

Université de Montréal

De la forêt à la réserve, la mosaïque politique d'une bande autochtone :
L'exemple des Atikamek^w de Manawan (Québec)

par
Anny Morissette

Département d'anthropologie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de maître es sciences (M.Sc.)
en anthropologie

Août, 2004

©, Anny Morissette, 2004



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

Ce mémoire intitulé :

De la forêt à la réserve, la mosaïque politique d'une bande autochtone :
L'exemple des Atikamek^w de Manawan (Québec)

présenté par :
Anny Morissette

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Robert Crépeau

.....
président-rapporteur

Marie-Pierre Bousquet

.....
directeur de recherche

Guy Lanoue

.....
codirecteur de recherche

Jean-Claude Mueller

.....
membre du jury

Résumé

Ce mémoire de maîtrise s'intéresse à la politique locale autochtone. Il vise à établir l'implication sociale à long terme de l'imposition (Loi sur les Indiens de 1876) sur une bande autochtone de la structure politique qu'est le conseil de bande. L'analyse des mesures politiques imposées est effectuée à partir du cadre législatif, du contexte historique et ethnographique, de l'avancée des Eurocanadiens en territoire atikamek^w à la sédentarisation définitive de ceux-ci. C'est à l'aide de l'exemple de la communauté atikamek^w de Manawan (Québec), de son organisation sociopolitique traditionnelle à l'expression contemporaine de ses formes politiques, qu'il est établi qu'il existe au niveau local une mosaïque politique touchant deux espaces, la forêt et la réserve. Il est démontré que les nouveaux champs d'action et domaines de compétences de la structure politique imposée ont nécessité l'émergence d'un nouveau type de leader. Cela a eu pour conséquence l'établissement de clivages sociaux et générationnels, la montée d'une élite ainsi qu'une réappropriation graduelle et « atikamek^wisée » du conseil de bande. Malgré l'imposition d'une nouvelle structure politique, des figures d'autorité issues de l'organisation sociopolitique subsistent toujours à Manawan. Elles tentent, par la tradition, à guider les Atikamek^w dans le contexte institutionnalisé des réserves et des revendications territoriales avec les instances gouvernementales.

Mots clés : anthropologie, ethnologie, algonquien, conseil de bande, chef de bande, chef de territoire, bureaucratisation, élite, communauté, village atikamek^w.

Abstract

The topic of this thesis is Native local politics. It aims to establish the long term social implication of the Band council, the political structure imposed by the Canadian Federal government. I focus on the Atikamek^w community of Manawan in Quebec. By comparing traditional socio-political organization and contemporary politics, I argue that the local level is best described as a political mosaic that refers to two spaces, the forest and the Reserve. The Band Council has created a new kind of leader, resulting in social and generational cleavages, the rise of a new elite and the "Indianisation" of the band council. Despite the imposition of a new political structure, traditional authority figures still exist in Manawan. They attempt to mobilise and politicise tradition to help the Atikamek^w within the complex political Reserve context and to deal with their territorial claims vis-a-vis the two levels of government that complicate daily life.

Keywords: anthropology, ethnology, Algonquian, band council, band Chief, territory Chief, bureaucratization, elite, community, Atikamek^w village.

Table des matières

Résumé.....	i
Abstract	ii
Table des matières.....	iii
Liste des tableaux	v
Liste des figures.....	vi
Liste des abréviations	vii
Remerciements.....	ix
Introduction:	1
Le conseil de bande : une structure au-delà de la gestion municipale.....	3
La politique de village et le contexte historique et contemporain de l'est canadien	4
Les formes et les lieux de la politique.....	5
Le conseil de bande, un système unique	6
L'exemple de la communauté atikamek ^w de Manawan	7
Les thèmes à l'étude	8
1-La problématique théorique: mosaïque politique et dualisme spatial au cœur de la politique d'une réserve	9
1.1-L'anthropologie politique et la sphère politique	9
1.2-L'amalgame des pouvoirs	10
1.2.1-La mise en scène du pouvoir : acteurs, légitimité, représentation	12
1.3-Le pouvoir et l'autorité	13
1.4-Le dualisme spatial	15
1.5-Proximité, parenté et réseaux	16
1.6-L'espace atikamek ^w de Manawan	19
1.7-L'idéal égalitaire	22
1.8-Patrimoine politique, chefferie héréditaire ou réseautage?	22
1.8.1-Le « réseautage ».....	23
1.8.2-Reformulation du système politique	24
1.9-Synthèse	26
2-Les technologies de la colonisation	27
2.1-La Loi sur les Indiens de 1876	27
2.1.1-Des lois discriminatoires.....	29
2.2-Le conseil de bande.....	30
2.2.1-Robes Noires, employés de la HBC et enseignants	31
2.2.2-Les domaines couverts par le conseil de bande	32
2.3-L'établissement en réserve.....	35
2.4-La voie de l'acculturation : le pensionnat indien	37
2.4.1-L'émergence d'un nouveau type de leader.....	40
2.4.2-La voix autochtone.....	41
2.4.3-Le retour dans la communauté	42
2.5-Synthèse :	43
3-La communauté de Manawan : de la perte de territoire aux revendications.....	44
3.1-Définition de la bande.....	44
3.1.1-Les assemblées atikamek ^w	47
3.1.2-Chef de famille, chef de territoire et chef d'assemblée.....	49
3.1.3-Les pouvoirs des chefs : réalité ou fiction?.....	52
3.1.4-Le système de valeurs	53

3.2-Une réserve pour Manawan	54
3.2.1-Les changements économiques et les Atikamek ^w	56
3.2.2-Les lois sur la faune, les clubs de chasse, les Z.E.C. et les Z.A.C.	57
3.3-Le « réveil » atikamek ^w	60
3.3.1-De président du CNA au premier Grand Chef atikamek ^w	64
3.3.2-L'action politique.....	66
3.4-L'auto-histoire des populations autochtones	67
3.5-Synthèse.....	70
4-L'imbrication des espaces : l'étendue de la mosaïque politique atikamek ^w	72
4.1-L'univers politique atikamek ^w	72
4.2-Le lieu de la forêt : le « Nitaskinan »	74
4.3-Les aînés.....	76
4.4-Le rôle des Ka nikanitc (responsable du territoire familial)	81
4.5-Représenter son territoire et sa communauté	85
4.6-Synthèse	87
5-La politique officielle: les implications d'une structure bureaucratique imposée ..	88
5.1-L'établissement du conseil de bande	88
5.1.1-Redéfinition de la bande	89
5.2.-Le cercle des chefs de Manawan	90
5.2.1-L'importance du chef Simon Ottawa.....	93
5.2.2-La fin de la transmission héréditaire.....	94
5.2.3-Les enjeux de la rivalité politique.....	95
5.2.4-Explications et implications du règne des chefs de Manawan	96
5.3-Le conseil de bande, le lieu de la politique officielle.....	97
5.4-Les procédés électoraux	99
5.5-De personnalité sociale à personnalité politique : devenir chef	101
5.5.1-Les femmes et la politique	105
5.5.2-Les jeunes et la politique.....	107
5.6-L'élite autochtone.....	109
5.7-Synthèse.....	111
6-Conclusion	113
Bibliographie.....	117
Cyber bibliographie.....	134
Annexe 1 : Pouvoirs du conseil de bande	viii
Annexe 2 : Déclaration de compréhension et de respect mutuel et entente-cadre établies entre les Atikamek ^w de Manawan et le gouvernement du Québec le 13 mai 2003.....	xiv

Liste des tableaux

Tableau I : Chronologie des évènements entourant la fondation de Manawan	56
Tableau II : Chronologie des évènements après la création de la réserve	59-60
Tableau III : Chronologie des évènements ayant marqué la vie politique des Atikamek ^w de Manawan	61
Tableau IV : Origine (par décennie) des patronymes rencontrés à Manawan en 1940	92

Liste des figures

Figure 1 : L'organigramme type du personnel et des services d'un conseil de bande amérindien	3
Figure 2 : Localisation des trois communautés atikamek ^w (Manawan, Weymontachie et Obedjiwan) au sein des régions administratives de Lanaudière et de la Mauricie – Bois-Francs	19
Figure 3 : Tableaux comparatifs des droits d'un autochtone au sein d'une réserve et ceux d'un individu au sein d'une municipalité	33
Figure 4 : Synthèse de différentes terminologies entourant la bande chez les Algonquiens	46
Figure 5 : Les territoires de chasse familiaux des Atikamek ^w en 1925	49
Figure 6 : L'organigramme de l'univers politique atikamek ^w	73
Figure 7 : Le cercle des chefs de Manawan	90

Liste des abréviations

APN.....	Assemblée des Premières Nations
APNQL.....	Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador
CAM	Conseil Attikamek-Montagnais
CNA	Conseil de la Nation atikamek ^w
HBC.....	Hudson's Bay Compagny
MAINC.....	Ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada
MRC.....	Municipalité régionale de comté

À mon époux, ma famille, mes amis d'ici et d'ailleurs

Remerciements

J'aimerais d'abord remercier le conseil de bande de Manawan de m'avoir accordé la permission en août 2003 d'effectuer des recherches dans la communauté. Je remercie tout ceux et celles qui ont fait des pieds et des mains pour me trouver un endroit où dormir sur la réserve dans cette période difficile de pénurie de logements. Ma gratitude va également aux Atikamek^{ns} de Manawan, que je ne peux nommer afin de préserver leur anonymat, qui ont bien voulu partager avec moi leurs savoirs, leurs expériences de vie, leurs quotidiens. Merci à ceux qui m'ont accueillie dans leur famille, comme anthropologue puis comme amie tant sur la réserve que sur leur territoire. Je suis aussi reconnaissante envers les individus qui m'ont permis d'assister à des regroupements communautaires.

J'aimerais souligner l'apport théorique à ce mémoire de ma directrice professeure Marie-Pierre Bousquet et de mon codirecteur professeur Guy Lanoue. La confiance que vous m'avez témoignée, la qualité de vos commentaires, vos disponibilités, ont permis de mener à bien ce mémoire.

Sur une note plus personnelle, j'aimerais témoigner de ma gratitude à Raymond Launière qui a su trouver les mots justes pour m'encourager à prendre la route à la veille de mon départ sur le terrain. Je tiens à remercier mon mari, pour sa patience, sa confiance, son soutien moral et sa motivation constante. Jamais je n'aurai pu réaliser ce mémoire sans lui. Je tiens à rendre hommage à ma famille, plus particulièrement ma mère et ma sœur Line. Toutes deux soucieuses de ma réussite, elles ont toujours su m'encourager et me supporter tout au long de mes études. Ma gratitude va également à ma nièce Claudia, pour sa lecture assidue et ses commentaires prodigués sur une première version de ce mémoire. Un merci spécial à ma belle-famille pour leur soutien, notamment Jacinthe qui m'a accompagné tout au long de l'écriture de ce mémoire en me souhaitant à chaque matin de rédaction d'avoir une journée productive. Finalement, je suis reconnaissante envers mes amis Julie, Nicolas et Nadine qui m'ont prêté une oreille attentive et ont suivi avec bienveillance l'évolution de mes recherches.

Introduction:

À l'heure de la globalisation, la question autochtone hautement politisée ne semble plus connaître de frontière. Pourtant une interrogation fondamentale subsiste : comment pouvons-nous comprendre tous les enjeux de la politique globale concernant les autochtones¹ si nous ne connaissons que peu de chose de l'articulation quotidienne de la politique dans leur réalité locale? La politique locale constitue une trame de fond à un univers interrelationnel et une dynamique socio-culturelle qui touchent directement le vécu des individus, des familles et des réseaux locaux. Puisque le local n'est pas fermé sur lui-même mais qu'il évolue au sein d'un mouvement plus large d'échanges idéologiques et politiques (et autres) avec des entités nationales et globales, son étude peut permettre de découvrir des nouvelles perspectives pour mieux saisir les problématiques vécues par les « premiers habitants » du Québec. L'intérêt de la politique locale autochtone peut mettre en lumière des rapports de force nationaux et internationaux et de sens les unissant ou les opposant (vision étatique et non étatique). Comme le note Marc Abélès, “le point de vue microcosmique contribue à la compréhension de la vie politique d'une nation, compréhension qui ne peut être obtenue par d'autres méthodes de collecte de données” (1997 :78).

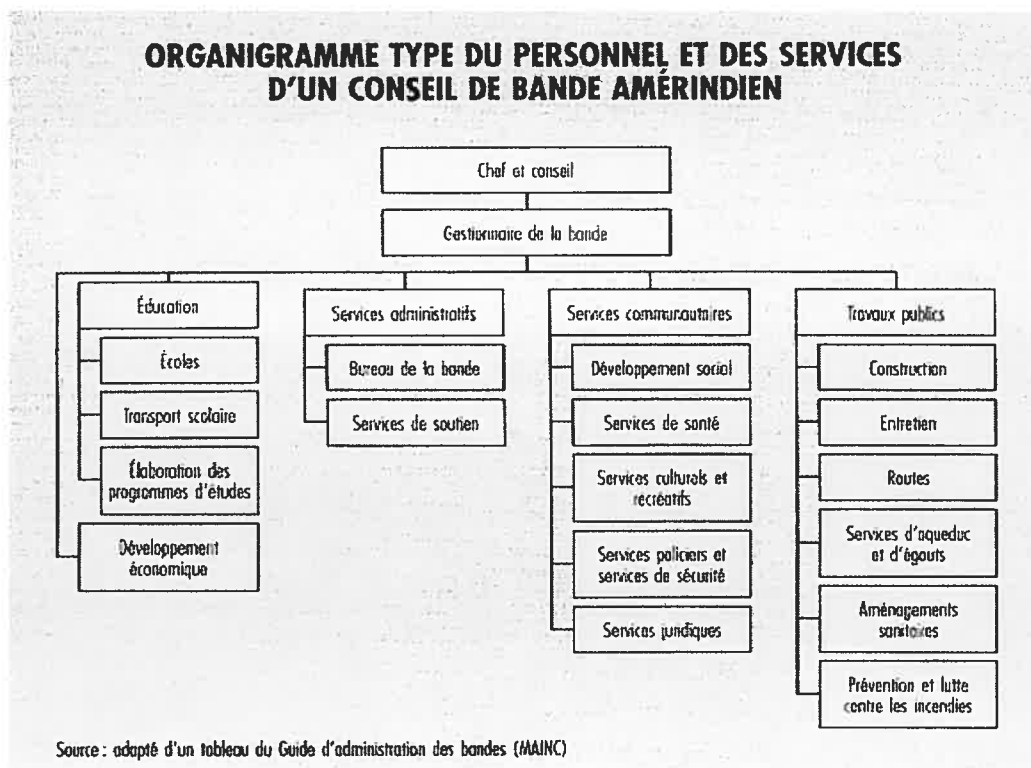
Les études et la documentation des dernières années concernant la politique au Canada et les autochtones se sont surtout orientées vers des sujets tels que les revendications territoriales (Tennant 1991, Wadden 1992), les droits ancestraux (Slattery 1984, Boldt et Long 1985), la justice (Dupuis 1991, 1995, 1997, 2001, Schulte-Tenckhoff 1997, CRPA 1996), l'autonomie (Canada 1983, Morin 1989, Legros et Trudel 2001) et peu a été écrit sur les bases de la politique locale autochtone (Mailhot 1993 :68-69, Bousquet 2001 :377-378-386, Collin 1991 :7).

¹ La terminologie pour désigner les “premiers habitants” de ce pays est certainement le témoin de l'évolution des courants de pensée et des attitudes “politically correct” des dernières décennies. Passant de “Sauvage”, “d'Indien”, “d'Amérindien” à “Premières Nations”, ces derniers sont référés depuis 1982 par la Constitution canadienne en tant que “peuples autochtones”, et depuis 1985, pour ce qui est de l'Assemblée nationale du Québec, en tant que “nations autochtones” (Dupuis 1995 :21). Au niveau international on les qualifie à la fois de “peuples indigènes, tribaux ou autochtones” (Dupuis 1995 :21). Je me permettrai d'utiliser alternativement ces nombreuses appellations au cours de ce mémoire.

Au Québec, au cours des dernières décennies, plusieurs communautés autochtones, notamment celles de Malioténam 1992 (Innus), Lac Barrière 1996 (Algonquins) et Restigouche 1998 (Micmacs) en ce qui concerne les peuples de la famille linguistique algonquienne, ont remis en question l'assise de la politique locale en contestant le système du conseil de bande et leurs élus. Compte tenu de ces événements et de la place grandissante des Premières nations sur le plan national, il est juste de s'interroger sur ce en quoi consiste concrètement la politique locale autochtone.

Le conseil de bande est l'appareil administratif et politique imposé aux Premières nations par le gouvernement canadien en 1876 (la loi sur les Indiens), modifié par des lois subséquentes, afin de codifier et permettre la gestion locale des réserves indiennes². Telle qu'illustrée par la figure 1 (p.3) "l'organigramme type du personnel et des services d'un conseil de bande amérindien" (Séguin 1994 :9), le conseil de bande est composé d'un chef élu ou héréditaire, de conseillers et de gestionnaires de la bande qui opèrent dans des domaines comme l'éducation, les services communautaires et le développement économique. Le conseil de bande possède un triple mandat : un mandat administratif où il gère les divers services offerts à la population; un mandat économique où le conseil voit au développement des infrastructures de la communauté; un mandat politique où il se doit de représenter et de défendre les membres de la communauté ainsi que de prendre des décisions et négocier avec les deux paliers de gouvernement. L'annexe I (p.viii) présente les pouvoirs du conseil de bande établis par la Loi sur les Indiens.

² Aussi définie par la Loi sur les Indiens, une réserve est une terre qui appartient au gouvernement fédéral, qui est "réservée" à l'usage exclusif d'une bande (Dupuis, 1991 :48).



**Figure 1 : L'organigramme type du personnel et des services
d'un conseil de bande amérindien**

(Séguin 1994 :9)

Le conseil de bande : une structure au-delà de la gestion municipale

Pour la majorité des Canadiens, c'est généralement le conseil municipal qui est le premier niveau de gouvernement. Au fil de ce mémoire, je tenterai de démontrer que le conseil de bande est un appareil institutionnel loin d'un conseil municipal puisqu'il est multi-systémique par toute l'étendue de ses domaines couverts au sein des réserves amérindiennes. Un aperçu de la fonction de chef de bande avant et après la sédentarisation (car la majorité des Premières Nations du Canada étaient des chasseurs nomades ou semi-nomades) ainsi que les valeurs véhiculées pendant cette période de transformation permettront de mieux saisir la complexité d'un tel appareil politique et le rôle communautaire et culturel attribué à cette figure ainsi que les conséquences de l'institutionnalisation de l'appareil politique.

Il est probable que cette structure imposée a produit des bouleversements dans l'organisation et la vision sociopolitique autochtones. Il est pensable que cela a apporté des changements dans les rapports sociaux par la production de pouvoir et de

contre-pouvoir, créés par de nouveaux champs d'action et de compétences par l'accroissement de certains services. Mais sur quoi les Autochtones se guident-ils pour négocier avec ce nouveau système politique? Les repères passés sont-ils appropriés à cette nouvelle réalité? Pour y faire face, il est possible que cette bureaucratisation ait créé de nouvelles figures de pouvoir qui pourraient s'apparenter à ce qu'on désigne d'un point de vue occidental comme étant une élite. Chose certaine, le pouvoir détenu par certains dans un milieu ainsi limité et artificiel ne peut inmanquablement qu'engendrer des effets sur le reste du groupe impliqué au jour le jour dans une relation directe de personne à personne. C'est pourquoi je me pencherai sur l'implication sociale à long terme du conseil de bande en tant que structure imposée par une loi fédérale. La période couverte pour cette étude est de 1979 à nos jours. L'année 1979 a été capitale pour les Atikamek³ puisqu'elle est l'année du dépôt officiel de leurs revendications auprès des gouvernements. Cette démarche sur le plan politique m'apparaît un point de départ adéquat pour les thèmes à l'étude. Toutefois, comme il existe un vide documentaire important sur les conséquences de l'implantation du conseil de bande et que ce questionnement est la première hypothèse d'investigation sur le sujet, le recours à l'histoire paraît nécessaire à la compréhension des propos de ce mémoire.

La politique de village et le contexte historique et contemporain de l'est canadien

L'ethnonyme Atikamek³, qui signifie poisson blanc, corégone (McNulty et Gilbert 1981 :213) se réfère aux populations autochtones de Manawan, Obedjiwan et Weymontachie qui constituent une population d'environ 4900 individus. Les Atikamek³ appartiennent à la grande famille linguistique algonquienne. L'objectif de ce mémoire sera d'enrichir les connaissances sur le fonctionnement de la politique locale en prenant pour exemple la communauté atikamek³ de Manawan³, communauté qui présente un mélange de traits soi-disant « modernes » et « traditionnels ». Pour ce faire j'explorerai, définirai mais surtout analyserai

³ Manawan, que l'on retrouve sous le toponyme officiel de Manouane (Québec 1994 :8), signifie "lieu où l'on ramasse des œufs de goélands" (Tiré du site <http://www.collections.ic.gc.ca/manawan.index.html> consulté le 21 mars 2004). Comme Manawan repose au creux d'une vallée bercée par les berges du lac Métabeskéga (lac Madon), les autochtones

l'appareil institutionnel imposé, le conseil de bande et les implications de l'imposition de ce système. Les notions entourant la politique de village et la politique locale viendront situer le contexte de proximité communautaire et familiale, du face-à-face relationnel et les portées d'une telle situation. Tout comme l'historique de la communauté et la description de la situation contemporaine à Manawan, l'étude des outils institutionnels visant le contrôle des « Amérindiens » (La loi sur les Indiens, la création des réserves, l'imposition du système du conseil de bande, le pensionnat⁴) seront un prérequis à la compréhension de la situation générale entourant la vie politique des Atikamek⁵. Le contexte de la mise en réserve permettra de saisir les changements vécus par les sociétés autochtones. Il est à noter que le monde politique à l'occidentale institutionnalisé par le conseil de bande n'avait pas encore tout son sens avant la sédentarisation complète des autochtones⁵. Dans son livre sur l'histoire sociale des Inuit de Quaqaq, Louis-Jacques Dorais (1984 :53) notait que :

“cette sédentarisation est un des facteurs qui ont contribué à transformer la structure économique de la société, la faisant passer d'un niveau parental d'organisation à un niveau communautaire, puis bureaucratique”.

Je propose ici d'étendre les propos de Dorais, particulièrement ses étapes de transformation de la structure économique, au monde politique.

Les formes et les lieux de la politique

Par ailleurs, il est approprié de se questionner sur les formes et les sphères du politique présentes au sein des réserves autochtones et ce même au-delà de l'appareil

l'on également nommé “Metapeckeka” (savane qui sort d'une baie) comme le précise le site Internet Manawan.com (<http://www.manawan.com> consulté le 19 juillet 2004).

⁴ Voir le chapitre 2 pour plus d'explication concernant la Loi sur les Indiens, la mise en réserve, l'imposition du système du conseil de bande et le pensionnat.

⁵ En opposition à la vie nomade caractérisée par le déplacement des individus sur un territoire, la sédentarisation est le processus par lequel une population change son mode de vie nomade en devenant sédentaire, c'est-à-dire en s'établissant de façon permanente sur un territoire donné. Au Canada, le mode de vie nomade et semi-nomade (avec des lieux de rencontres annuelles) est associé aux populations autochtones et la vie sédentaire aux Eurocanadiens venus s'installer au pays. Le passage à la sédentarité varie d'une communauté à l'autre suivant leur parcours historique distinctif. Toutefois, les années 1950 et 1960 constituent des années de référence pour la sédentarisation d'un bon nombre de communautés.

institutionnel⁶. Armitage (1992a), qui a étudié les pratiques et croyances chrétiennes et non chrétiennes des Innus⁷, a identifié deux lieux des pratiques au niveau local, soit la communauté (la réserve) et la forêt. Ainsi, il m'apparaît évident qu'il existe deux espaces des pratiques politiques, celle officielle imposée reliée au village et celle traditionnelle reliée à la forêt. Puisque le lien unissant les autochtones au territoire⁸ est un élément culturel et identitaire primordial pour eux, il aurait été erroné de se consacrer uniquement à l'espace de la réserve et d'omettre le lieu de la forêt. De plus, presque tous les autochtones participent à des réseaux régionaux qui les mènent à des contacts étroits avec des villes. C'est pourquoi j'élaborerai sur la possibilité d'une pluralité spatiale du politique (réserve-forêt-ville) qui offrira, comme nous le verrons, la perspective d'une mosaïque politique locale à la fois institutionnelle et traditionnelle.

Le conseil de bande, un système unique

Pourquoi accorder un tel intérêt à l'institution du conseil de bande? Bien qu'on le cite et l'explique brièvement, le conseil de bande n'a pas fait l'objet d'études. Pourtant, la structure politique imposée aux autochtones du Canada par le colonialisme interne⁹ est unique en son genre. Les dispositions politiques mises en œuvre par les pays coloniaux pour s'occuper des populations autochtones sont nombreuses et divergent de par leurs structures, leurs objectifs, leurs méthodes et

⁶ Comme l'écrit Marc Abélès "qu'il existe ou non un appareil spécialisé, le politique est présent en toute société, mais sous des formes extrêmement diverses" (1990 :7).

⁷ Connus sous l'appellation "Montagnais", qui signifie "habitants des montagnes", j'utiliserai l'ethnonyme "Innus" qui signifie "Êtres Humains", "Les Personnes" (Mailhot 1993 :50-51).

⁸ Pour Simon Cocoo, un Atikamekw de Weymontachie, le territoire est la culture, ce qu'il explique en ces termes : "Vous, les Québécois, vous vous battez pour votre langue. Nous, les Atikamekw, on se bat pour notre territoire. Tous les deux on se bat pour la même chose : notre culture. [...] C'est comme votre loi 101. Vous voulez protéger votre culture. Nous autres, les activités traditionnelles, c'est un mode de vie, une manière de vivre. Notre raison de vivre" (Giguère, 1998b :A17). Au Québec, la loi 101 correspond à la Charte de la langue française qui a pour objectif de protéger le français notamment par l'affichage public dans cette langue, par l'obligation des entreprises d'avoir un programme de francisation, en réservant l'admission aux écoles anglophones aux enfants de parents anglophones uniquement (Site Internet de Queen's University <http://qsilver.queens.u.ca/french/Cours312/Loi%20101.htm>, consulté le 31 mai 2004).

⁹ Comme le note Karine Gentelet "L'expression du colonialisme interne est employé par plusieurs auteurs (Asch 1979, Dyck 1985, Gartrell 1986, Watkins 1977) pour montrer qu'à l'instar des pays colonisés en Afrique ou Asie, les Autochtones se trouvent pris dans une structure qui les maintient dans un état de tutelle administrative, politique, juridique, etc..." (1993 :5).

leurs mises en place¹⁰. Ce n'est qu'au Canada que l'on retrouve un système d'encadrement (toujours en vigueur parce qu'il est constitutionnel) où bien que les décisions puissent être prises localement, les instances gouvernementales (provincial et fédéral) possèdent toujours un « pouvoir de désaveu », comme le mentionne Renée Dupuis (1997 :5), soit un verdict final, un droit d'intervention. Il est à noter que le Canada possède deux paliers gouvernementaux souverains. Du point de vue de la loi, les autochtones sont de juridiction fédérale et la parcelle de terre qu'ils occupent au sein du territoire provincial est un territoire fédéral. Bien que certaines communautés autochtones du Canada souhaitent agrandir leurs territoires réservés par le biais de revendications, pour retrouver leurs droits sur leurs territoires ancestraux, cette juxtaposition de territoires complique les négociations. Les Premières nations se retrouvent donc coincées entre deux instances, deux systèmes politiques.

L'exemple de la communauté atikamek^w de Manawan

En raison de son accessibilité, de sa stabilité politique, et dans le but d'enrichir les données limitées sur cette collectivité, la communauté Atikamek^w de Manawan située dans la région de la Haute-Matawinie à 86 kilomètres de Saint-Michel-des-Saints a été choisie afin d'illustrer les propos de ce mémoire. Afin de recueillir le point de vue de la population de Manawan, plusieurs séjours ont été effectués du mois d'août 2003 à mars 2004 où je logeais directement sur la réserve et consultais les divers membres de la communauté par des entrevues se déroulant de manière informelle. Une soixantaine d'informateurs ont été rencontrés, mais j'ai particulièrement travaillé avec neuf d'entre eux. Comme ailleurs, la politique au niveau local n'est pas un sujet facile à traiter en milieu de réserve puisque cela relève de l'ordre du privé et met le doigt sur les contradictions politiques que j'ai mentionnées ci-dessus. Afin de prévenir la rétractation des participants et d'éviter des conséquences fâcheuses dans ce micro-contexte, j'ai choisi de laisser les informateurs se livrer d'eux-mêmes. Dans le but d'assurer la confidentialité des

¹⁰ En effet, pour n'en nommer que quelques exemples, la France a choisi dans les D.O.M.-T.O.M. de mettre en place un système municipal (Al Wardi, 1998), tout comme c'est le cas pour les indigènes du Guatemala en Amérique Latine avec la mairie (Tallet, 2001). Par D.O.M.-T.O.M j'entend "départements d'outre-mer" (Guadeloupe, Guyane, Martinique et Réunion) et "territoires d'outre-mer" (Nouvelle-Calédonie, Polynésie française. Wallis-et-Futuna) (Al Wardi, 1998:5).

différents acteurs interrogés, l'utilisation de pseudonymes a été privilégiée dans l'écriture de ce mémoire. Au cours de cette recherche, je me permettrai de faire des comparaisons et associations avec d'autres peuples autochtones faisant aussi partie de la famille algonquienne, les Innus, les Algonquins, les Cris et les Micmacs. Ce regroupement est possible en raison de similitudes culturelles qui ont été mises à profit par eux-mêmes, notamment avec le Conseil Attikamek-Montagnais et d'autres organisations.

Les thèmes à l'étude

Ce travail se divise en cinq parties, soient le cadre théorique (mosaïque politique et dualisme spatial au cœur de la politique d'une seule réserve), législatif (les outils de contrôle : l'institutionnalisation de la vie indienne), historique et ethnographique (analyse de la communauté de Manawan de la perte de territoire aux revendications), le cadre spatial non officiel (l'organigramme de l'univers politique atikamek^u, le rôle des figures d'autorité morale et traditionnelle, l'étendue de la mosaïque politique) et finalement le cadre bureaucratique (les implications d'une structure politique officielle imposée, la représentation, la personnification du pouvoir). Le cadre théorique permettra de définir et cerner les notions de politique, de pouvoir et d'autorité au cœur de cette recherche. Le cadre législatif, qui est responsable des frontières politiques externes imposées sur le groupe, viendra définir ce qu'est un conseil de bande, c'est-à-dire le modus operandi, les responsabilités, les domaines couverts et la composition. Le cadre historique aidera à bien saisir le "système sociopolitique autochtone dit traditionnel", ses caractéristiques et ses valeurs véhiculées ainsi que le contexte qui a mené à l'établissement de la Loi sur les Indiens de 1876. L'analyse du cadre spatial non officiel, la forêt, va permettre d'entrevoir diverses figures d'autorité investies par la tradition et l'étendue de leur participation à la vie communautaire contemporaine. De cette manière, il sera possible de mettre en parallèle la structure sociopolitique dite traditionnelle et celle imposée afin de mieux percevoir ce qui en découle et ce qui en reste dans le contexte des réserves. Finalement, le cadre bureaucratique permettra d'éclairer la situation contemporaine et les acteurs de la vie politique officielle. À l'aide de ces thèmes, il sera possible d'entrevoir la présence d'une mosaïque politique sur le plan local issu de deux espaces distincts, la forêt et la réserve.

1-La problématique théorique: mosaïque politique et dualisme spatial au cœur de la politique d'une réserve

1.1-L'anthropologie politique et la sphère politique

L'anthropologie du pouvoir se consacre entre autres à l'idéologie et au système politisé présent dans une société. Puisque cette recherche va au-delà de cette tendance à regarder le système officiel en place et les acteurs présents, mais vise à observer l'ensemble de la société et ce qui est apparemment absent dans le pouvoir, elle relève de l'anthropologie politique. Par l'étude des diverses formes de gouvernance, de ses acteurs, des relations qui y sont imbriquées à des niveaux multiples, sous des conditions variées et selon des espaces donnés, la perspective anthropologique de la politique (par exemple Evans-Pritchard et Fortes, 1964, Balandier, 1967, Abélès 1990) a certainement contribué à une meilleure compréhension des multiples visions et conceptualisations des pouvoirs et des non-pouvoirs existant au sein de communautés aussi disparates les unes des autres. Au cœur de cette discipline, les mécanismes de cohésion des peuples nomades et semi-nomades, des sociétés lignagères, des chefferies et des royautes et des formations étatiques ont alimenté les écrits et les approches des différentes écoles, anglaises, françaises et américaines.

Dans une telle diversité de tentatives de définition pour circonscrire la politique, il est donc primordial comme point de départ de cette recherche de s'attarder à préciser ce qu'on entend par politique. En ce qui me concerne, la définition de Georges Balandier m'apparaît appropriée puisqu'elle englobe les aspects organiques, mandataires, opérationnels, physiques, agissant sur le processus de « gouvernance »¹¹. Georges Balandier (1970 :26-32) décrit la sphère politique : 1- par son mode d'organisation spatiale (espace, territoire occupé par une communauté politique), 2-par ses fonctions (assurer la coopération interne et la défense de l'intégrité du groupe contre des menaces externes), 3-par ses modalités d'action politique (processus de prise de décision jusqu'à l'exécution), 4-par ses

¹¹ Par processus de gouvernance j'entends l'ensemble des règles, des mécanismes, des pratiques et des manières de faire par lesquels une société est dirigée, gouvernée, contrôlée, gérée et administrée.

caractéristiques formelles (comment le système politique et ses leaders sont mis en place).

Le premier élément identifié par Georges Balandier, le mode d'organisation spatiale, amène un questionnement tout-à-fait pertinent dans le monde autochtone contemporain. De quel espace et de quel territoire parlons-nous lorsqu'on parle de communauté politique autochtone, communauté, territoire de chasse, territoire ancestral ou territoire revendiqué? Chacun a une organisation, chacun joue un rôle particulier et unique dans l'imaginaire des individus. Le débat entourant les revendications territoriales des Premières nations au sujet de la notion de territoire m'amène à penser au-delà du concept et de l'espace de la réserve. C'est pourquoi la définition de Georges Balandier m'apparaît un outil appréciable et un point de départ important afin d'identifier et tenter de définir les espaces politiques et leurs modus operandi.

1.2-L'amalgame des pouvoirs¹²

Comme de nombreux politologues le reconnaissent (Adams 1977, Dahl 1969, Parenti 1978, Wagner 1969), l'étude de la politique est l'analyse du pouvoir et amène inévitablement à identifier ses détenteurs, les sphères dans lesquelles ils exercent, de même que les divers niveaux et capacités d'intervention au sein de la collectivité. Loin d'être une entité statique, le pouvoir met en scène un théâtre de luttes internes entre des réseaux interactionnels visant à influencer sur la vie communautaire. C'est en observant cette dynamique de relations interindividuelles, d'où peuvent émerger ou non des rapports de force, qu'il serait possible d'identifier les diverses facettes du pouvoir et les stratégies de groupe qui le sous-tend.

Afin de bien appréhender cette composante du politique qu'est le pouvoir, il est important d'en définir trois variabilités qui s'avèrent essentielles dans la compréhension de notre sujet, le pouvoir institutionnel, le pouvoir consensuel et le pouvoir symbolique.

Tout d'abord, le pouvoir institutionnel correspond à l'ensemble des autorités investies dans l'organisation administrative et politique qui assure le processus décisionnel, la mise en route, la bonne conduite et le respect des règles établies dans la société qu'il régit. La forme « bureaucratique » du conseil de bande, instaurée par le gouvernement, a institutionnalisé l'appareil politique autochtone. Mais cette transformation infligée par « l'Autre » ne s'est pas fait sans heurts, sans une renégociation des manières de faire la politique. Non seulement la forme de gestion du pouvoir a dû changer, mais aussi le sujet du pouvoir, c'est-à-dire ce qui est géré. Les changements politiques impliquent non seulement une transformation dans la nature, la structure, les enjeux et les champs d'action des pouvoirs, mais aussi dans les rapports sociaux touchés par ces modifications. C'est pourquoi il est pertinent de voir ce qu'il en est dans les faits sur le plan individuel et collectif.

Pour sa part, le pouvoir consensuel est consenti par les individus soit par la tradition, soit par la confiance investie dans le leader (Lewellen 1983 :135). C'est ainsi que Therrien décrit le pouvoir politique dans les sociétés amérindiennes à l'époque du contact : « les chefs autochtones ne disposent pas de pouvoir coercitif¹³, leurs "sujets" n'ont pas à obéir à leurs ordres, à se subordonner à leurs caprices ou à leurs obligations. S'ils savent convaincre, les chefs sont vénérés » (Therrien 1986 :20). Il est à noter que l'autorité des chefs autochtones était étroitement liée au monde du surnaturel¹⁴. Cet aspect ne sera pas approfondi dans cette étude puisqu'il n'est pas nécessaire à la compréhension du sujet et de l'argumentation présentée, sauf pour un fait important : le contact avec le surnaturel se manifestait en un pouvoir de chasse augmenté qui, lui, était témoigné par la générosité des chefs, ce qui témoignait d'une connaissance approfondie du territoire, suscitant et inspirant la confiance en leurs conseils.

¹² Marc Abélès dans une définition minimale du pouvoir, indique que ce dernier est « la capacité d'un individu A d'agir sur un individu ou un groupe B » (1990 :64).

¹³ L'emploi de la force et de la contrainte, ou, comme le mentionne Paul Charest (1992 :57) sur les propos d'Adams (1977 :388), de Colson (1977 :376) et de Parenti (1978 :12), « la capacité de certaines personnes ou groupes à en forcer d'autres à agir en leur faveur », constitue la manière dont le pouvoir coercitif s'exerce.

¹⁴ Le monde du surnaturel fait ici référence aux croyances entourant les maîtres des animaux, les esprits de la nature ainsi qu'aux pratiques chamaniques et divinatoires.

Troisièmement, le pouvoir symbolique est une aptitude détenue par des acteurs sur laquelle on investit des significations qui leur allouent du prestige et, à un certain degré, un pouvoir d'action dû à cette reconnaissance d'un statut distinct. D'une période à l'autre les symboles changent et les personnes qui les personnifiaient aussi. Cela témoigne que le pouvoir est le fruit d'un « jeu » culturel fort complexe.

1.2.1-La mise en scène du pouvoir : acteurs, légitimité, représentation

Discuter de pouvoir, c'est aussi prendre en compte les acteurs. C'est pourquoi il est essentiel de se pencher sur les conditions nécessaires à la légitimité¹⁵. Au même titre qu'il existe des formes diverses de gestion du pouvoir, je suis d'avis qu'il existe plusieurs types de légitimités. On pourrait peut-être ainsi rencontrer au sein des communautés autochtones une légitimité morale, une légitimité officielle et une légitimité traditionnelle¹⁶. Pour Marc Abélès, le traitement de la légitimité doit prendre en considération "les représentations d'une appartenance, d'un environnement (réel ou inventé) à un passé collectivement assumé" (1992 :21). Je crois qu'il ne faut pas uniquement s'en tenir à décrire les représentations mais qu'il est nécessaire de comprendre les motifs et les objectifs fixés au-delà de sa perception afin de comprendre pourquoi, dans un contexte donné, on fait référence à un élément de la représentativité plutôt qu'à un autre.

La légitimité et la représentation constituent donc une orientation de recherche inévitable pour comprendre les conditions de la mise en place et de la durabilité des acteurs politiques (Abélès 1992 :25). C'est pourquoi, tout comme le fait Marc Abélès, il est important de se pencher sur la personnification du pouvoir et les trajectoires d'individus surtout dans un contexte de changement politique. Par

¹⁵ Par *légitimité* j'entends les règles et les qualités selon laquelle un individu a été établi dans une fonction, désigné pour un rôle.

