion d'égalité du bien-être et des droits est-elle suffisamment bien circonscrite pour éviter d'ouvrir ce que Weinstock (1999) a défini comme une boîte de Pandore, c'est-à-dire un accroissement et une surenchère des revendications de la part des minorités qu'elles soient nationales ou culturelles et qui pourrait menacer l'unité interne du

pays ? Sans cela, il serait alors délicat selon lui de s'engager dans la voie du libéralisme et de la reconnaissance des droits à l'autonomie gouvernementale sans déterminer certaines conditions et faire des choix parfois difficiles :

Un régime qui respecte l'exigence libérale minimale consistant à traiter tous ces citoyens de manière égale devra donc soit reconnaître une multiplicité de droits collectifs, de lieux d'autodétermination plus ou moins limités, soit se replier (et ce pour des raisons pragmatiques plutôt que conceptuelles) sur l'orthodoxie libérale selon laquelle seuls les individus ont des droits dont l'État aurait à se faire protecteur (Weinstock, 1999 : 40)

Selon Cairns (2000 : 190), il y aurait aussi incompatibilité entre le fait que les groupes autochtones soient reconnus en tant que nations avec leurs droits inhérents au sein même du Canada et leur statut de Canadiens puisqu'ils le demeureront en tant citoyens du Canada. Ils auront ainsi une double allégeance, une double citoyenneté, qui selon Cairns (2000 : 191), les mettra en conflit d'intérêts lors de négociations avec le gouvernement, mais qui de surcroît est injuste pour le reste de la population qui, elle, n'aura accès qu'à une seule citoyenneté. Les Autochtones, en tant que Canadiens, vont aussi se trouver à voter pour des lois qui ne les concerneront pas puisqu'ils seront régis par les lois de leurs gouvernements autochtones. Par contre, les Canadiens habitant sur des territoires autochtones se verront exclus des élections du fait qu'ils ne sont pas citoyens autochtones. Il sera alors difficile, selon lui, d'atténuer les différences de traitement entre les habitants du pays et de créer un sentiment commun d'appartenance. Or, ce n'est pas en respectant une certaine diversité politique et en instaurant un système de relations internationales au sein d'une sphère domestique que l'unité du pays pourra être préservée. Ce qu'il faut préserver, selon lui, c'est l'identité civique commune, car c'est ce qui tient le pays ensemble :

Thus the *Report* lacks a vision of a common society, of a community of citizenship that reflects part of the identity of each of us, of the divided civic identity of a federal people. The Commission has responded to our diversities, but diversities alone are insufficient to sustain a meaningful togetherness. Canada was born not only to protect our differences, but to create a new country that would transcend differences without destroying them in a pan-Canadian dimension where we undertook common tasks together. The *Report* pays limited attention to what holds the overall political community together. Its stress on diversity is unaccompanied by a countervailing stress on unity. (Cairns, 2000: 158)

Pour cela, il ne faut pas que la citoyenneté canadienne et la citoyenneté autochtone soient posées comme des rivales. Selon Cairns, les gouvernements doivent comprendre en négociant qu'ils représentent aussi les groupes autochtones, tout comme il faut que les groupes autochtones aient conscience de leur appartenance à la citoyenneté canadienne. Le système de relations internationales n'est plus viable de nos jours selon Cairns (2000 : 210), et c'est pourquoi, il faut penser avant tout à l'unité du pays et à maintenir une identité civique commune. L'interdépendance des nations autochtones vis-à-vis de la nation canadienne est telle qu'il ne faut pas mettre ces nations en opposition. Plutôt que de voir les citoyennetés comme opposées, Cairns (2000 : 213) propose de les voir comme complémentaires et de se concentrer sur l'idée d'une citoyenneté commune.

L'approche d'Ignatieff (2001) est quelque peu différente de celle de Cairns (2000) dans la mesure où il essaye de ne pas voir les revendications nationalistes autochtones et leur demande d'autonomie gouvernementale comme une menace à l'unité canadienne. Selon lui, les négociations sur l'autonomie gouvernementale sont non seulement importantes pour les groupes autochtones, mais elles permettent aussi au pays entier de progresser sur le plan de la démocratie. Elles ne doivent pas être vues comme un élément déséquilibrant mais comme une manière de faire avancer les droits :

On peut aussi voir les choses de l'autre bout de la lorgnette : loin de morceler le pays, le débat sur les droits a rendu le processus de construction nationale plus démocratique. En imposant leur présence aux négociations, entre 1987 et 1991, c'est pour tous les Canadiens que les femmes et les autochtones ont conquis le droit de participer. Dorénavant, tout changement constitutionnel devra être approuvé dans un référendum national. Les citoyens ont envahi le Saint des Saints ; il est désormais impossible de changer les rites sans leur consentement. (Ignatieff, 2001 : 108)