¹⁶ Ces trois types de légitimité s'appuient sur trois cadres différents : le système de valeurs et les principes moraux véhiculés au sein du groupe (légitimité morale); le système institutionnel régissant la communauté (légitimité officielle); et le cadre culturel mettant en avant plan les coutumes et les façons de faire ancestrales (légitimité traditionnelle).

exemple, le pensionnat indien¹⁷ a certainement changé le leadership politique au niveau local et c'est pourquoi il est primordial de s'y attarder.

1.3-Le pouvoir et l'autorité

Outre le pouvoir au sein d'une société, l'autorité est une valeur qui peut jouer un rôle important, voire influencer certaines décisions et comportements collectifs. Le mot autorité provient du verbe latin « *augere* » qui signifie « augmenter ». Avoir de l'autorité, c'est détenir des compétences, acquises ou qui vont de pair avec un statut distinct, des qualités « augmentées » ou « supérieures » par rapport aux autres individus, qui sont reconnues par le groupe. L'autorité ne fait pas appel à la coercition, à l'obéissance ou à l'argumentation (Lemaire 1978¹⁸). Elle peut trouver sa légitimité dans les traditions, les coutumes ou les connaissances plus contemporaines telle l'éducation scolarisée, de même que dans les croyances sacrées ou profanes, les valeurs sociales. Comme le suggère son étymologie, l'autorité est basée sur une augmentation de quelque chose, signifiant dans les valeurs partagées par la communauté. Ainsi, une figure d'autorité sert de référence, de modèle de vertu pour la communauté qui la reconnaît comme telle. Une figure d'autorité peut être consultée pour sa sagesse, son expérience, son savoir. Au sein d'une même société, peuvent coexister plusieurs types de figures d'autorité, chacune possédant ses qualités propres. Lorsqu'un individu désire accroître son autorité, celui-ci peut employer un dialogue rassembleur utilisant des métaphores et invoquant des symboles qui sont partagés et connus par tous. L'autorité est un facteur non négligeable à prendre en considération dans l'observation de l'espace politique, surtout dans une communauté relativement petite, où les contacts interpersonnels sont très intenses. Les figures d'autorité peuvent influencer le devenir politique du quotidien. C'est pourquoi il est important de les identifier, d'analyser l'étendue de leurs champs d'action et leur participation, ou non-participation, à la vie communautaire.

¹⁷ Visant l'acculturation, le pensionnat indien correspond à la mise en institution obligatoire des enfants autochtones afin de leur inculquer une éducation à l'occidentale. La période des écoles résidentielles pour le Québec a été du milieu des années 1950 au milieu des années 1970.

¹⁸ Article extrait de la revue *Critère*, disponible sur le site Internet de l'encyclopédie de l'Agora consulté le 24 juin 2004 http://agora.qc.ca/reftext.nsf/Documents/Hannah_Arendt--Le_reversement_des_valeurs_en_politique_par_Benoit_Lemaire.

Dans la *République*, Platon conçoit la politique de la cité comme une totalité organisée où la personne du philosophe-roi possède l'autorité politique parce qu'il détient le savoir (Librairie générale française, 2002 :116-117). Qu'en est-il de la politique, du pouvoir et de l'autorité lorsqu'il n'y a pas au départ de cité ? Ce point de vue philosophique est-il valable pour une société sans forte hiérarchie, sans figure supérieure tel le « roi », une société qui s'est vu imposer un système bureaucratique ? Au point de vue anthropologique, il est certainement possible d'apporter des réponses. En fait, je crois qu'au sein d'une société qui s'est vu imposer le pouvoir de l'État, avec ses formes de compétences et sa rhétorique, le détenteur du pouvoir n'est pas nécessairement le détenteur de l'autorité de cette société. Ainsi, dans ce type de société, il est pensable que les figures de pouvoir coexistent avec des figures d'autorité parce que l'État crée une nouvelle hiérarchie reposant sur des nouveaux critères.

Si l'autorité plutôt que le pouvoir était le principe dirigeant des sociétés autochtones avant la sédentarisation de ces derniers, il est vraisemblable de penser que, d'une certaine manière, des formes de cette autorité puissent subsister. Je suis d'avis que l'autorité peut exister sans structure de pouvoir. Mais est-ce que le pouvoir peut exister sans autorité ? Je crois que si des figures d'autorité sont consultées par les gens en pouvoir, c'est qu'elles ne sont pas des acteurs inactifs et contribuent au politique. L'autorité ne serait donc pas implicitement séparée du pouvoir. C'est pourquoi j'envisage qu'il existe au sein de la société atikamekw une mosaïque politique, que le pouvoir manifesté dans la hiérarchie « formelle », a besoin de l'autorité « traditionnelle ».

Cependant, parler de diversité politique peut porter à croire en la présence de plusieurs instances politiques antagonistes, ce qui ne laisse pas place à une complémentarité. Ce n'est pas une simple pluralité politique dont je veux rendre compte mais plutôt d'une « mosaïque politique ». C'est à l'étude du sociologue John Porter (1965) que l'on a associé la mise en place du terme de « mosaïque » au contexte culturel canadien, bien que celle-ci fut popularisée dans le monde politique en 1972 par Pierre Éliott Trudeau et a emboîté le pas au multiculturalisme (Baraoui, 1992 :176, Lacroix, 1994 :284). Toutefois, Porter (1965) précisait au-delà de la

« mosaïque ethnique » que la situation ethnique canadienne constituait une « mosaïque verticale » puisque le statut, le prestige et le pouvoir étaient détenus à divers degrés par des groupes différents (Drieger, 1978 :12, Lacroix, 1994 :284). Je crois qu'il y a au niveau local une « mosaïque politique autochtone », ou, si l'on préfère, un ensemble d'éléments politiques composites qui possède cette verticalité décrite par John Porter.

Tout comme le terme mosaïque politique s'applique pour témoigner de la diversité, je crois qu'il est pensable de pousser la réflexion et appliquer ce concept de mosaïque à la politique des bandes¹⁹ puisque celles-ci se rattachent à divers systèmes politiques s'entrecroisant et possédant leur propre réalité, celui officiel (le conseil de bande, le Conseil de la Nation atikamek^w), et non officiel (le conseil des aînés et le conseil des chefs de famille/territoire). Comme nous le verrons plus loin, l'établissement du conseil de bande a bureaucratisé et redéfini la bande. S'il y a présence d'une mosaïque politique, il est fort probable que celle-ci soit composée de diverses formes de gestion du pouvoir. Même s'il existe un langage politique assez précis pour décrire l'hétérogénéité, le recours à cette métaphore pour décrire le contexte politique local autochtone canadien me semble illuminer le problème de gouvernance au sein des bandes contemporaines.

1.4-Le dualisme spatial

Comme nous l'avons vu précédemment, il est donc primordial de déterminer les espaces politiques en jeu pour les communautés autochtones. À propos des idéologies religieuses des Innus de l'est du Québec et du Labrador, Peter Armitage (1990, 1992a) a remarqué que les rites chrétiens et non chrétiens prenaient place dans des environnements différents, soit la réserve et la forêt, bien que des pratiques syncrétiques existent au sein de ce dualisme religieux (Armitage 1992a :69). Ainsi, Armitage a identifié (1992a :69) des pratiques qui se font préférablement en forêt (le

¹⁹ Le système sociopolitique chez les autochtones, à la période pré-contact et du contact, est caractérisé par l'existence de la bande. À propos des Atikamek^w, Claude Gélinas suppose que la bande consistait à un regroupement d'individus liés et identifiés à un territoire spécifique et dirigés par un leader reconnu par ses pairs (Gélinas 1999 :97, 2003 :189). Comme il en sera question dans le chapitre 3, la définition du terme bande est problématique compte tenu des informations dont disposent les chercheurs.

respect des maîtres animaux, la scapulomancie) et d'autres dans la réserve (baptême, communion, mariage, funérailles). Le choix spatial d'une pratique semble se déterminer par le contexte d'énonciation et de performances le plus approprié. À mon avis, ce dualisme spatial pourrait être envisagé au sujet des pratiques politiques. D'une part, tout comme la religion catholique, le système politique du conseil de bande est un legs des Eurocanadiens. D'autre part, le binôme spatial réserve-forêt est une réalité qui est identifiée par les autochtones dans plusieurs communautés, comme le fait remarquer Marie-Pierre Bousquet (2001) pour les Algonquins de Pikogan²⁰.

Ce dualisme spatial des lieux réserve-forêt a fait l'objet de peu d'études au sujet des Algonquins à l'exception de celle de François Larose (1989). Selon lui :

“du point de vue de la symbolique, la réserve est un monde « étranger ou neutre » et l'on peut s'y comporter en fonction de normes de références identifiées comme blanches. [...] La forêt est un environnement [...] où l'on devrait se comporter théoriquement en « Indien »”.

(Larose 1989 :37)

Bien que ces deux milieux apparaissent, au premier coup d'œil, tout-à-fait à l'opposé l'un de l'autre, voire fermés l'un à l'autre, il est pertinent d'approfondir et de s'attarder sur la dynamique au point de vue idéologique qui les lie.

1.5-Proximité, parenté et réseaux

L'existence même de la politique locale rappelle, tout comme le remarque Claude Bataillon (1979 :97) à propos du pouvoir local, la présence d'un niveau supérieur (national et/ou étatique). C'est par les pratiques bureaucratiques, la mise en place d'institutions et d'administrations au niveau local, que le système politique national ou étatique met en branle ses politiques. Mais quelles sont les particularités de la micro-réalité politique?

²⁰ Marie-Pierre Bousquet précise que la ville est un lieu également identifié comme contexte spatial par les Algonquins au-delà du binôme local de la réserve et de la forêt (2001 :28). Bien que cette conception des espaces mérite une attention particulière, je m'attarderai plus particulièrement aux lieux réserve-forêt afin de circonscrire cette recherche.

Pour plusieurs auteurs, le système de parenté est un facteur inévitable qui est au centre des pouvoirs locaux (Tallet, 2001 :34, Balandier, 1991 :60-91, Pourcher, 1987). Comme le faisaient remarquer Fortes et Evans-Pritchard au sujet des sociétés à petite échelle : “political structure and kinship relations are completely fused” (Fortes et Evans-Pritchard, 1987 :7, Gledhill, 1994 :13). Mais cela n’est-il pas une évidence même et la caractéristique de base de la politique locale et de la politique de village, compte tenu du microcosme où en réalité tout le monde est parent avec tout le monde ? C’est pourquoi Marc Abélès (1990 :108) allègue que la parenté et l’alliance jouent un rôle essentiel dans un contexte rural. On peut en dire autant pour une réserve amérindienne puisque le cadre de celle-ci représente un regroupement comparable au village.

Sur quelle base relationnelle peut-on concevoir le village? Gérard Althabe (2000 :124) note que “la notion de « communauté » est la notion clé de l’organisation des rapports à l’intérieur du village”. C’est pourquoi il s’avère pertinent d’examiner de plus près cet élément en se penchant sur la signification de “communauté”. Selon J. Rick Ponting, une communauté est “un réseau de relations interpersonnelles et inter-organisationnelles où les acteurs sont des individus, des familles et où il y a un sentiment partagé d’appartenance au groupe” (1986 :155). Une communauté est plus qu’un simple regroupement aléatoire. Comme le fait remarquer Joan Weibel-Orlando (1991 :2), la communauté est à la fois un produit de l’esprit, un sentiment et un construit pragmatique reflétant des modèles d’interactions. Puisque cette étude se consacre à la micro-réalité communautaire d’une réserve, où tout le monde se connaît, il n’est pas ici uniquement question de communauté imaginée au sens d’Anderson (1983). Cette définition de nation établie par Anderson demeure un concept identitaire moderne et occidental ambigu pour les Atikamek^w sur le plan terminologique (difficilement traduisible dans leur langue) et identitaire (ne prend pas en compte les bases territoriales intercommunautaire de leur identité), comme le rapporte Sylvie Poirier (2001 :100, 101, 102).

Qu’en est-il de la vie politique communautaire ? Dans un environnement de proximité des individus, l’organisation de la politique subit-elle certaines influences ? Bertrand Hervieu (1976 :17) a noté dans son étude sur le pouvoir en

milieu villageois et sur les batailles électorales des villages que ces dernières “ [...] semblent être la forme institutionnalisée de conflits interpersonnels ou intergroupes permanents au sein du village : conflits entre groupes de parents ou chefs de parentèle notamment”. Est-ce que cela pourrait être également le cas en ce qui concerne les réserves autochtones? En fait, comme le rapportait le chef du Grand conseil des Mi'kmaq, Stephen J. Augustine, dans son article paru dans *Les papiers du Collège International de Philosophie* (1998 :34), le système imposé du conseil de bande a engendré, selon lui, la rivalité entre les familles pour avoir accès à des positions de pouvoir. Faut-il croire que dans un micro-contexte la compétition au niveau politique engendre nécessairement les conflits et la rivalité interfamiliale?

Il est à noter que la résidence en communauté à l'année longue est un phénomène assez récent pour les collectivités autochtones puisque traditionnellement la communauté ne se concrétise que pendant les regroupements estivaux. Il est intéressant dans le cadre de l'établissement des autochtones en réserve de se demander comment l'esprit communautaire se conçoit sous la pression du communautarisme. Le communautarisme consiste en une réorientation des sentiments d'appartenance. Selon moi, malgré l'établissement en réserve, le développement d'un esprit communautaire ne peut s'imposer. Pour Manawan, tout comme l'esprit familial et l'esprit d'entraide, je pense que l'esprit communautaire n'est pas pris pour acquis mais s'entretient de manière régulière par des activités collectives (marche pour la paix, soirée pour les aînés, journée culturelle); signe de la nouveauté de la communauté.

Il est possible d'étudier la politique d'une réserve comme une politique villageoise d'un point de vue relationnel et du micro-contexte. Toutefois, bien plus qu'un simple village, la réserve est une construction politique pour les Autochtones qui attachent leurs éléments identitaires et culturels au territoire. Ces derniers ne sont pas à l'aise avec le système de réserve puisque le territoire local n'est pas le référent des nouvelles pratiques politiques de cet espace et que les critères de gestion diffèrent de la hiérarchie traditionnelle. C'est pourquoi il est pensable que de nouvelles figures émergent pour pallier de nouveaux champs de compétence qui s'opèrent dans ce nouvel espace. Comme nous le verrons plus en détail dans le chapitre 2, du point

de vue systémique un conseil de bande n'est pas comparable à un conseil municipal. Par ailleurs, il est primordial de prendre en considération le cadre colonial qui a défini cet espace politique de la réserve et, comme je l'ai déjà mentionné, voir au-delà de la réserve en tenant compte de l'espace traditionnel de la forêt.

1.6-L'espace atikamek^w de Manawan

Situé entre le territoire des Algonquins et le territoire des Innus, le territoire atikamek^w “couvrait l'ensemble du bassin hydrographique du Saint-Maurice”²¹. Il est à noter que le territoire atikamek^w ne correspond pas à la réalité des régions administratives étatiques actuelles puisqu'une partie de ce territoire est compris dans la région de la Mauricie (Obedjiwan et Weymontachie) et l'autre dans la région de Lanaudière (Manawan) tel qu'illustrée par la figure 2 (Lebel, 2003 :6).

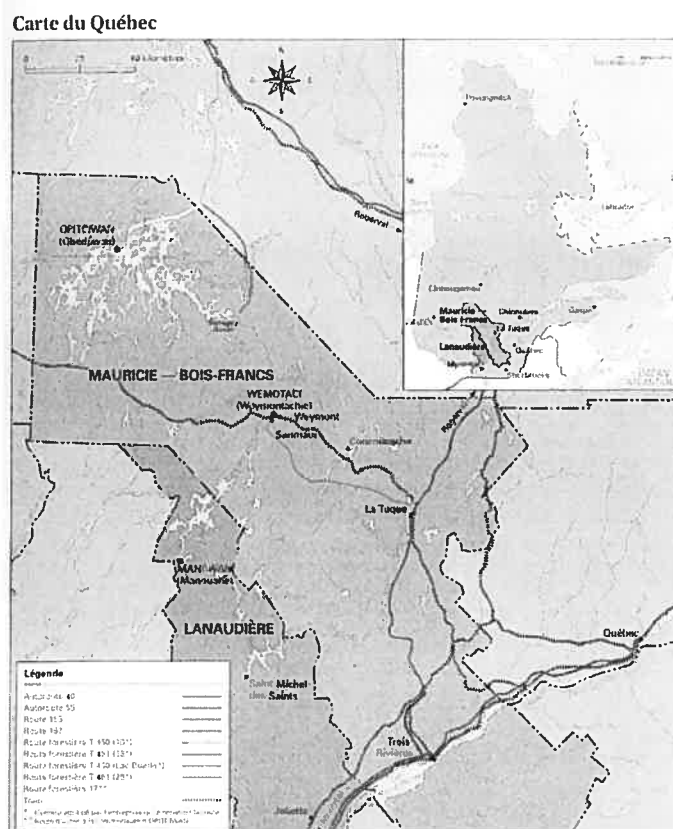


Figure 2 : Localisation des trois communautés atikamek^w (Manawan, Weymontachie et Obedjiwan) au sein des régions administratives de Lanaudière et de la Mauricie – Bois-Francs

(Québec, 1994)

²¹ Tiré du site “sur la route de Manawan” <http://www.collections.ic.gc.ca/manawan.index.html> consulté le 21 mars 2004.

En mai 2004, Manawan comptait 2120 individus²². La population de Manawan, selon un informateur, parle à 93% la langue atikamekw. L'atikamekw est donc la langue parlée à la maison et dans la vie courante. L'éducation se fait d'ailleurs dans cette langue jusqu'en troisième année du primaire où le programme scolaire s'effectue en français. Environ 72% des individus de la communauté sont âgés de 29 ans et moins (Basile 1998 :40). D'après les données recueillies sur le terrain, le taux de chômage s'élève à environ 80% de la population de la réserve. Manawan possédait en 2001, selon le recensement de Statistique Canada, 275 logements. Il n'est pas rare de retrouver plusieurs générations habitant sous le même toit où viennent également parfois s'ajouter d'autres membres de la famille élargie et des enfants "adoptés".

Nichée au creux d'une vallée, la communauté de Manawan est constituée de deux parties distinctives : le Haut et le Bas Manawan. Au niveau de l'éducation, Manawan possède une école primaire, une école secondaire et une école des adultes. Le dispensaire et les services sociaux assurent les services de santé. La police de Manawan et le service des incendies garantissent la sécurité. Enfin, le garage et le service de transport pourvoient au soutien mécanique et à l'accessibilité. On retrouve à Manawan un restaurant et un casse-croûte, de même qu'un magasin d'alimentation, propriété du conseil de bande, et d'une épicerie avec service d'essence mise en place par un homme d'affaire de Saint-Michel-des-Saints. Outre le conseil de bande, il y a une équipe locale de l'organisation Atikamekw Sipi en charge des négociations globales. La communauté détient également un Service Culturel et les Services forestiers et territoriaux de Manawan (SFTM). Au point de vue des communications, Manawan possède sa propre radio communautaire et un Centre de Production de Manawan. La communauté bénéficie aussi d'un centre mère-enfant, des services de garderie, d'une maison des jeunes ainsi que de plusieurs comités où les femmes sont impliquées activement²³. Comme le mentionnait Marie-Pierre Bousquet (2001 :230) c'est "la rareté des commerces" qui distingue physiquement la réserve de Pikogan

²² Information tirée du site Internet "Profils des Premières nations", du ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada, consulté le 16 juin 2004 (http://sdiprod2.inac.gouv.ca/FNProfiles/FNProfiles_home.htm).

²³ Tiré du site "sur la route de Manawan" <http://www.collections.ic.gc.ca/manawan.index.html> consulté le 21 mars 2004.

d'un village de l'ouest québécois. Les réserves amérindiennes sont en quelque sorte des communautés artificielles dans un contexte capitaliste et occidental. Dans le cas de Manawan, la communauté se distingue d'un village type québécois non seulement par son manque de commerces et par sa route d'accès, ainsi que par certaines de ses rues non asphaltées, mais aussi par une abondance de services gouvernementaux offerts qui contribuent à la politisation de la communauté.

Concernant le développement économique, on retrouve à Manawan la Société de développement économique Wapan²⁴ et le Centre Mantokasowin²⁵. Grâce à ce dernier, Manawan offre un service de construction de rabaska et plusieurs autres projets sont en voie de réalisation (salon de coiffure, Bar laitier et B&B, pâtisserie et boulangerie, service d'installation et de réparation (technologie), Aski Aventure, Aventure hors-piste). Sur le plan touristique, on retrouve le Camp des Dix, la pourvoirie du lac Kempt et un camping. Donc, une économie artificiellement soutenue par des transferts venant de l'État.

La communauté de Manawan, ce n'est pas seulement discourir sur le village²⁶ et ses habitants. La communauté atikamek^w est bien au-delà de la circonscription de la réserve ou du territoire de 1906 acres²⁷ s'y rattachant. Parler de la communauté de Manawan, c'est rendre compte de sa relation étroite avec ses territoires ancestraux et les liens qui unissent les Atikamek^w à la forêt. L'organisation sociopolitique des Atikamek^w orientée à l'égalitaire et au consensus, a connu des bouleversements depuis la période du contact. Ces bouleversements ont certainement créés un sens, que le conseil de bande et la nouvelle hiérarchie sont autant artificiels que l'économie locale, une hiérarchie qui menace un sentiment égalitaire assez prévalent et aussi « l'autre » hiérarchie, l'ancienne.

²⁴ Wapan qui signifie "l'aube" (Basile, 1998:41).

²⁵ Mantokasowin qui signifie "prise de conscience" (Centre Mantokasowin, 2003:1).

²⁶ Selon le site Internet "sur la route de Manawan"

<http://www.collections.ic.gc.ca/manawan.index.html> consulté le 21 mars 2004, le village possède une superficie d'approximativement 1.2 km².

²⁷ Tiré du site "sur la route de Manawan" <http://www.collections.ic.gc.ca/manawan.index.html> consulté le 21 mars 2004.

1.7-L'idéal égalitaire

Les groupes algonquiens étaient-ils vraiment égalitaires? Qu'est-ce que l'égalitarisme? Erdal et Whiten proposent que s'il y avait un rôle de leader, ceci sous-tendait une hiérarchie (1994, 1996). Cela n'est pas nécessairement vrai dans tous les cas, surtout si l'on considère, comme l'argumente Christopher Boehm (1999 :10), que cette hiérarchie peut être basée sur des sentiments anti-hiérarchiques, une tendance à des principes égalitaires régissant le groupe, l'absence de rapports de force. C'est peut-être grâce à ces sentiments anti-hiérarchiques que la cohésion du groupe perdurait, ce qui était nécessaire dans un environnement difficile. Ainsi, concernant les Atikamek^w, Claude Gélinas rapporte que le chef était le "premier parmi ses égaux" (1998b :27). Le problème posé par la construction politique liée à un territoire qu'est la bande, c'est que cette organisation ne semble pas intentionnelle puisqu'elle ne s'explique pas en termes de force et de pouvoir. Pour Feinman et Price, il y avait, pour ces groupes, autant de positions que d'individus (1995 :3). Cependant, la présence d'inégalités véhiculées par l'âge et le sexe (ibid. 1995 :4) ne pose pas de problèmes selon les propos de Pierre Beaucage cités par Françoise-Romaine Ouellette (1977 :8) puisque ces inégalités stagnent dans leur déploiement, compte tenu de l'importance des rapports de productions communautaires. Je suis d'avis que le principe égalitaire constitue sans doute un principe idéal puisque, de quelque degré qu'il soit, la présence de stratification et de dichotomie entre individus apparaît inévitablement. C'est pourquoi j'abonde dans le sens de Feinman et Price (1995 :8), et crois qu'au bout du compte la question qu'il faut se poser n'est pas "quand" les inégalités sont apparues mais bien "comment" elles se sont intensifiées, institutionnalisées et ont changé d'expression.

1.8-Patrimoine politique, chefferie héréditaire ou réseautage?

Sommes-nous en présence de patrimoine politique, de chefferie héréditaire ou de réseautage? Pour répondre à cette question, il faudrait regarder en profondeur le fonctionnement politique en scrutant le processus par lequel le pouvoir se transmet en étudiant l'identité des élus, leur famille et réseaux d'alliance²⁸. Cette démarche

²⁸ Comme le propose Marc Abélès dans son étude de la politique locale d'Yonne (1990 :102).

permet de remarquer la présence ou non de « patrimoine politique ». Pour Marc Abélès, le patrimoine politique correspond à « la mémoire des positions politiques qu'ont occupées différents ascendants, mais également idéologique distinctif qui est censé se transmettre dans une parentèle » (1990 :105). Il serait intéressant de voir s'il est possible d'appliquer le terme « patrimoine politique » au-delà du monde occidental. Si, dans une société « traditionnelle », il est possible de constater la nomination de leaders majoritairement au sein de la même famille, nous pouvons peut-être expliquer le phénomène par les trois hypothèses suivantes : 1-la présence d'un patrimoine politique tel que défini par Marc Abélès; 2-l'existence d'une manière traditionnelle héréditaire d'élection d'un chef; 3-ou la présence d'un réseautage particulier constitué par une famille de la communauté et de ses alliés. L'analyse de ces hypothèses pourrait, entre autre, permettre de vérifier s'il y a eu une mutation de la politique et une intégration du modèle électif.

1.8.1-Le « réseautage »

Le « réseautage » est l'équivalent français du terme anglais « networking ». Le réseautage est la pratique par laquelle un individu fait appel à ses différents réseaux sociaux, ou tente d'accroître ces derniers, dans un but précis. Lorsqu'on s'intéresse aux réseaux, on doit nécessairement analyser les relations sociales qui relient les individus entre eux. Comme le rapporte Jeremy Boissevain (1973 :VIII), il existe deux façons d'entrevoir les réseaux sociaux : «1) as a system of relations which impinge upon individuals and influence their behaviour, and 2) as a series of relations which persons use to achieve their ends». Sur quelle base sont constitués les réseaux? Les réseaux peuvent posséder différentes natures et être fondés à partir de divers critères certains faisant appel au passé (les expériences partagées), d'autres au présent (l'amitié, la parenté) et au futur (les intérêts stratégiques). Outre Lévi-Strauss, la parenté en anthropologie a plutôt été traitée comme un système de filiation. Je suis d'avis qu'elle consiste également en un réseau de liens important pour les individus, un bassin d'alliances potentielles où l'on peut puiser selon les événements. Ainsi, on peut distinguer une variété de liens dans ces réseaux familiaux, comme par exemple la parenté acquise (affine).

Outre les liens familiaux, existe entre autres les liens amicaux, de voisinage, professionnels, de classe sociale, chacun entretenus de différentes manières. La participation dans un réseau n'est pas nécessairement égale pour tous les participants. Plus on s'éloigne d'un individu dans le réseau, moins son influence est directe et nous affecte. D'après Mary Noble (1973 :12), "[...] one of the basic postulates of the network approach is that man can make a choice in his relationships". Est-il réellement possible d'effectuer un choix dans ses relations dans un contexte micro-local? Certaines de ces relations ne s'imposent-elles pas par manque de protagonistes ou par des obligations familiales basées sur des rapports entretenus par des prédécesseurs? Dans un contexte culturel spécifique, il est possible que certains liens reposent sur la tradition à laquelle il devient difficile d'échapper. Néanmoins, le contexte micro-local offre la possibilité d'analyser la fidélité ou l'inconstance des réseaux. C'est en observant le lien unissant divers individus d'un réseau que l'on peut dresser un portrait de ceux-ci en prenant en considération la dynamique fonctionnelle de l'échange et le système de valeurs en cause. Il est possible de déterminer la place et l'influence d'un individu, d'une famille, dans une communauté grâce à l'étendue des divers réseaux auxquels ils participent. Les réseaux se constituent autour d'affinités, d'intérêts, pour former des alliances à l'inverse d'autres réseaux antagonistes. De cette manière, certains réseaux peuvent être plus aptes et compatibles avec une forme de politique traditionnelle tandis que d'autres réseaux, incompatibles à la politique traditionnelle, peuvent être plus adéquats à une forme de politique nouvelle.

1.8.2-Reformulation du système politique

Lorsque le système qui régit la politique locale d'un groupe est menacé par une autre forme politique, il est possible de penser que cela amène également une renégociation et une reformulation de certaines alliances et des rapports de force. Par ce nouveau rapport au politique qu'advient-il des dynamiques internes et de la cohésion du groupe? Cela pourrait être constaté par l'effritement de certaines solidarités familiales et la montée d'une élite. Il est juste de s'interroger si cela fait place à ce que Laurent Tallet (2001 :235) a appelé une « reconstruction des logiques communautaires ». Dans ce même raisonnement de reformulation de la collectivité,

peut-on voir certaines étapes dans la trajectoire communautaire avant d'en arriver à sa morphologie actuelle? Je suis d'avis, à l'instar de Georges Balandier (1970 :20), qu'aucune communauté n'est statique et que le système politique n'est pas un système fixe mais bien régi par une dynamique sociale et historique.

De ce constat, je pense qu'il est peut-être possible que, en dépit de l'imposition d'un système politique officiel « Autre », les formes de politiques « traditionnelles » autochtones ne se soient pas cristallisées et éteintes mais qu'elles aient subi une évolution diachronique parallèle dans un espace qui diffère. Comme il en est question dans la conclusion du livre *Le pouvoir local* (Ledrut, 1979 :326), "Tout pouvoir s'exerce dans l'espace-temps à travers des chemins spatio-temporels". C'est pourquoi il est important de se pencher sur la relation espace-temps afin de bien saisir les processus par lesquels les changements sur la structure politique ont été apportés.

Pour les autochtones, la sédentarisation et l'établissement en réserve sont de bons exemples de la relation espace-temps. Ces événements correspondent à une rupture dans le temps social, un point zéro, d'où l'utilisation constante de la formule avant et après en s'y référant. Il est crucial de prendre en compte cette comparaison du « avant » et « après » afin de comprendre le cheminement menant à la contemporanéité du vécu des autochtones.

Les changements apportés à l'organisation politique autochtone pourraient suivre les étapes formulées par Louis-Jacques Dorais (1984 :53) au sujet des transformations de la structure économique (niveau d'organisation parentale, niveau communautaire et niveau bureaucratique) subies par les Inuit de Quaqtac suite à la sédentarisation. Plutôt que de penser que les changements au niveau de la structure politique soient passés d'un système politique traditionnel, à l'élaboration de structure politique de village (conseil de bande) et au style de vie communautaire, puis à la mise en place d'une administration complexe et de différents organismes, il est possible, comme j'ai dit, que ces étapes soient survenues et laissent des trous dans la vie quotidienne. Il est peut-être possible d'envisager une autre « étape », celle de

« l'autochtonisation²⁹ », advenant la redéfinition de la structure politique officielle par les autochtones si l'autonomie gouvernementale devient effective.

1.9-Synthèse

Dans ce chapitre, consacré à la problématique théorique, la définition du politique de Georges Balandier a été retenue afin de cerner et expliquer les espaces politiques et leurs fonctionnements. Cette section a démontré l'importance à accorder non seulement aux formes et aux acteurs des pouvoirs présents au sein de la politique locale, mais aussi aux formes et aux acteurs issus de l'autorité. La compréhension de l'acquisition d'une position politisée au sein d'une société, doit nécessairement prêter attention aux réseautages, puisqu'ils en sont en grande partie les responsables. Aussi, il a été établi que la légitimité et la représentation sont des facteurs à prendre en considération dans l'étude des acteurs politiques. Afin de dresser un portrait anthropologique complet de la politique autochtone au niveau local, cette partie a montré qu'il était primordial de prendre en compte la mosaïque politique en place, c'est-à-dire la pluralité et l'hétérogénéité politique présente, qu'elle soit officielle ou non officielle, étatique ou traditionnelle. Cette mosaïque politique devra être envisagée au sein d'un dualisme spatial local, la réserve et la forêt. Avant d'examiner le contexte politique autochtone local plus en détail, il s'avère primordial d'examiner les lois émises qui sont venus déterminer, influencer et régir ce dernier.

²⁹ Le terme autochtonisation réfère à un élément ayant un caractère rendu autochtone, qui fait désormais appel à la manière autochtone et réalisée par des acteurs autochtones.

2-Les technologies de la colonisation

Il sera question dans ce chapitre des processus légaux entourant la colonisation interne. La Loi sur les Indiens, l'imposition du système du conseil de bande, la mise en réserve de même que l'époque du pensionnat indien ont établi des frontières légales régissant la vie des autochtones. La vision des autorités canadiennes imposée sur les autochtones visait la construction d'un État uniforme où il allait de soi que les Indiens s'y assimilent. Cette section démontrera que l'institutionnalisation de structures politiques a eu de nombreuses conséquences pour les Premières nations tant sur le plan culturel, social que politique.

2.1-La Loi sur les Indiens de 1876

Dès les années 1850, le Haut et le Bas-Canada prennent des dispositions à l'égard des Amérindiens en leur octroyant un statut distinct en vue de les protéger eux et leurs territoires (Dupuis, 1991 :20) notamment *L'Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada* (1850); *L'Acte pour protéger les sauvages dans le Haut-Canada, contre la fraude et les propriétés qu'ils occupent ou dont ils ont la jouissance contre tous les empiètements et les dommages* (1850) (PC, JALC 28 juin 1850, in Canada, 1980 :32.); *L'Acte pour encourager la civilisation graduelle des tribus sauvages dans les Canadas* (1857) (Canada 1980 :36); *L'Acte concernant la civilisation et l'émancipation des sauvages* (1859) (Canada 1980 :43); *L'Acte relatif à l'administration des terres et des biens des sauvages* (1860) (ibid.). Puis, c'est avec la Confédération de 1867 que les Amérindiens deviennent sous la tutelle canadienne. C'est par l'élaboration de la Loi sur les Indiens de 1876 que la façon de gérer les communautés autochtones et la définition de l'identité politique de ces derniers fut élaborée.

Le Livre blanc (Canada, 1969) définit la Loi sur les Indiens en trois composantes : "un régime juridique particulier, un régime spécial d'occupation du sol et une administration distincte" (Canada 1969 :8). D'un point de vue identitaire, la Loi sur les Indiens définit : qui est éligible à ce titre, c'est-à-dire comment ce titre peut être transmis et perdu ; ce qu'est une bande et qui peut en faire partie ; qui peut

être et doit être inscrit au registre sur les Indiens et comme membre d'une bande. En définissant légalement le statut d'Indien, le gouvernement dressa un mur entre ces groupes et de cette manière accentua la différence entre un Indien pur et un « demi-sang ».

Du côté territorial, la Loi sur les Indiens précise que les réserves sont mises à la disposition des Indiens tout en demeurant un territoire fédéral, où les terres ne sont soumises à aucune saisie, où le gouvernement peut décider de disposer des ressources naturelles et du sous-sol. Concernant la politique, la Loi sur les Indiens vient codifier, définir et fixer le conseil de bande et l'éligibilité au poste de chef de bande et de conseiller. La Loi sur les Indiens légifère également sur les testaments et la succession, sur l'administration des finances indiennes, sur la réglementation de la réserve. Il est à noter que les autorités détiennent le verdict final concernant ces domaines, ne laissant ainsi aucun pouvoir réel et décisionnel aux autochtones sur leur devenir. Comme le fait remarquer Dominique Collin (1991 :10), la Loi sur les Indiens « réduit des populations diverses au rang de clientèle d'une administration particulière ». Il faut préciser que cette loi confine les Indiens à un statut de mineur et octroie au gouvernement un rôle de tuteur. La Loi sur les Indiens vient catégoriser, définir, délimiter l'étendue des pouvoirs et territorialiser un groupe bien à part de « citoyen » canadien. Selon Frantz Fanon (1961 :31), cette compartimentation caractérise « le monde colonial ». Cette catégorisation légale des autochtones du Canada, cette codification de « l'Autre », a certainement bouleversé la structure traditionnelle au point de vue communautaire et individuel en définissant les limites collectives et les frontières du soi. Les mesures discriminatoires allaient s'ajuster au fil des ans par des amendements tout aussi ségrégationnistes.

En 1920, un amendement à la Loi sur les Indiens rend obligatoire l'éducation des jeunes amérindiens (Miller et Lerchs, 1978 :115 in Haig-Brown 1988 :27). Durant cette même année, les propos émis à la Chambre des Communes par le député superintendant général Duncan Campbell Scott démontrent bien les objectifs visés par l'État avec la Loi sur les Indiens :

“[...] Our object is to continue until there is not a single Indian in Canada that has not been absorbed into the body politic and there is no Indian question, and no Indian department, that is the whole object of this Bill.”

(Miller et Lerchs 1978 :114 in Haig-Brown, 1988 :27)

Au fil des ans, les pensées ont évolué au sujet des premiers habitants de ce pays. C'est par l'amendement de 1951 à la Loi sur les Indiens que l'on permet dorénavant aux autochtones de poursuivre en justice les autorités canadiennes, ce qui viendra ouvrir les portes aux revendications des autochtones. En 1985, la loi est corrigée (Bill C-31) pour redonner et permettre aux femmes s'étant mariées à des non-autochtones, de ce fait même ayant perdu leur statut indien, de retrouver et désormais conserver leur statut avec la possibilité de le transmettre à leur descendance. Les conseils de bande possèdent dès lors le droit d'établir leurs propres listes de membres.

2.1.1-Des lois discriminatoires

Cette loi réglant la vie des autochtones du Canada est toujours en vigueur. D'autres lois canadiennes viennent de nos jours discriminer les peuples autochtones. Notamment, comme le rapporte Renée Dupuis (2001 :64), les autochtones sont les seuls individus auxquels la protection de la loi canadienne sur les droits de la personne ne s'applique pas. Renée Dupuis (2001 :66) précise que “[...] les Indiens n'ont pas, à titre individuel, de recours quand ils s'estiment victimes de discrimination à cause de l'effet d'un article de la Loi sur les Indiens ou d'un règlement adopté par le gouvernement en vertu de cette loi”. Parmi les exemples de discrimination cités par cette auteure, on peut noter le statut limité des enfants métis de mère autochtone et le non-recours face à un règlement discriminatoire adopté par un conseil de bande (ibid., p.66-67). L'exclusion des autochtones à la loi canadienne sur les droits de la personne met le gouvernement fédéral et les conseils de bande “à l'abri de toute poursuite pour cause de discrimination” (Dupuis, 2001 :68). C'est pourquoi en 1997 Clifford Moar, alors chef de la communauté innue de Mashteuiatsh, explique à la journaliste Monique Giguère : “Les avantages de la Loi sur les Indiens, ce sont des mythes, lance-t-il. [...] La Loi sur les Indiens, c'est pas nous qui l'avons demandée” (Giguère, 1997a :A1).

Avec la Constitution de 1982, c'est la toute première fois que les Autochtones du Canada se font accorder des droits. Cela apporte le pouvoir et le support afin de revendiquer ceux-ci. Aussi, la constitution de 1982 reconnaît la validité des traités signés entre les sociétés autochtones et les colonisateurs britanniques de même que les droits ancestraux. Par la suite, de nombreuses revendications auprès du gouvernement ont vu le jour. Celles-ci ont pour but d'établir des droits sur certains territoires en vertu de traités ou d'obtenir des compensations financières pour la perte de territoire.

2.2-Le conseil de bande

L'imposition du conseil de bande vient ainsi mettre en place un système électif inaccoutumé pour les Amérindiens. Toby Morantz précise (2002 :229) que ce système "imposed on Indian bands a political office that had no precedent in their social organization". Même si cette auteure discute des Cris, ses propos sont également applicables à d'autres communautés autochtones du Canada puisque celles-ci sont aux prises avec cette même structure imposée par le gouvernement. Nul doute que cette transformation a apporté des changements dans les façons de faire autochtones puisque par le conseil de bande, la Loi sur les Indiens créa l'institutionnalisation de l'unité politique en définissant de nouvelles règles de déroulement et procédures de l'assemblée. Cette marche à suivre, ce protocole administratif, à laquelle les autochtones devront se conformer, vient donc en théorie établir dans ses moindres détails la politique locale autochtone à la manière blanche. Pour Claude Gélinas (2003 :191), ce système électif était un moyen mis en oeuvre par le gouvernement afin de "contrôler le fonctionnement de l'organisation politique des bandes indiennes" qui, comme le précise Renée Dupuis (2001 :51), "étaient des obstacles à l'assimilation". Avant de décrire le conseil de bande plus en détail, il s'avère important d'entrevoir comment les autochtones ont composé avec les Eurocanadiens et ce nouveau système établi.

2.2.1-Robes Noires, employés de la HBC et enseignants

C'est par l'entremise d'intermédiaires, parfois choisis, parfois imposés, que les autochtones ont négociés avec les autorités en place. Ainsi, les Têtes de Boule³⁰ utilisaient les Algonquins comme médiateurs auprès des autorités politiques jusqu'au début du XIX^e siècle (Gélinas 2000 :28-30). Puisque qu'aucun agent du ministère des Affaires indiennes n'a été nommé dans la région avant le début du XX^e siècle, les Atikamek^w comptaient aussi sur les responsables de la Hudson's Bay Company pour s'adresser aux gouvernements en leur nom (Gélinas 2002 :45-46, 2003 :73-93-107). Puis, la venue plus fréquente des premiers missionnaires en Haute-Mauricie en 1837³¹ allait permettre aux Atikamek^w de disposer, en quelque sorte, d'intermédiaires entre eux et les autorités (Gélinas 2002 :37, 2003 :73). Dès lors, c'est par l'entremise du missionnaire que les autochtones émettent leurs requêtes. Mais comme le mentionne Gélinas (2002, 2003 :74-75), les « Robes Noires » n'avaient pas toujours le même point de vue ni les mêmes objectifs que les Atikamek^w, car ils étaient favorables à la politique touchant les autochtones. C'est pourquoi les Atikamek^w ont, d'une certaine façon, tenu le missionnaire à distance des affaires internes de la bande en ne lui octroyant pas un pouvoir absolu (Gélinas 2003 :76). Malgré cela, le rôle de leader politique mis en place par le conseil de bande était au départ plus souvent qu'autrement pris en charge par les Robes Noires ce qui, pour Gélinas (2003 :94), venait confiner les Atikamek^w au rang d'observateurs des discussions et développements les concernant.

Au début du XX^e siècle, les Atikamek^w ont dû s'accommoder de la présence d'un agent du ministère des Affaires indiennes. Malheureusement, comme le faisait

³⁰ C'est approximativement entre 1700 et 1970 que l'appellation « Têtes de Boule » a été utilisée pour se référer aux autochtones de la Haute-Mauricie que l'on désigne aujourd'hui comme Atikamek^w (Gélinas 2003 :236). Toutefois ces derniers n'ont jamais utilisé cette dénomination pour s'identifier (Gélinas 1998c :202-206, 2003 :187). Selon Claude Gélinas, ce terme englobait également d'autres populations nomades avant le XX^e siècle (1996 :74, 1998c). Par ailleurs, les diverses appellations (Tête de Boule, Atikamègue) des Atikamek^w sont toujours l'objet de controverses importantes surtout dans le dossier des revendications territoriales (Charest, 1996, Clermont, 1974, 1996, Trudel, 1996, Toutant, 1996, Bouchard, 1995). Je reviendrai ultérieurement et plus en détail sur cette controverse qui marque toujours les Atikamek^w.

³¹ Des visites inopinées des Robes Noires ont été répertoriées avant 1837. Toutefois cette date correspond à une présence plus permanente des missionnaires auprès des Têtes de Boule. À compter de 1837 et ce jusqu'à 1846, ce sont les pères séculiers qui seront les missionnaires de la Haute-

remarquer Toby Morantz pour les Cris (2002 :222), “it is interesting that so few studies have been made about their roles and influences”. Ainsi, à ce stade de mes recherches, je ne possède pas d’informations sur le rôle et l’impact politique de cet acteur pour la communauté de Manawan. Il faudra sans doute le déterminer dans une enquête ultérieure. Néanmoins, Toby Morantz (2002 :224) avance que :

“Whether benevolent or autocratic, the Indian agents made most of the decisions for the Crees and undermined their traditional leadership, which was based on supernatural powers, wisdom, and age”.

Cela pourrait également s’appliquer aux Atikamek^w de Manawan puisque, comme nous le verrons plus en détail ultérieurement, les bases de leur leadership traditionnel sont similaires aux Cris. Enfin, en 1951, avec l’établissement de la première école à Manawan, les gouvernements, dans leur effort d’éducation des Indiens, dotèrent ces derniers d’autres médiateurs, les enseignants (Billette-Bouvier, 1990).

2.2.2-Les domaines couverts par le conseil de bande

Peut-on comparer le conseil de bande à un conseil municipal? Les municipalités ne sont pas un niveau de gouvernement mentionné dans la Constitution canadienne. Ils sont des créations des provinces qui cèdent leurs pouvoirs en se réservant le droit d’intervention. Les Autochtones font partie d’une catégorie spéciale au sein de la Constitution qui les protège ou les limite selon les domaines qui tiennent du fédéral et du provincial. En 1997, le chef Innu d’Essipit, Denis Ross, affirme que la comparaison entre une réserve et un village n’est pas envisageable puisque selon lui : “Dans une réserve, on s’occupe de santé, d’éducation, de culture, d’habitation, d’emploi, de justice, d’environnement, de police, d’aide sociale, de développement économique, de plein de choses” (Giguère 1997a :A1). Ainsi, les charges et les responsabilités du conseil de bande vont bien au-delà de celles d’un conseil municipal, ce qui explique l’important budget dont il dispose.

Mauricie, puis dès 1847 ce sont les pères oblats qui occuperont les missions de cette région (Baribeau 1978 :1-2).

<p>Situation d'un Indien habitant une réserve</p> <p>ACCÈS AU CRÉDIT À LA CONSOMMATION</p> <ul style="list-style-type: none"> - Les biens d'un Indien dans une réserve n'étant pas saisissables, l'accès au crédit à la consommation et l'obtention même d'une carte de crédit s'avère souvent impossible et ce, quels que soient son revenu et sa solvabilité 	<p>Situation d'un Indien habitant une réserve</p> <p>ACCÈS AU CRÉDIT À LA CONSOMMATION</p> <ul style="list-style-type: none"> - Toute personne solvable ayant des biens meubles ou immeubles en garantie peut généralement avoir accès au crédit à la consommation et obtenir une carte de crédit
<p>Situation d'un Indien habitant une réserve</p> <p>PROPRIÉTÉ ET POSSESSION DE TERRAINS</p> <ul style="list-style-type: none"> - Un droit limité de possession ou d'occupation - Le ministre des Affaires indiennes et du Nord dé- livre des certificats de possession et d'occupation - Un droit de transfert à la bande ou à un autre membre de la bande seulement, et ce transfert n'est valable que s'il est approuvé par le Ministre - Les terres de réserves ne sont assujéties à aucune saisie sous le régime d'un acte juridique - Elles ne peuvent faire l'objet d'une hypothèque, ce qui limite la capacité d'emprunt 	<p>Situation d'un Indien habitant une réserve</p> <p>PROPRIÉTÉ ET POSSESSION DE TERRAINS</p> <ul style="list-style-type: none"> - Un droit de propriété - Un propriétaire obtient un véritable titre de propriété - Tout propriétaire d'un terrain peut vendre en toute liberté à qui il le désire, y compris à une ou des per- sonnes résidant à l'extérieur de la municipalité - Droit de saisie - Droit d'hypothèque et capacité d'emprunt
<p>Situation d'un Indien habitant une réserve</p> <p>TRANSMISSION DES BIENS PAR SUCCESSION</p> <ul style="list-style-type: none"> - La compétence sur les questions testamentaires relatives aux Indiens est l'exclusivité du Ministre - Un testament a un effet juridique seulement lorsqu'il est approuvé par le Ministre 	<p>Situation d'un Indien habitant une réserve</p> <p>TRANSMISSION DES BIENS PAR SUCCESSION</p> <ul style="list-style-type: none"> - Toute personne saine d'esprit peut éguer ses biens aux personnes de son choix - Tout testament a généralement un effet juridique après le décès
<p>Situation d'un Indien habitant une réserve</p> <p>BIENS DE PERSONNES MENTALEMENT INCAPABLES</p> <ul style="list-style-type: none"> - La compétence à l'égard des biens d'un Indien mentalement incapable est attribuée exclusivement au Ministre 	<p>Situation d'un Indien habitant une réserve</p> <p>BIENS DE PERSONNES MENTALEMENT INCAPABLES</p> <ul style="list-style-type: none"> - La compétence sur les biens d'une personne mentalement incapable relève de sa famille ou, à défaut, du Curateur public
<p>Situation d'un Indien habitant une réserve</p> <p>BIENS DES ENFANTS MINEURS</p> <ul style="list-style-type: none"> - Le Ministre peut administrer tous biens auxquels ont droit les enfants mineurs d'Indiens, ou en assurer l'administration, et il peut nommer des tuteurs à cette fin 	<p>Situation d'un Indien habitant une réserve</p> <p>BIENS DES ENFANTS MINEURS</p> <ul style="list-style-type: none"> - Les biens des enfants mineurs sont sous la responsabilité des parents de l'enfant ou, à défaut, de la personne qui en tient lieu (tuteur)
<p>Situation d'un Indien habitant une réserve</p> <p>ALIÉNATION DES BIENS</p> <ul style="list-style-type: none"> - Les biens d'un Indien ou d'une bande situés à l'intérieur d'une réserve ne peuvent faire l'objet d'un privilège, d'un nantissement, d'une hypothèque ou d'une saisie 	<p>Situation d'un Indien habitant une réserve</p> <p>ALIÉNATION DES BIENS</p> <ul style="list-style-type: none"> - Tout bien peut généralement faire l'objet d'une hypothèque ou d'une saisie
<p>Situation d'un Indien habitant une réserve</p> <p>TAXATION</p> <ul style="list-style-type: none"> - Ordinairement, aucun Indien ou bande n'est assujéti à une taxation concernant la propriété, l'occupation, la possession d'un bien à l'intérieur d'une réserve. Cependant, le Conseil de bande peut émettre des règlements pour imposer des taxes à des fins locales sur les immeubles de la réserve de même que sur le droit d'occupation, de possession et d'usage - Exemption de la taxe de vente lorsque la vente est faite dans une réserve, entre Indiens ou a un Ind en - Un bien meuble autre qu'un véhicule automobile acheté en dehors d'une réserve par un Indien est exempt de taxes si livré par le vendeur dans la réserve pour y être consommé ou utilisé 	<p>Situation d'un Indien habitant une réserve</p> <p>TAXATION</p> <ul style="list-style-type: none"> - Dans une municipalité les propriétaires sont soumis à la taxation municipale et scolaire <p>Vente au détail</p> <ul style="list-style-type: none"> - Application de la TPS et de la TVQ sur la vente des produits et services partout sur le territoire du Québec <p>Vente au détail</p> <ul style="list-style-type: none"> - Exemption de la taxe de vente lorsque la vente est faite dans une réserve, entre Indiens ou a un Ind en - Un bien meuble autre qu'un véhicule automobile acheté en dehors d'une réserve par un Indien est exempt de taxes si livré par le vendeur dans la réserve pour y être consommé ou utilisé
<p>Situation d'un Indien habitant une réserve</p> <p>IMPÔT SUR LE REVENU</p> <ul style="list-style-type: none"> - Exemption d'impôt sur le revenu lorsque le travail est exécuté dans la réserve - Exemption d'impôt sur le revenu lorsque le travail est situé hors réserve, mais seulement pour le compte d'un employeur situé dans la réserve - Le revenu d'un Indien est imposable lorsque l'emploi est effectué en dehors de la réserve pour un employeur de l'extérieur de la réserve - Prestations d'assurance emploi imposables lorsqu'elles découlent d'un revenu imposable 	<p>Situation d'un Indien habitant une réserve</p> <p>IMPÔT SUR LE REVENU</p> <ul style="list-style-type: none"> - Les revenus d'emploi ou de prestations sont imposables - Les prestations d'assurance emploi de tout citoyen sont imposables

Figure 3 : Tableaux comparatifs des droits d'un autochtone au sein d'une réserve et ceux d'un individu au sein d'une municipalité (Lepage 2002 :36-37)

En effet, les prestations dont dispose un conseil municipal touchent essentiellement les domaines de services et de sécurité publique ainsi que les loisirs, les autres domaines relevant des “compétences fédérales ou provinciales : l’éducation, la santé et les services sociaux” (Séguin 1994 :8,10). Depuis les années 1970, le conseil de bande a pris en charge les domaines de l’éducation, de la culture, des services communautaires qui étaient entièrement sous l’égide des gouvernements.

Le conseil de bande ne perçoit pas de taxes foncières et d’argent provenant des citoyens de la communauté, car il n’a pas de régime foncier comme c’est le cas des municipalités pour qui les taxes constituent le mode de financement principal (Séguin 1994 :10). Enfin, le conseil de bande dépend presque en totalité du financement du gouvernement fédéral. Cependant, au contraire des municipalités de même taille, dans certaines communautés le conseil de bande est propriétaire d’infrastructures communautaires (Séguin 1994 :9) comme c’est le cas du magasin de Manawan qui génère des revenus. Les compensations financières peuvent également aider au mieux-être de la communauté ainsi qu’au développement de celle-ci. Mais, les Atikamek^w de Manawan n’ont toujours pas obtenu de règlement avec les autorités dans le cadre de leurs négociations globales qui sont en cours depuis 1979³² et qui portent sur les revendications territoriales et l’autonomie gouvernementale.

La figure 3 (p.33), extraite de la publication de la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse intitulée “Mythes et réalités sur les peuples autochtones” (Lepage, 2002 :36-37) présente un tableau comparatif des droits d’un autochtone au sein d’une réserve et ceux d’un individu au sein d’une municipalité. Il est important de préciser que les autochtones ne sont pas propriétaires des terres de la réserve (Séguin, 1994 :10). Les Atikamek^w ne sont donc pas libres de construire des habitations et des entreprises commerciales comme bon leur semble sans la permission du conseil de bande. Le gouvernement détient un rôle de « fiduciaire » par la Constitution et la Loi sur les Indiens, comme le rappelle Louise Séguin (ibid.). En 1997, Clifford Moar, chef de la communauté innue de Mashteuiatsh, déclare dans

³² Pour en savoir plus au sujet des revendications des Atikamek^w et du déroulement des négociations avec les autorités voir Conseil Attikamek-Montagnais (1979), Dupuis (1985, 1993), Gentelet (1993), Gill (1994), Tremblay (1999).

le journal *Le Soleil* : "...En tant qu'Indien qui vis dans une réserve, je n'ai aucun droit de propriété sur mon terrain et je ne peux pas l'hypothéquer (...). L'insaisissabilité c'est un obstacle au crédit" (Giguère, 15 décembre 1997a :A1). Cet extrait et la synthèse nette et concise de la figure 3 (p.33) démontrent le traitement de tutelle destiné aux autochtones en matière de possession et d'occupation du sol, juridique, d'administration de leurs biens et à l'accès au crédit. Les autochtones ne sont pas maîtres chez eux³³. La situation d'un Indien vivant en réserve ne ressemble pas à la situation de toutes autres citoyens canadiens. Mais qu'est-ce qu'implique la vie en réserve ? On voit la réponse dans son histoire.

2.3-L'établissement en réserve

Plusieurs facteurs ont influencé le passage à la sédentarité des groupes autochtones. Parmi ceux-ci on peut noter la famine, les épidémies, l'accès à des services gouvernementaux, l'industrialisation touchant leur territoire, l'attrait du travail salarié et de meilleures conditions économiques (Duhaime, Bernard et Godmaire, 2001 :191). Toutefois, l'établissement au sein des réserves, définies et conçu par des étrangers, s'est avéré incompatible avec la conception de la vie autochtone (Shkilnik, 1985, Larose, 1989 :35). Cela a engendré, selon divers spécialistes, une multitude de problèmes désormais qualifiés comme étant des "problèmes amérindiens" (Savard, 1975 :62). La violence, les comportements destructeurs, tel l'alcoolisme, la toxicomanie et le suicide, se manifestent au sein de ce milieu de vie communautaire. Les Atikamekw^w étaient liés à un territoire qu'ils parcouraient et qui correspondait à une configuration de représentations sociales. Ce système correspond à une autre réalité territoriale qui n'est pas assurément compatible avec leur conception et leur relation avec cet univers qu'est le territoire. Puisque le rapport au territoire, un référent essentiel de l'organisation sociale, a été

³³ En référence à "Maître chez nous!" tiré des propos tenus par Jean Lesage lors du débat des chefs télévisé à Radio-Canada le 11 novembre 1962 publié dans son intégral dans le quotidien *La Presse* du 12 et 13 novembre 1962 (in le site Internet le Rond-point des sciences humaines <http://www.rond-point.qc.ca/histoire/1962/Lesage-Johnson.html>). "Maître chez nous!" deviendra l'un des slogans de « l'équipe du tonnerre » de Jean Lesage pour l'élection de 1962 (in le site Internet La littérature québécoise <http://membres-lycos.fr/Vigno/r-tranq1.htm>). C'est grâce à ce slogan que l'on réfère à Jean Lesage comme étant le père du nationalisme québécois (in le site Internet des archives de Radio-Canada http://archives.radio-canada.ca/IDC-0-17-215-1080-21/inoubliables/politique_economie/jean_lesage_revolution) (Pages Internet consultées le 12 mars 2004.)

modifié en adoptant un mode de vie sédentaire, il va de soi que l'organisation sociale a également subi des transformations (Duhaime, Bernard et Godmaire, 2001 :173) et surtout que les sentiments d'appartenance à la communauté aient été menacés par la nouvelle définition de communauté.

Par exemple, la communauté algonquine du Grand lac Victoria, selon Jacques Leroux (1995 :51), a notamment subi des transformations au niveau de la fonction parentale et de certaines alliances, comme d'autres chercheurs ont noté partout où le nomadisme a été substitué par le sédentarisme. Prenant l'exemple de la société pygmée, Gérald Althabe (2000 :316) affirme que les changements au niveau de la structure familiale ont remis en question l'autorité des chefs. Selon lui, puisque les chefs occupaient des rôles de chef-père, le contexte ainsi tronqué a emboîté le pas à une "révolution politique". Comme nous le verrons plus en détail au chapitre suivant, au sein de l'organisation sociopolitique traditionnelle des Algonquiens, les leaders occupaient eux aussi des rôles de chef-père. De même, il est possible de croire que l'établissement en réserve des Atikamek^w a mis en place une sorte de révolution politique en ébranlant les structures familiales. Les fonctions généralement attribuées au chef-père ne sont peut-être plus nécessaires dans cet espace. Comme j'argumenterai, le leadership traditionnel a dû faire face à une nouvelle réalité politique et des nouveaux problèmes. Le passage à la vie en réserve marque une étape cruciale qui a affecté non seulement les individus mais les structures politique, économique, sociale et culturelle. Soudainement, celles-ci sont redondantes.

Un bon nombre de réserves autochtones aujourd'hui souffrent de pauvreté, de problèmes sociaux et médicaux reliés au traumatisme de la sédentarisation et au confinement dans un milieu considéré par François Larose comme étant pathogène (Montpetit, 1993 :121, Statistique Canada, 1988, Larose, 1989 :41). Le modèle de la pathogenèse élaboré par Scott et Conn (1987) au sujet des Naskapis de Davis Inlet (Labrador), qui selon François Larose (1989 :32-33) est aussi applicable aux autochtones de l'Ontario, du Québec et des Maritimes, suggère que l'aliénation politique est caractérisée par quatre facteurs : un système politique étranger, le manque

de pouvoir, le manque de possibilité d'expression significative et le manque de possibilité d'autodétermination.

Cette aliénation politique ne s'applique qu'à la situation et à la politique officielle de la réserve. Elle ne prend pas en considération la possibilité d'autres formes et expression de la politique pouvant prendre place dans un milieu connexe à celui de la réserve, pourtant bien présent dans la vie des autochtones, l'espace de la forêt. Selon moi, malgré certaines lois légiférant sur l'usage des ressources de la faune et de la flore, les autochtones sont loin d'être aliénés politiquement dans « le bois ». Comme nous le verrons ultérieurement, les Atikamek^w disposent de chefs de territoires, des leaders aux fonctions bien définies, qui ne répondent pas aux lois canadiennes entourant les autochtones mais aux propres règles politiques des Atikamek^w.

2.4-La voie de l'acculturation : le pensionnat indien

Suivant les motivations derrière l'utilisation du terme, plusieurs définitions ont été données à l'acculturation. En ce qui me concerne, l'acculturation consiste à "l'adaptation ou le changement culturel qui suit le contact prolongé et direct entre deux groupes culturels distincts. Ce changement affecte à la fois les domaines physiques, biologiques, culturels et psychologiques" (Collin, 1991 :18). Bien que l'établissement en réserve ait contribué à la perte de certains éléments culturels, l'éducation au sens scolaire se voulait être un moyen visant l'acculturation des autochtones. Par l'enseignement de la langue dominante et de l'écriture dans les missions d'été, et plus tard dans les écoles de village, les missionnaires dotèrent graduellement les autochtones d'outils leur permettant de se réapproprier le pouvoir de parler en leur nom propre. Dans la continuation du processus "d'acculturation et de civilisation graduelle des sauvages", le gouvernement vint dans les années 1950 à imposer l'école obligatoire à tous.

L'avènement du pensionnat marque une période critique pour les autochtones et nous n'avons pas encore fini de mesurer toute l'ampleur de ses conséquences (Larose, 1989 :34). La manière brutale dont les enfants ont été arrachés à leur mode de vie, l'interdiction de parler leur langue vernaculaire et de perpétuer toutes

pratiques culturelles, l'imposition sans équivoque des façons de faire des Blancs, de même que les abus et diverses agressions subies, ont perturbé à tout jamais les jeunes pensionnaires autochtones envoyés à Saint-Marc-de-Figuery, Pointe-Bleue et La Tuque (McFarlane, 1993 :31, Dupuis, 2001 :91). Georges Manuel et Michael Posluns (1974 :66-67) argumentent que le pensionnat constituait le système parfait pour inculquer aux autochtones un sentiment d'infériorité puisque le but de ces établissements, comme l'écrit Mary-Ellen Kelm (1998 :57), était de "réformer le corps autochtone" dans le sens de Foucault. Dans le document "Mythes et réalités sur les peuples autochtones" Marcelline Kanapé³⁴ confie : "On nous a enseigné que tout ce qui était indien était mauvais" (Lepage, 2002 :30). Cette phrase laisse entendre de l'étendue des dégâts identitaires causés par ces objectifs visés par l'État et des difficultés vécues au retour dans la communauté.

Lors d'une entrevue effectuée en 1998 pour le compte du journal *Le Soleil*, André Quitish se rappelle son expérience au pensionnat des Oblats de Marie-Immaculée à Roberval en ces mots :

"De Manawan à la rivière Matawin avant d'atteindre la route du Lac-Saint-Jean, ça prenait entre sept et huit heures. On partait en septembre et on revenait en juin. Il n'était pas question de rentrer à la maison pour les fêtes de Noël. On passait les Fêtes au pensionnat. (...) Je me suis ennuyé. Beaucoup, beaucoup, beaucoup! Au point d'avoir de la misère à me concentrer sur mes études. Le soir, je faisais de petits dessins de mes parents. J'essayais de les imaginer dans la maison. J'avais la nostalgie de Manawan. C'est grâce à mon frère au pensionnat, Jean-Pierre Moar, que j'ai pu passer à travers" (Giguère, 1998b :A1).

À Manawan, ce n'est qu'après plusieurs années de fréquentation du pensionnat (de l'automne à la fin du printemps) que les jeunes pensionnaires ont pu rentrer dans la communauté pour célébrer les fêtes de fin d'année avec les leurs.

Il est à noter que les pensionnaires étaient séparés par groupe d'âge et par sexe. L'éducation des fillettes était confiée aux Sœurs Grises, celle des garçons aux Oblats.

³⁴ Marcelline Kanapé a occupé deux mandats (de 1992 à 1996) en tant que chef de la communauté innu de Betsiamites (de Mer, 2001) avant d'être directrice de l'école secondaire Uashkaikan à

Selon Jocelyn (Manawan 21 août 2003), ancien pensionnaire atikamek^w de 49 ans, cette hiérarchie et ségrégation allaient diviser les frères et les sœurs qui normalement auraient grandi au sein d'un même foyer et développé des relations fraternelles. D'après lui, cette division a contribué à l'individualisation actuelle au sein des réserves.

Jocelyn (Manawan 21 août 2003) a indiqué que si la communauté de Manawan se portait un peu mieux que d'autres communautés en général, c'était dû au fait qu'il y avait une école primaire et que les jeunes quittaient pour le pensionnat à un âge plus tardif, leur permettant ainsi de grandir et connaître leur mode de vie et traditions par l'apprentissage par observation et imitation de leurs parents et grands-parents. Parlant d'une de ses connaissances, cet Atikamek^w dit que son ami lui avait confié qu'il apprenait à 50 ans des éléments de sa culture qui, normalement, lui auraient été enseignés à 5 et 6 ans. Carol, 48 ans, un autre informateur de Manawan (Manawan 28 juillet 2003), raconte que sa génération ayant été au pensionnat n'a pas appris à connaître en profondeur les façons de faire atikamek^w puisqu'ils ont été éduqués à la blanche. Il explique que jusqu'à l'âge de 8 ans c'est à la mère, parce qu'elle a porté, donné naissance et nourri son enfant, qui était la seule à pouvoir éduquer son âme. Après 8 ans, les filles étaient confiées aux grands-mères porteuses des savoirs, et les petits garçons aux père et grands-pères pour transmettre la connaissance du territoire, le savoir de la forêt. Puis, avec le pensionnat tout ceci changea créant, tout comme l'a observé Marie-Pierre Bousquet dans la communauté algonquienne de Pikogan, une "rupture entre les générations" (Bousquet, 2001 :162). Cela en fait n'est pas étonnant puisque les enfants n'ont pas été éduqués par leurs parents et grands-parents, dans leur culture, et n'ont pas appris à connaître et côtoyer les membres de leur famille comme auparavant parce qu'ils ont été séparés et se sont vus inculquer une éducation et des manières de faire « Autre ». Dans son article portant sur la communauté algonquienne du Grand Lac Victoria, Jacques Leroux (1995 :55-56) estime qu'en retirant le rôle d'éducateur aux parents l'école résidentielle a amené la "désintégration culturelle en particulier celle de l'autorité parentale". Les cadres éducatifs ainsi tronqués redéfiniront les rôles des individus au sein de la famille algonquienne et amèneront une certaine confrontation des visions

et façons de faire autochtones et eurocanadiennes. Cela explique peut-être les difficultés à communiquer entre les individus n'ayant pas connu le pensionnat et les anciens pensionnaires. Par après, n'ayant pas appris à dialoguer avec leurs parents, les anciens pensionnaires ont peut-être eu eux aussi de la difficulté à communiquer à leur tour avec leur propres enfants. Concernant Manawan, Carol (48 ans) révèle que le dialogue se fait mieux entre ceux de l'époque du pensionnat et les jeunes et que maintenant ils ont fait un rapprochement puisque avant ça ne se parlait pas entre générations.

2.4.1-L'émergence d'un nouveau type de leader

Les bouleversements amorcés par la mise en réserve, l'imposition d'un nouveau système politique, puis la prise en charge de l'éducation des Indiens allaient à tout jamais changer toute une génération de jeunes amérindiens. Dans sa thèse traitant de la politique indienne au sein de l'Église anglicane, Andrew Norman Gull (1992 :51) rapporte un extrait du General Synod Archives, *Journal of Proceedings*, Minutes of the Missionary Society of the Church of England in Canada (1944 :40) comme suit :

“It is the task of our schools to develop and train Christian Indians who can take up positions of leadership among their own people”.

En plus de viser l'assimilation des Amérindiens par l'émancipation, l'Église avait peut-être souhaité la formation de leader autochtone voir d'une élite comme le rapporte la revue *Vie Indienne* (1957, in Bousquet 2001 :160) :

“l'école indienne demeurera le meilleur moyen d'acculturation de l'Indien”, pour “faire éclore [...] des sentiments éclairés de fierté personnelle et ethnique, lesquels sentiments sont nécessaires pour la formation d'une élite”.

Toutefois, l'Église était loin de se douter que ce nouveau type de leader, cette élite, allait servir la cause des Autochtones et non celle des Blancs. Par nouveau type de leader, j'entends un chef ayant reçu une formation académique et qui a vécu ce passage obligatoire au pensionnat, comme c'est le cas des leaders autochtones

contemporains comme Roméo Saganash³⁵ (Cri), Matthew Coon-Come (Cri), Ghislain Picard (Innu). Suite à la sédentarisation, au cloisonnement des communautés autochtones, le pensionnat a certainement donné l'opportunité à des individus issus de diverses communautés géographiquement éloignées de se rencontrer, de se lier d'amitié. Je pense qu'il est possible de croire que ces amitiés nouées au pensionnat ont pu contribuer à mettre en œuvre des réseaux intercommunautaires qui auraient plus difficilement pu prendre forme suite à la sédentarisation.

2.4.2-La voix autochtone

Ainsi, par la maîtrise des langues dominantes, l'articulation de revendications et l'émergence de la voix autochtone, on peut présumer qu'il y a eu réappropriation du conseil de bande par les individus sortant du pensionnat, qui venaient détrôner au passage les prêtres, les agents du ministère aux Affaires indiennes ou autres "Puppet Chiefs" selon l'expression de Frideres (1998). Dans une série d'entrevues sur la communauté de Manawan effectuée par la journaliste Monique Giguère du journal *Le Soleil* en octobre 1998, André Quitish alors directeur général du Conseil atikamekw^w de Manawan rappelle :

“Jusqu'au milieu des années 1970, c'est le gouvernement Fédéral qui gérait la réserve à partir de ses propres analyses. C'est lui qui décidait de nos besoins, des infrastructures, des services. Nous n'étions consultés sur rien. [...] En 1974-1975, tranquillement, on a commencé à prendre en charge certains services comme l'éducation, la santé, les services sociaux. Aujourd'hui, on est presque autonome, sauf pour la justice” (Giguère, le Soleil, 13 octobre 1998b :A1).

Il est pensable que ce changement qui a pris place en 1974-1975 témoigne en fait de cette réappropriation du conseil de bande et des autres institutions présentes sur la réserve par des anciens pensionnaires. Il aurait été pertinent de savoir ce qu'entend André Quitish par « presque autonome ». Il est possible de croire que

³⁵ On peut trouver un témoignage de Roméo Saganash concernant son expérience du pensionnat dans l'article de Gilles Normand du quotidien *La Presse* du 1 décembre 1991 (p.B10) et dans l'article de Bruno Buisson dans *La Presse* du 10 octobre 1992 (p.B1).

peut-être pour lui la prise en charge de certains domaines par des leaders atikamek^w de Manawan est un pas vers l'autonomie.

Selon certains, il est possible d'attribuer une conséquence positive à l'époque des pensionnats, puisque, comme nous l'avons mentionné précédemment, cela a contribué à l'apprentissage de langues secondes pour les autochtones, ce qui leur permettra au cours des années qui suivirent de dénoncer leur situation d'assujettissement et d'articuler leurs demandes par eux-mêmes, évitant les intermédiaires et le biais de ces derniers. En effet, la bataille entre les divers acteurs se déroule en partie au niveau de la sémantique. Le discours autochtone prendra forme et tout comme le discours étatique, il se servira de procédés linguistiques et oratoires (métaphores, comparaisons, ironies) pour imprégner de signification symbolique chaque propos (Armitage, 1992b :78).

2.4.3-Le retour dans la communauté

L'époque des pensionnats indiens se termina dans les années 1970 par la fermeture des écoles résidentielles. Toutefois, les séquelles (le déracinement, les mauvais traitements reçus, la forme d'éducation exogène, les valeurs blanches imposées et la confusion culturelle de même qu'identitaire engendrée par le retour dans la communauté) issues de cette période perdurent. C'est pourquoi il ne faut pas prendre à la légère et banaliser l'époque du pensionnat indien. De même, cette partie de l'histoire amérindienne est encore présente dans les esprits des anciens pensionnaires, car le sujet de l'école résidentielle revient souvent dans les discours, comme je l'ai constaté à Manawan. Les excuses publiques de l'Église, de même que le fonds de guérison de 350 millions mis en place par le gouvernement Fédéral (Dupuis, 2001 :92) ne peuvent réparer et faire oublier les divers traumatismes subis et les torts infligés aux peuples autochtones.

Le retour dans la communauté à chaque été, puis le retour définitif des pensionnats indiens, ont perturbé les jeunes pensionnaires. Confrontés à la réalité que leur propre culture n'était pas acceptée par la société dominante (Haig-Brown, 1988 :84) ils avaient été instruits et éduqués à la blanche et ceci n'allait pas de pair

avec le milieu des réserves qu'ils retrouvaient. Louis-Jacques Dorais (1984 :106) note à propos des Tuvaalummiut de Quaqtaq que "[...] l'instruction reçue ne pouvait pas être pleinement mise à profit. En effet, les possibilités de travail salarié étaient très peu nombreuses (1966)". Il est alors sensé de dire que, outre les nombreuses séquelles laissées par le pensionnat, le manque de développement économique en plus d'un niveau d'instruction reçu n'ont pu qu'accroître les frustrations des anciens du pensionnat. Ce point de vue économique explique peut-être en partie certains problèmes sociaux suivant cette période noire de l'histoire amérindienne.

Revenons sur les propos de Gérard Althabe au sujet de la révolution politique. Il est certain que les autochtones ont vécu une révolution après l'imposition du système du conseil de bande par rapport à leur propre structure politique qu'est la bande. Mais je crois qu'ils ont vécu une deuxième révolution suite à la prise en charge du conseil de bande par les anciens pensionnaires. La prochaine révolution politique que devraient connaître les autochtones sera l'autonomie gouvernementale.

2.5-Synthèse :

Ce chapitre consacré à la Loi sur les Indiens a montré que celle-ci était responsable de la nouvelle forme de structure politique, de la définition du système des réserves et la fréquentation du pensionnat indien. Cette section a dressé un bref portrait des changements radicaux apportés à la vie des autochtones (la sédentarisation, l'éducation à l'occidentale) et des effets négatifs produits sur le plan individuel et collectif (déracinement, rupture entre les générations, perte identitaire et culturelle, problèmes sociaux, comportements destructeurs). Au niveau politique, cette partie a montré que l'imposition du conseil de bande a eu pour conséquences des révolutions politiques en changeant le leadership indien (désormais institutionnalisé), les champs d'actions et les compétences nécessaires à cette nouvelle structure. Afin de bien comprendre cette révolution politique, il est important d'élaborer davantage sur le territoire dans le chapitre qui suit, car c'est en étudiant l'utilisation du territoire que l'on peut retrouver les bases de l'organisation sociopolitique atikamek^w.

3-La communauté de Manawan : de la perte de territoire aux revendications

C'est en brossant un portrait des changements vécus et imposés sur le territoire atikamek^w du XIX^e siècle à nos jours qu'il est possible d'entrevoir les sources de transformation et d'évolution des regroupements sociopolitiques atikamek^w. Cette analyse diachronique des événements historiques et contemporains portant sur le territoire atikamek^w et ayant influencé l'organisation sociopolitique atikamek^w va ainsi permettre une meilleure compréhension du contexte actuel de la politique locale (officielle et non officielle) à Manawan. Tout comme s'interrogeait Gérald Althabe (2000 :316) dans son ouvrage intitulé "Anthropologie politique d'une décolonisation", "Pouvait-on parler dans la société nomade d'une structure politique?". Il est important de s'y pencher en ce qui concerne les Atikamek^w et d'approfondir sur ce qu'on entend par structure politique. Dans ce contexte, on peut se demander si les relations de parenté se confondent avec les relations politiques, s'il y a alors une structure politique proprement distincte. Il en sera donc question dans ce chapitre.

3.1-Définition de la bande

Le système sociopolitique chez les autochtones, à la période du contact, est caractérisé par l'existence de la bande qui n'est pas facile à définir compte tenu des informations dont on dispose à son sujet. Tel que montré en figure 4 (p.46), Jacques Leroux (2003 :93) présente une synthèse des différentes terminologies entourant ce concept à propos de six populations algonquiennes. La présentation de ces diverses appellations (bande régionale, bande locale, groupe de chasse, bande structurelle, bande conjoncturelle, groupe d'échanges matrimoniaux, groupe de coopération...) est cataloguée par Leroux comme étant "les principaux niveaux d'interaction sociale" et non comme des unités politiques. Peut-être la question sous-jacente aux regroupements sociopolitiques algonquiens est : est-ce qu'en réalité c'est le besoin de se politiser qui a obligé la bande et les autres formes de regroupements à s'organiser puis plus tard à se transformer ? Alors peut-on dire si en fait la bande était à la base

un regroupement politisé ou non ? Sinon, quels sont les changements qui ont influencé sa politisation ?

La bande est une construction politique liée à un territoire qui pour les occidentaux peut paraître non intentionnelle parce que son existence ne s'explique pas en terme de force et de pouvoir. Claude Gélinas (1999 :97, 2003 :189), à propos des Atikamek^w du XIX^e siècle, suppose que la bande consistait en un regroupement d'individus liés et identifiés à un territoire spécifique et dirigés par un leader reconnu par ses pairs. José Mailhot (1993) distingue chez les Innus de Sheshatshit trois niveaux d'organisation, la bande régionale, la bande locale et le groupe de chasse. Pour cette auteure, la bande régionale est une organisation sociale qui prend forme à l'époque du commerce des fourrures puisque celle-ci correspondait à un regroupement effectué « autour des postes de traite » (Mailhot, 1993 :153, in Leroux, 2003 :57). Avant l'époque de la traite, José Mailhot considère que l'organisation sociale chez les Innus correspondait à ce qu'elle appelle « bandes locales » qui étaient des unités sociales plus réduites reliées à divers bassins de rivière qu'elles occupaient (ibid.). Ces bandes locales étaient quant à elles constituées par des groupes de chasse formés de quelques familles (1 à 12 familles) (ibid.) et représentent le groupe « en dehors de laquelle il faut trouver le conjoint permis » (Leroux, 2003 :61). Comme le rapportent Hirbour (1969), Turner et Wertman (1977) de même que Rushforth (1984), le mariage remplit un rôle d'élaboration d'unité de coopération (in Roark-Calnek, 1993 :87). Sue Roark-Calnek (1993 :94) écrit au sujet des Algonquins que « les relations d'alliance ont donc permis d'accéder à d'autres ressources, de diversifier ses connaissances et ses habiletés et, éventuellement, de ramifier son réseau de parenté ». Grâce aux alliances qui permettaient l'accès et la connaissance d'une plus grande étendue, un individu pouvait accroître son prestige, comme le précise Marie-Pierre Bousquet au sujet des Algonquins (2001 :27). Il est envisageable qu'il en était de même pour les Atikamek^w. De cette façon, il est aussi possible de croire que les alliances matrimoniales étaient, par extension, également des alliances politiques.