Mais en fait, selon Ignatieff, l'enjeu pour la paix sociale et l'unité civile canadienne se trouve au niveau de l'acceptation des différences de chacun. Et, c'est par ce respect-là que l'unité sociale et l'identité civique commune canadienne seront possibles. Cette notion de respect est essentielle dans la mesure où c'est elle qui va permettre d'orienter les débats et de diminuer les tensions relatives à la négociation des droits politiques autochtones. Car, contrairement à Cairns, Ignatieff pense que les relations entre les Canadiens et les Autochtones doivent être interculturelles et non pas de nature politique afin que chacune des parties passent par dessus les questions de souveraineté pour se concentrer sur l'idée d'une collaboration entre des groupes de cultures et de valeurs différentes. Selon lui, cet état d'esprit apparaît être le seul capable de souder ensemble Canadiens et Autochtones dans un même projet : celui de respecter l'autre et de négocier avec lui pour prendre des décisions qui satisferont chacune des parties :

La question n'est pas de savoir quelle souveraineté doit prévaloir, mais si la décision est acceptée par toutes les parties. La légitimité importe davantage que la souveraineté. Si nous parvenions à renforcer la légitimité de toutes les décisions conjointes, le partage de la souveraineté ne balkaniserait pas le pays, au contraire, il renforcerait la perception qu'a la population de la légitimité du processus de prise de décision. (Ignatieff, 2001 : 78)

Les enjeux entourant les questions de souveraineté sont trop importants, les solutions trop lentes et coûteuses à trouver. Il est alors important de placer le débat sur un terrain qui

puisse faire que le pays continue à avancer dans la voie de l'égalité des citoyens. Or, pour avoir cette égalité, il faut reconnaître à chacun le droit d'avoir une culture particulière et ses propres valeurs. Car, contrairement à Cairns, l'égalité réside, selon Ignatieff, dans la considération qui est due aux citoyens et non pas dans leurs droits : «Notre objectif commun est de reconnaître les droits collectifs et d'assurer l'unité des citoyens, sans créer de privilèges ni de subalternes, tous étant égaux quant à la considération qui leur est due.»(Ignatieff, 2001 : 112)

Le respect, pour Ignatieff, est donc essentiel à la condition toutefois qu'il soit mutuel. C'est-à-dire que non seulement une société de droit, comme la société canadienne, a le devoir de reconnaître et de respecter les différences des groupes autochtones, leur identité et leurs demandes, mais les groupes autochtones ont aussi le devoir de reconnaître et de respecter les caractéristiques et valeurs de la société canadienne. Les droits des uns ne peuvent pas annuler ceux des autres ; il n'y aura pas de prévalence des droits, mais le respect et une égale considération de chacune des parties.

Cette notion de respect mutuel est aussi défendue par Kymlicka (2001). Car, bien qu'il n'existe pas de réponse claire aux interrogations concernant les bases possibles de l'unité au sein d'un État multinational, il propose la prise en compte et le respect des identités collectives comme une possible solution pour préserver l'unité du pays :

Je pense en revanche, que la seule façon de promouvoir un sens de la solidarité et du but commun, dans un État multinational, passe par la prise en compte des identités nationales et non par leur subordination. Les individus appartenant à différents groupes nationaux n'apporteront leur allégeance au régime politique dans son ensemble que dans la mesure où celui-ci leur offrira le contexte au sein duquel leur identité nationale, au lieu d'être subordonnée, peut plutôt s'y épanouir. (Kymlicka, 2001 : 267).

Il souligne toutefois le problème de maintenir une solidarité sociale et une certaine unité au sein d'un État multinational puisqu'il faut que les citoyens se rejoignent sur l'idée de la diversité profonde, d'où la difficulté, puisque cela repose sur un consentement et une solidarité mutuels et non pas sur une base commune telle la langue ou la religion (Kymlicka, 2001 :269). Il rejoint alors Ignatieff (2000) sur l'idée de transcender les différences au niveau des droits et de leur applicabilité, mais aussi sur l'idée que le respect et la prise en compte de la différence et de la diversité doivent être partagés pour former un sentiment commun.

Kymlicka permet de faire le lien avec le deuxième type de réflexions suscité par les demandes d'autonomie gouvernementales et politiques dans la mesure où selon lui, il faut poser une certaine limite ou condition à la reconnaissance de ces minorités nationales : «J'ai défendu le droit des minorités nationales à se protéger en tant que sociétés distinctes sur le plan culturel, mais seulement à condition qu'elles soient elle-mêmes gouvernées par des principes libéraux» (Kymlicka, 2001 : 219). En effet, selon lui, étant donné que les droits de ces minorités nationales doivent être vus comme des instruments destinés à promouvoir les valeurs libérales dans le cadre d'une société caractérisée par le pluralisme ethnoculturel, les demandes de ces minorités doivent tenir compte de ces valeurs libérales comme, par exemple, ne pas limiter la liberté de leurs membres ou refuser à des groupes des droits qui seraient normalement inscrits dans la Charte canadienne des droits de la personne et auxquels ces groupes auraient accès en tant que citoyens canadiens, les femmes notamment.¹