MONTAGNAIS du XX ^e siècle (J. Mailhot 1993)	ATTIKAMÉQUES du XIX ^e siècle (Gélinas 2000 : 95-98)	ALGONQUINS EN 1964 (Grand lac Victoria et environs (Hirbour 1969)	TERMINOLOGIE PROPOSEE ICI Grand lac Victoria et environs au 17 ^e siècle	OJIBWAS SEPTENTRIONAUX du XX ^e siècle (Dunning 1959 : 54-55)	OJIBWAS (terminologie proposée pour l'ancienne société) (RJ 1670 : 79)
Bande régionale 2 ou 3 bandes locales adjacentes (<i>ibid.</i> : 126-127).	Bande structurelle (unité stable) et b. conjoncturelle (unité en formation) Entre 23 et 26 chasseurs dans les années 1820 (de 125 à 130 pers.)	Groupe d'échanges matrimoniaux Plus de 200 couples [plus de 1 000 pers] Plusieurs villages, dont ceux du Lac Simon, G L V. et Lac Rapide (<i>ibid.</i> : 11).	Bande régionale 4 ou 5 bandes locales comprenant de 200 à 500 personnes	All ethnically cognate persons (Ojibwas et Cris)	Groupe de descendance (cercle des alliés) 4 bandes totalisant 700 personnes
Bande locale - subdivisée en sous-groupes, témoins d'anciennes bandes locales plus petites (<i>ibid.</i> : 126)	Bande Minimum de 5 groupes de chasse (<i>ibid.</i> : 100)	Bande (G.L.V.) 202 personnes Environ 40 couples (<i>ibid.</i> : 11)	Bande locale Entre 50 et 100 personnes (de 3 à 5 groupes de chasse)	Bande (entre 50 et 200 personnes; moyenne de 185 personnes)	Bande (clan patrilinéaire) moyenne de 175 personnes par unité.
Groupe de chasse 1 à 12 familles (<i>ibid.</i> : 165)	Groupe de chasse 2 à 3 familles entre 10 et 15 pers. (<i>ibid.</i> : 102)	Groupe de coopération 2 à 10 couples	Groupe de chasse hivernal De 10 à 20 personnes	Co-residential group (approx. 22 pers.)	Groupe de chasse hivernal De 10 à 30 personnes (une douzaine par bande)
			Groupe de commensaux De 3 à 10 personnes incluant enfants et vieillards	Commensal unit Moyenne de 8.2 pers. par unité (<i>ibid.</i> : 63)	Groupe de commensaux De 3 à 10 personnes incluant enfants et vieillards

TABLEAU V. DIVERSES ACCEPTIONS DEFINISSANT LES NOMS DES QUATRE PRINCIPAUX NIVEAUX D'INTERACTION SOCIALE CHEZ LES POPULATIONS ALGONQUIENNES

Figure 4: Synthèse de différentes terminologies entourant la bande chez les Algonquiens
(Leroux, 2003 :93)

En identifiant la bande régionale comme étant une organisation sociale qui a seulement pris forme grâce au commerce des fourrures, José Mailhot laisse-t-elle entendre qu'il n'y avait pas, avant cette époque, de regroupement à grande échelle chez les Innus? Par ailleurs, au sujet de la distinction « bande régionale » et « bande locale » apportée par cette dernière, Jacques Leroux déplore, avec raison, le fait qu'elle emploie la même terminologie, ce qui porte à confusion (Leroux, 2003 :61). Malheureusement, les données ne sont beaucoup plus claires pour les Atikamek^w.

3.1.1-Les assemblées atikamek^w

Le site Internet “sur la route de Manawan” créé par des Atikamek^w et intervenants de la communauté, avec la collaboration des collections numérisées du Canada, présente un autoportrait de cette collectivité. Dans la partie relative à l’historique de Manawan, on ne relève aucune mention de la désignation « bande ». Toutefois, le site désigne une autre forme de regroupement comme en fait foi l’extrait suivant :

“Au 17^{ème} siècle, il existait trois assemblées atikamek^w. Ces groupes basaient leur subsistance sur la chasse et la pêche et leurs activités économiques comprenaient le commerce avec les autres groupes autochtones et avec les Eurocanadiens établis à Trois-Rivières³⁶.”

Le terme *assemblée* ne s’engage pas dans la problématique de définition du concept de bande qui laissent de nombreux chercheurs débattre sur le sujet. Il est possible de croire que pour les Atikamek^w l’assemblée est tout simplement synonyme de trois regroupements régionaux se tenant à trois endroits différents identifiés et connus par tous. Ces trois assemblées sont peut-être à l’origine des trois bandes officielles actuelles de Weymontachie, Obedjiwan et Manawan.

Chez les Atikamek^w, comme chez plusieurs autres groupes de la famille algonquienne, ces *assemblées*, tout comme Claude Gélinas (1999 :96, 2003 :189) et Sylvie Lebel (2003 :23) le précisent pour la « bande », ne devaient être effectives que durant les quelques mois des rassemblements estivaux. Les groupes de chasse primaient comme organisation sociale le reste de l’année et ce jusqu’à une

sédentarisation définitive des groupes autochtones de cette région. Ces groupes de chasse étaient également appelés groupes multi-familiaux (Clermont, 1977 :61, Ouellette, 1977 :8, Gélinas, 2000 :37-39). Comme on peut le constater à la figure 4 (p.46), José Mailhot et Claude Gélinas considèrent, tout comme les informateurs de Manawan rencontrés le confirment, que le groupe de chasse était l'unité d'interaction sociale de base. Je crois qu'il est essentiel de s'attarder à cette base. À mon avis, le groupe de chasse est le premier lien des rapports entre les divers groupes occupant des territoires connexes. Il est certain que le groupe de chasse, ayant à sa tête un leader reconnu, ne circulait pas à l'aveuglette sur le territoire atikamek^w. D'après Claude Gélinas (2003 :207), l'établissement de territoires de chasse³⁷ par les Atikamek^w est antérieur aux années 1870. Gélinas précise que bien qu'on ne puisse délimiter avec exactitude les pourtours de chaque territoire de chasse familial, Davidson offre un aperçu de la division du territoire atikamek^w avec son plan élaboré en 1925 (voir figure 5, p.49) (Gélinas 2003 :207-208, Davidson, 1928). Malgré le fait que celles-ci se renégociaient d'une année à l'autre, selon les recherches effectuées en archives par Claude Gélinas et grâce à l'apport des écrits de Davidson, il est possible d'entrevoir une proximité de certains territoires de chasse qui aurait pu être un facteur ayant contribué à la formation des trois assemblées atikamek^w (Gélinas, 2003 :207). Nul doute que les liens entre les différents groupes de chasse ne sont pas des relations aléatoires mais ils existent dans un système qui orchestre une structure politisée au-delà de la base primaire de la parenté.

³⁶ Tiré du site <http://www.collections.ic.gc.ca/manawan.index.html> consulté le 21 mars 2004.

³⁷ Il est à noter que les origines des territoires de chasse familiale ont fait l'objet de nombreux débats anthropologiques notamment Speck (1915) et Leacock (1954) (Mailhot, 1999 :163).

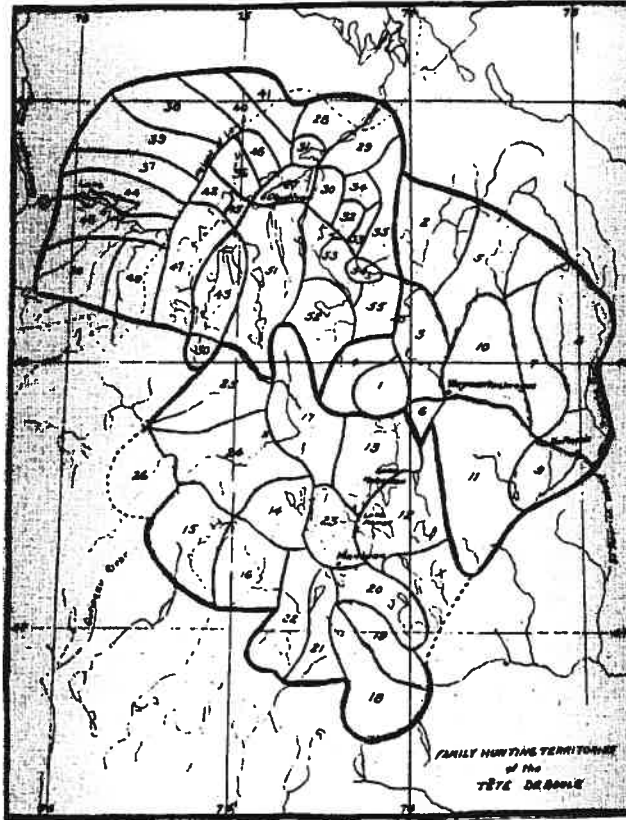


Figure 5 : Les territoires de chasse familiaux des Atikamekw^w en 1925

(Davidson, 1928 :46 in G elinas, 2003 :208)

3.1.2-Chef de famille, chef de territoire et chef d'assemblée

Au sein de leur groupe, les Cris reconnaissaient diverses figures de pouvoir tels le chamane, le meilleur chasseur, les chefs de familles étendues, de même qu'un leader chargé du consensus (Ouellette, 1977 :9). Qu'en est-il pour les Atikamekw^w?

Jocelyn (49 ans) raconte (Manawan 9 décembre 2003) que le système de chef de famille, puis le système de chef de territoire, sont les positions de leadership d'où s'élabore l'organisation sociopolitique. C'est le père ou le grand-père d'une unité qui cohabite ensemble qui occupe le rôle de chef de famille. En général, le chef de famille est celui qui est le meilleur chasseur, c'est le pourvoyeur du groupe, celui qui détient un excellent savoir du territoire. Jocelyn explique (Manawan 9 décembre 2003) que le chef de territoire est un chef de famille désigné par ses compères, aussi chef de famille, occupant des territoires connexes. Dans une même région, poursuit Jocelyn, il peut y avoir par exemple huit chefs de territoires. De ces huit chefs de

territoires, raconte l'informateur, quatre leaders peuvent être désignés à nouveau. Le regroupement de ces quatre leaders semble correspondre à ce que Sylvie Poirier (2001 :100) a identifié comme étant le "*Kice Okimaw* (grand chieftancy)". Finalement, Jocelyn conclut son explication sur la désignation des chefs, en précisant que de ces quatre leaders un chef plus qu'un autre peut être reconnu grâce à ses facultés oratoires, ses capacités de rassembleur et ses habiletés consensuelles. Ce leader n'était pas pour autant perçu comme le chef à la tête de tous les Atikamek^w mais semble être un représentant important de l'assemblée. D'après les informations recueillies sur le terrain, il n'apparaît pas qu'il existait un seul et unique chef reconnu pour représenter l'ensemble des Atikamek^w mais bien plusieurs leaders.

Toujours selon Jocelyn, le système de chef de territoire était toujours effectif à la période de sédentarisation définitive (dans les années 1950) à Manawan et même jusqu'à la moitié des années 1970. Comme il en sera question dans le chapitre 4, la communauté de Manawan essaie, depuis quelque temps, de remettre en vigueur ce système de chef de territoire.

Il est donc possible d'avancer que le système sociopolitique atikamek^w est un regroupement d'individus passant de la population totale aux chefs de famille, aux chefs de territoires et finalement aux délégués des chefs de territoire qui constituent les leaders de l'assemblée, le *Kice Okimaw*. Toutefois, l'exercice d'associer ces positions de leadership avec une terminologie entourant la bande demeure difficile. Si l'on reprend les notions de José Mailhot précédemment vues au sujet de la bande, les propos tenu par Jocelyn et la terminologie employée par Sylvie Poirier et sur le site Internet de la communauté de Manawan, on peut supposer des termes aux regroupements représentés par ces leaders comme étant le groupe de chasse, les regroupements d'unités territoriales, le *Kice Okimaw*, tous constituant l'assemblée. À ce stade de mes recherches, je n'ai trouvé aucune source écrite au sujet de ce que Jocelyn identifie comme étant les chefs de territoire. C'est une piste de recherche qu'il faudra davantage explorer ultérieurement. Aussi, c'est en étudiant les termes atikamek^w associés aux positions de leadership qu'il sera possible d'entrevoir plus en profondeur la conception et la signification des fonctions et responsabilités qui y sont rattachées et l'implication d'une telle hiérarchisation au sein du groupe.

Concernant les Atikamek^w, je crois que la problématique de définition de la « bande » se comprend en accordant une plus grande importance à ce que Speck (1915) a identifié comme étant les territoires de chasse familiaux. En effet, comme plusieurs informateurs ont mis l'emphase sur l'importance du chef de territoire, toute analyse concernant l'organisation sociopolitique atikamek^w aurait tort d'omettre cette fonction et ce niveau d'interaction du groupe. Je crois qu'il ne faut peut-être pas envisager *l'assemblée* comme une simple utilisation géographique d'un territoire mais qu'il faut prendre en considération, comme le laissent penser les explications de José Mailhot (1993) et Jacques Leroux (2003), les liens matrimoniaux et les rapports intergroupes. Malheureusement, afin de circonscrire ce travail, il sera impossible de développer plus en détails ces deux sujets. Quoiqu'il en soit, *l'assemblée* était liée à la gestion du territoire « imaginé » ou réel, au territoire lié à la communauté, mais aujourd'hui celle-ci semble être tronquée.

En ce qui concerne les Cris, on présume que la constitution de la bande était souple, c'est-à-dire que l'adhésion à celle-ci aux dépens d'une autre était flexible d'une année à l'autre (Ouellette, 1977 :9). Claude Gélinas et Sylvie Lebel supposent qu'il en était de même pour la bande atikamek^w qui n'était pas fixe mais bien constamment redéfinie et laissait les individus libres de se joindre ou non à cette structure suivant leurs intérêts ou motifs personnels (Gélinas, 2000 :82, 2003 :196, Lebel, 2003 :23). Toujours selon Claude Gélinas (2000 :82, 2003 :198), l'autonomie et la libre circulation des individus primaient au sein de cette organisation. Les raisons de la recomposition constante des « bandes » sont attribuées, selon Marie-Pierre Bousquet à propos des Algonquins (2001 :66), aux maladies, aux alliances et aux migrations. Il est possible de croire qu'il en fût de même pour les Atikamek^w. Toutefois, il faut aussi prendre en considération les guerres qui amènent également à la reconstitution des regroupements autochtones. La flexibilité qui régissait les bandes n'a en rien facilité la tâche des divers chroniqueurs de l'époque dans leurs tentatives d'identification et d'appellation des groupes rencontrés. Cela a sûrement contribué à la confusion de certaines populations en plus des problèmes reliés à la linguistique qui occultait les ethnonymes de ce temps. Tout comme la confusion entourant l'appellation « esquimau », tel que relevé par José Mailhot, Jean-Paul Simard et Sylvie Vincent (1980), il n'est pas impensable que la même situation se

soit produite au sujet des Atikamek^w. C'est ce que laisse entendre Paul Charest concernant l'appellation Tête-de-Boule³⁸ (Charest, 1996 :B7).

3.1.3-Les pouvoirs des chefs : réalité ou fiction?

Quels genres de pouvoir détenaient les chefs avant la sédentarisation? Norman Clermont (1977 :65-101) note “qu'à partir de 1850 la bande correspondait de plus en plus à une unité politique qui était cependant dominée par un chef qui avait peu de pouvoir”. Cette affirmation est problématique puisque nous ne savons pas ce qu'il entend par pouvoir. S'il associe le pouvoir des leaders comme étant un pouvoir coercitif ou institutionnel, il est vrai que généralement les chercheurs n'ont pas lié ce type de pouvoir aux chefs amérindiens (Therrien, 1986). Mais les chefs possédaient peut-être d'autres formes de pouvoir et c'est ce qu'implique Claude Gélinas (2000 :103) qui suppose que les leaders détenaient plutôt un pouvoir consensuel et charismatique, donc de l'autorité. Néanmoins, s'il était reconnu par les siens, le leader détenait peut-être, selon moi, un autre pouvoir, celui de représenter le groupe vis-à-vis d'autres regroupements. Également, il est à noter, comme le fait remarquer Gélinas (1998 :155), que l'individu occupant la position de chef est souvent relié à des légendes afin de légitimer sa position. En justifiant de la sorte son leadership, le personnage mythifié du chef possède dès lors un aspect symbolique à son pouvoir. Puisque les éléments mythiques sont partagés par les non-leaders, les leaders utilisent une sorte de langage symbolique d'où peut émerger et se distinguer une communauté.

Par ailleurs, les talents de médiation des chefs atikamek^w allaient prendre une envergure nouvelle avec le contact des Eurocanadiens (Gélinas, 2003 :194). En effet, le chef devait dès lors concilier les désirs de sa bande aux requêtes des missionnaires et des agents de la compagnie de la Baie d'Hudson, sans pour autant avantager l'un

³⁸ Dans l'extrait suivant Paul Charest (1996 :B7) démontre bien les possibilités de confusion entourant l'appellation Tête-de-Boule : “Pour plusieurs, dont le linguiste G. McNulty et l'anthropologue Louis Gilbert (1981) de même que les ethnohistoriens A. Grennberg et J. Morrison (1982), il s'agit d'un terme générique appliqué à plusieurs peuples de la famille linguistique algonquienne pour désigner les gens de l'intérieur, gens ou sauvages des terres, par opposition aux gens localisés près des postes de traite ou des voies navigables. Il s'agissait de vrais sauvages presque sans contact avec les commerçants et les missionnaires, ou avec la civilisation, et qu'on affublait de différents qualificatifs pour bien s'en démarquer”.

plus que l'autre pour ne pas s'attirer la méfiance des siens ou se voir retirer l'appui des Robes Noires ou de la compagnie (ibid.). Les chefs de l'époque devaient donc détenir des aptitudes diplomatiques pour savoir traiter avec les différents acteurs rencontrés.

3.1.4-Le système de valeurs

Jocelyn (49 ans) explique qu'à l'époque du nomadisme il n'y avait pas de loi comme telle mais des règles de vie³⁹ (Manawan 9 décembre 2003). Les individus ne suivant pas ces règles de vie étaient sévèrement punis puisque les actes perpétrés pouvaient mettre en péril la vie des autres, car ces règles étaient liées à la survie. Comme le mentionne Marie-Pierre Bousquet (2001 :72), c'est en raison des précarités de la vie qu'une forme de solidarité était essentielle à cette époque. Le non-respect des règles de vie touchant le territoire pouvait également mettre en péril la relation particulière des hommes au cœur du *cercle sacré de la vie*, comme le rapporte l'extrait suivant : "[...] selon la vision traditionnelle autochtone, les individus appartiennent au territoire ancestral, au même titre que les plantes, les animaux, les arbres etc."⁴⁰. Tel que présenté sur le site Internet "sur la route de Manawan", le lien unissant les Atikamek^w à leur territoire va au-delà de l'occupation d'un espace géographique, car "ce rapport fait partie de l'identité des Autochtones"⁴¹.

Les valeurs véhiculées dans le discours chez les Innus au sein de la bande étaient la patience, la générosité, l'entraide et les valeurs égalitaires (Leacock, 1967, 1980 :84, 1981 :21). Ainsi, José Mailhot rapporte à propos des Innus de Shetshatshit que l'individu qui ne partage pas volontairement les biens qu'il a acquis peut y être obligé par le système d'échange généralisé, ce qui a été bien défini par Marshall Sahlins comme étant un principe de réciprocité où la qualité, la quantité et le temps du retour est secondaire (Mailhot, 1993 :80, Peterson 1993 :861, Sahlins 1972 :193-194). Ce système d'échange est toujours d'actualité pour les Innus (Mailhot

³⁹ Comme le rapporte l'extrait suivant: "Les Atikamek^w s'imposaient des règles quant à l'utilisation des territoires de chasse. Ils devaient chasser sur leur territoire familial respectif alors que la pêche et la cueillette des petits fruits pouvaient se faire sur les territoires des autres familles" (<http://www.collections.ic.gc.ca/manawan.index.html> consulté le 21 mars 2004).

⁴⁰ Tiré du site <http://www.collections.ic.gc.ca/manawan.index.html> consulté le 21 mars 2004.

⁴¹ Tiré du site <http://www.collections.ic.gc.ca/manawan.index.html> consulté le 21 mars 2004.

1993 :80). L'entraide constitue une forme très étendue du don. Pour Basil Samson, il existe trois types de services : le service de routine, de quid pro quo et de détresse qui correspondent, selon les travaux de chercheurs tels Déchaux (1990), Finch et Mason (1993), Roberge (1984), à l'aide véhiculée par la parenté par le soutien économique, l'aide pratique et soins personnels, la cohabitation, le soutien moral et émotif, les conseils et informations ainsi que le partage des habiletés et des compétences (Godbout et Charbonneau, 1996 :64-60, Samson, 1988 :174). Cela concorde avec les types d'aides⁴² rencontrées à Manawan par Bernard Lamothe (1997) lors de son enquête sur les réseaux de solidarité.

Françoise-Romaine Ouellette (1977 :8) mentionne que le respect des valeurs reposait sur l'opinion publique qui était un appareil régulateur suffisamment puissant. Il est certain que l'opinion publique a joué et qu'elle joue encore de nos jours un rôle pour les Atikamek^w de Manawan.

3.2-Une réserve pour Manawan

L'avancée des colons blancs en territoire atikamek^w, à la recherche de "l'or poilu", le castor, mena dès 1775 à la construction des premiers postes de traite de la région (Ratelle, 1987 :51, Gélinas 2000 :61). L'influence des étrangers dans le mode de vie dit "traditionnel" ne tarda pas à se faire sentir par des emprunts matériels et par la modification de certaines pratiques et croyances ancestrales (tels que le respect des maîtres animaux et des esprits de la nature, le chamanisme, la scapulomancie, la cérémonie de la tente tremblante), fruits de la présence de plus en plus accrue des missionnaires, allant même jusqu'à la remise en question du rôle de certains leaders (Clermont, 1977 :43, Gélinas, 2000 :309). La ruée des Blancs en Haute-Mauricie s'accroît vers 1850 avec le développement de l'exploitation forestière qui menaçait de plus en plus le territoire atikamek^w (Clermont, 1977, Ratelle, 1987 :135). Vers les années 1860, certaines familles de Weymontachie se déplacent et occupent désormais

⁴² Toutefois, sur le prêt d'argent la question devient problématique à Manawan. J'ai cru remarquer que certains individus occupant un emploi rémunéré étaient souvent sollicités pour obtenir des sommes d'argent. Il est certain que les Atikamek^w n'obtempèrent pas pour autant à chaque demande. Il ne faut pas oublier sur certains points de vue (financier par exemple), les familles ne sont pas un tout homogènes et solidaires.

le territoire longeant la Métabeskéga⁴³. En 1871, 36 chantiers forestiers étaient en cours sur le territoire entourant ce qui allait devenir Manawan (Canada, 1870-1871, vol.1 :48, in Lebel 2003 :62). C'est ainsi que "les hommes des familles Newashish, Nipinitéac, Kaweasiketch sont engagés pour la coupe de bois et le flottage des billots"⁴⁴. La Compagnie de la baie d'Hudson s'établit en 1873 sur l'autre rive du Lac Madon⁴⁵. En 1893, inquiet de se faire exproprier de son village, constitué de maisons et deux fermes bâties par le gendre de Kaweasiketch⁴⁶, le chef Louis Neweashish réclama aux autorités l'établissement d'une réserve à Manawan, ce qui lui fut octroyé en 1905 (Gélinas, 2002 :41-42, 2003 :83-84). Il faudra attendre au mois d'août 1906 pour la création de la réserve de Manawan⁴⁷. Norman Clermont (1978 :184) note à propos de la création de la réserve de Weymontachie :

"Au départ, cette unité territoriale n'eut pas beaucoup d'effets car les Indiens utilisaient déjà ce territoire comme lieu de haltes, de mission, de rendez-vous depuis plusieurs décennies et leur exploitation ne devint pas alors différente de ce qu'elle était avant. Cependant, la création de la réserve fixait des droits et les territoires exclus, toujours utilisés par les Indiens, pouvaient être légitimement réclamés, loués, vendus ou exploités par le gouvernement ou des contractuels. Ils le furent."

Je crois qu'il en était de même pour les Atikamek^w de la réserve de Manawan, comme le précise Thérèse Niquay (1991 :17), une Atikamek^w de Manawan, dans un article de la revue *Rencontre* : "au début, il s'agissait pour les Atikamekw d'avoir un pont d'attache pour pouvoir recevoir certains services gouvernementaux et non un lieu pour vivre à l'année". Même si ce sont les Atikamek^w qui ont réclamé une réserve, les propos de Thérèse Niquay confirment bien que leur conception de cet établissement, censé les protéger de l'avancée des Blancs sur leur territoire, était différente de celle du gouvernement qui visait leur sédentarisation et ultimement leur assimilation.

⁴³ Tiré du site Internet "sur la route de Manawan" consulté le 21 mars 2004 <http://www.collections.ic.gc.ca/manawan.index.html>.

⁴⁴ Tiré du site <http://www.collections.ic.gc.ca/manawan.index.html> consulté le 21 mars 2004.

⁴⁵ Tiré du site <http://www.collections.ic.gc.ca/manawan.index.html> consulté le 21 mars 2004.

⁴⁶ Tiré du site <http://www.collections.ic.gc.ca/manawan.index.html> consulté le 21 mars 2004.

⁴⁷ Tiré du site Internet "sur la route de Manawan" consulté le 21 mars 2004, <http://www.collections.ic.gc.ca/manawan.index.html> ainsi que Gélinas, 2003 :84. Pour une

Tableau I
Chronologie des événements entourant la fondation de Manawan⁴⁸

Date	Événements
1860	Les familles qui exploitent la région de Lac Manouane se séparent du groupe de Weymontachie. Ce groupe s'établit à Metabeskega et fut à l'origine de la bande de Manouane. Les hommes des familles Newashish, Nipinitéac, Kaweasiketch sont engagés pour la coupe du bois et le flottage des billots.
1871	Visite à ce groupe du premier missionnaire : le Père Guéguen
1873	La compagnie de la Baie d'Hudson installe un magasin de l'autre côté du Lac Madon.
1893	Le gendre de Kaweasiketch, chef du groupe de Manouane, bâtit des maisons de bois et aménage deux fermes.
1895	Installation du premier missionnaire à Manouane.
1896	Le chef de Manouane, Louis Newashish, écrit au superintendant-général des Affaires indiennes à Ottawa pour lui signifier le refus de sa bande de s'établir à Maniwaki, et sa volonté de voir la création d'une réserve au bord du Lac Metabeskega.
1904	La première chapelle est édifée et en 1906 le chef de Manouane, Louis Newashish, se rend à Ottawa afin d'obtenir une réserve sur le bord du lac Metabeskega.
1906	Manouane devient officiellement une réserve

3.2.1-Les changements économiques et les Atikamek^w

Le passage d'une économie de subsistance à une économie basée sur la pelleterie a impliqué selon José Mailhot (1993) une réorganisation des unités sociales algonquiennes. Pour Sylvie Lebel (2003 :23), les circonstances entourant la traite des fourrures ont été propices à la concrétisation et au renforcement de l'unité politique qu'est la bande. Il est certain que le changement d'économie apporta une dynamique nouvelle au niveau des rapports sociaux entre autres concernant la coopération inter-groupe, le déplacement sur le territoire et des échanges entre autochtones et non-autochtones. Viau explique que la traite des fourrures "entraîne une régionalisation progressive des bandes amérindiennes autour de ces postes" (Viau, 1995 :136, in Bousquet, 2001 :66). Concernant les Algonquins, Marie-Pierre Bousquet (2001 :66) va plus loin en supposant : "Il est probable que ce phénomène ait eu une influence sur la pratique territoriale des Algonquins". Prenant en considération l'explication de Jocelyn (49 ans) sur le fonctionnement de la désignation des chefs et la fonction de chef de territoire, il est possible de croire qu'il existait déjà chez les Atikamek^w une

chronologie des événements entourant la fondation de Manawan voir le tableau I également extrait du site Internet "sur la route de Manawan".

⁴⁸ Tableau adapté des sources tirées du site Internet "sur la route de Manawan" consulté le 21 mars 2004 (<http://www.collections.ic.gc.ca/manawan.index.html>).

certaine forme de régionalisation des regroupements, mais que la traite des fourrures a modifié les déplacements sur le territoire en effectuant dès lors un passage obligé aux postes de traite.

Le déclin de la population d'animaux à fourrure et de son économie mena progressivement à une transition au salariat et à une dépendance graduelle envers les Eurocanadiens par les diverses allocations attribuées aux autochtones vers les années 1945 (Gélinas, 2000 :316, Montpetit, 1993 :121, Dominique, 1989 :186 in Gill, 1994 :31). Le passage au travail salarié et la dépendance graduelle aux allocations gouvernementales apportèrent également des transformations majeures aux structures sociales autochtones en individualisant l'effort économique. Nul doute que cela a remis en question certaines valeurs et pratiques autochtones sur le territoire.

3.2.2-Les lois sur la faune, les clubs de chasse, les Z.E.C. et les Z.A.C.

L'utilisation du territoire n'a pas été limitée qu'à des fins commerciales dans la province. Les pratiques sportives sur le territoire québécois débutent dès le XVIII^e siècle par les aristocrates Anglais (Carrière, 1982 :20, in Québec, 2003 :16). En 1858, une loi provinciale relative à la pêche est adoptée et amendée en 1883 (Québec, 2003 :17). C'est en 1885 que les clubs privés ont fait leur apparition afin "d'aider à faire observer les lois et les règlements concernant la protection du poisson et du gibier dans la province" (Québec, 1888, vol. 11, art. 5494, in Québec 2003 :17). C'est également à la même époque que les premiers chasseurs et pêcheurs sportifs, principalement des Américains, arrivent en Haute-Mauricie (HBCA, B. 230/a/9, fo.2 (1885) ; B. 230/a/10, fo. 20 (1887) ; B. 230/a/12, fo. 24 (1891), in Gélinas, 2003 :51). Comme le note Gélinas : "[...] seul le Club de chasse et de pêche Laroche, établi à la rivière Croche, disposait d'un tel territoire en Haute-Mauricie en 1905" (Québec, 1905 :89, in Gélinas, 2003 :51). Le tourisme sportif a donné la possibilité à certains Atikamek^w de travailler comme guide. Selon des informateurs, il y a encore aujourd'hui certains aînés qui parlent anglais, un legs de la période où ils guidaient des Américains.

Entre 1932 et 1954 les réserves à castors font leur apparition sur le territoire provincial afin de préserver cette espèce mise en péril par l'exploitation de l'or poilu⁴⁹. Il est fort possible qu'avant ces dates la Compagnie de la Baie d'Hudson avait ses propres politiques en matière d'exploitation de la fourrure sur certains territoires. La mise en place des réserves à castors n'a pas été sans conséquence pour les Atikamekw^w, comme le rapporte Sylvie Poirier (2000 :142) :

“Ainsi, avec la création des réserves de castors, les Atikamekw furent confrontés pour la première fois à une « cartographie » occidentale, peu soucieuse des modes coutumiers de répartition et de transmission des territoires familiaux. Bon gré, mal gré, les Atikamekw ont appris à composer avec deux représentations du territoire, avec deux cartographies, deux modes de juridiction, d'occupation et d'utilisation, ou à orchestrer une synthèse entre les deux”.

En plus des réserves à castors, les Atikamekw^w se sont vu imposer d'autres représentations du territoire au fil des ans, comme les zones d'exploitation contrôlée⁵⁰ (communément appelé ZEC) et les zones à accès contrôlé (communément appelé ZAC). À proximité de la réserve de Manawan, les ZEC Boulé et Collin sont mises sur pied en 1978⁵¹. Comme le précise Jacob, 35 ans, (Manawan 6 mars 2004), les Atikamekw^w possèdent leurs propres normes de chasse et de pêche qui suivent le cycle de reproduction des animaux. Malgré cela, les lois sur la préservation de la faune, la délimitation de territoires d'exploitation et la réglementation entourant leurs accès ont confiné les autochtones en limitant leurs pratiques dans un périmètre de plus en plus restreint.

Comme nous l'avons vu préalablement, l'articulation sociopolitique des Atikamekw^w avait pour base l'utilisation du territoire. De son côté, l'essor de colonisation du Québec par l'incursion des Blancs en territoire algonquien s'était accentué dès la moitié du XIX^e avec le développement de l'exploitation forestière

⁴⁹ Tiré du site Internet de la Société de la faune et des parcs consulté le 20 avril 2004 http://www.fapaq.gouv.qc.ca/fr/territoires/res_castors.htm.

⁵⁰ Par zones d'exploitation contrôlée j'entend un “territoire établi par l'État, destiné principalement au contrôle du niveau d'exploitation des ressources fauniques, et dont la gestion peut être déléguée à un organisme agréé (Québec, 1985, in Québec, 2003 :43)”.

⁵¹ Tiré du site Internet de la Société de la faune et des parcs consulté le 20 avril 2004 <http://www.fapaq.gouv.qc.ca/fr/territoires/zecs.htm>.

(Clermont, 1977, Ratelle, 1987 :135). À la création de la réserve en 1906, les Atikamek^w de Manawan ne possédaient désormais plus qu'un droit d'usage sur leur territoire restreint à 1906 acres⁵². Ainsi, dès le début du XX^e siècle, les Eurocanadiens détenaient une mainmise sur le territoire autochtone qu'ils se sont appropriés davantage par le développement hydroélectrique, l'arrivée du chemin de fer ainsi que le développement agricole et industriel dans les décennies qui suivirent⁵³. Ces événements ont, eux aussi, eu pour conséquences de restreindre graduellement le territoire des autochtones ainsi que le mouvement de ceux-ci, poussant petit à petit leur passage à la vie sédentaire. Le tableau II (p.59-60) extrait du site Internet "sur la route de Manawan" présente la "chronologie des événements après la création de la réserve"⁵⁴ dont les étapes forment une chronique du processus de sédentarisation.

Tableau II

Chronologie des événements après la création de la réserve

Date	Événements
1932-33	Epidémie de tuberculose et de fièvre typhoïde.
1940	Début des accouchements à La Tuque et à Amos.
1942	Construction de la nouvelle église. Vue intérieure de l'église.
1951	Début de la construction des premières maisons <i>modernes</i>
1951	Première école sur la réserve.
1951	Début de l'obligation de fréquenter l'école dans les pensionnats de Pointe-Bleue et d'Amos
1955	Construction du premier Dispensaire.
1959	Construction de la première école secondaire.
1960	Début des voyages en avion pour hospitalisation à La Tuque.
1963	Déménagement du Magasin de la Baie sur l'actuel village.
1967	Début de L'hospitalisation à Joliette.
1973	Ouverture de la route St-Michel-Manawan.
1973	Ouverture du Centre Mère et Enfant.
1974	Restauration de l'église.
1974	Le groupe <i>Têtes-De-Boule</i> reprend le nom Atikamekw.
1975	Construction de l'actuelle école primaire.
1979	Manawan est relié au réseau électrique d'Hydro-Quebec.
1980	Incendie de la partie centrale et du gymnase de cette école primaire.
1980	Naissance de la radio Communautaire.
1987	Fermeture du magasin de la Baie d'Hudson.
1987	Inauguration du nouveau dispensaire moderne et fonctionnel.
1988	Création du nouveau village de Manawan.

⁵² <http://www.collections.ic.gc.ca/manawan.index.html> consulté le 21 mars 2004.

⁵³ <http://www.collections.ic.gc.ca/manawan.index.html> consulté le 21 mars 2004.

⁵⁴ <http://www.collections.ic.gc.ca/manawan.index.html> consulté le 21 mars 2004.

1989	Ouverture d'une caserne de pompier.
1989	Inauguration du centre multi-services.

La perte de territoire et la sédentarisation ont peu à peu dévalorisé le système sociopolitique traditionnel au sein de la nouvelle configuration spatiale de la réserve. Sylvie Lebel (2003 :24) note que :

“[...] des élections officielles contrôlées par le gouvernement canadien et instaurées à partir de 1869 modifièrent aussi la façon traditionnelle de se choisir un dirigeant : celui-ci devait être élu pour trois ans. Les chefs déjà en fonction et choisis de façon traditionnelle purent demeurer à leur poste jusqu'en 1880, date à partir de laquelle ils devaient obligatoirement être élus par leur groupe”.

Non seulement la nomination d'un leader a changé, mais Bernard Lamothe (1997 :9) considère qu'il y a également eu un ébranlement des appartenances traditionnelles et anciennes solidarités à Manawan ce qui a obligé la population à trouver d'autres moyens de s'organiser. L'organisation communautaire n'est pas nécessairement venue pallier à l'ébranlement de réseaux d'entraide familiale. Le fait est qu'on développe pour la première fois un sens de vivre en communauté qui porte au développement d'un nouveau vocabulaire pour le réseautage. Aussi, rien ne suggère que les systèmes d'entraide actuels soient incompatibles avec le nouveau système politique. Graduellement l'organisation intercommunautaire fera également ses débuts dans un contexte qui mérite que l'on s'y attarde.

3.3-Le « réveil » atikamek^{w55}

Depuis la fin du pensionnat Indien⁵⁶ (1970), les Atikamek^w ont connu sur le plan politique plusieurs événements marquants. Le tableau III (p.61) présente la compilation des événements ayant eu des conséquences sur le nouveau plan

⁵⁵ En référence au « réveil » autochtone qui correspond à l'émergence de mouvements autochtones modernes au Canada. La parution du Livre blanc en 1969 (Canada 1969) marque une page tournante dans l'histoire des autochtones de ce pays. En effet, la contestation qu'a suscité ce programme politique commandé par le gouvernement de Trudeau et réalisé par le ministre des Affaires indiennes de l'époque, Jean Chrétien, contribua à l'essor des mouvements autochtones et constitue pour plusieurs, notamment Paul Charest, le début du “Red Power” au Canada (1992 :58).

⁵⁶ Selon le site Internet “sur la route de Manawan” <http://www.collections.ic.gc.ca/manawan.index.html> consulté le 21 mars 2004, les Atikamek^w de cette communauté ont majoritairement fréquenté le pensionnat d'Amos et de Pointe-Bleue.

politique. Certains de ces faits constituent des gestes politiques forts qui expriment la volonté grandissante des Atikamek^w de ne plus dépendre des autorités mais bien d'être autonomes en ayant un mot à dire sur leur devenir. C'est ainsi qu'en 1972, les Atikamek^w, étant désignés comme Têtes-de-Boule par le gouvernement, reprennent leur nom. Cette action témoigne bien d'un désir de reconnaissance vis-à-vis des Blancs. C'est un geste politique qui à mon avis affirme que dorénavant les Atikamek^w voulaient reprendre la commande de leur destinée.

Tableau III Chronologie des événements ayant marqué la vie politique des Atikamek^w de Manawan⁵⁷

Date	Évènements
1876	Loi sur les Indiens
1906	Création de la réserve de Manawan
1970	Fin du pensionnat indien
1972	Réappropriation du nom Atikamek ^w
1975	Création CAM
1979	Dépôt des premières revendications territoriales
1980	Début des négociations tripartites
1982	Création du CNA
1988 13 septembre	Signature d'une entente cadre déterminant un agenda au sujet des négociations
1990	Le gouvernement du Québec fait une offre au CAM
1991	Rejet de l'offre gouvernementale par le CAM qui suspend provisoirement les négociations
1992 décembre	Visite à Manawan de la Commission royale d'enquête sur les peuples autochtones
1993	Dissociation du CAM
1994	Nouvelle offre globale de la part du gouvernement du Québec
1997	Signature d'un protocole politique avec les deux paliers gouvernementaux
1998	Dépôt aux autorités gouvernementales des deux parties du Projet d'entente de mesures provisoires sur les activités traditionnelles effectué par le CNA
2002 septembre	Première élection du Grand Chef
2002 novembre	Le ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada reconnaît officiellement le nouveau code électoral du conseil des Atikamek ^w de Manawan
2003 7 mai	Érection de barricades à proximité de la réserve
2003 13 mai	Signature de la déclaration de compréhension et de respects mutuel ainsi qu'une entente cadre entre le gouvernement et le chef de Manawan

⁵⁷ Tableau effectué en partie d'après les Informations tirés du site Internet "sur la route de Manawan", <http://www.collections.ic.gc.ca/manawan.index.html> consulté le 21 mars 2004 et du site Internet du conseil tribal Mamuitun <http://www.mamuitun.com> consulté le 5 mai 2004.

Suite au retour des pensionnaires dans les réserves, les années 1960 et 1970 ont vu naître un bon nombre d'associations autochtones, tant au point de vue local que national, entraînant la création de radios communautaires, de journaux locaux et d'organisations telles que le « National Indian Brotherhood » et le « Indians of Quebec Association » (Harvey, 1985 :36). Dans les années 1970, la lutte menée par les Cris et les Inuit contre les premiers barrages hydroélectriques dans le nord québécois conduisent le débat au-delà du niveau national. C'est en redéfinissant leurs divers projets et revendications sur le plan international que divers groupes autochtones ont créé un nouveau contexte pour se faire entendre au-delà de l'État-nation (Kearney, 1995 :556). En effet, les Cris et les Inuit ont entre autre trouvé appui auprès de divers groupes écologiques internationaux. La médiatisation au niveau mondial a certainement mis de la pression sur les autorités gouvernementales afin qu'elles en viennent à une entente pour satisfaire toutes les parties. Comme l'explique Isabelle Schulte-Tenckhoff (1997 :9-10), en choisissant la voie internationale⁵⁸, les autochtones démontrent : “[...] leur incapacité d'obtenir justice auprès des gouvernements d'État dont ils dépendent aujourd'hui et leur refus de se reconnaître dans les catégories politiques établies”. Sur le plan national, la mobilisation des Cris et des Inuit, leur capacité à se faire entendre par un large public de la communauté mondiale, est un exemple stimulant pour les autres communautés autochtones du Québec.

Dans le même esprit, et, suite à la signature de la Convention de la Baie James et du Nord québécois (1975), les Atikamek^w s'organisent politiquement pour négocier avec les autorités canadiennes (Girard, 2004 :16, Conseil Tribal Mamuitun, 1999 :2) en s'associant avec les Montagnais pour former le Conseil Attikamek-Montagnais (CAM). Selon Karine Gentelet (1993:67) “C'est en 1975, à Grandes Bergeronnes, qu'a été créé le Conseil Attikamek-Montagnais”. Cette association avait pour but “de défendre les territoires et les cultures des Montagnais et des

⁵⁸ Les organismes internationaux (l'Organisation internationale du Travail), les mouvements de droits humains (tels que le Groupe de travail sur les peuples autochtones de la Commission des droits de l'Homme de l'ONU), les regroupements écologiques mondiaux, de même que la tenue d'événements tels que la Conférence inuit circumpolaire, la Conférence mondiale des peuples autochtones et le Sommet des peuples autochtones des Amériques, sont des exemples concrets de la stratégie internationale déployée par le « quart monde » pour dénoncer la situation d'assujettissement qu'ils vivent dans l'enclave des États-nations.

Atikamek^w mais aussi leurs droits fonciers menacés par l'entente signée par les Cris^w (Gentelet, 1993 :59). Dans une entrevue, un informateur explique à Gentelet (1993 :59) que "Ce conseil leur donnait ainsi plus de pouvoir et plus de protection (entrevue n°6 :1)". C'est en 1979 que cet organisme a déposé ses revendications auprès des autorités (Gentelet, 1993 :70). Cette association a pris fin en septembre 1993 suite à des visions divergentes concernant les négociations avec les gouvernements.

Les Atikamek^w ne se sont pas retrouvés pour autant sans organismes pour poursuivre dans la même direction que le Conseil Atikamek^w-Montagnais. En effet, depuis 1982⁵⁹ le Conseil de la nation Atikamek^w (CNA), Atikamek^w Sipi⁶⁰, a été créé pour "défendre les droits et intérêts de toute la Nation Atikamek^w et ce dans tous les domaines, notamment dans le cadre de négociations avec les gouvernements du Canada et du Québec"⁶¹. D'après un informateur de Manawan, il n'y a jamais eu de regroupement comme tel pour représenter l'ensemble des communautés Atikamek^w. Selon lui, ce regroupement a été rendu obligatoire par les autorités qui ne voulaient pas négocier individuellement avec chaque communauté. En effet, depuis 1973 (modifié à quelques reprises, notamment en 1986) le gouvernement canadien a élaboré une politique relative aux revendications territoriales globales et particulières où il accepte de négocier avec les groupes autochtones qui n'ont jamais concédé leurs droits ancestraux (Canada, 2003 :1)⁶². Ce fut une autre forme bureaucratique et politique de représentation imposée aux Atikamek^w. L'assemblée générale du CNA est constituée des chefs et des conseillers des trois bandes atikamek^w tandis que le

⁵⁹ Selon le site Internet "sur la route de Manawan" le CNA a été créé en 1981. Sur le site du CNA, ce dernier donne l'année 1982 pour sa création tandis que l'auteur Paul Charest (1992 :62) écrit que le Conseil Atikamek^w Sipi, autre appellation du CNA, a été fondé en 1983. Cette confusion est peut-être attribuable au fait que certains considèrent les débuts informels comme date de création. Toutefois, je considère l'année 1982 comme référence, puisque c'est cette date qui figure sur le site Internet officiel de cette organisation.

⁶⁰ Selon les informations tirées du site du CNA <http://www.cnalatuque.com> consulté le 5 avril 2004, on retrouve parmi les fondateurs du CNA les trois chefs de bandes de l'époque, Henri Ottawa (Manawan), Marcel Boivin (Weymontachie), Paul Méquish (Obedjiwan) de même que deux individus en poste au CAM à la même époque, Ernest Ottawa et Jacques Coster.

⁶¹ Tiré du site du CNA <http://www.cnalatuque.com> visité le 21 mars 2004

⁶² Extrait du document *Politique sur les revendications territoriales globales et l'état des revendications*, réalisé en février 2003, disponible sur le site Internet du MAINC, consulté le 20 juillet 2004, à l'adresse électronique http://www.ainc-inac.gc.ca/ps/clm/brieff_f.pdf.

conseil d'administration est constitué du président, du directeur général de même que les trois chefs des communautés⁶³.

Malgré la complexité de desservir trois communautés distinctes, les réalisations du CNA semblent avoir été bénéfiques pour les Atikamek^w, notamment avec la mise sur pied d'un programme scolaire en langue atikamek^{w64}. Conscient des divers problèmes sociaux qui affectent les trois communautés atikamek^w, le CNA, en plus de revaloriser et préserver la culture atikamek^w, vise une plus grande autonomie et "une prise en main bien réelle" en offrant des services dans six domaines différents : les services sociaux, les services éducatifs et linguistiques, les services culturels, les services techniques, les services consultatifs, les services documentaires, les services administratifs et financiers⁶⁵. Discutant des diverses institutions atikamek^w qui sont nées dans les années 1980, Sylvie Poirier (2000 :145) argumente que celles-ci ont permis aux Atikamek^w "de s'affirmer en tant qu'entité sociale, culturelle, historique et politique distincte". Par la mise en place du CNA, les Atikamek^w ont démontré leurs capacités à s'adapter politiquement à une nouvelle réalité politique. Celle-ci offre une nouvelle forme de politique oeuvrant dans des champs d'action et de compétences souvent sans précédents et sans référents pour eux.

3.3.1-De président du CNA au premier Grand Chef atikamek^w

En septembre 2002, les trois communautés passent aux urnes afin d'élire un Grand chef représentant l'ensemble des Atikamek^w. L'élection d'un Grand chef a été organisée suite aux conclusions des consultations publiques conduites par les Atikamek^w au sujet de leurs leaders demandant "un plus grand souci de démocratie" (Langlais, 2002b, 5 septembre, p.8). Comme le précisait Max Gros-Louis, leader huron pendant plus de vingt-cinq ans, dans un article du quotidien *Le Soleil* (Benjamin, 25 août 1994, p.B1) "[...] le poste de grand chef n'a rien de folklorique. « Le grand chef d'une nation est un personnage aussi important que le premier ministre d'un pays. La seule différence est qu'il représente moins d'électeurs »".

⁶³ Tiré du site du CNA <http://www.cnalatuque.com> consulté le 5 avril 2004.

⁶⁴ Tiré du site du CNA <http://www.cnalatuque.com> consulté le 5 avril 2004.

Élire un grand chef est une première pour les Atikamek^w, car ceux-ci n'ont jamais eu traditionnellement à leur tête un seul et unique leader. Ainsi, la création de ce statut est un développement issu du nouveau système politique. Puisque les Atikamek^w ne peuvent trouver dans la tradition des repères pour les guider, celle-ci est réinventée.

En quoi consiste la position de Grand Chef? Concrètement, c'est le poste de président du CNA, généralement élu par les chefs des trois communautés atikamek^w, qui subit une transformation en étant élu par l'ensemble des Atikamek^w et devenant par le fait même Grand Chef de cette collectivité (Langlais, 2002a, 4 septembre, p.3). Ce geste politique est une fois de plus la preuve que les Atikamek^w prennent en main leur devenir politique collectivement. L'obtention de la majorité absolue a été nécessaire pour l'élection à ce poste, comme le mentionne Hélène Langlais (2002c :6) dans son article paru dans *le Nouvelliste* du 7 septembre 2002, ce qui rappelle la manière consensuelle de déterminer un leader traditionnellement. En élisant un Grand Chef, les Atikamek^w ont créé un symbole de protestation en réintroduisant des normes culturelles sur le plan politique, ces mêmes normes culturelles que les autorités ont tenté pendant plusieurs décennies d'anéantir. D'ailleurs, Jean-François Tremblay note : "Pour emprunter le langage de Gérard Bergeron, nous pourrions dire que la culture et la tradition demeurent essentielles, ne serait-ce que pour assurer la superfonction de légitimation au sein de la politique" (Bergeron, 1965, 1977, in Tremblay, 1999 :26). Ainsi, la transition du rôle de président du CNA à celui de Grand Chef a légitimé la fonction établie au sein du CNA et par la même occasion le CNA une fois encore. Cette légitimation a été couronnée par une cérémonie d'assermentation officielle aux allures traditionnelles se tenant dans la communauté du gagnant (Langlais, 2002d :5). Tout comme le préconisait Martin Papillon (1999 :105) au sujet de la "structure héritée de la mobilisation" des Cris (le Grand conseil des Cris), le CNA et la fonction de Grand Chef ont réuni les Atikamek^w "autour d'une appartenance commune".

Néanmoins, la reconnaissance du titre de Grand Chef et de la position qu'elle représente au-delà des communautés atikamek^w se fera graduellement par l'entremise

⁶⁵ Tiré du site du CNA <http://www.cnalatuque.com> consulté le 5 avril 2004 et du site "sur la route de Manawan" <http://www.collections.ic.gc.ca/manawan.index.html> consulté le 21 mars 2004.

de l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (APNQL) qui devra reconnaître les leaders élus comme Grand Chef en changeant sa charte et ses règlements pour leur permettre de prendre la parole et exercer un droit de vote au sein des autres organismes autochtones⁶⁶.

3.3.2-L'action politique

Comme nous venons de le voir avec la mise en place d'organismes atikamek^w et l'élection générale pour le poste de Grand Chef, les Atikamek^w se sont mobilisés afin de changer leur devenir. Comme le rappelle Martin Papillon (1999 :103), Alberto Melucci (1989) a signalé la double facette de l'action collective : d'un côté l'affirmation identitaire comme nous l'avons constaté et de l'autre l'action revendicatrice. Au mois de mai 2003, pour forcer les autorités à réagir, les Atikamek^w ont utilisé une stratégie de mobilisation particulière, la barricade pour bloquer l'accès aux routes à proximité de la réserve incommodant particulièrement les camions forestiers.

Depuis la crise d'Oka de 1990, les barricades sont devenues un moyen de pression par excellence utilisées par les communautés autochtones afin de manifester leur insatisfaction face aux autorités et dénoncer les injustices dont ils sont les victimes. Pour les autochtones, ce type de manifestation demeure un recours important pour se faire entendre. Comme l'indique Jacob (35 ans, Manawan 9 mars 2004) dresser des barricades pour protester est la seule façon d'attirer l'attention des journalistes et faire pression sur le gouvernement. En effet, les barricades érigées assurent la présence des médias aux aguets d'une situation qui pourrait une fois encore dégénérer. Pour la communauté de Manawan, l'érection de barricades n'est pas un événement spontané mais bien le fruit d'une réflexion. Insatisfait du non-respect des ententes entre la communauté et les compagnies forestières opérant dans le secteur et de l'impasse des négociations territoriales entre la communauté de Manawan et les autorités, une barricade s'érige sur la route forestière menant à la réserve. À la suite de six jours de manifestation, une déclaration de compréhension et de respects mutuel ainsi qu'une entente cadre sont signées entre le gouvernement

⁶⁶ Tiré du site <http://www.innuvelle.net/art1.htm> consulté le 21 mars 2004.

et le chef de Manawan (voir annexe 2, p.xiv). On peut envisager que, si les Affaires Indiennes cèdent sous la pression des barricades, il est possible de croire que la tournure et l'ampleur des événements entourant les barricades d'Oka ont laissé une cicatrice importante et que les autorités craignent l'éventualité d'une autre crise de ce genre.

Au mois de décembre 2003, la situation avec les compagnies forestières s'était une fois encore envenimée. Selon les données recueillies sur le terrain, plusieurs membres de la communauté étaient choqués de voir certaines parcelles de leur territoire exploitées par les compagnies forestières alors que celles-ci s'étaient verbalement engagées à ne pas le faire. À plusieurs endroits dans la communauté, un mémo émis par le conseil de bande est affiché pour appeler la population au calme et demander aux individus de ne pas ériger de barricades, car le moment n'était pas propice et aurait pu compromettre certaines relations et entacher la crédibilité de la communauté. L'érection de barricade est donc une stratégie, un outil politique de dernier recours qui bien utilisée porte fruit, comme ce fut le cas de la signature en mai 2003 d'un accord de principe entre la communauté de Manawan et le gouvernement.

3.4-L'auto-histoire des populations autochtones

Le savoir des Atikamek^w repose sur la tradition orale. Le site Internet "sur la route de Manawan" précise que :

"Pendant longtemps, les traditions orales furent le moyen de transmission de l'histoire des peuples autochtones. Ces traditions orales se divisaient en deux groupes, dont la tradition sacrée, qui perpétuait les mythes fondateurs de la nation, et la tradition profane, qui relatait en quelque sorte l'histoire nationale"⁶⁷.

Cette classification de tradition sacrée et tradition profane coïncide peut-être avec les deux catégories de récits innus *atanukan* et *tipatshimun* identifiés par Sylvie Vincent (1991 :126 note no 7). La tradition orale n'est pas statique. Bien qu'il soit possible de tracer des lignes directrices, celle-ci change, s'adapte au contexte et au

⁶⁷ Tiré du site <http://www.collections.ic.gc.ca/manawan.index.html> consulté le 21 mars 2004.

message de l'interlocuteur. Le passage à l'écriture de la tradition orale est un paradoxe en soit. Certains autochtones ne peuvent concevoir une telle pratique parce qu'elle va à l'encontre de leurs façons de faire la passation de leurs savoirs. Pour d'autres, ce passage à l'écriture est une méthode efficace pour non seulement préserver des savoirs en désuétude mais pour faire connaître aux allochtones leur histoire. Ainsi, Renée Dupuis (2001 :17) mentionne que l'écriture d'une auto-histoire amérindienne est fortement argumentée par les Autochtones qui déplorent le portrait caricatural de l'histoire officielle tels que rapportés par les manuels scolaires canadiens, comme en témoigne le livre de Bernard Arcand et Sylvie Vincent *L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec* (1979). Dans son rapport final, la Commission royale sur les peuples autochtones reconnaît également l'importance d'une auto-histoire autochtone car :

“[...] tant que les Canadiens n'auront pas appris à connaître l'histoire du Canada, telle que la connaissent les Autochtones, les blessures subies par ces derniers continueront de s'envenimer, exacerbées par un sentiment de honte et d'impuissance devant leur propre vulnérabilité” (Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones, 1996 :8, in Dupuis, 2001 :88).

C'est pourquoi il est important de reconnaître l'auto-histoire amérindienne afin d'obtenir un juste portrait de cette population “selon leur propres perspectives” comme le soulignait François Trudel (2002 :155) à propos des Inuit. Il est certain que la prise en compte de l'auto-histoire peut permettre d'éclaircir des événements historiques, comme la soi-disant disparition du peuple atikamek^w, sur laquelle les archives et autres récits d'époque restent imprécis.

Comme le rapporte Jean-François Tremblay (1999 :8): “Les nations atikamek^w et montagnaise n'ont jamais signé de traité avec les représentants de la Couronne. Selon les principes de la Constitution canadienne, elles possèdent toujours des droits sur les terres de leurs ancêtres”. Ainsi, depuis le début des revendications territoriales conjointes des Atikamek^w et des Montagnais en 1979, l'origine même de ces deux peuples a fait couler beaucoup d'encre. En effet, bon nombres d'études (Parent, 1985, Ratelle, 1987, Bouchard, 1995, Dawson, 2003) et de reportages télévisuels (Toutant 1996, Morin, 2002) se sont intéressés à l'origine des

Atikamek^w en attestant qu'ils ne sont pas des descendants directs de ceux qui occupaient le territoire à l'époque des contacts, puisque ce peuple aurait été décimé par les Iroquois et les épidémies. Afin de démontrer ce même constat, les rapports réalisés par Nelson-Martin Dawson en 1996 pour Hydro-Québec et le ministère de la Justice (Savard, 2002 :A7) avaient certainement pour but sous-jacent de démontrer l'illégitimité des requêtes territoriales de ces deux Premières nations auprès des gouvernements. Soucieux de rectifier les faits, les Atikamek^w (Chartier, 1996, CNA, 2004) et plusieurs anthropologues (Clermont, 1996, Charest, 1996, 2003, Mailhot, 2002, Savard, 2002) s'adressent à la presse.

En 1996, suite à l'information sur cette étude gouvernementale portant sur la soi-disant disparition des Atikamek^w, le chef du Conseil de la nation atikamek^w Ernest Ottawa avait déclaré au journal le Devoir :

“Ça été interprété comme une négation de l'existence des droits d'un peuple. (...) Cette étude n'a jamais été discutée à la table de négociation et on n'a jamais pensé que le gouvernement pouvait en tirer des conclusions” (Chartier, 1996 :A2).

Selon Jocelyn (49 ans, Manawan, 9 décembre 2003), cette enquête portant sur leur identité a fait naître de grandes frustrations et la communauté s'est sentie offensée, blessée parce que les Atikamek^w se sont fait dire qu'ils n'existent pas. C'est à partir de ce moment là, explique Jocelyn, que les Atikamek^w ont commencé à tenter d'exercer un plus grand contrôle des écrits les concernant, car ils déplorent les pratiques des chercheurs qui publient à leur sujet sans les avoir consultés.

D'après Jocelyn (49 ans, Manawan, 21 août 2003), la supposée disparition des Atikamek^w s'explique par la confusion entourant le déplacement du registre recensant les Atikamek^w et les Algonquins de Maniwaki⁶⁸. Le missionnaire de Maniwaki, raconte Jocelyn, devait effectuer un long trajet en canot afin de couvrir tout son territoire. Un aîné a rapporté à Jocelyn comment il se rendait à la limite des territoires pour rencontrer le canot guidé par les Algonquins et transportant le

missionnaire. Ce vieil Atikamek^w prenait ainsi la relève des Algonquins pour guider et assurer le déplacement du missionnaire sur leur territoire. La grande erreur des historiens, selon Jocelyn, est que le registre retournait à Maniwaki et qu'il y est toujours. D'après cet informateur, certains historiens arguent que les Atikamek^w sont Algonquins et qu'ils ont ainsi « disparu » comme peuple autonome.

Ce va-et-vient et la confusion entre l'ensemble culturel algonquin et atikamek^w peut être appuyé par un autre fait, celui de la livraison par erreur des livres de prières en algonquin à Manawan et des livres de prières en atikamek^w à Maniwaki, comme le rapporte l'informateur Sylvain, 33 ans (Manawan 26 août 2003). D'ailleurs, il n'y a pas longtemps, Jocelyn dit que des Atikamek^w de la communauté ont eu à traduire des textes ecclésiastiques en provenance de Maniwaki (Manawan 21 août 2003). Jocelyn poursuit en disant qu'il y avait des mots que seuls les Atikamek^w comprenaient et qui n'étaient pas compris par les Innus, les Algonquins, et les Cris. Selon lui, malgré les similarités avec d'autres communautés autochtones, cet évènement prouve bien que les Atikamek^w ont leur propre culture, qu'ils existent toujours et qu'ils sont distincts. Il n'en demeure pas moins que cette preuve linguistique, qu'il faudrait davantage investiguer et élaborer, fournit des arguments dans le sens de l'unicité et de la présence atikamek^w. Par ailleurs, les informations recueillies par Jacques Leroux (2003) auprès des Algonquins du Grand Lac Victoria argumentent aussi dans ce sens puisque ces derniers identifient la distinction entre Algonquins et Atikamek^w. Les Algonquins interrogés par Jacques Leroux (2003) ont clairement identifié les groupes limitrophes du leur (y compris les Atikamek^w) signalant que les Atikamek^w ne faisaient pas partie des groupes algonquins.

3.5-Synthèse

Le territoire, base de la structure sociopolitique atikamek^w, a été au cœur de ce troisième chapitre. Outre les éléments de l'organisation sociopolitique algonquienne relevés dans cette section, les informations apportées par un informateur de Manawan, ont permis de dresser un portrait de l'organisation

⁶⁸ Bien que Jocelyn et Sylvain ne fassent pas mention de l'année de ces évènements, il est possible que cette période corresponde à l'époque où le missionnaire oblat Joseph-Étienne Guinard visitait la communauté soit entre 1899 et 1939, comme le mentionne Claude Gélinas (2003 :73).

sociopolitique atikamek^w avant la sédentarisation définitive de cette communauté. Dans cette section, il a été question de l'empiètement graduel des Eurocanadiens en territoire atikamek^w qui est venu limiter la mobilité des Atikamek^w et certaines pratiques territoriales. Le passage au salariat et la vie en réserve ont également transformé les appartenances ancestrales et l'ancienne solidarité à Manawan. Pour y remédier les Atikamek^w créent de nouveaux réseautages et se mobilisent. Au sein de ceux-ci, ils ont parfois recours à la tradition pour tenter de les guider ainsi qu'à de nouvelles méthodes qui ont fait leurs preuves dans d'autres communautés autochtones. De nos jours, existe-il un legs de l'organisation sociopolitique au sein du territoire atikamek^w? C'est ce dont il sera question dans le prochain chapitre.

4-L'imbrication des espaces : l'étendue de la mosaïque politique atikamek^w

Les peuples autochtones entretiennent une relation particulière avec leur territoire. Pour Shelton Davis (1993 :1), “this close attachment to the land and the environment is the defining characteristic of indigenous peoples”. Ainsi, la forêt constitue un lieu de repère important pour les autochtones, car il est un lieu de mémoire, mais aussi un espace “endowed with sacred meanings which defines their existence and identity”, souligne Davis (1993 :1). Ce chapitre va montrer comment la politique contemporaine s’est liée à la forêt, lieu de tradition, et comment l’influence de ce milieu va au-delà de son espace topographique. Afin de bien comprendre l’imbrication des divers espaces politiques (la réserve, le territoire et la ville) et la place qu’occupent les différents acteurs « politisés », il sera nécessaire de présenter et d’analyser l’organigramme de l’univers politique atikamek^w (voir figure 6 p.73). De cet organigramme, une attention plus particulière sera accordée à l’espace de la forêt et des figures d’autorité de ce milieu. Le rôle des aînés et du conseil des aînés sera pris en considération de même que les responsabilités courantes entourant les chefs de territoire⁶⁹.

4.1-L’univers politique atikamek^w

Présenter la conjoncture des divers espaces présents en politique, tout en mettant en lumière les différentes catégories d’acteurs (officielles et non officielles, traditionnelles et contemporaines), représente un défi si l’on désire faire ressortir la dynamique spatiale et relationnelle. L’organigramme de l’univers politique atikamek^w, tel qu’illustré par la figure 6 (p.73), va faciliter la compréhension du déploiement spatial de la politique et permettre de saisir le champ d’action des divers participants. Cette figure est l’outil qui va illustrer ma démonstration tout au long de ce chapitre.

⁶⁹ La langue atikamek^w désigne, avec précision et ses propres référant au milieu de la forêt, les rôles de cet univers qu’il demeure difficile d’exposer dans une autre langue. Dans ce contexte, dresser un portrait complet de ces acteurs est une tâche ardue. C’est en possédant de plus amples connaissances

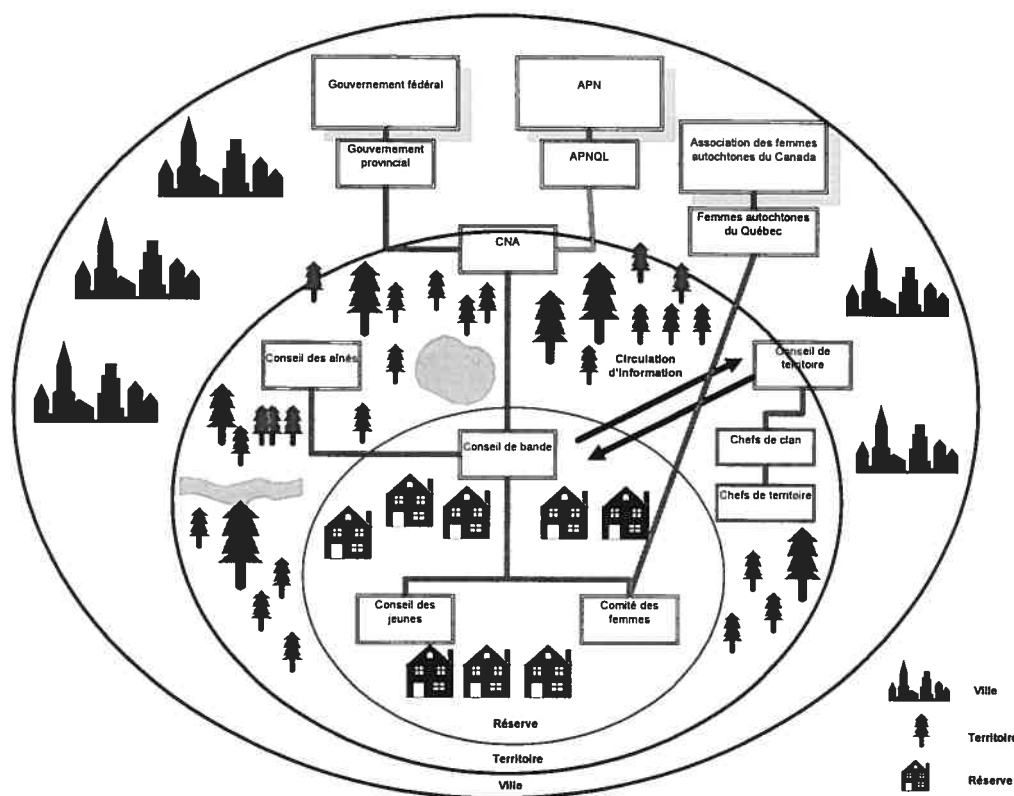


Figure 6 : Organigramme de l'univers politique atikamek^w

L'organigramme possède trois dimensions spatiales, la réserve, le territoire et la ville. Pour Christiane Montpetit (1993 :128), qui s'est intéressée à la migration urbaine des Algonquins à Val d'Or, la réserve constitue un centre d'organisation politique. Il en est ainsi pour les Atikamek^w. La réserve est leur lieu de résidence principale, le centre de leurs réseaux spatiaux, qui coïncide avec le système du conseil de bande. Comme je l'ai mentionné ultérieurement, pour les Atikamek^w l'idée de la communauté va au-delà de la réserve et inclut le territoire qui l'entoure. C'est pourquoi ce niveau, qui se retrouve également géographiquement à la périphérie de Manawan, est connexe à l'espace de la réserve. Chaque fonction politique correspond à une zone géographique selon les buts de l'organisme. Avant de voir plus en détail le rôle du conseil des aînés, des responsables de territoire

de la langue atikamek^w, impossible à acquérir au cours d'un terrain de mémoire, que je pourrais préciser davantage le rôle des acteurs de la forêt. Cela fera l'objet d'une étude ultérieure.

familial et celui du conseil de territoire, il est important de présenter le milieu de la forêt afin de bien comprendre l'importance et l'implication politique de ces acteurs.

4.2-Le lieu de la forêt : le « Nitaskinan »

D'après le glossaire compilé par Stephen Wyatt (2004 :338) dans sa thèse doctorale, *Nitaskinan* signifie « notre terre, notre territoire ». Toujours selon ce glossaire, le terme *Nitaskinan* est employé par les Atikamek^w lorsqu'ils s'adressent à des non-autochtones (ibid.). Entre eux, les Atikamek^w utilisent le terme *Kitaskino* (ibid.). Pourquoi les Atikamek^w se servent-ils d'un vocabulaire différent selon les interlocuteurs? Je crois que la raison de l'utilisation du terme *Nitaskinan* consiste à une version locale, voire une uniformisation pan-autochtone, d'un mot politisé « Nitassinan » (en innu), « Nitakinan » (en algonquin), qui a un écho dans la population québécoise. Ce vocable fait partie des discours concernant les revendications territoriales et l'autonomie gouvernementale des premières nations. Le « Nistassinan » est également un groupe de lobbying français, aussi connu sous le nom de comité de solidarité avec les Indiens des Amériques (CSIA), qui a vu le jour à la fin des années 1970⁷⁰. L'emploi du mot *Nitaskinan* n'est pas anodin. À mon avis, le vocabulaire multiple pour désigner l'univers de la forêt fait foi d'un rapport complexe, profond, contenant des degrés multiples, mais aussi dans des domaines divers, voire politique notamment avec la division entre le conseil de bande et la hiérarchie traditionnelle.

« Le bois » est encore de nos jours un espace identitaire fort pour les Atikamek^w, car c'est le lieu des pratiques ancestrales, le symbole de leur identité distincte. Toutefois, il faut savoir que ce ne sont pas toutes les familles de Manawan qui séjournent en forêt et pratiquent les activités traditionnelles. Cependant, plusieurs informateurs, autant des hommes que des femmes, ont raconté qu'ils n'aiment pas le bois et qu'ils n'y vont jamais. Selon Carol (48 ans) (Manawan, 28 juillet 2003), certains membres de la communauté ont peur d'aller puiser dans les savoirs et manières de faire traditionnels, ou s'éveiller au passé, parce qu'ils ont peur de perdre certains avantages de la vie actuelle (comme par exemple le confort de leur

maison, l'électricité, les chèques émis d'aide sociale par le gouvernement). Carol indique que ces gens pensent que les choses ont changé et que ça ne sert à rien de vouloir revenir en arrière.

D'après d'autres informateurs de Manawan, le bois est un milieu de ressourcement pour certains Atikamek^w, de guérison du mal-être. Ainsi, plusieurs projets de santé communautaires incluant un séjour en forêt ont été mis en place. Le bois renferme également un aspect spirituel. Louise Tassé (1994 :472), qui a effectué une recherche auprès des aînés algonquins de Kitigan Zibi, affirme que la forêt "demeure un lieu de méditation, de recueillement". Il semble en être de même pour les Atikamek^w. Selon les éléments recueillis sur le terrain, la forêt est un lieu de partage tant sur le plan alimentaire, matériel que sur le plan personnel et des connaissances. Cette ambiguïté est l'expression de la complexité des rapports politiques, qui s'imbriquent avec les façons diverses dont les autochtones attachent leur identité au lieu. Au fur et mesure que la réserve devient le lieu du nouveau conseil, les personnes qui s'y attachent (peut-être parce qu'elles n'ont pas le choix, qu'elles ne connaissent pas la « tradition », peut-être parce qu'elles en devinent les avantages économiques et sociaux – l'argent et le statut) délaissent la forêt.

Ce qui est valorisé en forêt est différent de ce qui peut l'être dans la réserve puisque les pratiques diffèrent d'un milieu à l'autre. L'éducation scolarisée, qui est un atout pour certains dans la réserve, laisse place aux connaissances du territoire, du cycle de la nature, de la faune et de la flore. Ces connaissances ne sont pas indispensables en milieu sédentaire, à la vie en réserve. C'est pourquoi il n'est pas étonnant de constater que les figures de prestige changent avec le milieu de la forêt. Les bons chasseurs, les femmes qui connaissent le pouvoir guérisseur des plantes, les aînés paraissent détenir une autorité morale importante dans le bois. Outre les connaissances relatives à la vie au sein du *Nitaskinan*, l'autonomie, l'autosuffisance et la débrouillardise des individus sont hautement valorisées. Ces valeurs liées au monde de la forêt ont été importées au village. De même, il serait possible de voir dans la forêt un lieu de création des normes amérindiennes. Si dans ce milieu les valeurs

⁷⁰ Pour plus de détail concernant cet organisme, consulter leur site Internet <http://www.csia-nitassinan.org>.

traditionnelles prévalent, il est pensable d'y retrouver la présence de pratiques politiques « traditionnelles » donnant de l'importance aux aînés, aux meilleurs chasseurs, aux chefs de territoire. Même si ces catégories ne sont pas importantes pour le nouveau conseil, elles témoignent de la continuité de la tradition.

4.3-Les aînés

La littérature et les études contemporaines se rapportant aux aînés autochtones sont plutôt restreintes concernant les populations algonquiennes. Pourtant, le rôle social et le statut des aînés changent au sein des communautés et il serait des plus intéressants de documenter cet aspect. Concernant les aînés algonquins, Marie-Pierre Bousquet (2001 :380) rapporte que ceux-ci sont,

“considérés comme les détenteurs les plus expérimentés des traditions, les meilleurs connaisseurs de l'ancien mode de vie, de la langue, de l'environnement, des légendes, de la médecine traditionnelle. Tout le monde reconnaît qu'ils font partie d'une génération qui a été élevée à l'ancienne : ils réfléchissent et agissent selon un système de pensée qui est différent de celui des générations suivantes”.

Cette perception des aînés de Pikogan est également constatée à Manawan. Parce que les aînés ont connu la vie avant la réserve, leurs savoirs diffèrent et ils peuvent ainsi guider la génération suivante, celle du pensionnat qui s'est vu privée de l'enculturation des leurs. Donc, « les aînés » est une catégorie sociale qui n'est pas une survivance de la tradition, mais une catégorie dont l'importance s'accroît au fur et à mesure que le nouveau conseil devient plus pertinent pour des individus vivant en réserve. Les aînés sont le contrepoids politique du conseil, concrétisant ainsi une division tradition – modernité.

Les aînés de Manawan sont les derniers d'une génération née et ayant vécu en forêt pour une bonne partie de l'année. Quelques aînés ont encore la chance de séjourner pour une longue période dans le bois, comme c'est le cas de l'oncle et de la tante de Rachelle (37 ans, Manawan, 9 septembre 2003). Difficile de rencontrer des aînés au village à moins d'un rassemblement communautaire (célébration à l'église, conférence sur le territoire, soirée organisée pour les aînés à l'occasion des fêtes de fin d'année par exemple). Ceux-ci demeurent à la maison ou séjournent en forêt. À

Manawan, en 2001, seulement 3 % de la population était âgée de 65 ans et plus (Statistique Canada, 2001⁷¹). Le passage à la sédentarité, qui s'est déroulé dans les années 1950 à Manawan (CAM, 1981 :26), a apporté un bon nombre de bouleversements pour eux notamment avec l'école, l'électricité, le téléphone, les routes⁷², la télévision (Québec, 1994 :9). La conception du temps pour les aînés est différente de celle des individus ayant fréquenté le pensionnat et des générations subséquentes. Les aînés ont gardé une conception du temps de la vie en forêt. Par exemple, Jocelyn, 49 ans, raconte (Manawan 9 décembre 2003) que lorsque les aînés assistent à une réunion au village, ils trouvent curieux les pauses café prévues à l'horaire.

À l'opposé du rythme de la forêt des aînés se trouve la conception des individus issus du pensionnat. Malgré eux, ces derniers se sont vu imposer les contraintes du temps occidental avec l'horaire à suivre qui marquait le rythme de vie de l'école résidentielle. La génération des réserves a évolué au rythme du temps de la réserve qui lui paraît s'être formalisé avec les heures d'ouverture et de fermeture des services offerts (par exemple l'année scolaire, l'heure des classes, de la récréation, du midi), les protocoles administratifs et institutionnels des assemblées (par exemple la planification des sujets à discuter en avant-midi, la pause café de 10 :00 et de 15 :00, l'heure de dîner entre 12 :00 et 13 :00). Il est pensable que les aînés atikamek^w soient de la dernière génération qu'on pourrait désigner comme étant « forest minded » (expression de Speck (1941) concernant les Algonquins).

Ainsi, il n'est pas surprenant qu'à certains égards, selon les éléments recueillis auprès de divers informateurs de Manawan, la forêt semble être pour les aînés « leur » lieu. C'est pourquoi les aînés y sont plus disposés à parler, à se confier et à transmettre leurs expériences et leurs savoirs « traditionnels ». Si des membres de la communauté qui s'occupent de dossiers d'intérêt pour les Atikamek^w (la préservation de la langue, de la culture, l'éducation, les négociations territoriales, la santé) ou des individus en poste au conseil de bande sont désireux d'aborder certaines questions

⁷¹ Tiré du site de Statistique Canada, consulté le 23 juin 2004 (http://www12.statcan.ca/francais/Profil01ab/PlaceSearchForm1_F.cfm).

⁷² Ce n'est que depuis 1973 que Manawan a été relié par la route à Saint-Michel-des-Saints.

avec les aînés, ceux-ci organiseront préférablement un bref séjour en forêt et mettront en branle un conseil des aînés. Comme les propos des aînés contribuent à la communauté, il s'avère nécessaire de relier le conseil des aînés au conseil de bande. Mais qu'entend-on par conseil des aînés? Avant d'y répondre et de se pencher sur le rôle contemporain des aînés, il faut s'attarder brièvement sur la place qu'ils occupaient avant la sédentarisation. Concernant les Innus, David Ezzo (1988 :52) écrit "leadership in any particular situation was allowed to fall upon the shoulders of the individual who was the most knowledgeable". Comme les connaissances s'acquièrent au fil du cycle de la vie, les aînés atikamek^w semblent également avoir occupé une position d'influence. Aujourd'hui pourtant, le rôle des aînés a changé. Ils sont passés de la fonction de leaders à celle de conseillers puisque leur champ de compétences relève de domaines divergents plus ou moins compatibles au sein de la nouvelle organisation politique.

Le conseil des aînés de Manawan n'est pas un comité fixe, bureaucratique, qui se réunit selon un calendrier des activités, loin de là. Comme l'explique Jocelyn (49 ans, Manawan 9 décembre 2003), le conseil des aînés est un comité ad hoc, organisé pour les besoins du moment. Sa formation est souple, car les membres diffèrent d'une fois à l'autre. Le but du conseil des aînés est de sonder les plus âgés pour s'informer auprès d'eux afin qu'ils apportent leurs lumières sur des questions importantes se rattachant à la communauté. Si les gestionnaires de la communauté trouvent important de consulter les aînés, c'est qu'ils valorisent non seulement leurs points de vue, mais par cette pratique ils valident l'autorité morale des plus âgés et légitiment leur propre pouvoir, le transformant ainsi en autorité. Aussi, il est pensable que les gestionnaires du conseil de bande tentent de trouver des repères, des guides passés pouvant les aider dans la pratique politique contemporaine.

Le conseil des aînés est aussi référé comme étant le conseil des sages. Est-ce vraiment la notion de sagesse dont il est question? En fait, ce n'est pas parce qu'un individu a atteint un âge avancé qu'il est nécessairement un sage. Il s'agirait plutôt du respect face à l'expérience acquise au fil des ans, au cheminement de vie et de l'estime des compétences accumulées qui confèrent aux aînés un statut prestigieux dans la communauté.

Ces aînés utilisent-ils une certaine part de pouvoir symbolique pour se faire entendre au-delà de la forêt? En réalité, les aînés n'ont pas besoin de faire leurs preuves. Certes, les plus âgés de la communauté sont le symbole d'un temps antérieur, des façons de penser et de faire atikamek^w avant la sédentarisation. Mesurer l'étendue d'un pouvoir réel communautaire paraît difficile. À mon avis, les aînés possèdent, sans aucun doute, une autorité morale légitimée par un discours culturel et revivaliste⁷³ les mettant en avant plan puisqu'il représente une idéologie passée. Le rôle, le statut et le prestige conférés aux aînés dans la société autochtone sont donc le fruit d'une légitimation traditionnelle mais aussi d'une légitimation morale et politisée dans le présent.