¹ Perspective aussi partagée par Weinstock (1999)

Ainsi Cairns voit dans le cas des Autochtones habitant en ville l'exemple de ce qui ne pourrait pas fonctionner advenant le cas où le gouvernement reconnaîtrait les droits d'autonomie gouvernementale et donnerait une base territoriale aux gouvernements autochtones. Étant donné que selon lui, la majorité (plus de 60%) des Autochtones n'habitent pas sur une réserve mais en ville, une telle reconnaissance entraînerait l'exclusion et la négation des droits de cette partie majoritaire de la population autochtone. De plus, défendre l'approche d'une base territoriale, comme outil de lutte pour la survie de la culture ne donne qu'un rôle mineur à l'expérience urbaine que vivent en fait la majorité des Autochtones :

The relative inattention paid to the urban Aboriginal population flows directly from the Commission's decision to focus not on the several positive indicators of the urban experience, but "on the survival and maintenance of Aboriginal cultural identities in urban society". From this perspective, the urban setting has little to offer. (Cairns, 2000: 125).

Bien que Cairns fasse allusion à la position défendue par la Commission Royale dans son rapport final, nous avons vu dans cette thèse qu'il touche une thématique, l'autonomie gouvernementale sur une base territoriale, qui est aussi défendue par les leaders autochtones dans leurs revendications (voir les chapitres précédents). Dans cette perspective, il est clair que la question de la limitation des droits de certains Autochtones et non-Autochtones qui ne correspondent pas aux critères proposés va devenir de plus en plus inévitable au fur et à mesure qu'avanceront les négociations et la reconnaissance de leurs droits politiques, tout comme seront inévitables les questions entourant la citoyenneté et la solidarité civique. Toutefois, sans tomber dans un optimisme aveugle ou même naïf, on peut penser que les solutions à ces problèmes se trouveront peut-être d'elles-mêmes au fur et à mesure de la marche du temps et des débats qu'ils soulèveront au sein de la société.

Car, la démarche des groupes autochtones s'inscrit dans un long et très complexe processus de reconquête de leur identité.

BIBLIOGRAPHIE

- Alfred, G. (1995). Heeding the Voices of our Ancestors : Kahnawake Mohawk Politics and the Use of Native Nationalism. Toronto: Oxford University Press.
- Anaya, J. S. (1996). Indigenous Peoples in International Law. New York & Oxford: Oxford University Press.
- Anderson, B. (1996). L'imaginaire national: réflexion sur l'origine et l'essor du nationalisme. Paris : La Découverte.
- Anderson, P. (1976-1977). «The antinomies of Antonio Gramsci», *New Left Review*, 100, Nov. 1976 – Jan.1977, p: 5–78.
- Angus, M. (1992). «Comprehensive Claims : one Step Forward, two Step Back», dans Diane Engelstad and John Bird (Eds), Nation to Nation. Aboriginal sovereignty and the future of Canada (67-77). Concord: Anansi.
- Asch, M. (1984). Home and Native Land: Aboriginal Rights and the Canadian Constitution. Toronto: Methuen.
- Assemblée des Premières Nations. (1990). «A Critique of the Federal Government's Land Claims Policies», dans Frank Cassidy (Ed), Aboriginal Self-Determination. Proceedings of a Conference held September 30 – October 3, 1990 (232-249). Lantzville: Oolichan Books et Institute for Research on Public Policy.
- Balibar, E. & I. Wallerstein. (1988). Race, nation, classe, les identités ambiguës. Paris : Éditions de la découverte.
- Bauer, O. (1987). La question des nationalités et la social-démocratie. Montréal, Paris : Arcantère Éditions
- Bissonnette, A. (1993). «Analyse posthume d'un Accord mis à mort», *Recherches Amérindiennes au Québec*, 23, (1), p : 80–87.
- Bocoock, R. (1986). Hegemony. New York: Ellis Horwood & Tavistock Publications.
- Boldt, M. (1993). Surviving as Indians: The Challenge of Self-Government. Toronto: University of Toronto Press.
- Boldt, M. & Long, A. (1988). Governments in Conflict? Provinces and Indian Nations in Canada. Toronto: University of Toronto Press.
- Boldt M., A. Long & L. Little Bear (dir.). (1984). Pathways to Self-Determination. Canadian Indians and the Canadian State. Toronto: University of Toronto Press.
- Cairns, A.C. (2000). Citizen plus : Aboriginal Peoples and the Canadian State. Vancouver: UBC Press.

- Cardinal, H. (1988). «Indian Nations and Constitutional Change», dans J.A. Long, M. Boldt et L. Little Bear (dir.), Governments in Conflict? Provinces and Indian Nations in Canada (83–89). Toronto: University of Toronto Press.
- Cassidy, F. (1991). Aboriginal Self-Determination. Proceedings of a Conference held September 30 – October 3, 1990. Lantzville: Oolichan Books et Institute for Research on Public Policy.
- Cassidy, F. & R. L. Bish. (1989). Indian Government. Its Meaning Practice. Halifax: Oolichan Books et l'Institut de recherches politiques.
- Chambre des Communes (1983). L'autonomie politique des Indiens. Rapport du comité spécial. Ottawa : Approvisionnement et Services Canada.
- Charest, P. (1992). «La prise en charge donne-t-elle du pouvoir? L'exemple des Atikamek^w et des Montagnais», *Anthropologie et Société*, 16, (3), p :55-76.
- Charest P. & A. Tanner. (1992). «La reconquête du pouvoir par les autochtones», *Anthropologie et Sociétés*, 16, (3), p : 5–16.
- Chartrand, P. L.A.H. (1992). The Claims of the Aboriginal Peoples in Canada: A Challenge to the Idea of Two Founding Nations. Paper presented to a Conference on Federalism and the Nation State, Centre for International Studies. University of Toronto, June 5 1992
- Chartrand, P. L.A.H. (1993). Aboriginal Self-Government: the Two sides of Legitimacy, dans Susan D. Phillips (Ed), How Ottawa Spends. A More Democratic Canada...? 1993-1994 (231–256). Ottawa: Carleton University Press.
- Cleary, B. (1993). «Le long et difficile portage d'une négociation», *Recherches amérindiennes au Québec*, 23, (1), p : 49-60.
- Commission Royale sur les peuples autochtones (1991). Le mandat, Commission Royale sur les peuples autochtones : documents d'information générale. Ottawa : La Commission.
- Commission Royale sur les peuples autochtones (RCAP). (1996). Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones, 5 volumes, Ministre des Approvisionnements et Services Canada.
- Conseil des Atikamek^w et des Montagnais (CAM). (1979). «Nishastanan nitasinan (notre terre nous l'aimons et nous y tenons)», *Recherches Amérindiennes au Québec*, 9, (3), p: 171–182.
- Conseil Communautaire de Fort Good Hope. (1992). «Remaining Control at fort Good Hope», dans Diane Engelstad and John Bird (Ed), Nation to Nation. Aboriginal sovereignty and the future of Canada (133-146). Concord, Anansi.
- Cox, B. A. (1987). Native people Native Lands, Canadian Indians, Inuit and Metis. Ottawa: Carleton University Press.
- Delâge, D. (1985). Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est 1600 – 1664. Montréal : Boréal Express.

- Dickason, O. P. (1992). Canada's First Nations. A History of founding Peoples from earliest Times. Toronto: McLelland and Stewart Inc.
- Dickason, O. P. (1996). Les Premières Nations du Canada. Depuis les temps les plus lointains jusqu'à nos jours. Sillery : Septentrion.
- Dickason, O. P. (1997). Canada's First Nations. A History of founding Peoples from earliest Times, Second Edition. Toronto: McLelland and Stewart Inc.
- Dieckhoff, A. (2000). La nation dans tous ses États. Les identités nationales en mouvement. Paris : Flammarion.
- Dupuis, R. (1985). Les revendications territoriales du Conseil Atikamek-Montagnais, Thèse de maîtrise, École nationale d'administration publique.
- Dupuis, R. (1991). La question indienne au Canada. Montréal : Éditions du Boréal.
- Dupuis, R. (1993). «Historique de la négociation sur les revendications territoriales du Conseil des Atikamek^w et des Montagnais (1978 – 1992)», *Recherches Amérindiennes au Québec*, 23, (1), p: 35–48.
- Dupuis, R. (1994). «Des écarts majeurs entre la Convention n 169 de l'O.I.T. et le droit canadien», *Recherches Amérindiennes au Québec*, 24, (4), p : 29-36.
- Dupuis, R. (1997). Tribus, peuples et nations, les nouveaux enjeux des revendications autochtones au Canada. Montréal : Éditions du Boréal.
- Dupuis, R. (2001). Quel Canada pour les Autochtones? La fin de l'exclusion. Montréal : Éditions du Boréal.
- Dyck, N. (1985a). «Aboriginal Peoples and Nation – States : An introduction to the Analytical Issues», dans Noel Dyck (Ed.), Indigenous Peoples and the Nation – State : 'Fourth World' Politics on Canada, Australia and Norway (1-26). St John's: Institute of Social and Economic Research Memorial university of Newfoundland.
- Dyck, N. (1985b). «Representation and the 'Fourth World': A Concluding Statement», dans Noel Dyck (Ed.), Indigenous Peoples and the Nation – State : 'Fourth World' Politics on Canada, Australia and Norway (236-241). St John's: Institute of Social and Economic Research Memorial university of Newfoundland.
- Eccles, W.J. (1984). «Sovereignty – Association», *Canadian Historical Review*, LXV, (4), p : 475-510.
- Erasmus, G. & J. Sanders. (1992). «Canadian History : an Aboriginal Perspective», dans Diane Engelstad and John Bird (Eds), Nation to Nation. Aboriginal sovereignty and the future of Canada (3-12). Concord: Anansi.
- Fontana, B. (1993). Hegemony and Power: on the Relation between Gramsci and Machiavelli. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Frideres, J.S. (1988). Natives Peoples in Canada: Contemporary Conflicts. Scarborough: Prentice Hall.
- Frideres, J.S. (1996). «The Royal Commission on Aboriginal Peoples: The Route to Self-Government?», *The Canadian Journal of Native Studies*, 16, (2), p: 247–266.