Toutefois, l'imposition de structures bureaucratiques modernes a amené un revirement majeur et une remise en question de la place des aînés au sein de la communauté. Frédéric Laugrand (2002 :102) rapporte une remarque intéressante de la part des aînés inuits. À la veille de la mise en place du gouvernement du Nunavut⁷⁴, les aînés Inuit se sentaient concernés face à ce « modèle de leadership et de gestion à l'occidentale » puisque "This election and political process was never an Inuit custom. In Inuit based society, the young did not lead the elders. The Inuit elders have to be solicited as advisors and leaders" (Légaré, 2000 :107 in Laugrand, 2002 :102). De cette manière, il est possible de croire que le conseil des aînés vient peut-être répondre à un besoin de rétablir la place des aînés au sein de la politique et vient garantir la valeur inuite du politique et la dynamique générationnelle par adéquation entre les deux systèmes de valeurs politiques, l'imposé et le « traditionnel ». Il est probable que le conseil des aînés soit une représentation d'être autochtone au sein d'un système occidental imposé. Comme il en sera question dans le prochain chapitre, la bureaucratisation de la politique au niveau local a accru, au fil des ans, la nécessité d'avoir une éducation scolarisée. Les leaders issus du pensionnat ont, en quelque sorte, suppléé la place des aînés en tant que leader. Tout comme c'est le cas des Inuit et comme nous le constaterons dans l'analyse du cercle

⁷³ Tel que défini par Wallace le revivalisme consiste à la résurgence d'éléments du passé (coutume, style, mode de vie, façons de faire et de penser etc.) qu'on fait revivre ou qu'on restaure dans le présent pour avoir une "culture" plus satisfaisante (1956 :265-267).

⁷⁴ C'est le 1 avril 1999 que le territoire du Nunavut fût créé au Canada nécessitant par la même occasion la création de son propre gouvernement.

des chefs de Manawan (chapitre 5), ce sont des hommes d'âge moyen qui ont pris en main la politique de la bande, changeant ainsi la dynamique générationnelle du leadership et reléguant le pouvoir des aînés uniquement au savoir. Comme l'a remarqué Marie-Pierre Bousquet (2001 :383) au sujet des aînés algonquins, la consultation des aînés révèle un paradoxe: "si l'on insiste tant sur l'importance de les consulter, serait-ce parce qu'ils ont besoin de reconquérir leur place au sein de la société, parce que le contact entre eux et les générations suivantes a été rompu?" En nommant des conseils des aînés, en insistant sur le fait que les aînés sont des conseillers de la communauté, les Atikamek^w et les autres communautés autochtones essentialisent et politisent une partie de la tradition et rétablissent une hiérarchie où les « jeunes » leaders de la génération du pensionnat ne sont plus les « chefs » des vieux.

De quelle manière est-il possible de redonner une place aux aînés et d'intégrer leur façon de penser en politique officielle? À Manawan, il existe un témoin iconique de cette réinsertion. En effet, il y a au conseil de bande de Manawan la présence d'une large peinture sur laquelle les paroles de l'aîné César Newashish (1902-1994) sont inscrites : "Dites-leur que nous n'avons jamais cédé notre territoire, que nous ne l'avons jamais échangé, de même que nous n'avons jamais statué autrement en ce qui concerne notre territoire"⁷⁵. Les paroles de cet homme, devenu symbole des Atikamek^w, donne le ton des défis actuels et du rôle contemporain du conseil de bande. Mettre la parole d'un aîné en valeur est peut-être un atout supplémentaire sur le plan politique. Le fait de retrouver ses dires au cœur de la réception du conseil de bande est peut-être porteur d'une forme de protestation du pouvoir politique de cet appareil bureaucratique. Cela correspond aussi à une tentative de répondre avec la tradition à une situation nouvelle. Chose certaine, avoir choisi la réception du conseil de bande pour afficher cette œuvre n'est pas anodin. Cela témoigne d'un geste politique délibéré et symbolique, que tout visiteur en ces lieux ne peut manquer.

⁷⁵ Comme le précise le journaliste Gilles Chaumel de la revue *Rencontre* (1994 :21), ces propos de César Newashish ont été extraits de ses commentaires exprimés le 17 avril 1994.

Peut-on considérer le conseil des aînés comme étant issu d'une forme traditionnelle d'autorité politique? Cela est possible puisque les aînés semblent avoir été des figures d'autorité importante et ils le sont toujours aujourd'hui, jusqu'à un certain degré. Puisque le conseil de bande semble parfois avoir recours aux aînés pour guider dans certains dossiers, il est possible de croire que cette consultation fait en quelque sorte appel à la façon traditionnelle autochtone de faire la politique. Alors, il est raisonnable de penser qu'il subsiste un ou plusieurs autres parcours politiques dans une société et que ceux-ci ne se confrontent pas nécessairement mais se complètent par leurs champs d'action respectifs.

4.4-Le rôle des *Ka nikanitc* (responsable du territoire familial)

Le *Ka nikanitc*, est un autre acteur politique toujours effectif pour les gens de Manawan. Il est "the person responsible for a family territory" (Wyatt, 2004 :338). Selon Bernard, 55 ans, (territoire familial, 7 août 2004) il existe 21 responsables de territoire familial, communément appelés chefs de territoire, sur le territoire des Atikamekw^w de Manawan. Comme je l'ai mentionné ultérieurement au chapitre 3, Claude Gélinas (2003 :207) a identifié les origines des territoires de chasse familial atikamekw^w antérieur à l'année 1870. Toutefois, pour les Atikamekw^w de Manawan, je ne sais pas à quel point son expression contemporaine relève plus de la tradition ou des modifications apportées par le gouvernement par l'instigation de lots de piégeage de la réserve à castor. Cela devra faire l'objet d'une étude ultérieure.

Selon des informations recueillies auprès de sept informateurs de Weymontachie, Stephen Wyatt (2004 :232) décrit le rôle du responsable du territoire familial comme suit :

"Atikamekw tradition obliges users of the territory (family members, friends, guests etc.) to discuss their plans with the *ka nikanitc*, especially if they are related to hunting, trapping, or the establishment of a camp. *Ka nikanitc* will provide comments or suggestions, based on his knowledge of the area, of the animal populations, the presence of other users and on plans for the future. Approval, in a western sense, is neither requested nor given, but the suggestions of *ka nikanitc* are usually followed through respect for his knowledge and his experience. Upon return, the user will again meet with *ka nikanitc*, sharing with

him both the results of the hunt (or other activities) and updated information about *natoho aski*.”

Comme je l’ai constaté sur le terrain, lorsqu’un individu qui a obtenu un droit de chasse sur le territoire d’autrui tue un orignal, il va laisser le chef de territoire choisir en premier lieu la part de viande. Comme l’indique Stephen Wyatt (2004 :188), “Inviting, or enabling, other people to use *natoho aski*⁷⁶ establishes and reinforces links between families and between friends. It also establishes reciprocal exchanges”. C’est donc en observant l’échange de privilèges de chasse qu’il est possible de constater le réseau de relations reliant les diverses familles de Manawan. Malheureusement, la limite du temps sur le terrain n’a pas permis de réaliser un tel portrait de ces réseaux. Toutefois, j’é mets l’hypothèse que la structure relationnelle provenant de l’emprunt de territoire pour la chasse peut mener à des alliances sur le plan politique villageois. Après tout, si des individus ont des liens de réciprocités établis en forêt pourquoi en seraient-ils autrement au niveau de la réserve? De même, trahir les familles du réseau de relation territorial au village risquerait de compromettre ce dernier.

Comment devient-on *ka nikanite*? Stephen Wyatt (2004 :186, note no 21) a noté que, pour les Atikamek^w de Weymontachie, “the role of *Ka nikanite* is usually passed through the male line, but there are exceptions and women can also fulfill this role”. Bénéficiaire d’un territoire familial est donc un legs qui se transmet. Il est alors normal que la charge de ce territoire soit un leadership héréditaire. Cependant, comme j’ai pu le constater à Manawan, cette fonction ne va pas nécessairement à l’aîné de la famille mais semble aller à l’individu le plus apte à s’en occuper. Comme c’est le cas pour les aînés, l’âge n’est pas privilégié mais les connaissances et les compétences le sont. Ainsi, le chef de territoire ne semble pas être élu mais bien désignés par les autres membres de la famille du territoire qu’il représente. Cela n’est pas sans rappeler la manière traditionnelle de nomination d’un chef. Jacob (35 ans), qui est une référence en matière de savoir territorial, explique (Manawan 6 mars 2004) que le chef de territoire ne peut prendre de décision au nom de tout le groupe mais il représente ce dernier. Selon lui, s’il y a un litige, une querelle, entre

différentes familles occupant des territoires connexes, le chef de territoire détient un rôle de médiateur. Jacob raconte que les sources de conflits sont reliées à la confusion des limites territoriales familiales. Parfois, dit-il, certains individus pensent fermement être sur leur territoire mais ils ne le sont pas. Cette confusion, explique-t-il, aurait été causée par les intermariages qui ont fait perdre la trace de qui utilisait tel ou tel territoire. Selon cet informateur, certains Atikamek^w de Manawan détiendraient un droit d'usage sur des territoires mais ils ne le savent pas. La confusion territoriale, d'après Jacob, s'étend également aux communautés de Manawan et Weymontachie. Cette délimitation ambiguë des territoires est peut-être due à la période des pensionnats indiens qui a causé plusieurs ruptures au niveau des traditions. Si les Atikamek^w consultent les chefs de territoire dans le but de connaître des limites territoriales, il est probable que ceux-ci ont également pour rôle de restituer des savoirs relatif au territoire.

À Manawan, les chefs de territoire participent activement à des rencontres à l'extérieur de leur territoire et de Manawan. La rencontre des différents chefs de territoire atikamek^w ont une ampleur inter-réserve et inclut les chefs de territoire en provenance d'Obedjiwan et Weymontachie pour former ce qu'ils appellent un conseil de territoire. Le chef de territoire est donc une figure d'autorité en matière territoriale du *Nitaskinan* et un représentant désigné. En faisant appel au conseil de territoire, on peut dire qu'il y a un réseau bel et bien effectif entourant les chefs de territoire.

Les chefs de territoire ont également la responsabilité de rapporter et d'expliquer en profondeur aux individus de leur territoire familial qu'ils représentent les événements et les discussions abordées par ce conseil. Le chef de territoire est une figure d'autorité issue des pratiques culturelles territoriales qui par sa fonction de leader, d'intermédiaire, d'informateur, de personne ressource, de médiateur de conflits, de faiseur de paix, est un personnage politisé détenant du pouvoir dans l'espace de la forêt. Puisqu'il participe à des assemblées, à des conférences publiques, au conseil du territoire, touchant le territoire à l'extérieur du milieu de la forêt, le chef de territoire semble être un intermédiaire entre les milieux et les

⁷⁶ Selon le glossaire de Stephen Wyatt (2004 :338) *nataho aski* signifie "a family territory, where a person can obtain what they need".

personnes. C'est pourquoi au sein de l'organigramme de l'univers politique atikamek^w on retrouve le conseil de territoire juxtaposé entre le niveau du territoire et celui de la ville. Les flèches entre le conseil de territoire et le milieu de la réserve indiquent le flux de circulation d'information entre ces sphères et les divers acteurs.

Tel que rapporté par Jocelyn (49 ans) et mentionné au chapitre 3, ce n'est que récemment que la communauté de Manawan a remis en branle le système des chefs de territoire. Pourquoi ce revivalisme ? D'abord, s'il y a restitution de ce statut c'est qu'il y a eu une perte dans le savoir. En remettant en vigueur le rôle de chef de territoire, celui-ci devient garant de la perpétuation d'un savoir qui est en désuétude. Il est pensable que le contexte de mobilisation des dernières années a permis au système de chef de territoire de se réorganiser. Le système de conseil de territoire favorise une plus grande implication des Atikamek^w de Manawan dans les négociations territoriales de même qu'une meilleure circulation des informations à ce sujet. Il est possible d'envisager la contribution et de plus grandes responsabilités pour les chefs de territoire dans l'élaboration d'un système de gouvernement autonome atikamek^w. La revitalisation de l'organisation des chefs de territoire constitue peut-être une stratégie revendicatrice. En effet, l'existence d'une figure d'autorité symbolique et identitaire atteste d'une organisation et d'une vision particulière de la gestion du territoire et peut mettre plus de poids à leur demande. Le fait qu'il y ait eu une discontinuité de ce système n'implique pas que ce dernier n'est plus légitime dans le contexte actuel. En effet, comme nous l'avons vu précédemment, l'organisation sociale et politique des Atikamek^w est caractérisée par la souplesse et la fluidité, nécessaire pour négocier entre les deux domaines politiques.

Parmi les chefs de territoire, semblent exister quatre leaders à Manawan. Ceux-ci sont identifiés comme étant des chefs de clan symbolisant les quatre points cardinaux. Est-ce que les points cardinaux correspondent à la portion de territoire qu'ils représentent ? Je ne saurais l'affirmer pour le moment. Il est à noter qu'il n'existe pas de documentation relative à cette fonction de chef de clan chez les Atikamek^w. Il est pensable que les quatre chefs de clan de Manawan forment une expression contemporaine de l'organisation politique traditionnelle du *Kice Okimaw*.

D'après Sylvie Poirier (2001 :100), "the Kice Okimaw was thus a flexible decision-making body that served to manage the territory as well as the relations of exchange and alliance between several bands of distinct Aboriginal groups". Ainsi, comme Guy Lanoue (1990 :127) le suggère à propos des regroupements des Sekani de la Colombie-Britannique, les chefs de clan atikamek^w sont les vestiges d'un système phratique⁷⁷.

De nos jours, non seulement les chefs de clan font partie intégrante du conseil de territoire réunissant les trois communautés atikamek^w, mais ils semblent occuper un rôle important dans les négociations territoriales. À ce stade de mes recherches, je ne possède pas d'informations plus détaillées sur la fonction et les responsabilités de ces acteurs. C'est une piste de recherche qu'il faudra davantage explorer ultérieurement.

4.5-Représenter son territoire et sa communauté

Outre le conseil de territoire, le Conseil de la nation Atikamek^w (CNA, Atikamek^w Sipi), dont j'ai préalablement discuté au chapitre 3, occupe également une position entre deux espaces (celle du territoire et celle de la ville) au sein de l'organigramme de l'univers politique atikamek^w. Pourquoi cette juxtaposition spatiale ? Le CNA est situé en ville, plus précisément à La Tuque, mais il veille sur les intérêts du territoire atikamek^w et de ses habitants. Le fait que le CNA soit localisé en ville peut s'expliquer par une plus grande facilité d'accès à diverses structures de services, institutionnelles, autochtones, gouvernementales, provinciales et fédérales. Même si l'étendue des pouvoirs du CNA se confine au niveau intercommunautaire atikamek^w, le CNA occupe néanmoins une place importante en ville en assurant la représentation et la défense des droits des Atikamek^w et des services hors territoire, telle une ambassade.

Bien que cette étude se concentre sur le niveau local, il est important d'illustrer brièvement comment celui-ci est relié au contexte plus global québécois et canadien. Au niveau de la ville, l'organigramme de l'univers politique atikamek^w se scinde en

⁷⁷ Par système phratique j'entends l'ensemble des unités sociales tels que la bande locale, la bande

deux : d'un côté, les instances gouvernementales officielles sur le plan provincial et fédéral ; de l'autre, l'organisation des autochtones à l'échelle nationale et provinciale, soit l'Assemblée des Premières Nations (APN) et son organisation pour la région du Québec et du Labrador (Assemblée des premières nations du Québec et du Labrador (APNQL)). Au sein de l'organigramme de l'univers politique atikamek^w, le CNA est l'unité rassembleuse de ces deux axes (l'axe institutionnelle et l'axe de lobbying) puisqu'il est l'interlocuteur atikamek^w officiel pour les négociations avec les gouvernements et est une composante active au sein de l'APNQL en tant que représentant des Atikamek^w. Il est à noter que, comme le mentionnait Ghislain Picard, chef de l'APNQL, dans un article du quotidien *La Presse* du 27 juillet 1997 (Marissal 1997 :p.A4), "l'Assemblée n'est pas un gouvernement". Fondée en 1982, cette organisation de lobbying national a succédé à la National Indian Brotherhood (1968-1982) et a pour but de représenter les communautés autochtones et de venir en aide aux peuples autochtones du Canada à divers niveaux. Il aurait été intéressant d'analyser les liens unissant l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador avec Manawan et les autres communautés autochtones. Cela fera l'objet d'une étude ultérieure. Toujours au niveau de la ville se situe l'Association des femmes autochtones du Canada et son organisation provinciale Femmes Autochtones du Québec. Les femmes de Manawan possèdent une organisation locale de Femmes Autochtones du Québec, c'est pourquoi cette affiliation de la ville est reliée au niveau de la réserve.

Les groupes de lobbying autochtone ont certainement accru la visibilité et la cause de ces peuples au Canada. Les portées de leurs actions doivent être prises en considération, car elles peuvent affecter le milieu local et la vie quotidienne des Atikamek^w et des autres peuples autochtones. C'est pourquoi il est important de porter attention à tous les événements politiques et juridiques touchant les premières nations. Au Canada, tous les autochtones sont soumis aux mêmes lois. De même, tous les jugements de la Cour Suprême concernent tous les Autochtones du Canada. Si une entente entre le gouvernement et une première nation est signée, il est possible que celle-ci soit un précédent pour de futures ententes pour des communautés présentant le même cas de figure étant donné le système de lois en vigueur au

Canada. Les retombées locales de l'espace provincial et national ne sont pas à négliger.

4.6-Synthèse

Dans ce chapitre il a été principalement question de l'espace politique non-officiel des Atikamek^w de Manawan, le bois, le Nitaskinan. Il a été établi que cet espace, bien actuel dans la vie des autochtones de cette région, est une source identitaire importante et le lieu de pratiques ancestrales toujours en vigueur. Par l'entremise de l'organigramme de l'univers politique atikamek^w, j'ai pu situer les différents acteurs et regroupements politiques évoluant dans les espaces de la réserve, du territoire et de la ville. L'établissement d'un conseil des aînés a montré l'importance accordée à ces figures d'autorité en tant que source de savoirs et d'expériences, des atouts non négligeables sur le plan politique officiel. Autrefois leaders politiques, désormais conseillers, l'imposition d'une structure politique bureaucratique a changé la place réservée aux aînés puisque leurs champs de compétences diffèrent de ceux exigés par cette nouvelle forme politique. Le rôle des chefs de territoire a aussi été décrit afin de constater leur champ d'action, suivant les manières de faire et valeurs atikamek^w, mais surtout pour démontrer la vivacité de la structure sociopolitique non officielle, son dynamisme relationnel et spatial. Bien que la gestion de la politique non officielle soit reliée à l'univers de la forêt, son influence va au-delà du Nitaskinan grâce au conseil du territoire, par l'entremise de ses acteurs négociateurs avec les autorités. En plus de la forêt, l'univers politique atikamek^w local comprend la réserve qui mérite qu'on s'y attarde davantage.

5-La politique officielle: les implications d'une structure bureaucratique imposée

La bureaucratisation de la politique ne s'est pas fait sans répercussions dans la communauté de Manawan puisque cette façon de faire constitue une toute nouvelle forme politique pour les Atikamek^w. Certaines valeurs associées au leader traditionnel (être un bon chasseur, être en contact avec le surnaturel) ne sont désormais plus pertinentes dans le cadre de la réserve. Suite à la sédentarisation, les communautés s'individualisent et se rigidifient. De nouvelles catégories sociales s'installent graduellement au sein du groupe. Par-delà l'infrastructure bureaucratique mise en place, on peut se demander s'il y a une manière contemporaine atikamek^w de penser et de concilier la politique locale et l'intérêt de la communauté au sein du conseil de bande. Par conséquent, la structure du conseil de bande répond-elle aux nouveaux défis des Atikamek^w? Dans cette section, il sera question du paysage politique local officiel, de ses acteurs et des implications sociales et communautaires découlant du système politique imposé. En plus de présenter les procédés électoraux, le lieu et la réappropriation atikamek^w de la politique officielle, les sujets abordés seront la personnification du pouvoir, le rôle de chef de bande, la place des femmes, des jeunes et des aînés au cœur de la politique officielle ainsi que l'émergence de nouvelles catégories d'acteurs, notamment l'élite amérindienne.

5.1-L'établissement du conseil de bande

On peut croire qu'au début de la mise en place du conseil de bande les valeurs associées à la reconnaissance d'un leader sont demeurées relativement les mêmes. Selon les éléments décelés par Claude Gélinas, la manière traditionnelle de désigner un chef n'a, en principe, pas été transformée par ses règles d'élection (2003 :192). En effet, la longévité du règne d'un chef est demeurée malgré la fréquence des élections (ibid.). Par conséquent, ces manières de faire ainsi que les nouvelles qualités exigées d'un chef (diplomate et intermédiaire pour concilier avec les Eurocanadiens) ont, selon Gélinas (2002 :27;30, 2003 :193), rendu plus difficile la pratique traditionnelle de transmission patrilinéaire du statut de chef. Selon Jocelyn (49 ans), le statut de chef

n'allait pas nécessairement au fils de ce dernier (Manawan 9 décembre 2003). Jocelyn précise que si le gendre possédait les qualités d'un bon leader, c'était à lui qu'en revenaient les responsabilités.

Bien que d'une autre première nation, les Mi'kmaq se sont vus imposer le même système. Or, le chef du Grand conseil des Mi'kmaq, Stephen J. Augustine (1998 :34) rapporte que le conseil de bande a contribué à la rupture de sa communauté et de certaines institutions traditionnelles. Il serait pertinent de savoir ce qu'il entend par rupture et connaître de quelles institutions traditionnelles il s'agit, pour voir si un parallèle aurait pu être établi avec le vécu des Atikamek^w. Il est possible de croire qu'il fait peut-être référence aux transformations subies par l'organisation traditionnelle de la bande, à la non-réalisation de consensus et la montée de divergences de points de vue pouvant mener au fractionnement de la communauté. Un tel bouleversement parmi les Mi'kmaq a des parallèles chez les Atikamek^w.

5.1.1-Redéfinition de la bande

Si nous reprenons la description de la bande, de l'assemblée, faite précédemment, celle-ci ne correspond pas à celle établie par le gouvernement puisque sa base n'est plus territoriale mais administrative. Pour Maurice Ratelle (1987 :248), cela a été catastrophique en ce qui a trait à "l'unité culturelle et politique des peuples" puisque cette formation rigide et législative de la bande a créé une "solitude administrative" en isolant dans un appareil bureaucratique les communautés les unes des autres. Cela a peut-être même contribué, à un certain degré, à une forme de détachement intercommunautaire qui a perduré jusqu'à la mobilisation des Atikamek^w avec la création du CAM et du CNA. Les chefs antérieurs à ces deux organismes étaient confrontés à une autre réalité peut-être davantage reliée au niveau local. Mais avant d'aller plus loin dans cette analyse, il est important de présenter un bref portrait des individus ayant occupé les fonctions de chef.

5.2.-Le cercle des chefs de Manawan



Figure 7 : Le cercle des chefs de Manawan⁷⁸

Visible sur le site Internet “sur la route de Manawan” ainsi que sur une plaque en place dans la salle à manger du restaurant de la localité, le cercle des chefs (voir figure 7) représente une chronologie des leaders ayant occupé cette fonction depuis 1864. Cette présence du cercle des chefs constitue non seulement une reconnaissance envers les dirigeants passés, mais ce qu’il faut retenir est que cette généalogie met en avant l’histoire politique de la communauté.

Malgré les principes égalitaires du groupe, les chefs possédaient-ils un statut distinct des autres membres de la communauté? Tel que rapporté par des informateurs de Manawan, les chefs ont été les premiers à avoir des maisons dans la

communauté. Aussi, ce sont les chefs qui ont également été les premiers à avoir une pierre tombale dans le cimetière. Pour les Algonquins la mort d'un chef était marquée par des obsèques solennelles si celui-ci "s'est distingué pendant sa vie par quelque action d'éclat" (Cuoq, 1886 :111)⁷⁹. Il est très possible de penser qu'étant voisin cela a peut-être été le cas pour les Atikamek^w. Ces événements portent à croire que les chefs possédaient bel et bien un statut distinct et un prestige allant de pair.

Comme on peut le constater avec le cercle des chefs de Manawan, cette fonction n'a été occupée que par des hommes faisant partie d'une catégorie d'âge bien précise (des hommes d'âge mûr, soit environ 40 ans et plus). On peut donc dire que l'âge et le sexe ont été, jusqu'à présent, des facteurs constants dans la nomination d'un leader.

Fait à noter, certains noms de familles sont récurrents au sein du cercle des chefs. Depuis la création de la réserve en 1906, Manawan a connu treize chefs dont sept possédant le même nom de famille, soit la famille Ottawa. Si l'on se réfère au tableau IV (p.92) intitulé "Origine (par décennie) des patronymes rencontrés à Manawan en 1940", effectué par Claude Gélinas (2003 :198) et tiré de ses recherches basées sur les archives, il est fort probable qu'il s'agit des membres issus d'une même famille soit les descendants de Nabawish Ottawa originaire de Weymontachie. Marie-Pierre Bousquet (2001 :386), a également noté, chez les Algonquins, une situation généalogique similaire à propos des chefs qu'elle explique comme suit : "les chefs ont des liens avec leurs prédécesseurs, mais cela n'est guère surprenant dans des villages où tous les gens sont plus ou moins parents entre eux".

⁷⁸ Figure effectuée d'après les photos et informations tirés du site "sur la route de Manawan" <http://www.collections.ic.gc.ca/manawan.index.html> consulté le 21 mars 2004.

⁷⁹ Cet extrait du *Lexique de la langue algonquine* de Jean André Cuoq est disponible sur Internet sur le site de Early Canadiana Online (<http://canadiana.org/Eco/itemRecord/02240?id=6e7009017b77940e>) consulté le 4 juin 2004.

Tableau IV
Origine (par décennie) des patronymes rencontrés à Manouane en 1940

Patronymes	Plus ancien ancêtre connu et date de la première mention	Identité	Lieu de résidence	Apparition du patronyme à Manouane
Birothé	Birothé (1830)	Autochtone	Megiskan	1830
Boivin	Louis Boivin (1870)	Eurocanadien	Lac Saint-Jean	1870
Dubé	Onézime Dubé (1860)	Eurocanadien	Weymont.	1860
Etchaquan	Nipinatas (1830)	Autochtone	Weymont.	1830
Flamand	Joseph Flamand (1790)	Eurocanadien	Weymont.	1790
Kewasket	Majesk (1820)	Autochtone	Weymont.	1820
Kweshish	Michel Kweshish (1830)	Autochtone	Obedjiwan	1880
Moar	Andrew Moar (1800)	Eurocanadien	Baie James	1890
Neguado	Quataweq (1820)	Autochtone	Weymont.	1920
Neweashish	L. Neweashish (1820)	Autochtone	Weymont.	1820
Ottawa	Nabawish (1820)	Autochtone	Weymont.	1820
Petiguay	Nabawish (1820)	Autochtone	Weymont.	1820

(Gélinas, 2003 :198)

En observant le cercle des chefs, on peut constater que le chef Simon Ottawa (chef de 1934 à 1959) est le leader ayant eu la plus grande longévité (25 ans) dans le XX^e siècle depuis la création de la réserve. Suite à ce chef, la communauté ne semble pas avoir eu une grande stabilité politique puisque les individus à occuper ce poste se succéderont tous les deux à cinq ans, à l'exception du chef Henri Ottawa qui a occupé la position de chef pendant neuf années consécutives (1978 à 1987). Cela contraste avec le règne des chefs du XIX^e siècle, Kitciko Ninio Kamissino (chef de 1864 à 1894) et Nrowi (Louis) Newashish (chef de 1894 à 1924), qui sont demeurés en place pour une période de 30 ans et 28 ans. Comment expliquer l'alternance politique du XX^e siècle? Possiblement, les chefs ne voulaient pas renouveler leur mandat ou peut-être le système administratif est difficile à maîtriser. Ainsi, selon Jocelyn (49 ans, Manawan, 9 décembre 2003), la complexité bureaucratique du système du conseil de bande requiert une période d'apprentissage pour les nouveaux élus. Il explique qu'il est dommage de devoir changer le conseil de bande lorsque ceux en place maîtrisent finalement tous les aspects de cette institution et peuvent enfin se consacrer plus effectivement, de façon optimale, à faire avancer la communauté. Jocelyn raconte qu'il est difficile pour le bien de la communauté qu'un leader ne reste en place qu'une courte période de temps. Aussi, le cercle des chefs

démontre quatre leaders (Wellie Flammand, André Quittish, Henri Ottawa, Jean-Pierre Moar) ayant effectué 2 à 3 mandats et ce à plusieurs années d'intervalles. Pour Claude Gélinas (2003 :202), la succession des chefs issus de différentes familles reflète la compétition « clanique » en cours à Manawan. Il est évident que l'accession au poste de chef de bande témoigne de l'influence communautaire d'une famille et la force de ses réseaux à cette période par rapport à une autre. Les raisons derrière les règnes interrompus de ces quatre leaders sont sans doute multiples et variés. Elles feront l'objet d'une étude ultérieure.

Le règne du chef Simon Ottawa a certainement marqué la population puisque à sa suite viendra une lignée de leaders issus de cette famille. Sommes-nous ainsi en présence d'un patrimoine politique tel que défini par Marc Abélès, d'une manière traditionnelle héréditaire d'élection d'un chef, ou est-ce simplement le résultat d'une forme de réseautage entre certaines familles de la communauté et leurs alliés? La réponse à une telle question n'est pas simple et unique. Avant de pouvoir répondre, explorons d'abord ces trois hypothèses derrière le règne de cette famille.

5.2.1-L'importance du chef Simon Ottawa

Quelles sont les raisons pouvant justifier le leadership d'un seul homme pendant 25 ans? Claude Gélinas (1998, 2003 :195) estime qu'un leader, tout en défendant l'intérêt des siens, devait à l'époque posséder d'excellentes relations avec la compagnie de la Baie d'Hudson ainsi qu'avec les Pères Oblats. Il est donc possible de croire que, si Simon Ottawa a perduré dans ces fonctions, c'est qu'il entretenait de bonnes relations avec les principaux interlocuteurs de la bande à l'époque. Donc, les fonctions du chef ont changé en même temps que ses interlocuteurs.

La succession des membres de la famille Ottawa au poste de chef correspond-elle à une dynastie politique familiale? Je crois qu'il serait plus adéquat de parler de patrimoine politique puisqu'au cours des cinquante dernières années le règne de la famille Ottawa a été entrecoupé par d'autres leaders issus de familles différentes (Flammand, Quittish et Moar). Même si généralement l'expression patrimoine

politique a été restreinte au monde occidental, je considère que cette forme de mémoire des prédécesseurs familiaux en politique peut être appliquée à n'importe quel contexte pourvu d'un système politique non héréditaire.

Au sein de la communauté, le chef Simon Ottawa demeure une figure locale importante. Pour preuve, l'école primaire Wapoc (lièvre) a récemment été rebaptisée pour porter son nom. Ce geste commémoratif témoigne du respect et de l'estime des Atikamek^w envers cette personnalité politique de l'histoire de Manawan. On passe donc à une anthroponymie intéressante puisque la toponymie dans la réserve n'est plus descriptive. En conséquence, on peut dire que le modèle anthroponymique « blanc » de dédicace post-mortem a été intégré. À plusieurs reprises au cours de mes séjours à Manawan, j'ai questionné divers informateurs issus de groupes d'âge différents afin de connaître quels ont été les personnages marquants de l'histoire de Manawan. De façon unanime, tous ont identifié le chef Simon Ottawa et l'artisan de renommée internationale, petit fils du chef-fondateur de Manawan, fils du chef Céné⁸⁰, César Newashish.

5.2.2-La fin de la transmission héréditaire

César Newashish n'a pas suivi les pas de son père et de son grand-père en politique en ne devenant pas chef à son tour. C'est donc avec Céné Newashish que se termine en 1930 la transmission héréditaire du rôle de chef à Manawan. Céné Newashish avait bel et bien été nommé à la suite de son père de manière consensuelle comme le rapporte les propos du Père Guinard à ce sujet :

“J'ai vu à Manawan, un vieil Indien présenter le fils du chef défunt en ces termes : « Voici Céni; son père fut un excellent chef, son fils sera aussi bon. » Tous, sans murmurer, acceptèrent comme chef Céni Névéiachitc. J'ai demandé au Ministère des Affaires indiennes de ratifier cette élection. Quand il n'y a pas unanimité les jeunes votent avec les hommes et, comme ailleurs, la majorité l'emporte” (Guinard, 1960 :112 in Gélinas, 2003 :193).

⁸⁰ Faisant référence au même individu, ce prénom se retrouve également dans la littérature sous la forme de Seni et Céni.

D'après cet extrait, il est possible de penser que le pouvoir était une qualité héréditaire. Dans un article de la revue *Rencontre* consacré à César Newashish, Thérèse Niquay (1991 :17), une Atikamek^w, précise que Louis et Céné Newashish étaient des chefs traditionnels. L'extrait suivant, issu de ce même article, présente ce qui pourrait bien être certaines caractéristiques d'un chef traditionnel :

“Céné était ce qu'on appelle un homme de connaissance. Il connaissait le langage de la nature qui était pour lui le langage du Grand Esprit. Il connaissait le pouvoir guérisseur des plantes, des animaux. Il était ce qu'on pourrait appeler aujourd'hui un grand écologiste. Il vouait un profond respect à la nature et n'y prenait que ce dont lui et sa famille avaient besoin pour vivre. Céné Newashish était aussi un maître dans l'art de fabriquer un canot d'écorce. C'est de lui que César détient ce savoir-faire qui a fait sa réputation” (Niquay, 1991 :17).

Suite à cette description, le pouvoir des chefs traditionnels paraît avoir été étroitement lié aux relations avec l'environnement et les êtres qui le gèrent. Il est tentant de dire qu'en possédant le langage de la surnature, du “Grand Esprit”, Céné détenait de bonnes relations avec le monde de l'invisible. Même si César Newashish n'a pas occupé de fonction politique officielle, il était une figure d'autorité morale reconnue à Manawan, comme en témoigne une cérémonie effectuée en son honneur en 1991. À cette occasion, comme le rapport Thérèse Niquay (ibid.), un aîné élaborant sur les moyens de freiner les effets négatifs “du développement de la société occidentale sur le développement” des Atikamek^w a précisé “[...] qu'il faut prendre garde d'emprunter uniquement la voie politique, car elle tend à diviser plutôt qu'à unifier”. Si ce témoignage est basé sur l'expérience de cet individu, est-il possible de penser que la position de leader qui autrefois servait à apaiser les conflits semble désormais en attiser? C'est pourquoi il est important de s'arrêter sur les sources potentielles de conflits et de rivalités émergeant de la politique qui pouvait mener à un éventuel fractionnement de la communauté.

5.2.3-Les enjeux de la rivalité politique

Avoir un membre de sa famille au sein de la structure régissant toute l'administration de la communauté peut être un avantage dans le cadre de la réserve où le développement économique et les possibilités d'emploi sont presque

inexistants. Les fonctions occupées au sein de l'appareil administratif de la communauté offre donc à ces détenteurs un certain pouvoir. C'est pourquoi il est possible de croire que l'accès à ces postes peut être une source de rivalité. Concernant les Innus, José Mailhot (1993) illustre bien les sources possibles de cette rivalité en présentant les privilèges accordés à la famille ou aux alliés des individus occupant des postes au conseil de bande. Elle considère même cette pratique comme "la caractéristique fondamentale de la politique innue à Sheshatshit" (1993 :69). José Mailhot mentionne que les individus, élus par leur groupe familial élargi et leurs alliés respectifs à des positions au sein du conseil de bande, font bénéficier à ceux-ci, en retour, des privilèges tels que l'obtention d'essence, un emploi, l'utilisation d'un hélicoptère, les travaux de réfection de maison et la chasse en avion nolisé (1993 :68-69). Selon Robert, un informateur allochtone (25 juillet 2003) qui fréquente la communauté sur une base régulière depuis une dizaine d'années, la politique à Manawan est une affaire de « clan ». Pour Paul (33 ans) et Stéphane (39 ans) (Manawan 25 juillet 2003), ce sont les membres des plus grosses familles qui sont les plus susceptibles de se faire élire. Pour eux, il y a « longtemps » que certaines familles sont oubliées. Comme en faisait état Marc Abélès (1990 :108) à propos du milieu rural, la parenté et les alliances détiennent également un rôle important dans la réserve. Dans le contexte communautaire de la réserve, le réseautage, les alliances, les stratégies, les schèmes matrimoniaux ainsi que les diverses formes de solidarité et de protection détiennent un rôle primordial et des enjeux considérables qui affectent la vie politique et économique. Ainsi, il est possible de croire que du point de vue relationnel la vie politique de la réserve s'apparente à la vie politique traditionnelle.

5.2.4-Explications et implications du règne des chefs de Manawan

Suite à cette analyse, je serais tentée d'aller dans le même sens que Claude Gélinas (2003 :192) en arguant qu'au début de la mise en place du conseil de bande résidait toujours une parcelle de la notion traditionnelle de leadership où la passation héréditaire était encore possible jusqu'en 1930, soit la date de fin du leadership de Céné Newashish. La complexification de l'administration d'une communauté

toujours grandissante⁸¹ semble avoir eu raison des formes traditionnelles de leadership en politique concernant le village. Il est possible de croire que le pouvoir des leaders de la communauté a muté pour devenir un pouvoir de plus en plus institutionnalisé. Étant donné que la passation héréditaire du rôle de chef a cessé, je suis tentée de dire qu'il a eu une intégration du modèle électif proposé par la loi mais aussi un changement possible dans les dynamiques purement traditionnelles. Bien qu'il faille prendre en compte le contexte micro-local où tout le monde est parent avec tout le monde, le leadership du chef Simon Ottawa a bel et bien eu une influence sur les successeurs au poste de chef issus de cette même famille. C'est pourquoi je considère que le règne de cette famille constitue un patrimoine politique. Au fil des ans, les possibilités économiques reliées aux positions de pouvoir ont augmenté les enjeux liés à la politique à Manawan, ce qui a peut-être accentué l'importance des réseautages interfamiliaux.

5.3-Le conseil de bande, le lieu de la politique officielle

Que retrouve-t-on au conseil de bande de Manawan? Le conseil de bande est un centre névralgique pour la communauté. C'est un endroit très fréquenté où le téléphone sonne constamment. On y vient pour remplir des formulaires gouvernementaux, remettre sa feuille de temps, signer son contrat de travail (notamment les professeurs), avoir un double de la clé de son appartement, discuter avec le chef d'éventuels projets communautaires, etc. On y vient pour s'informer, car on peut y lire les dernières télécopies touchant les communautés autochtones du Canada ainsi que les babillards qui affichent les activités à venir et les offres d'emploi. À l'exception des touristes, les individus en provenance de l'extérieur qui ont affaire à la communauté (pour des services, des recherches, des contrats) transitent nécessairement par le conseil de bande. Cela n'est pas étonnant étant donné que "le conseil de bande représente la première autorité au sein de Manawan"⁸².

⁸¹ La bande de Manawan, "née du détachement progressif d'une partie de la population (moins d'une dizaine de familles) qui constituait jusqu'alors la bande de Weymontachie" était estimée à environ 44 individus en 1888 avant la création de la réserve (Gélinas, 2003 :26). La population a augmenté de façon radicale suite à la fondation de Manawan (97 individus en 1906) (ibid.), notamment grâce à l'accès aux soins de santé.

⁸² Tiré du site Internet "sur la route de Manawan" (<http://www.collections.ic.gc.ca/manawan.index.html>) consulté le 21 mars 2004.

Par ailleurs, en raison des domaines couverts par le conseil de bande, on peut dire qu'il y a une imbrication importante de cet appareil politique bureaucratique dans la quotidienneté de la vie économique, sociale, culturelle et communautaire. Comme en témoigne le site Internet "sur la route de Manawan"⁸³, "le conseil de bande est l'intermédiaire obligé de toute initiative en matière sociale et économique, donc en matière de développement touristique". Le conseil de bande est au cœur de tout. Plusieurs organismes et comités en tout genre s'y greffent.

Outre les élus, le conseil de bande emploie du personnel de bureau et certains spécialistes (administrateur, gestionnaire, personne ressource en charge des travaux publics). Les emplois d'entretien de la communauté, de construction, de professeurs, sont aussi déterminés par le conseil de bande. Il n'est pas étonnant de constater à la suite d'une élection un renouvellement dans le personnel de soutien. Toutefois, un nouveau conseil de bande est bien plus qu'un simple remaniement ministériel. En fait, le changement des élus du conseil de bande est aussi comparable à un changement de parti politique au sein du gouvernement. Les deux entraînent des conséquences similaires; le remaniement d'effectif dans la fonction publique, les changements de priorités entraînent la fin de certains projets communautaires au détriment de nouveaux. Le conseil de bande est le principal employeur dans la communauté. Pour Paul Charest (1992:69), une majorité des conseils de bande atikamek^w et montagnais sont de "véritables PME responsables de plusieurs projets de développement. Les bandes sont maintenant propriétaires de centres commerciaux, d'épiceries, de terrains de camping, de pourvoiries, de centres sportifs et de loisirs, de musées, etc.". En ce sens, le site Internet "sur la route de Manawan" précise que le conseil de bande "c'est le moteur économique de la communauté. Il soutient les projets des entrepreneurs privés tout en initiant des activités qui lui sont propres". Le conseil de bande de Manawan est entre autres propriétaire d'un magasin sur la réserve. Ainsi, les technologies politiques du conseil permettent à ses membres de créer les réseaux dont ils dépendent.

⁸³ <http://www.collections.ic.gc.ca/manawan.index.html> consulté le 21 mars 2004.

5.4-Les procédés électoraux

Une campagne électorale sur la réserve de Manawan n'est pas synonyme de banderoles, de macarons, de slogans accrocheurs, de porte-à-porte pour faire connaître et promouvoir les candidats. En revanche, les candidats prennent la parole à la radio communautaire et dans le journal local afin de faire connaître aux électeurs leurs priorités, leurs visions, leurs projets pour l'avenir de la communauté advenant leur élection. Certains candidats plus fortunés tiendront une soirée qui permettra éventuellement d'aller chercher les votes d'électeurs potentiels. La tenue d'élections dans les communautés autochtones, comme ailleurs, doit se conformer à une législation en bonne et due forme.

De nos jours, le système politique du conseil de bande demeure un système imposé par les Eurocanadiens avec un pouvoir relatif pour les Atikamek^w. Néanmoins, les Atikamek^w façonnent, jusqu'à un certain point, le conseil de bande à leur manière avec une prise en charge graduelle et l'adoption de leur propre code électoral. Afin de rendre l'appareil politique du conseil de bande plus en relation avec les valeurs atikamek^w, la communauté a obtenu en novembre 2002 l'acceptation de son propre code électoral par le gouvernement. Les Atikamek^w de Manawan passent aux urnes tous les quatre ans afin d'élire un chef et six conseillers/conseillères. Le code électoral du conseil des Atikamek^w de Manawan, outre la description de la marche à suivre, comprend entre autre l'obligation des élus (chef et conseillers (ères)) de maîtriser la langue atikamek^w (orale et écrite) et la participation du Conseil des Sages afin de résoudre une contestation d'élection ou une procédure de destitution. En exigeant la maîtrise de la langue atikamek^w, cela exclut tout individu issu d'un autre milieu. Cette réglementation assure donc le contrôle de la destinée politique de Manawan aux Atikamek^w seulement. Aussi, le fait de parler l'atikamek^w au sein de cette nouvelle forme de politique suggère un lien avec la tradition. Bien que la langue de travail officielle soit le français, et que celle-ci trône sur les babillards, affiches, documents d'information, la langue parlée n'en demeure pas moins l'atikamek^w au conseil de bande. Cela est tout-à-fait normal compte tenu du fait, comme nous l'avons mentionné auparavant, qu'environ 93% de la population de Manawan parle cette langue et qu'après tout le conseil de bande est sur leur territoire. Ce contexte de

bilinguisme apporte sûrement un défi supplémentaire aux Atikamek^w. Comment faire comprendre toutes les subtilités de la culture atikamek^w, de la vision du monde atikamek^w par l'intermédiaire d'une langue seconde? Il est certain que la langue est un outil identitaire pour les leaders atikamek^w qui, comme j'ai pu le constater lors d'une cérémonie officielle, est utilisée en début de discours.

En se dotant de leur propre code électoral, les Atikamek^w tentent de rendre l'appareil du conseil de bande en conformité avec leur culture en maîtrisant ainsi à leur façon un aspect de cet appareil bureaucratique. Dans son mémoire intitulé "Le savoir populaire des Atikamek^w d'Opitciwan et la santé", Bernard Roy (1996 :10) mentionne que :

"[...] dans plusieurs communautés, malgré une plus grande autochtonisation des structures décisionnelles, de nombreuses personnes demeurent avec le sentiment de ne rien maîtriser et d'être dirigées par des bureaucrates anonymes et distants".

À ce niveau, on peut donc dire que les Atikamek^w se réapproprient de plus en plus ce système. Le conseil de bande, tel qu'on le connaît aujourd'hui, a donc fait l'objet d'un bricolage culturel par les apports des Atikamek^w. D'autre part, si la population d'Opitciwan, comme celle de d'autres communautés, considère être dirigées par des bureaucrates anonymes et distants c'est peut-être parce que les interlocuteurs du conseil de bande (le conseil de la Nation atikamek^w, les deux paliers gouvernementaux, les organismes autochtones, la MRC de Lanaudière etc.) sont à l'extérieur de la communauté et la population ne peut ainsi être témoin de ce qui se discute, se négocie entre les diverses parties. Auparavant, les interlocuteurs de la communauté, comme le curé ou la Compagnie de la baie d'Hudson, étaient présents sur la réserve jusqu'au déclin de leur importance. Mais qui sont les personnes aptes à parler au nom de la communauté aux différents intervenants extérieurs? Avant d'aller plus loin, il est important de dresser un portrait des individus qui souhaitent prendre part à la vie politique pour déterminer s'ils possèdent un profil particulier pouvant profiter à la communauté.

5.5-De personnalité sociale à personnalité politique : devenir chef

A-t-on tort de penser que la politique est passée d'une affaire collective à l'apanage de quelques individus? Quelles sont les qualités contemporaines associées à un leader? Comme l'oblige le code électoral du conseil des Atikamek^w de Manawan, les candidats ne doivent pas avoir une fiche pénale, une peine de prison (supérieure à un an) ou avoir été reconnu coupable de fraude électorale ou référendaire au cours des deux années précédant l'élection. Outre ce qui est exigé formellement au sens de leur loi, il existe pour les Atikamek^w des aptitudes implicitement requises. À Manawan, les candidats susceptibles d'être élus chef de bande semblent avoir été au préalable impliqués au niveau communautaire. Avant d'être des personnalités politiques, les candidats étaient donc des personnalités sociales qui occupaient déjà un rôle dans la collectivité. Par personnalité sociale, j'entends un individu qui détient une position clé, en dehors de la vie politique, qui possède un certain prestige et une notoriété dans la communauté. Pour être élu chef de bande, il est important d'être respecté par un bon nombre d'individus. Ainsi, détenir un certain capital moral semble être essentiel pour pouvoir accéder à un poste au sein de la politique communautaire.

Selon les éléments recueillis sur le terrain, un leader contemporain doit également posséder un certain niveau d'éducation pour exercer ses fonctions. Toutefois, le fait de posséder ou non un diplôme ne paraît pas être une exigence en ce qui concerne les conseillers. Détenir des capacités oratoires rentre également en ligne de compte pour le poste de chef, car le futur élu⁸⁴ doit savoir exprimer correctement ses idées puisqu'il représentera la communauté auprès des institutions gouvernementales et autres organismes.

Dans un système bureaucratique imposé, contenant un grand nombre d'exigences à assurer dans un éventail de domaines, il est tentant de dire que le chef du conseil de bande joue un rôle presque paternel en tant que « pourvoyeur » de la communauté. Dans un article paru le 15 décembre 1997 dans le journal *Le Soleil*,

Élie-Jacques Jourdain, chef de la communauté innue de Uashat-Maliothenam à cette époque, décrit ses fonctions en ces mots :

“Le chef de Uashat-Maliothenam, ce n’est pas le maire de Sept-Iles. (...) Moi, je travaille 24h sur 24h et sept jours sur sept. Chez moi, le téléphone sonne à 2h du matin pour régler une chicane de famille. Je suis chef, conseiller, arbitre, juge. Un de nos membres a un accident en forêt, c’est moi qu’on avertit en premier. J’ai 10 fois plus de travail que dans une municipalité” (Giguère 1997 :A1).

Ainsi, un chef de bande est plus qu’un simple administrateur. Si le chef de bande occupe un rôle d’arbitre et de juge, c’est que la population a trouvé en lui une alternative juridique à défaut d’avoir son propre système judiciaire, selon ses valeurs. Il est à noter qu’avant la sédentarisation les autochtones utilisaient le bannissement des individus en cas de bris des règles sociales. La tâche des chefs s’est donc accrue avec la gestion du système policier. Comme le chef de bande semble être l’homme de toutes les situations, il est investi d’une autorité morale concédée par tous, par son élection, qui lui confère des responsabilités au-delà de ses fonctions administratives et politiques.

Le contexte local communautaire de réserve, le système instauré de conseil de bande a peut-être ainsi doté le chef d’un rôle paternel, tuteur de toute la communauté. Ou est-ce le rôle traditionnel de chef de bande, c’est-à-dire un rôle de pourvoyeur (jadis meilleur chasseur, détenteur de savoir, transmetteur de la culture, désormais gardien du bien-être des siens en veillant sur la santé, la « justice », l’économie, le développement communautaire et conservateur de la culture à travers l’éducation), qui perdure malgré la bureaucratisation ? En ce qui concerne les Innus, Rémy Kurtness mentionne dans son article “Être chef autochtone” dans la revue *Apostolat* publiée par le Centre Missionnaire Oblat, consacrée aux autochtones :

“Faire une comparaison avec les systèmes politiques ancestraux est quand même difficile puisque, aujourd’hui, on parle d’administration publique alors que les ancêtres des Montagnais n’avaient pas de services communs à administrer comme on les connaît aujourd’hui. Il y

⁸⁴ La forme masculine a été utilisée volontairement puisqu’un nombre restreint de femme accède au poste de chef de bande. La question des femmes en politique sera élaborée plus en détail dans ce chapitre à la section 5.5.1.

a cependant une légère similitude dans le rôle du Chef qui a, dans les deux cas, un rôle de porte-parole, de décideur, avec la différence cependant que, par les siècles passés, les chefs étaient choisis selon les besoins du moment et pour une fonction spécifique (exemple: un chef de guerre, un chef de chasse etc...)” (Kurtness année?, volume 67, no 4).

Il est donc possible de croire que, malgré l'imposition d'une bureaucratisation politique, quelques éléments de la politique antérieure aient été intégrés à ce système comme certaines qualités exigées d'un chef. Toutefois, pour Kurtness, le rôle de chef semble avoir été de courte durée et déterminé pour des besoins bien précis. Au fil du temps, il y a peut-être eu préservation d'un seul terme, celui de chef, pour une diversité de fonctions. Un chef aujourd'hui assume tous les rôles. On peut présumer que ceux qui restaient chef longtemps n'en assumaient pas toutes les fonctions actuelles puisque la bande ne se réunissait que deux mois par année lors des rassemblements estivaux. Ainsi, l'autorité d'un chef était peut-être permanente mais pas ses pouvoirs. Les responsabilités d'un chef ont donc été accrues par la sédentarisation et la bureaucratisation de chaque aspect de la vie (politique, santé, éducation, etc.). De même, les responsabilités d'un chef font désormais appel à des compétences nouvelles dans de nouveaux champs d'action.

Un autre élément à prendre en compte avec l'exercice des fonctions de leaders au sein du conseil de bande est le facteur de l'éloignement physique des instances gouvernementales, des organismes nationaux autochtones. Cela implique des déplacements fréquents, ce qui n'est pas sans conséquence sur le mode de vie des leaders et de leur entourage, comme l'a fait remarquer Ghislain Picard, chef national de l'Assemblée des Premières nations, au cours de son élocution lors de son passage à Manawan (27 août 2003) pour une cérémonie officielle. Il va de soi que le chef doit être appuyé d'une équipe solide pouvant le remplacer lors de ses absences. Il faut donc à un homme désirant être chef aujourd'hui, en plus de la formation académique et de l'implication communautaire, être nécessairement dévoué et flexible.

En fait, la fonction de chef possède plusieurs facettes, à divers niveaux, adaptés selon le contexte. En somme, le chef de bande détient un large pouvoir

institutionnel car il fait office d'administrateur de la réserve, de responsable, de représentant et d'ambassadeur politique, d'agent de liaison local d'organisations autochtones (CNA, APN, Femmes Autochtones), d'agent d'information sur les dossiers d'intérêts pour les Atikamek^w, de conciliateur communautaire, de négociateur avec les deux paliers de gouvernement et les municipalités environnantes, de gestionnaire financier, d'employeur principal de la communauté, de pourvoyeur de besoins primaires (éducation, logement, emploi) et essentiels (aqueduc, égout, déchets, police, etc.). Un chef de bande est-il plus administrateur que politicien? Je ne saurais le dire mais, chose certaine, être chef signifie détenir une position clé au sein d'un micro-contexte. En effet, cette position confère un pouvoir d'action considérable pouvant influencer de façon capitale sur le devenir ou le non-devenir communautaire. Certaines décisions prises dans un micro-contexte ne sont pas non plus sans conséquence puisque le chef côtoie directement les autres membres de la communauté. Les électeurs ne sont pas une foule impersonnelle et sans visage.

Concernant la représentativité actuelle par groupe d'âge d'individus en poste au conseil de bande à Manawan, la catégorie des 40 à 55 ans semble prédominer. Ce groupe d'âge correspond à la génération ayant fréquenté le pensionnat indien. Ainsi, ce sont les individus détenteurs d'une éducation scolarisée et maîtrisant la langue dominante au Québec qui ont pris en main le système politique. La politique officielle a sans doute politisé plusieurs aspects des catégories d'acteurs présents dans la communauté et il est même possible qu'elle les ait créées. Comme l'argumente Marie-Pierre Bousquet (2001 :162), ce n'est qu'à la suite de la période des pensionnats indiens qu'est apparue une "rupture entre les générations". La politique officielle a certainement politisé l'idée de génération. Ainsi, il existe au sein d'une réserve la génération des aînés, la génération du pensionnat et la génération née en réserve. Au sein du conseil de bande actuel, il n'y a pas d'aînés. Si l'on se réfère à la notion de capital culturel de Bourdieu, le bagage culturel des aînés n'est peut-être pas approprié pour agir efficacement dans le nouveau secteur politique. Malgré l'absence d'aînés au sein de l'appareil politique officiel, cela n'implique pas pour autant une non-participation de ceux-ci à la vie politique, comme nous l'avons vu précédemment avec le conseil des aînés. Il faut retenir que

les aînés détiennent des compétences qui opèrent dans des champs différents de la nouvelle structure imposée du conseil de bande, dans des domaines non bureaucratiques mais bien « traditionnels », relevant de « leur » lieu, la forêt.

5.5.1-Les femmes et la politique

Au sein de la politique traditionnelle, les femmes algonquiennes étaient exclues. Mais ce n'est pas le cas au sein de la nouvelle forme politique. Quelle est l'implication et le rôle des femmes dans la vie politique de la communauté et leur représentation au sein du conseil de bande ainsi qu'à des postes dans le public et le parapublic? De nos jours, des femmes de Manawan ont occupé et occupent des postes importants, comme le poste de directrice, au sein du conseil de bande. Il est intéressant de constater le fait qu'au cœur du site Internet "sur la route de Manawan", comme c'est le cas aussi sur le site du CNA, on fait mention de la présence féminine au cœur de la politique. Tout comme une minorité de femmes occupent des fonctions politiques au sein des gouvernements provinciaux et fédéraux au Canada, il en va de même pour la politique locale atikamek^w. Traditionnellement, les femmes n'occupaient pas de fonction de leadership. Quels sont les éléments qui permettent la mise en place d'une femme comme chef de bande? Il est possible de croire qu'il y ait eu dans les communautés autochtones, depuis les années 1970, une montée du féminisme autochtone qui a modifiée la place de la femme au sein de ses sociétés. La bataille politique entreprise par quelques femmes, notamment Mary Two-Axe Early, concernant le droit des femmes à conserver leur statut indien après s'être mariées à des non-autochtones, la mise en place de regroupements tel Droits Égaux pour Femmes Indiennes (DÉFI), qui est devenu Femmes Autochtones du Québec en 1974⁸⁵, a sans aucun doute tracé la route permettant l'organisation des femmes tant sur le plan national que local et l'émergence de celles-ci en politique⁸⁶. À Manawan, les femmes se sont mobilisées en 1992 pour former le Conseil des femmes (Chaumel, 1993-1994 :11). Préoccupées par les abus sexuels et la violence, les femmes de Manawan se sont aussi engagées activement pour combattre les séquelles de ces

⁸⁵ Tiré du site Internet des Femmes Autochtones du Québec, <http://www.qnwafaq.com>, consulté le 27 mai 2004.

⁸⁶ Cette bataille des femmes autochtones a abouti en 1985 à l'amendement C-31 apporté à la Loi sur les Indiens. Cet amendement permet aux femmes autochtones de conserver leur statut indien en épousant un allochtone et redonne le statut indien aux femmes l'ayant perdu.

situations en établissant le groupe de travail sur la violence en 1994 (ibid.). Manawan possède également une organisation locale de Femmes Autochtones du Québec.

Concernant la politique, il est à noter que les femmes n'avaient pas le droit de se présenter au poste de chef de bande ou de conseiller avant 1951 (Hugli, 2003)⁸⁷. Au Québec, c'est dans les années 1980 qu'une première femme, Violet Pachano, a été élue chef de bande dans la communauté crie de Chisasibi⁸⁸. L'année 1992 est marquante pour les femmes autochtones de la province sur le plan politique puisque quatre d'entre elles deviennent chef de bande (de Mer 2001). Malheureusement, aucune de ces quatre femmes n'a obtenu un second mandat (ibid.). Une des raisons du mandat unique obtenu par ses femmes pourrait s'expliquer par les commentaires émis, lors d'un reportage diffusé le 8 juillet 2003 sur la chaîne anglaise de Radio-Canada en Saskatchewan, par Linda Otway, professeure depuis près de dix ans d'un cours se rapportant au rôle de la femme dans les sociétés autochtones à l'Université des Premières Nations du Canada :

“female chiefs often have different priorities than their male counterparts. Women tend to focus on social issues like housing, child welfare and health care. Male chiefs tend towards land, resources and treaty rights around hunting and fishing” (Hugli, 2003).

Puisqu'il existe peu d'informations au sujet des femmes chef, il est possible que l'analyse de Madame Otway soit valable pour les femmes atikamek^w. Comme le mentionne l'article de Gilles Chaumel de la revue *Rencontre* de l'hiver 1993-1994, avoir une femme présente au sein du conseil de bande, c'est avoir une porte-parole des préoccupations de l'ensemble des femmes de la communauté. Selon Pat Deiter, une Crie des Plaines qui s'est présentée en 1997 au poste de vice-chef de la Federation of Saskatchewan Indian Nations (FSIN), “education is key for women succeeding in politics” (Hugli, 2003). Posséder une éducation supérieure offre certainement des opportunités d'emplois pour les femmes dans le public et parapublic et je crois que, tout comme c'est le cas pour les hommes, détenir une

⁸⁷ Extrait d'un reportage de la CBC News television de la Saskatchewan diffusé le 8 juillet 2003, tiré du site Internet “CBC News” (<http://www.cbc.ca/news/indepth/firstnations/roleofwomen.html>).

position clé dans la communauté peut donner accès à une position de leadership au sein du conseil de bande. Mais qu'en est-il pour les jeunes?

5.5.2-Les jeunes et la politique

Denis, 38 ans, explique (Manawan 27 août 2003) que les jeunes de la communauté étaient déçus qu'il n'y ait pas de jeunes élus au conseil de bande lors des dernières élections. Ce dernier leur a rappelé qu'ils leur revenaient d'élire des jeunes. Cet épisode apporte une réflexion intéressante face à la réalité électorale spécifique à Manawan. Puisqu'il existe une majorité de jeunes de 35 ans et moins au sein de la réserve, comment se fait-il que ceux-ci n'occupent pas un bon nombre de fonctions principales au sein du conseil de bande?

Les jeunes ne semblent pas avoir occupé traditionnellement une position de chef. De même, les jeunes ne semblent pas occuper de fonction dans le public ou le parapublic comme le rapporte le site Internet "sur la route de Manawan" :

“Une importante proportion de travailleurs âgés de 15 à 24 ans oeuvrent dans le commerce au détail, de même que dans les domaines des loisirs et des pourvoiries. La grande majorité des travailleurs âgés occupent un emploi dans les secteurs public et parapublic”.

L'âge constitue sans doute un facteur déterminant, peut-être même discriminant selon Claude Rivière (2000 :78), dans l'entrée en fonction de certains emplois, l'accès à une position privilégiée et au statut social que cette position confère. Par ailleurs, les leaders politiques non autochtones au Québec, à quelques exceptions près, ne font également pas partie du groupe d'âge des jeunes adultes. Dans les deux cas, il est possible d'avancer que les fonctions de leader et de représentant de la population nécessitent une certaine expérience ainsi que des réseaux acquis au fil des ans.

Il existe à Manawan un conseil des jeunes. Selon les informations recueillies auprès d'un groupe de jeunes adultes (environ 25 individus âgés de 18 à 35 ans

⁸⁸ Source verbale de l'association Femmes Autochtones du Québec.

rencontrés à Manawan le 25 septembre 2003), ce conseil est constitué de six jeunes de 18 à 35 ans. Selon ces mêmes informateurs, les individus qui siègent au conseil des jeunes reçoivent, grâce à l'entremise du CNA, certaines formations spécialisées. Les informateurs rencontrés ont précisé que bien que présent depuis quelques années, le conseil des jeunes a su démontrer son efficacité au cours de l'année 2002 en accueillant à Manawan le CNA. Les conseils des jeunes autochtones n'ont fait l'objet d'aucune documentation. Il est donc difficile d'évaluer concrètement les retombées ou l'influence de ce type de groupe sur les décisions prises au niveau communautaire par le conseil de bande. En bout de ligne, les jeunes possèdent-ils les qualifications requises pour occuper des postes au conseil de bande? Par le conseil des jeunes, la communauté atikamek^w prépare et forme peut-être ainsi ses futurs leaders. Il est sans doute nécessaire de former les jeunes en raison du contexte et de l'implication des négociations qui exigent des pourparlers cruciaux avec les interlocuteurs gouvernementaux et requièrent un savoir-faire.

Il est possible que le comportement électoral des plus jeunes générations reflète des critères communautaires de nomination de leader. Peut-on distinguer des couleurs politiques (libéral, conservateur, séparatiste) au sein de la communauté? En extrapolant sur les trois types d'autochtones présents en Amérique du Nord, modèle élaboré par Jean-Guy Goulet (2000 :60), il est possible d'imaginer qu'il existe des tendances politiques qui tendent plutôt vers le progressiste, le traditionnel ou le traditionaliste. Il est difficile de savoir si le vote des plus jeunes générations va dans le sens des valeurs familiales ou non puisque publiquement, en raison du micro-contexte, ils n'exposent pas leurs convictions pour ne pas porter atteinte à leur famille, ne pas s'exposer à des critiques inutiles pouvant mener à des conflits et ne pas mettre en doute la parole d'individus plus âgés possédant plus d'expérience. Les jeunes de Manawan, interrogés le 25 septembre 2003, ont rapporté qu'ils étaient dans l'obligation d'aller voter s'ils voulaient conserver leur numéro de bande. Toutefois, cette exigence ne figure pas au sein du code électoral des Atikamek^w de Manawan et n'apparaît pas non plus dans la Loi sur les Indiens. Cette mesure coercitive pour inciter les jeunes à voter démontre la volonté de la communauté d'obtenir l'opinion de toutes les générations pour choisir leurs élus et sert à agrandir la base politique du conseil « nouveau ».

Dans les années à venir, un grand nombre de jeunes, nés et formés sur la réserve, deviendront adultes ce qui changera, sans aucun doute, le portrait de la communauté. En effet, ces jeunes ont reçu une instruction différente de la génération qui les précède, celle du pensionnat. Il sera intéressant d'être témoin de l'établissement graduel de ces jeunes dans des fonctions politiques et de la coexistence avec la génération des pensionnats indiens. Il sera pertinent de voir quelles seront les conséquences de la passation de pouvoir dans les mains de cette génération des réserves qui détient une vision de leur milieu, une formation et des perspectives qui leurs sont propre et qui diffèrera sans doute de la génération des individus issus du pensionnat. Mais d'abord, il est important d'examiner les implications du retour dans la communauté des individus ayant fréquenté les écoles résidentielles.

5.6-L'élite autochtone

À qui fait référence le terme d'élite amérindienne? Marie-Pierre Bousquet (2001 :386) qualifie d'élite les détenteurs d'une éducation scolaire qui oeuvrent dans le domaine des services, aident la communauté à préserver sa langue, sa culture et collaborent dans des dossiers cruciaux, comme la marche vers l'autonomie. Je considère, tout comme Marie-Pierre Bousquet (ibid.), comme faisant partie d'une élite autochtone tout individu ayant contribué à faire avancer économiquement et politiquement sa communauté, soit ceux ayant maîtrisé les technologies politiques du conseil de bande et de la nouvelle administration. L'appropriation de postes au sein du conseil de bande par des individus possédant la langue de la politique, soit celle de la société dominante, correspond, pour Gaétan Gendron et Francine Tremblay, à la montée d'une "petite bourgeoisie ethnique" (1982 :136). Le terme bourgeoisie paraît inapproprié dans le contexte des autochtones où les individus ne possèdent en fait aucun pouvoir d'action réel et aucune aisance financière et le terme élite, tel que décrit par Harold Lasswell (1958), c'est-à-dire "...those who have more of whatever scarce values there are in a society, while the rest, who get less, are the masses", est plus approprié en ce qui concerne les Atikamek^w. Quand à l'utilisation du terme ethnique, elle s'avère juste puisqu'elle s'insère dans un processus de stratégies revendicatrices et est une réponse à la tutelle gouvernementale et la marginalisation,

comme le mentionne Dominique Collin (1988 :74); elle est aussi signe que les membres de cette élite sont insérés dans les nouveaux domaines politiques, source de cette idéologie.

S'il y a ce que l'on peut appeler la montée d'une élite, cela amorce une problématique intéressante lorsque l'on confronte l'intérêt individuel et l'intérêt collectif de ceux détenant des positions de pouvoir. Françoise Romaine-Ouellette (1977 :15) mentionne que cette élite constitue une minorité et "qu'elle a tout avantage à encourager l'ordre établi, garant de sa position". Cette dichotomie élite-masse, en ce qui a trait aux autochtones, remet peut-être en perspective leur façon de considérer la vie sociale puisqu'il est probable que cette stratification constitue une menace en créant une verticalité plus prononcée au sein du groupe. Toutefois, l'émergence de cette situation touche le village. Dans leur livre "Anthropologie du politique", Marc Abélès et Henri-Pierre Jeudy (1997 :9) mentionnent que, dans les analyses de ces sociétés post-coloniales, la montée de nouvelles élites nécessite désormais de prendre en considération "les processus et les pratiques, les tensions et les conflits". Il faut donc être attentif au contexte et aux domaines d'émergence de l'élite et observer les effets sur l'ensemble du groupe. C'est ainsi que Paul Charest (1992 :71) a observé que l'augmentation des emplois administratifs, soit au sein des conseils de bande, soit dans d'autres organismes institutionnalisés, a été bénéfique pour une certaine catégorie d'individus, principalement ceux ayant reçu un niveau supérieur de scolarisation, qui a nettement consolidé les clivages sociaux. Est-ce que ces catégories sociales auxquelles il fait allusion sont présentes à Manawan? Existe-t-il dans cette communauté ce que l'on peut désigner comme étant une élite autochtone?

Selon mes constatations, il existe bel et bien une élite autochtone à Manawan. Celle-ci, par sa formation spécialisée (en éducation, en gestion et autres) participe activement à améliorer le bien-être de la communauté. Les emplois occupés par cette élite renforcent toutefois une division. Bernard Lamothe (1997), dans sa recherche sur les problèmes sociaux de Manawan et les rapports de solidarité et d'entraide, a noté une dichotomie entre la population instruite ayant un emploi et un revenu supérieur et la population avec une éducation faible, inactive ayant un moindre

revenu, dans leurs réseaux d'entraide et leur participation aux activités sociales et politiques au sein de la réserve. Sans doute cette dichotomie peut être la source de certains conflits ou de divisions, mais il n'y a pas pour autant un bris total de la cohésion au sein des communautés où elle existe, comme c'est le cas à Manawan. Il est important de souligner que ces catégories sociales constituent des référents non autochtones, utilisés par des non-autochtones. Les chercheurs accordent peut-être trop d'importance à cette classification qui n'est peut-être pas perçue et vécue de la sorte par les autochtones.

D'autre part, il est possible d'imaginer qu'il existe différents statuts dans divers milieux. Dans le cadre de la réserve, où bon nombre de normes ethnocentriques ont été établies par la société dominante, les autochtones ont dû concilier leur mode de vie par de multiples emprunts comme stratégie adaptatrice afin de pouvoir revendiquer leur identité politique. Dans ce cadre régit une élite, éduquée à la manière blanche, détenant un statut plus élevé face à la masse.

5.7-Synthèse

Il a été établi dans ce chapitre que l'établissement du conseil de bande a substitué au fil des ans la manière héréditaire d'élection d'un chef, a exigé de nouvelles qualités et compétences de la part des chefs au sein de nouveaux domaines. Cela sur une base désormais annuelle, suite à la sédentarisation. L'étude du cercle des chefs a permis de dresser un portrait des acteurs ayant occupé cette fonction. Cette section a également discuté des enjeux considérables reliés à la politique contemporaine en montrant que désormais les positions de pouvoir donnent accès à des possibilités économiques importantes tant pour l'individu élu que son réseautage. Il a été montré que la politique officielle est responsable de la politisation des générations, par la fréquentation du pensionnat indien, ainsi que de la montée d'une nouvelle catégorie d'acteurs, l'élite amérindienne. Outre le rôle, la mobilisation et les priorités communautaires des femmes, il a été noté dans ce chapitre que les Atikamek^w préparent la génération future de leaders de la communauté par l'entremise du conseil des jeunes. Grâce au code électoral atikamek^w, les Atikamek^w de Manawan se sont non seulement réappropriés un élément de cette politique

officielle (Loi sur les Indiens) qui leur est imposée, mais ils tentent de se guider dans cette nouvelle structure à l'aide de repères traditionnels.

6-Conclusion

Ce mémoire avait pour but de dresser un portrait contemporain de la politique autochtone locale. En outre, il s'agissait de déterminer l'implication sociale d'une structure politique imposée, le conseil de bande. Pour ce faire, après élaboration d'un cadre théorique, les dimensions législative, historique et ethnographique, bureaucratique et spatiale ont été étudiées.

En mettant en parallèle la nouvelle structure politique et l'organisation sociopolitique d'avant sédentarisation, il a été démontré que l'imposition du conseil de bande a redéfini les limites politiques du groupe par la création des bandes administratives. Elle a aussi créé une nouvelle nécessité, à savoir définir un nouveau genre de leader, possédant de nouvelles compétences pour répondre à de nouveaux champs d'action. Aussi, j'ai établi qu'en limitant l'accès de cette structure à certains individus, cette bureaucratisation a progressivement contribué à une structuration sociale et générationnelle qui a mené à l'approfondissement de clivages sociaux par la montée d'une élite autochtone. En plus de présenter la codification particulière du conseil de bande, il a été montré que, comme ce dernier possède un plus large éventail de domaines à couvrir qu'une municipalité et que le rôle et les responsabilités du chef de bande dépassent largement ceux d'un maire, cette institution constitue un genre à part dans la société canadienne.

Également, j'ai argumenté que la structure politico-administrative imposée n'est pas la seule responsable des changements apportés à l'organisation sociopolitique des Atikamek^w. L'empiètement graduel des Blancs et les diverses législations s'exerçant sur le territoire atikamek^w, de même que la sédentarisation et le pensionnat indien, ont également contribué à créer une nouvelle structure politique atikamek^w.

La mise en place au conseil de bande des individus sortant des pensionnats, de même que l'implantation du code électoral atikamek^w, constituent une réappropriation « atikamek^wisé » de cette structure politique. La mobilisation des

Atikamek^w, la nomination d'un Grand Chef pour le conseil tribal, la mise sur pied de conseil des aînés, de conseil des jeunes, de comités de femmes, de conseil de territoire, ainsi que la revitalisation de l'organisation des chefs de territoire et l'érection de barricades sur le plan local, événements dont il a été question dans ce travail, sont autant de manifestations concrètes des capacités des Atikamek^w à s'adapter et se renouveler politiquement. Ils démontrent leur volonté grandissante de ne plus dépendre des autorités mais bien d'être autonomes.

Cette étude a montré qu'il existe au sein de la communauté autochtone de Manawan une mosaïque politique, exemple qui peut peut-être être extrapolé à d'autres communautés, voire à d'autres Premières nations. Il a été établi que cette mosaïque politique possède des figures de pouvoir institutionnel ainsi que diverses figures d'autorité morale, traditionnelle ou symbolique, qui s'exercent dans des milieux différents, officiel et non officiel, la réserve et la forêt. L'organisation sociopolitique des Atikamek^w avant la sédentarisation était caractérisée par la souplesse et la fluidité, ce qui semble être encore le cas aujourd'hui, car ces traits perdurent et deviennent même plus importants devant l'imposition des nouvelles manières de faire politiques venues du gouvernement.

Dans l'avenir il serait intéressant d'étudier les archives du conseil de bande de Manawan pour voir et analyser ses réalisations, ses leaders et leurs discours passés et présents. Par l'analyse de ces archives, il serait envisageable d'entrevoir, entre autres, si dans le passé l'occupation de la fonction de conseiller au sein du conseil de bande a été un passage obligé pour les chefs de bande élus. Sonder en profondeur l'histoire orale concernant les anciens leaders serait une piste de recherche intéressante à suivre afin de dresser un portrait atikamek^w du leadership politique et de vérifier s'il y a dans ce groupe une continuité généalogique des noms ou surnoms attribués à leurs leaders, ce qui permettrait de valider les hypothèses déjà formulées. Il serait également pertinent de se questionner au sujet des valeurs contemporaines véhiculées dans la communauté surtout en ce qui concerne la montée d'une élite, car cela remet en question la notion égalitaire trop souvent associée avec les communautés algonquiennes. L'analyse des logos utilisés en politique, comme l'effigie du conseil de bande de Manawan et du CNA, pourra aussi apporter une

perspective intéressante à ces formes d'identification puisqu'elles constituent un symbole tout en étant peut-être une appropriation issue du monde occidental.

Pour approfondir le sujet de la politique locale, certains sujets tels que la langue vernaculaire et ses termes utilisés pour désigner des formes d'autorité et les figures qui y sont associées, le rôle des agents du gouvernements, devront être explorés. Éventuellement, il serait important de définir la place de la politique dans les stratégies identitaires de même que d'étudier plus en détail le rôle des organismes et associations autochtones. C'est en explorant davantage ces dernières, notamment l'étendue de leurs réseaux autochtones, qu'il serait possible de mettre au jour l'articulation du micro-local au macro-local.

Néanmoins, la présente étude constitue un prélude à une recherche sur les savoirs politiques et elle a tenté de contribuer non seulement à l'exploration de la politique locale autochtone, ses dynamiques interrelationnelles et ses effets mais aussi à l'élargissement du champ de l'anthropologie politique amérindienne au Québec.

Finalement, au terme de ce travail, se dégage nettement la nécessité de documenter la politique locale autochtone et ses implications afin d'éviter des généralisations trop hâtives qui négligeraient l'hétérogénéité des communautés autochtones. Puisque les peuples des Premières nations sont soumis aux mêmes règles du gouvernement canadien, c'est sur cette base qu'il serait intéressant dans l'avenir d'analyser comment différentes communautés ont su concilier ce rapport aux autorités en matière politique. Enfin, ce n'est qu'en prenant en compte l'ensemble des éléments et des espaces politiques, comme c'est la norme anthropologique, qu'il est possible d'établir un portrait juste et ethnologique de la politique autochtone au niveau local.

Les luttes et les enjeux actuels pour l'autonomie politique offrent des perspectives intéressantes et controversées à envisager quant à l'avenir de la politique locale autochtone. Il sera d'autant plus pertinent, en tant que chercheur, d'être témoin des transformations futures de leur appareil politique et des conséquences

directes sur la population autochtone, surtout que le domaine du conseil de bande semble avoir reproduit, dans un microcosme, tous les aspects de la dynamique locale-globale typiques de la mondialisation.

Bibliographie

- Abélès, Marc, 1990, *Anthropologie de l'État*, coll. Anthropologie au présent, Paris, Armand Colin.
- , 1992, “Anthropologie et modernité”, *L'Homme* 121, XXXII (1), p.15-30.
- Abélès, Marc, et Chantal Collard, 1985, *Âge, pouvoir et société en Afrique noire*, Paris, Karthala.
- Abélès, Marc, et Henri-Pierre Jeudy, 1997, *Anthropologie du politique*, Paris, Armand Colin.
- Adams, R. N., 1977, “Power in Human Societies : A Synthesis”, p.387-410, in R. Fogelson et R. N. Adams (dir.), *The Anthropology of Power. Ethnographic Studies from Asia, Oceania and the New World*, New York, Academic Press.
- Althabe, Gérald, 2000, *Anthropologie politique d'une décolonisation*, Paris, L'Harmattan.
- Al Wardi, Sémir, 1998, *Tahiti et la France, Le partage de pouvoir*, Paris, L'Harmattan.
- ANC, Archives nationales du Canada, 1815, Indian Affairs, Lower Canada, Civil Control. Governor's Office, Correspondence, 1801-1815. RG-10, vol.487, p.4541-4548, Ottawa.
- , 1830, Indian Affairs, Chief Superintendent's Office Correspondence, 1828-1830. RG-10, vol. 25, p.26310, Ottawa.
- Anderson, Benedict, 1983, *Imagined communities: Reflections on the origin of nationalism*, London, Verso.
- Arcand B., et S. Vincent, 1979, *L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec ou comment les Québécois ne sont pas des sauvages*, Collection Cultures amérindiennes, cahiers du Québec, Lasalle, Hurtubise HMH.
- Armitage, Peter, 1990, *Land Use and Occupancy Among the Innu of Utshimassit and Sheshatshit*, Report prepared for the Innu Nation, Sheshatshit Nistassinan.
- , 1992a, “Religious Ideology among the Innu of Eastern Quebec and Labrador”, *Religiologiques* no 6. p.64-110.
- , 1992b, “Les Premières Nations, les Médias et le pouvoir de l'opinion publique”, *Anthropologie et Sociétés*, 16 (3), p.77-101.