- Fumoleau, R. (1973). As Long as this Land Shall Last: a history of Treaty 8 and Treaty 11. Toronto: McLelland and Stewart Ltd.
- Gartrell, B. (1986). «Colonialism and Fourth World», *Culture*, 5, (1), p : 3–19.
- Gellner, E. (1989). Nations et nationalisme. Paris : Payot.
- Gentelet, K (1994). La revendication territoriale du Conseil des Atikamek^w et des Montagnais : un projet de société, mémoire de maîtrise en anthropologie, Université Laval.
- Gerbet, P. (1973). Société des Nations et organisation des Nations Unies. Paris : Éditions Richelieu.
- Giddens, A. (1979). Central Problems in Social Theory. Londres: The McMillan Press.
- Graburn, N.H.H. (1981). «1,2,3,4...Anthropology and the Fourth World», *Culture*, 1, (1), p: 66-70.
- Gramsci, A. (1971). Selections from prison Notebooks, Quintin Hoare & Geoffrey Nowell Smith (eds. And trans.). New York: International Publishers.
- Groupe d'étude de la politique des revendications globales. (1985). Traités en vigueur : ententes durables. Rapport du groupe d'étude de la politique des revendications globales. Ottawa : Ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada.
- Hawthorn, H.B. & M.A. Tremblay (eds.) (1966-1967). A Survey of the Contemporary Indians of Canada. 2 volumes. Ottawa : Queen's Printer.
- Humeres, R. P. (1995). «Le statut juridique de l'Indien au temps de la conquête. Le débat de Valladolid (1550) et les thèses de Vitoria», *Recherches Amérindiennes au Québec*, 25, (3), p : 15-28.
- Ignatieff, M. (2001). La Révolution des droits. Montréal : Les Éditions du Boréal.
- Isaac, T. (1994). «The Concept of the Crown and Aboriginal Self-Government», *The Canadian Journal of Natives Studies*, 14, (2), p: 221–250.
- Jaenen, C. J. (1991). «French sovereignty and Native Nationhood during the French Régime», dans J.R. Miller (Ed), Sweet Promises : a Reader on Indian – White Relations in Canada (19-44). Toronto: University of Toronto Press.
- Jenson, J. (1993). «Naming Nations : Making Nationalists Claims in Canadian Discourse», *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 30 (3), p : 337-358.
- Jenson, J. & M. Papillon (2000). « Challenging the Citizenship Regime : The James Bay Cree and Transnational Action », *Politics and Society*, 28, (2), p : 245-264.
- Jhappan, R. (1990). «Indian Symbolic Politics: The Double – Edged Sword of Publicity», *Canadian Ethnic Studies*, 22, (3), p: 19–39.
- Jhappan, R. (1992). «Aboriginal People's Right to Self-Government», dans Duncan Cameron & Miriam Smith (Eds), Constitutionals Politics (127-146). Toronto: James Lorimer & Co.

- Jhappan, R. (1993). «Inherency, Three Nations and Collective Rights: The Evolution of Aboriginal Constitutional Discourse from 1982 to the Charlottetown Accord», *Revue internationale des études canadiennes*, 7 – 8, p: 225–260.
- Jhappan, R. (1995). «The Federal – Provincial Power-grid and Aboriginal Self-Government», dans F. Rocher & M. Smith (eds.), New Trends in Canadian Federalism (155-184). Peterborough: Broadview Press.
- Johnston, R., Blais, A., Gidengil É. & N., Nevitte. (1996). «La dynamique référendaire : pourquoi les Canadiens ont-ils rejeté l'Accord de Charlottetown?», *Revue française de science politique*, 46, (5), p : 817–830.
- Juteau, D. & M. Mc Andrew. (1992). «Projet national, immigration et intégration dans un Québec souverain», *Sociologie et sociétés*, 24, (2), p: 161–180.
- Kymlicka, W. (2000). « Les droits des minorités et le multiculturalisme : l'évolution du débat anglo-américain », dans W. Kymlicka & S. Mesure (dir.), Comprendre les identités culturelles (141-171). Paris : PUF, Revue de philosophie et de science sociale.
- Kymlicka, W. (2001). La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités. Montréal : Éditions La Découverte & Éditions du Boréal.
- Lénine. (1967). Sur les questions nationale et coloniale : recueil de cinq textes. Pékin : Éditions en langues étrangères.
- Lepage, P. (1994). «Les peuples autochtones et l'évolution des normes internationales : un bref historique», dans collectif sous la direction de Marie Léger, Des peuples enfin reconnus (15-60). Montréal : Écosociété.
- Manuel, G et Posluns, M. (1974). The Fourth World, An Indian Reality. New York: The Free Press.
- Marx, K (1985). Le Capital. 2 tomes. Paris : Flammarion.
- Marx, K. & Engels, F. (1998). Manifeste du parti communiste. Paris : Flammarion.
- Melkevik, B. & G. Otis. (1996). Peuples autochtones et normes internationales. Cowansville : Éditions Yvon Blais.
- McInnes, S. (1997). «Canadian Policies for Native Self-Government», dans Andrea P. Morisson (Ed), Justice for Natives, Searching for Common Ground (106-110). Montréal & Kingston, London, Buffalo: McGill – Queen's University Press.
- McMillan, A.D. (1988). Native People and Cultures of Canada : an Anthropological Overview. Vancouver: Douglas & McIntyre.
- Miller, J.R. (1991). «Aboriginal Rights, Land Claims, and the Struggle to Survive», dans J.R. Miller (Ed.), Sweet Promises : a Reader on Indian – White Relations in Canada (405-420). Toronto: University of Toronto Press.
- Ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien. (1969). La politique indienne du gouvernement du Canada, 1969, présentée à la première session du 28^e parlement par l'Honorable Jean Chrétien, ministre des Affaires indiennes et du Nord canadien. Ottawa : MAINC.

- Ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien. (1973). Statement made by the Honorable Jean Chrétien Minister of Indian affairs and Northern Development on Claims of Indians and Inuit People, August 8, 1973. Ottawa: MAINC.
- Ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien. (1981). En toute justice : une politique des revendications des autochtones. Revendications globales. Ottawa : Approvisionnement et Services Canada.
- Ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien. (1987). La politique des revendications territoriales globales. Ottawa : Approvisionnement et Services Canada.
- Ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien. (1995). L'autonomie gouvernementale des Autochtones. L'approche du gouvernement du Canada concernant la mise en œuvre du droit inhérent des peuples autochtones à l'autonomie gouvernementale et la négociation de cette autonomie. Ottawa : Ministère des travaux publics et services gouvernementaux Canada.
- Ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien. (1997a). Politique sur les revendications territoriales globales et état du dossier, 21 novembre 1997.
- Ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien. (1997b). Les premières Nations du Canada. Ottawa : Ministère des travaux publics et services gouvernementaux Canada.
- Morin, M. (1996). L'usurpation de la souveraineté autochtone. Le cas des peuples de la Nouvelle-France et des colonies anglaises de l'Amérique du Nord, Section de droit civil de la Faculté de droit de l'université d'Ottawa.
- Nairn, T. (1977). The Break-up of Britain: Crisis and Neo-nationalism. London: NLB.
- Nimni, E. (1991). Marxism and Nationalism : Theoretical Origins of a Political Crisis. London: Pluto Press.
- Noiriel, G. (1991). La tyrannie du national : le droit d'asile en Europe 1793 – 1993. Paris : Calman-Lévy.
- Pierré-Caps, S. (1995). La multi-nation : l'avenir des minorités en Europe centrale et orientale. Paris : Éditions Odile Jacob.
- Pillette, M.L. (1994). «L'autochtone? Seul fils légitime de la terre et de la nation? Notes de recherche», *Canadian Ethnic Studies*, 26, (1), p : 113–126.
- Piote, J.M. (1970). La pensée politique de Gramsci. Montréal : Parti Pris.
- Renan, E. (1992). Qu'est ce qu'une nation?. Paris : Presses Pocket.
- Rocher, F. & M., Smith (eds). (1995). New Trends in Canadian Federalism. Peterborough: Broadview Press.
- Rostkowski, J. (1987). «The Redman's Appeal for Justice : Deskaheh and the League of Nations», dans C.F. Feest (dir.), Indians and Europe (435-455). Herodot: Rader Verlag.
- Saganash, D.R. (1993). «Gouvernement autochtone et nationalisme ethnique», *Cahiers de recherche sociologique*, (20), p : 21-43.

- Salamini, L. (1974). «Gramsci and Marxist Sociology of Knowledge : an Analysis of Hegemony – Ideology – Knowledge», *The Sociological Quarterly*, (15), p : 359–380.
- Salamini, L. (1981). The Sociology of Political Praxis. London: Rowledge and Kegan Paul.
- Schnapper, D. (1991). La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990. Paris : Gallimard.
- Schouls, T., J. Olthuis & D. Engelstad. (1992). «*The Basic Dilemma : Sovereignty or Assimilation*», dans Diane Engelstad and John Bird (Ed), Nation to Nation. Aboriginal sovereignty and the future of Canada (12-27). Concord: Anansi.
- Schulte-Tenckhoff, I. (1997). La question des peuples autochtones. Bruxelles, Bruylant et Paris : Librairie de droit et de jurisprudence.
- Silman, J. (1987). Enough is Enough: Aboriginal Women Speak out. Toronto: The Women's Press.
- Simon, R. (1991). Gramsci's Political Thought. An Introduction. London: Lawrence and Wishart.
- Smith, A.D. (1988). The Ethnic Origins of Nations. Oxford: Basil Blackwell.
- Smith, A.D. (1991). National Identity. Reno: University of Nevada Press.
- Smith, D. (1993). The Seven Fire: The Struggle for Aboriginal Government. Toronto: Key Porter Books.
- Swepston, L. (1995). «Un premier bilan de la Convention relative aux peuples indigènes et tribaux de l'O.I.T.», *Recherches Amérindiennes au Québec*, 25, (3), p: 47–58.
- Tanner, A. (1992). «Le pouvoir et les peuples du quart monde», *Anthropologie et Sociétés*, 16, (3), p: 17–35.
- Tobias, J. L. (1991). «*Civilization, Assimilation : An Outline History of Canada's Indian Policy*», dans J.R. Miller (Ed), Sweet Promises : A Reader on Indian – White Relation in Canada (127-144). Toronto: University of Toronto Press.
- Veatch, R. (1975). Canada and the League of Nations. Toronto : University of Toronto Press.
- Voehrling, J. (1993). «La crise constitutionnelle et le réaménagement des rapports entre le Québec et le Canada anglais», *International Journal of Canadian Studies*, 7 – 8 (Spring – Fall), p: 9–40.
- Weaver, S. (1984). «Indian Government: A Concept in Need of a Definition», dans Boldt, Little Bear & Long, Pathways to Self-Determination. Canadian Indians and the Canadian State (65-84). Toronto: University of Toronto Press.
- Weaver, S. (1985). «*Political Representivity and Indigenous Minorities in Canada and Australia*», dans Noel Dyck (Ed.), Indigenous Peoples and the Nation – State : 'Fourth World' Politics on Canada, Australia and Norway (113-150). St John's: Institute of Social and Economic Research Memorial university of Newfoundland.

- Weaver, S. (1990). «A New Paradigm in Canadian Indian Policy for the 1990s», *Canadian Ethnic Studies*, 22, (3), p : 8-18.
- Weaver, S. (1997). «An Assessment of the Federal Self-Government Policy», dans Andrea P. Morrisson (Ed), Justice for Natives, Searching for Common Ground (111-117). Montréal & Kingston, London, Buffalo: McGill – Queen’s University Press.
- Weber, E. (1983). La fin des terroirs. La modernisation de la France rurale, 1870 – 1914. Paris : Fayard.
- Weber, M. (1971). Économie et société, vol 1. Paris: Plon.
- Weinstock, D. M. (1999). «Le problème de la boîte de Pandore», dans M. Seymour, Nationalité, citoyenneté, solidarité. Montréal : Liber.
- West, D. A. (1995). «Epistemological Dependency and Native Peoples: An Essay on the Future of Native/Non-Native Relations in Canada», *The Canadian Journal of Native Studies*, 25, (2), p: 279–291.
- Winslow, D. (1999). «Nationalisme et peuples Autochtones», dans Caroline Andrew (Ed.), Le Canada : dislocation et permanence (139-164). Ottawa: Presses de l’Université d’Ottawa.
- Wissler, C. (1917). The American Indians. An Introduction to the Anthropology of the New World. New York: Oxford University Press.
- Wuttunee, W. (1971). Ruffled Feathers, Indians in Canadian Society. Calgary: Bell Book Ltd.

Lois :

Loi constitutionnelle, 1867, 30 & 31 Vict.c.3 (GB) S.R.C. 1985, APP.II, n°5

L’Acte des Sauvages, 1876 S.C. c.18

Jurisprudence :

Calder c. P.G. de la Colombie-Britannique, [1973] R. C. S. 313

Liste des présentations faites aux séances de travail estivales du Groupe de travail sur les populations autochtones (Commission des droits de l'homme et sous commission sur la prévention de la discrimination et la protection des minorités, O.N.U.) par les groupes autochtones sélectionnés

Documents tirés des archives du secrétariat du Groupe de travail sur les populations autochtones situé au Palais des Nations à Genève et aux archives du DoCip (Centre de Documentation, de Recherche et d'Information des Peuples Autochtones) situé à Genève.

1984 :

- Texte manuscrit de la présentation faite par David AHENAKEW, représentant de l'Assemblée des Premières Nations.

Sans titre.

- Texte manuscrit du résumé de la présentation faite par David AHENAKEW, Chef national de l'Assemblée des Premières Nations. Porte-parole non identifié.

Titre : Summary of statements by David AHENKEW, National Chief, Assembly of First Nations (Canada). Item 4 (Review of developments)

- Texte manuscrit de la présentation faite le 31 juillet 1984 par Nicholas GRAYDON, président de l'Union des Indiens du Nouveau-Brunswick.

Titre : Submission on standards.

- Texte de la présentation faite le 2 août 1984 par l'Union des Indiens du Nouveau-Brunswick. Porte-parole non-identifié.

Titre : Proposal for a Voluntary Fund for Encouraging Indigenous Participation in the UN Working Group on Indigenous Populations.

Study of the problem of discrimination against indigenous populations.

- Texte de la présentation faite en août 1984 par l'Union des Indiens du Nouveau-Brunswick. Porte-parole non identifié.

Titre : Submission of UNBI to the Third Session of the Working Group on indigenous Populations. Geneva, Switzerland, August, 1984

1987 :

- Texte de la présentation faite le 3 août 1987 par le Grand Conseil des Cris. Porte-parole non identifié.

Sans titre.

- Texte de la présentation faite le 4 août 1987 par Nicholas GRAYDON, président de l'Union des Indiens du Nouveau Brunswick.

Titre : Presentation to the Working Group on Indigenous Populations, Palais des Nations, Geneva, Switzerland, August 3 – 7, 1987 by GRAYDON Nicholas, President.

- Texte manuscrit de la présentation faite le 5 août 1987 par Nicholas GRAYDON, président de l'Union des Indiens du Nouveau-Brunswick.

Titre : Oral statements to the WGIP.

- Texte de la présentation faite par Gordon Peters, Chef régional de l'Ontario.

Titre : Review of Developments pertaining to the Promotion and Protection of Human Rights and Fundamental Freedom of Indigenous Populations

- Texte manuscrit de la présentation faite par l'Assemblée des Premières Nations. Porte-parole non identifié.

Sans titre.

1996 :

- Texte de la présentation faite par l'Ambassadeur Ted MOSES du Grand Conseil des Cris, Eeyou Astchee.

Titre : Standard-Setting Activities : Evolution of Standards concerning the Rights of Indigenous Peoples.

- Texte de la présentation faite par l'Ambassadeur Ted MOSES du Grand Conseil des Cris, Eeyou Astchee.

Titre : Study on Treaties, Agreements and Other constructive Arrangements between States and Indigenous Peoples. Other Matters.

- Texte de la présentation faite par l'Ambassadeur Ted MOSES du Grand Conseil des Cris, Eeyou Astchee.

Titre : Review of Developments pertaining to the Promotion and Protection of Human Rights and Fundamental Freedom of Indigenous Peoples.

- Texte de la présentation faite le 1^{er} août 1996 par Bob EPSTEIN représentant du Grand Conseil des Cris.

Titre : Information regarding new Developments (Agenda Item 5): Ipperwah, Ontario, Canada.

- Texte de la présentation faite le 30 juillet 1996 par Rolland PANGOWISH représentant de l'Assemblée des Premières Nations.

Titre : Concept of Indigenous Peoples by the Assembly of First Nations.

- Texte de la présentation faite le 31 juillet 1996 par Keith CONN, représentant de l'Assemblée des Premières Nations.

Titre : Agenda Item 5. Promotion and Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms of Indigenous Peoples.

Health and Indigenous Peoples.

- Texte de la presentation faite le 2 août 1996 par Rolland PANGOWISH, représentant de l'Assemblée des Premières Nations.

Titre : Agenda Item 5. Review of Developments pertaining to the Promotion and Protection of Human Rights and Fundamental Freedom of Indigenous Peoples.

Liste des présentations faites devant la Commission Royale sur le Peuples Autochtones par les groupes autochtones sélectionnés

Documents tirés de la section «audiences publiques» du CDRom officiel de la Commission Royale sur les peuples autochtones intitulé Pour sept générations : legs documentaire de la Commission Royale sur les peuples autochtones (1997, Ottawa : Libraxus)

Grand Conseil des Cris :

- Présentation faite à Montréal (Québec) le 18 novembre 1993 par Matthew Coon Come, Grand Chef ; Kenny Blacksmith, Vice-président et Député Grand Chef ; Bill Namagoose, Directeur exécutif.
- Présentation faite à Montréal (Québec) le 28 mai 1993 par Matthew Coon Come, Grand Chef des Cris de la Baie James; Roméo Saganash, Député Grand Chef ; Chef Billy Diamond; Bill Nemagoose, Directeur exécutif.

Assemblée des Premières Nations:

- Présentation faite à Toronto (Ontario) le 26 juin 1992 par Ovide Mercredi, National Chef national.
- Présentation faite à Montréal (Québec) le 25 mai 1993 par Ghislain Picard, Vice-Chef.
- Présentation faite à Ottawa (Ontario) le 5 novembre 1993 Ovide Mercredi, Chef national ; Anthony Mercredi, Grand Chef, Traité n° 8; Tobaonakwut Kinew, Grand Chef, Traité n° 3; E. (Dutch) Lerat, Chef régional, Saskatchewan ; Chef Clarence T. Jules, Kamloops First Nation ; Ghislain Picard, Chef régional, Québec/Labrador ; Aînés: Rose Fox, Mary Lou Fox, Violet McGregor, ; Jean Shawana.

Unions des Indiens du Nouveau Brunswick :

- Présentation faite le 2 novembre 1992 à Tobique (Nouveau-Brunswick) par Roger Augustine, Chef.