- Asch, Michael, 1979, cité par Karine Gentelet (1993 :5).
- Augé, Marc, 1995, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier.
- Augustine, Stephen J., 1998, "Governance : Democracy, Individual rights and Traditional Governments", *Altérité et droit, Séminaire 1997-1998 : L'exemple canadien*, sous la direction de Isabelle Schulte-Tenckhoff, *Les papiers du Collège International de Philosophie*, No 43, Mars, p.33-35.
- Balandier, Georges, 1967, *Anthropologie politique*, Paris, PUF.
- , 1970, *Political Anthropology*, New York, Random House.
- Baraoui, Hédi, 1992, "La troisième solitude", p. 175-183, in *Métamorphoses d'une utopie*, textes recueillis par Jean-Michel Lacroix et Fulvio Caccia, Paris, Presse de la Sorbonne.
- Baribeau, J., 1978, *Les missions sauvages du Haut Saint-Maurice au XIX^e siècle*. mémoire de maîtrise, département de théologie, Université du Québec à Trois-Rivières, Trois-Rivières.
- , 1980, "L'influence de l'évangélisation sur la conception de la mort chez les Têtes-de-Boule au dix-neuvième siècle", *Studies in Religion*, 9(2) :201-216.
- Basile, Suzy, 1998, *Le tourisme dans un contexte de prise en charge : Deux cas autochtone Manawan (Canada) et Illussat (Groenland)*, mémoire de maîtrise, département d'anthropologie, Université Laval, Sainte-Foy.
- Bataillon, Claude, 1979, "Spécificités du pouvoir local dans le tiers-monde", p.97-102, in *Le pouvoir local*, sous la direction de Raymond Ledrut, Paris, Anthropos.
- Benjamin, Guy, 1994, "Guerre de clan dans la nation wendat. Max Gros-Louis juge que les dossiers « ont assez traîné »", *Le Soleil*, jeudi 25 août, p. B1.
- Bergeron, Gérard, 1965, *Le fonctionnement de l'État*, Paris, Collin.
- Billette-Bouvier, Annette, 1990, *Mes 333 jours chez les Têtes-de-Boule, Le récit illustré de la fondation, en 1950, de la première école chez les Attikameks de Manouane en Mauricie*, Saint-Hyacinthe, Éditions JML.
- Bloch, O., et W. von Wartburg, 2002, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, PUF.
- Boehm, Chrisopher, 1999, *Hierarchy in the forest: The Evolution of Egalitarian Behavior*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

- Boissevain, Jeremy, 1973, *Network Analysis Studies in Human Interaction*, p. vii à xiii, Jeremy Boissevain et J. Clyde (éd.), The Hague, Mouton.
- Boldt, Menno et J. Anthony Long (ed.), 1985, *The Quest for Justice. Aboriginal Peoples and Aboriginal Rights*, Toronto, University of Toronto Press.
- Bouchard, Russel, 1995, *Le dernier des Montagnais : vie et mort de la nation Innu*, Chicoutimi-Nord, R. Bouchard éditeur.
- Bousquet, Marie-Pierre, 2001, "*Quand nous vivions dans le bois*", *le changement spatial et sa dimension générationnelle : l'exemple des Algonquins du Canada*, thèse de doctorat, Université Paris X et Université Laval.
- Bisson, Bruno, 1992, "Les Indiens d'ici en mutation", *La Presse* du 10 octobre, p.B1.
- Canada, 1870-1871, *Recensement du Canada*, Ministère de l'agriculture, I.B. Taylor, 1873-1878, vol. I, Ottawa.
- Canada, 1969, *La politique indienne du gouvernement du Canada* (livre blanc), Ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien, Ottawa.
- Canada, 1980, *Historique de la Loi sur les Indiens*, Ministère des Affaires Indiennes et du Nord canadien, Centre de recherches historiques et d'études des traités, Ottawa (2^e éd.).
- Canada, Chambre des Communes, 1983, *L'autonomie politique des Indiens au Canada*, Rapport du comité spécial, Ottawa, Centre d'édition du gouvernement du Canada, Approvisionnements et Services Canada. (Rapport Penner)
- Canada, Statistique, 1988, *Recensement Canada 1986*, Profils, Ottawa.
- Canada, 1996, *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones*, Éditions du gouvernement du Canada, Travaux publics et Services gouvernementaux Canada (rapport Erasmus-Dussault). Vol. I : *Un passé, un avenir*. Vol. II: *Une relation à redéfinir*. Vol. III: *Vers un ressourcement*. Vol. IV: *Perspectives et réalités*. Vol. V: *Vingt ans d'action soutenue par le renouveau*, Ottawa.
- Carrière, Lucie, 1982, *Les Zones d'exploitation contrôlée de chasse et de pêche*, mémoire de maîtrise, département d'aménagement du territoire et développement régional, Université Laval, Sainte-Foy.
- Centre Mantokasowin, 2003, *Développement et simulation du potentiel entrepreneurial et création d'un climat et d'une culture d'affaires dans les communautés*

autochtones, rapport d'étape au 30 juin 2003, Manawan, document non publié.

- Charest, Paul, 1992, "La prise en charge donne-t-elle du pouvoir? L'exemple des Atikamekw et des Montagnais", *Anthropologie et sociétés*, vol. 16(3) :55-76.
- , 1996, "La supposée disparition des Atikamekw et des Montagnais", *Recherches amérindiennes au Québec*, vol XXVI (2) :84-85, *Le Soleil*, 25 mars 1996, p.B7.
- , 2003, "Qui a peur des Innus?", *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27(2) :185-206.
- Chartier, Jean, 1996, "Des Attikameks outrés rencontrent Chevrette : ils rejettent une étude concluant de leur extinction", journal *Le Devoir*, vendredi 22 mars, p.A2.
- Chaumel, Gilles, hiver 1993-1994, "Manouane choisit la liberté", p.11-13, in *Rencontre*, Secrétariat aux affaires Autochtones,.
- Clastres, Pierre, 1972, *La Société contre l'État*, Collection « Critique », Paris, Éditions de Minuit.
- Clermont, Norman, 1974, "Qui étaient les Attikamègues?", *Anthropologica* 16(1) :59-76.
- , 1977, *Ma femme, ma hache et mon couteau croche: deux siècles d'histoire à Weymontachie*. Coll. Civilisation du Québec, Série Cultures amérindiennes, Québec, Ministère des affaires culturelles.
- , 1978, "Les Kokotchés à Weymontachie", *Recherches amérindiennes au Québec*, vol VIII (2) :139-146.
- , 1996, "Les Attikameks des squatters?", *Recherches amérindiennes au Québec*, vol XXVI (2) :85-86, *La Presse*, 19 avril 1996.
- Collin, Dominique, 1988, "L'ethno-ethnocentrisme : représentations d'identité chez de jeunes Autochtones du Québec", *Anthropologie et Sociétés* 12(1) :59-76.
- , 1991, *Identité amérindienne et inuit moderne*, thèse de doctorat, département de psychologie, Université de Montréal, Montréal.
- Colson, E., 1977, "Power at Large : Meditation on the « Symposium on Power »", p.375-386, in R. Fogelson et R. N. Adams (dir.), *The Anthropology of Power*, New York, Academic Press.

- Conseil Attikamek-Montagnais (CAM), 1979, “Nishastan-Nitasinan; Notre terre, nous l’aimons et nous y tenons : Revendications territoriales des bandes attikamèques et montagnaises”, *Recherches amérindiennes au Québec*, vol IX (3) :171-182.
- , 1981, *Manouane*, Québec, Conseil Attikamek-Montagnais.
- Conseil de la nation atikamek^w (CNA), 2004, “Tête de boule, une erreur tenace!”, *Recherches amérindiennes au Québec*, vol XXXIV (1) :103-104.
- Dahl, R., 1969, “The Concept of Power”, in R. Bell, D. Edwards et R. Wagner (dir.), *Political Power. A Reader in Theory and Research*, New York, The Free Press.
- Davidson, D.S., 1928, “Notes on Tête de Boule Ethnology”, *American Anthropologist* vol. 30 :18-46.
- Davis, Shelton H., 1993, *Indigenous Views of Land and the Environment*, World Bank discussion papers Washington, The World Bank.
- Dawson, Nelson-Martin, 2003, *Des Attikamèques aux Têtes-de-Boule, Mutation ethnique dans le Haut Mauricien sous le régime français*, Sillery, Septentrion.
- Déchaux, Jean-Hugues, 1990, “Les échanges économiques au sein de la parentèle”, *Sociologie du travail*, 32 (1) :73-94.
- Dominique, Richard, 1989, *Le langage de la chasse : Récit autobiographique de Michel Grégoire, Montagnais de Natashquan*, Sillery, Presses de l’Université du Québec.
- Dorais, Louis-Jacques, 1984, *Les Tuvaalummiut. Histoire sociale des Inuit de Quaqtaq*, collection “Signes des Amériques”, Montréal, Recherches amérindiennes au Québec.
- Drieger, Leo, 1978, “Ethnic Identity in the Canadian Mosaic”, p.9-22, in *The Canadian Ethnic Mosaic, A Quest for Identity*, Leo Drieger editor, Toronto, McClelland and Stewart.
- Duhaime, Bernard et Godmaire, 2001, “La sédentarisation des autochtones”, p.173-193, in *Le Nord habitants et mutations*, Atlas historique du Québec sous la direction de Gérard Duhaime, Sainte-Foy, Les Presses de l’Université Laval.
- Dupuis, Renée, 1985, *Les Revendications territoriales du Conseil Attikamek-Montagnais*, mémoire de maîtrise en administration publique, École nationale d’administration publique, Québec.
- , 1991, *La question indienne au Canada*, Montréal, Éditions Boréal.

- , 1993, “Historique de la Négociation sur les revendications territoriales du Conseil des Atikamekw et des Montagnais (1978-1992)”, *Recherches amérindiennes au Québec*, vol XXIII (1) :35-48.
- , 1995, “L’avenir du Québec et les peuples autochtones”, *Les peuples autochtones et l’avenir du Québec, l’activité politique autochtones*, Choix série Québec-Canada, IRPP, Vol 1, no10, Juin 1995.
- , 1997, *Tribus, Peuples et Nations, Les nouveaux enjeux des revendications autochtones au Canada*, Montréal, Éditions Boréal.
- , 2001, *Quel Canada pour les Autochtones ? la fin de l’exclusion*, Montréal, Éditions Boréal.
- Dyck, Noel (ed.), 1985, *Indigenous Peoples and the Nation-State*, Institute of Social and Economic Research & Memorial University of Newfoundland, St-John’s.
- Erdal, David, et Andrew Whiten, 1994, “On Human Egalitarianism: An Evolutionary Product of Machiavellian Status Escalation?”, *Current Anthropology*, 35:175-184.
- , 1996, “Egalitarianism and Machiavellian Intelligence in Human Evolution”, p.139-150, in P. Millars et K. Gibson, eds., *Modelling the Early Human Mind*, Cambridge, MacDonald Institute for Archaeological Research.
- Evans-Pritchard, E.E., et M. Fortes, 1964, *Systèmes politiques africains*, Paris, PUF (1^{ère} éd., 1940).
- Ezzo, David A., 1988, “Female status in the Northeast”, p.49-62, in William Cowan (ed.), *Papers of the Nineteenth Algonquian Conference*, Ottawa, Carleton University.
- Fanon, Frantz, 1961, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte.
- Feinman, Gary M. et T. Douglas Price, 1995, “Foundations of Prehistoric Social Inequality”, p.3-11, in Gary M. Feinman et T. Douglas Price (éd.), *Foundations of Social Inequality*, New York, Plenum Press.
- Finch Janet, et Jennifer Masson, 1993, *Negotiating Family Responsibilities*, New York, Tavistock.
- Frideres, James, 1998 (5th ed.), *Native Peoples in Canada, Contemporary Conflicts*, Scarborough (Ontario), Prentice Hall, (1988, 1st edition).
- Gartrell, Beverley, 1986, “Colonialism and Fourth World”, *Culture*, vol.5, no 1 :3-19.

- Gélinas, Claude, 1996, “La première revendication territoriale des autochtones de la Haute-Mauricie? Quelques commentaires sur une pétition de 1814-1815”, *Recherches amérindiennes au Québec*, vol XXVI (2) :73-76.
- , 1998a, “L’économie des gens de Weymontachie dans les années 1820 vue à travers les livres de comptabilité de traite”, *Recherches amérindiennes au Québec*, vol XXVIII (2) :69-83.
- , 1998b, “Jean-Baptiste Boucher, le négatif du chef atikamekw par excellence au XIX^e siècle”, Norman Clermont (éd.), *Anthropologie et histoire, Actes du quatrième colloque du département d’anthropologie*, Montréal, Université de Montréal :27-37.
- , 1998c, “Identité et histoire des autochtones de la Haute-Mauricie aux XV^e et XVIII^e siècles :un regard sur le débat Attikamègues—Têtes de Boule”, *L’éveilleur et l’ambassadeur. Essais archéologiques et ethnohistoriques en hommage à Charles A. Martijn. R. Tremblay (dir.)*. Montréal : Recherches amérindiennes au Québec. Paléo-Québec, n^o 27 :199-212.
- , 1999, “L’organisation sociale des Atikamekw au XIX^e siècle”, *Recherches amérindiennes au Québec*, vol XXIX (1) :91-104.
- , 2000, *La gestion de l’étranger. Les Atikamekw et la présence eurocanadienne en Haute-Mauricie 1760-1870*, Sillery, Septentrion.
- , 2002, “La création des réserves atikamekw (1895-1950) ou quand l’Indien était vraiment un Indien », *Recherches amérindiennes au Québec* XXXII (2) :35-48.
- , 2003, *Entre l’assommoir et le godendart. Les Atikamekw et la conquête du Moyen-Nord québécois 1870-1940*, Sillery, Septentrion.
- Gendron, Gaëtan et Francine Tremblay, 1982, “L’ethnicité : affirmation de soi et manipulation”, *Recherches amérindiennes au Québec* XXII (2) :133-137.
- General Synod Archives, 1944, *Journal of Proceedings, Minutes of the Missionary Society of the Church of England in Canada*.
- Gentelet, Karine, 1993, *La revendication territoriale du Conseil des Atikamek et des Montagnais : un projet de société*, mémoire de maîtrise, département d’anthropologie, Université Laval, Sainte-Foy.
- Giguère, Monique, 1997a, “Maîtres chez eux. Des salaires de chefs d’État”, *Le Soleil*, 15 décembre, p.A1.

—, 1998a, “Prêts à négocier jour et nuit. Les Attikameks croient que les compromis valent mieux que les barricades”, *Le Soleil*, 20 septembre, p.A8.

—, 1998b, “Chez les Attikameks. Le territoire, c’est notre loi 101. C’est pour leur culture que les Attikameks se battent”, *Le Soleil*, 10 octobre, p.A17.

—, 1998c, “Chez les Attikameks : Manawan, réserve bientôt centenaire”, *Le Soleil*, 13 octobre, p.A1.

Gill, Lise, 1994, *Quatre obstacles majeurs au développement de la négociation territoriale des Atikamekws et des Montagnais*, mémoire de maîtrise, département de sciences politiques, Université Laval, Sainte-Foy.

Girard, Camil, 2004, *Reconnaissance historique des peuples autochtones au Canada : Territoire et autonomie gouvernementale chez les Innus (Montagnais) du nord-est du Québec de 1603 à nos jours*, conférence prononcée à Yautepec, Morelos, Mexico, dans le cadre du Symposio Internacional sobre Resolucion noviolenta de conflictos en Sociedades Indigenas en America Latina (29-31 mars 2004), El Consejo Latinoamericano de Investigacion para la Paz (CLAIP).

Gledhill, John, 1994, *Power and its Disguises: Anthropological Perspectives on Politics*, London, Pluto Press.

Godbout, Jacques T., et Johanne Charbonneau, 1996, *La circulation du don dans la parenté*, Montréal, INRS-Urbanisation.

Goulet, Jean-Guy, 2000, “Cérémonies, prières et médias : perspectives autochtones”, *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXX (1) :59-70.

Grennberg, A., et J. Morrison, 1982, “Group Identities in the Boreal Forest : The Origin of the Northern Ojibwa”, *Ethnohistory* 29 (20) :75-102.

Guinard, J.-É., *Les noms Indiens de mon pays. Leur signification, leur histoire*. Montréal, Rayonnement.

Gull, Norman Andrew, 1992, *The “Indian Policy” of the Anglican Church from 1945 to the 1970’s*, mémoire de maîtrise, Trent University, Peterborough, Ontario.

Haig-Brown, Celia, 1988, *Resistance and Renewal Surviving the Indian Residential School*, Vancouver, Tillacum Library.

Harvey, A. F., 1985. “Legitimation and Autonomy in James Bay Cree. Responses to Hydro-Quebec development”, p.27-66, in *Indigenous peoples and the Nation-State: “Fourth World” politics in Canada, Australia and Norway*, édité par Noel Dyck, Social and Economic Papers no14, Institute of Social and Economic Research,

memorial University of New Foundland, St-John's New Foundland, Canada.

HBCA, Hudson's Bay Company Archives, Winnipeg, 1923, B. 309/a/11, fo. 23, Manuan, *Post Journals*.

—, 1924, B. 230/a/19, fo. 29, Weymontachingue, *Post Journals*.

—, 1928, B. 449/a/6, fo. 17, Obijuan, *Post Journals*.

—, 1929, B. 230/a/24, fo. 21, Weymontachingue, *Post Journals*.

—, 1935, B. 230/a/29, fo. 23, Weymontachingue, *Post Journals*.

Hervieu, Bertrand, 1976, "Le pouvoir au village : difficultés et perspectives d'une recherche", *Études rurales*, 63-64, juillet-décembre, p.15-30.

Hirbour, René, 1969, *Étude de trois niveaux d'intégration sociale d'une société de chasseurs-cueilleurs : Kitchezagik Anichenabe*, mémoire de maîtrise, département d'anthropologie, Université de Montréal, Montréal.

Kearney, M., 1995. "The Local and the Global: the Anthropology of Globalization and Transnationalism", *Annual Reviews in Anthropology*, vol. 24:547-65.

Kelm, Mary-Ellen, 1998, *Colonizing Bodies: Aboriginal Health and Healing in British Columbia 1900-50*, Vancouver, UBC Press.

Kurtness, Remy, ?, "Être chef autochtone", revue *Apostolat*, publiée par le Centre Missionnaire Oblat, volume 67, no 4.

Lacroix, Jean-Michel, 1994, "Diversité ethnique et unité nationale au Canada: le multiculturalisme et ses enjeux", p.259-295, in *Canada et Canadiens*, sous la direction de Jean-Michel Lacroix, Talence, Presses de l'Université de Bordeaux (3^{ème} édition).

Lamothe, Bernard, 1997, *Fragments de la vie quotidienne des Atikamekw de Manawan, Problèmes sociaux, solidarité et entraide*, Québec, Groupe de recherche hypothèse.

Langlais, Hélène, 2002a, "Élection historique au Conseil de la nation Atikamekw: Six candidats se font la lutte pour le poste de Grand Chef", le journal *Le Nouvelliste*, 4 septembre, p.3.

—, 2002b, "Pas de gagant: Les Atikamekws devront retourner aux urnes, le journal *Le Nouvelliste*, 5 septembre, p.8.

- , 2002c, “Élection de la nation Atikamekw, un deuxième tour est nécessaire”, *Le Nouvelliste*, 7 septembre, p.6.
- , 2002d, “Une première en plus de 100 ans, assermentation officielle du Grand Chef atikamekw”, *Le Nouvelliste*, 6 décembre, p.5.
- Lanoue, Guy, 1990, “La désunion fait la force : Survie et tension chez les Sekani de la Colombie-Britannique”, *Anthropologie et Sociétés*, vol. 14(2):117-141.
- Larose, François, 1989, “L’environnement des réserves indiennes est-il pathogène? Réflexions sur le suicide et l’identification des facteurs de risque en milieu amérindien québécois”, *Revue québécoise de psychologie* 10(1) :31-44.
- Lasswell, Harold, 1958, *Politics :Who gets what, When and How*, Cleveland, Ohio, World.
- Laugrand, Frédéric, 2002, “Écrire pour prendre la parole. Conscience historique, mémoires d’aînés et régimes d’historicité au Nunavut”, *Anthropologie et Sociétés*, vol. 26(2-3) :91-116.
- Leacock, Eleonor, 1954, *The Montagnais “Hunting Territory” and the Fur Trade*, American Anthropological Association, Memoir 78.
- , 1958, “Status among the Montagnais-Naskapi of Labrador”, *Ethnohistory* 5(3):200-209.
- , 1967, “North American Indian Society Psychology in Historical Perspective”, *Proceedings of the 7th International Congress of the Anthropological and Ethnological Sciences*, Moscou, 1964, vol. IV.
- , 1980, “Les relations de production parmi les peuples chasseurs et trappeurs des régions subarctiques du Canada”, *Recherches amérindiennes au Québec*, vol X (1-2) :79-89.
- , 1981, *Myths of Male Dominance*, New York, Monthly Review Press.
- Lebel, Sylvie, 2003, *Relations interculturelles entre les Atikamekw et les colons canadiens en Mauricie entre 1870 et 1910*, mémoire de maîtrise, département d’histoire, Université Laval, Sainte-Foy.
- Ledrut, Raymond, 1979, *Le pouvoir local*, p.325-326, Paris, Anthropos.
- Légaré, A., 2000, “Le Nunavut Tuungavik Inc. : un examen de ses activités et de sa structure administrative”, *Étude Inuit Studies*, 24, 1:97-124.

- Legros, Dominique, et Pierre Trudel, 2001, “Les peuples autochtones ont le droit de s’auto-déterminer. Entretien avec Kenneth Deer, représentant à l’ONU de la nation mohawk de Kahnawake”, *Recherches amérindiennes au Québec*, vol XXXI (3) :13-18.
- Lepage, Pierre, 2002, *Mythes et réalités sur les peuples autochtones*, Québec, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse.
- Leroux, Jacques, 1995, “La métamorphose du pacte dans une communauté algonquaine”, *Recherches amérindiennes au Québec*, vol XXV (1) :51-69.
- , 2003, *Cosmologie, mythologie et récit historique dans la tradition orale des Algonquins de Kitcisakik*, thèse de doctorat, département d’anthropologie, Université de Montréal, Montréal.
- Lewellen, Ted C., 1983, *Political Anthropology, An Introduction*, Massachusetts, Bergin & Garvey Publishers.
- Librairie générale française, 2002, *Encyclopédie de la philosophie*, adaptation de l’enciclopedia Garzanti di filosofia, Paris, Pochothèque, Encyclopédie d’aujourd’hui.
- Mailhot, José, 1993, *Au pays des Innus, les gens de Sheshatshit*, Montréal, Société Recherches amérindiennes au Québec.
- , 1999, (réimpression) *Au pays des Innus, les gens de Sheshatshit*, Montréal, Société Recherches amérindiennes au Québec.
- , 2002, “Négociations avec les Innus, une étude historique complètement farfelue”, *Le Devoir*, 13 décembre, p.A9.
- Mailhot, José, Jean-Paul Simard et Sylvie Vincent, 1980, “On est toujours l’esquimau de quelqu’un”, *Études Inuits Studies* 4 (1-2):59-76.
- Manuel, G. et M. Posluns, 1974, *The Fourth World: An Indian Reality*, Don mills, Ontario, Collier-MacMillan.
- Marrisal, Vincent, 1997, “Mercredi, Ovide aura cinq challengers. Le fond du problème : Les Premières Nations, lobby ou force politique?”, *La Presse*, 27 juillet, p.A4.
- McFarlane, Peter, 1993, *Brotherhood to Nationhood. George Manuel and the Making of the Modern Indian Movement*, Toronto, Between The Lines.

- McNulty, Gérard E., et Louis Gilbert, 1981, "Attikamek (Tête de Boule)", p.208-218, in *Handbook of North American Indians, vol. 6 :Subarctic, June Helm (éd.)*, Washington, Smithsonian Institution.
- Melucci, Alberto, 1989, *Nomads of the Present*, Philadelphie, Temple University Press.
- Miller, Kahn-Tineta and Georges Lerchs, 1978, *The Historical Development of the Indian Act*, Treaties and Historical Research Branch, P.R.E. Group, Ottawa, Indian and Northern Affairs.
- Montpetit, Christiane, 1993, "Les Autochtones d'origine algonquine à Val d'Or : des migrants ou des citadins", *Recherches amérindiennes au Québec (Les Algonquins)*, vol XXIII (2-3) :119-130.
- Morantz, Toby, 1977, "James Bay Trading captains of the Eighteenth Century: New Perspectives on Algonquian Social Organization", p.77-89, in *Actes du huitième congrès des Algonquistes*, édités par William Cowan, Ottawa, Carleton University.
- , 1982, "Northern Algonquian Concepts of Status and Leadership Reviewed: A Case Study of the Eighteenth-Century Trading Captain System", *Revue canadienne de sociologie et d'anthropologie*, 19(4):482-501.
- , 2002, *The White man's gonna getcha : The Colonial Challenge to the Crees in Quebec*, Montreal, McGill-Queen's University Press.
- Morin, René, 1989, "Le droit des autochtones au Canada et au Québec – ses exigences pour l'avocat et le juge du procès", *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XIX (4) :29-35.
- Niquay, Thérèse, automne 1991, "Hommage à César Névashish", p.16-17, in *Rencontre*, Secrétariat aux affaires Autochtones.
- Noble, Mary, 1973, "Social network : Its use as a conceptual framework in family analysis", p.3-13, in *Network Analysis Studies in Human Interaction*, Jeremy Boissevain et J. Clyde Mitchell (éd.), The Hague, Mouton.
- Normand, Gilles, 1991, "L'enfance difficile d'un leader cri. Diom Romeo Saganash arraché aux siens pour être envoyé dans un pensionnat où il était interdit de parler cri", *La Presse* du 1 décembre, p.B10.
- Ouellette, Françoise-Romaine, 1977, "Les Cris du Québec, des sous-prolétaires", *Recherches amérindiennes au Québec*, vol VI (3-4) :7-15.

- Papillon, Martin, 1999, "Mouvements de protestation et représentation identitaire : l'émergence politique de la nation crie entre 1971 et 1995", *Revue internationale d'études canadiennes* 20, automne 2003, p.101 à 120.
- Parent, R., 1985, *Histoire des Indiens du Saint-Maurice jusqu'au Labrador : de la préhistoire à 1760*, thèse de doctorat, département d'histoire, Université Laval, Sainte-Foy.
- Parenti, M., 1978, *Power and Powerless*, New York, St-Martin's Press.
- PC, JALC, 1850, (14 Vic., 28 juin), *Bill relatif aux propriétés des tribus sauvages* (Bas-Canada), p.106.
- Peterson, Nicolas, 1993, "Demand Sharing : Reciprocity and the Pressure for Generosity among Foragers", *American Anthropologist* vol. 95(4):860-874.
- Poirier, Sylvie, 2001, "Territories, Identity, and Modernity among the Atikamekw", p.98-116, in *Aboriginal Autonomy and Development in Northern Quebec and Labrador*, Colin Scott (éd.), Vancouver, UBC Press.
- , 2000 "Contemporanéités autochtones, territoires et (post) colonialisme, Réflexion sur des exemples canadiens et australiens", *Anthropologie et Sociétés*, vol. 24 (1) :137-153.
- Ponting, J. Rick, 1986, "Institution Building in an Indian Community: A Case study of Kahnawake", p.151-178, in *Arduous Journey: Canadian Indians and Decolonization*, J. Rick Ponting (éd.), Toronto, McClelland et Stewart.
- Porter, John, 1965, *The Vertical Mosaic*. Toronto, University of Toronto Press.
- Pourcher, Y., 1987, *Les maîtres de granit. Les notables de Lozère du XVIII^e siècle à nos jours*, Paris, O. Orban.
- Québec, Gouvernement du Québec, 1888, *Statuts refondus de la province de Québec*, 48V. chap. 12.1, vol. 11, art.5494.
- , 1905, *Rapport du ministère des Terres, Mines et Pêcheries*, de la Province de Québec. Québec : Charles Pageau.
- , 1985, *Gazette officielle du Québec*, éditeur officiel du Québec.
- , 1987, Commission de la Toponymie, *La toponymie des Attikameks, Wetciparik e Aicinikateki e Aitaskamikak Atikamekw Askik*, sous la direction d'Alain Vallières.

- , 1994, Ministère de l'Éducation, Musée de la Civilisation et GRAFICOR, *Nitaskinan : Les Attikameks du Québec*.
- , 2003, Société de la faune et des parcs, *Les Zecs 25 ans d'histoire à retracer*, Fédération québécoise des gestionnaires de zecs.
- Ratelle, Maurice, 1987, *Contexte historique de la localisation des Attikameks et des Montagnais de 1760 à nos jours*, Québec, Gouvernement du Québec (MER), 3 vol.
- Rivière, Claude, 2000, *Anthropologie politique*, Paris, Armand Collin.
- Roark-Calnek, Sue, 1993, "Un mariage dans le bois : continuité et changement dans le mariage algonquin", *Recherches amérindiennes au Québec*, vol XXIII (2-3) :87-107.
- Roberge, Andrée, 1984, *L'économie informelle : échange de biens et de services entre unités domestiques au Québec semi-rural*, thèse de doctorat, département d'anthropologie, Université Laval, Sainte-Foy.
- Roy, Bernard, 1996, *Le savoir populaire des Atikamekw d'Opitciwan et la santé*. mémoire de maîtrise, département de sociologie et d'anthropologie, Université Laurentienne, Sudbury, Ontario.
- , 1999, "Le diabète chez les autochtones. Regard sur la situation à Betsiamites, Natashquan et La Romaine", *Recherches amérindiennes au Québec*, vol XXIX (3) :3-18.
- Rushforth, Scott, 1984, *Bear Lake Athapaskan Kinship and Task Group Formation*, Canadian Ethnology Service, Mercury Series 96, Ottawa, National Museum of Man.
- Sahlins, Marshall, 1972, *Stone age Economics*, Chicago, Aldine.
- , 1976, *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard.
- , 1993, "Goodbye to "Tristes Tropiques". Ethnography in the Context of Modern World History", *Journal of Modern History*, 65 :1-25.
- Samson, Basil, 1988, "A Grammar of Exchange", p.159-177, in *Being Black: Aboriginal Culture in "Settled" Australia*, Ian Keen (éd.), Canberra, Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies.

- Savard, Rémi, 1975, "Des tentes aux maisons à Saint-Augustin", *Recherches amérindiennes au Québec*, vol V (2) :53-62.
- , 2002, "Obélix chez les Indiens: un scoop dépassé", journal *Le Devoir*, lundi 25 novembre, p.A7.
- Schulte-Tenckhoff, Isabelle, 1997, *La question des peuples autochtones*, Collection Axes Savoir, Bruxelles, Bruylant, Paris, L.G.D.J.
- Scott, R.T., et S. Conn, 1987, "The failure of scientific medicine: Davis Inlet as an example of socio-political morbidity", *Canadian Family Physician*, no 33: p.1649.
- Séguin, Louise, printemps 1994, "Municipalités et communautés amérindiennes: deux mondes, deux missions", p.8-10, in *Rencontre*, Secrétariat aux affaires Autochtones.
- Shkilnyk, A.M., 1985. *A Poison Stronger than Love: the Destruction of an Ojibwa Community*, New Haven, Yale University Press.
- Slattery, Brian, 1984, "Understanding Aboriginal Rights", *Revue du Barreau Canadien*, no.66.
- Speck, Frank, 1915, "Family Hunting Territories and Social Life of various Algonkian bands of the Ottawa Valley", *Anthropological Series 9*, Ottawa, Memoirs of the Canadian Geological Survey.
- , 1941, "Art Processes in Birchbark of the River Desert Algonquin, a Circumboreal Trait", in *Bureau of American Ethnology, Bulletin 128, Anthropology Papers 17:231-274*.
- Tallet, Laurent, 2001, *Les trajectoires du pouvoir dans une communauté Maya K'itché du Guatemala, Rapports de sens et rapports de force*, Paris, L'Harmattan.
- Tassé, Louise, 1994, "Prises et protégés: Liens de parenté et liens communautaires à Kitigan Zibi", p.469-481, in *Actes du vingt-cinquième congrès des Algonquinistes*, William Cowan (éd.), Ottawa, Carleton University.
- Tennant, Paul, 1991, *Aboriginal Peoples and Politics, The Indian Land Question in British Columbia, 1849-1989*, Vancouver, UBC Press.
- Therrien, J.M., 1986, *Parole et pouvoir. Figure du chef indien en Nouvelle-France*, Montréal, l'Hexagone.
- Tremblay, Jean-François, 1999, *Analyse structurale des relations de pouvoir entre*

acteurs : le cas des Atikamekw, des Montagnais et des gouvernements, thèse de doctorat, département de sciences politiques, Université Laval, Sainte-Foy.

- Trudel, François, 2002, "De l'ethnohistoire et l'histoire orale à la mémoire sociale chez les Inuits du Nunavut", *Anthropologie et Sociétés* 26 (2-3) :137-159.
- Trudel, Pierre, 1996, "Des Québécois menacés de disparaître font disparaître des Atikamekw et des Montagnais", *Recherches amérindiennes au Québec*, vol XXVI (2) :82-83.
- Turner, R.H., 1969, "The Public Perception of Protest", *American Sociological review*, XXXIV, 6:815:831.
- Turner, David, et Paul Wertman, 1977, "Shamatawwa : The structure of Social Relation in Northern Algonquian Band", Canadian Ethnology Service, *Mercury Series* 36, Ottawa, National Museum of Man.
- Viau, Roland, 1995, "L'autopsie d'un contact", in *Histoire de l'Abitibi-Témiscamingue*, Odette Vincent (éd.), Québec, IQRC :125 :159.
- Vie Indienne, 1957, vol.1, no 2.
- Vincent, Sylvie, 1991, "La présence des gens du large dans la version montagnaise de l'histoire", *Anthropologie et Sociétés* 15 (1) :125-143.
- Wadden, Marie, 1992, *Nitassinan, the Innu Struggle to Reclaim their Homeland*, Vancouver, Douglas and McIntyre.
- Wagner, H., 1969, "The concept of Power and the Study of Politics", in R. Bell, D. Edwards et R. Wagner (dir.), *Political Power. A Reader in Theory and Research*, New York, The Free Press.
- Wallace, Anthony F., 1956, "Revitalization Movements", *American Anthropologist*, vol. 58:264-281.
- Watkins, Mel, 1977, *Dene Nation, the colony within*, Mel Watkins (éd), for the University League for Social Reform, Toronto, University of Toronto Press.
- Weibel-Orlando, Joan, 1991, *Indian Country, L.A., Maintaining Ethnic Community in Complex Society*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press.
- Williams, Paul, 1996, "Oral Tradition on Trial", in Dale Standen and David McNab (éd.), *Gin Das Winan: Documenting Aboriginal History in Ontario*, Toronto, The Champlain Society, Occasional Papers n° 2:29-34.

Reportages télévisuels:

Toutant, Paul, 1996, téléjournal de Radio-Canada 12 mars.

Morin, Michel, 2002, téléjournal de Radio-Canada octobre.

Cyber bibliographie

Abréviations :

MAINC : Ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada

Archives de Radio-Canada (En ligne), http://archives.radio-canada.ca/IDC-0-17-215-1080-21/inoubliables/politique_economie/jean_lesage_revolution (Page consultée le 12 mars 2004).

Conseil de la nation atikamek^w (En ligne), <http://www.cnalatuque.com> (Page consultée le 21 mars 2004).

Conseil Tribal Mamuitun, 1999, “Mémoire déposé par le secteur Négociations du Tribal Mamuitun à l’intention de la Commission du Bureau d’audience publique sur l’environnement (BAPE) sur la gestion de l’eau”, in *Bureau d’audiences publiques sur l’environnement*, <http://www.bape.gouv.qc.ca/sections/archives/eau/docdeposes/memoires/memo144.pff> (Page consultée le 21 mars 2004).

Conseil Tribal Mamuitun (En Ligne), <http://www.mamuitun.com> (Page consultée le 5 mai 2004).

Cuoq, Jean André, 1886, “Lexique de la langue algonquine”, in *Early Canadiana Online*, <http://canadiana.org/Eco/itemRecord/02240?id=6e7009017b77940e>, (Page consultée le 4 juin 2004).

De Mer, Emmanuelle, 2001, “Droits des femmes autochtones, Amères Indiennes”, in *Quartier Libre* (En Ligne), vol.9, no2, <http://www.ql.umontreal.ca/volume9/numero2/societev9n2a.html> (Page consultée le 16 mars 2004).

Femmes Autochtones du Québec (En ligne), <http://www.qnwafaq.com> (Page consultée le 27 mai 2004).

Hugli, Michelle, 2003, “Women in First Nations politics”, reportage de la CBC News television de la Saskatchewan, diffusé le 8 juillet 2003, in *CBC News* <http://www.cbc.ca/news/indepth/firstnations/roleofwomen.html> (Page consultée le 27 mai 2004).

Innuvelle (En ligne), <http://www.innuvelle.net/art1.htm> (Page consultée le 21 mars 2004).

- La littérature québécoise* (En ligne), <http://membres-lycos.fr/Vigno/r-tranq1.htm> (Page consultée le 12 mars 2004).
- Lemaire, Benoit, 1978, “Le renversement des valeurs en politique”, in *L'Encyclopédie de l'Agora* (En ligne), http://agora.qc.ca/reftext.nsf/Documents/Hannah_Arendt--Le_renversement_des_valeurs_en_politique_par_Benoit_Lemaire, (Page consultée le 24 juin 2004).
- Le Rond-point des sciences humaines* (En ligne) <http://www.rond-point.qc.ca/histoire/1962/Lesage-Johnson.html> (Page consultée le 12 mars 2004)
- MAINC, “Profils des Premières nations”, in *Affaires indiennes et du Nord Canada* (En ligne), http://sdiprod2.inac.gouv.ca/FNProfiles/FNProfiles_home.htm (Page consultée le 16 juin 2004).
- MAINC, “Politique sur les revendications territoriales globales et l'état des revendications”, réalisé en février 2003, in *Affaires indiennes et du Nord Canada* (En ligne), http://www.ainc-inac.gc.ca/ps/clm/brieff_f.pdf, (consulté le 20 juillet 2004).
- Manawan.com* (En ligne), <http://www.manawan.com> (Page consultée le 19 juillet 2004).
- Nitassinan, comité de solidarité avec les Indiens des Amériques (CSIA), (En ligne), <http://www.csia-nitassinan.org> (Page consultée le 14 juillet 2004).
- Queen's University, “La législation linguistique québécoise principaux repères”, in *Queen's University* (En ligne), cours de français 312, <http://qsilver.queensu.ca/french/Cours/312/Loi%20101.htm> (Page consultée le 31 mai 2004).
- Société de la faune et des parcs, “Territoire ayant un statut particulier ou faisant l'objet d'une protection particulière”, in *Société de la faune et des parcs* (En ligne), http://www.fapaq.gouv.qc.ca/fr/territoires/res_castors.htm (Page consultée le 20 avril 2004).
- Sur la route de Manawan, in *les Collections numérisées du Canada* (En ligne), <http://www.collections.ic.gc.ca/manawan.index.html> (Page consultée le 21 mars 2004).
- Wyatt, Stephen, 2004, *Co-existence of Atikamekw and industrial forestry paradigms. Occupation and management of forestlands in the St-Maurice river basin, Quebec*, (thèse de doctorat, Université Laval), (En ligne) <http://www.theses.ulaval.ca/2004/21721/21721.pdf>.
-

Annexe 1 : Pouvoirs du conseil de bande

(Canada 1996, Loi sur les Indiens)

POWERS OF THE COUNCIL

By-laws

81. (1) The council of a band may make by-laws not inconsistent with this Act or with any regulation made by the Governor in Council or the Minister, for any or all of the following purposes, namely,

- (a) to provide for the health of residents on the reserve and to prevent the spreading of contagious and infectious diseases;
- (b) the regulation of traffic;
- (c) the observance of law and order;
- (d) the prevention of disorderly conduct and nuisances;
- (e) the protection against and prevention of trespass by cattle and other domestic animals, the establishment of pounds, the appointment of pound-keepers, the regulation of their duties and the provision for fees and charges for their services;

POUVOIRS DU CONSEIL

81. (1) Le conseil d'une bande peut prendre des règlements administratifs, non incompatibles avec la présente loi ou avec un règlement pris par le gouverneur en conseil ou par le ministre, pour l'une ou l'ensemble des fins suivantes :

- a) l'adoption de mesures relatives à la santé des habitants de la réserve et les précautions à prendre contre la propagation des maladies contagieuses et infectieuses;
- b) la réglementation de la circulation;
- c) l'observation de la loi et le maintien de l'ordre;
- d) la répression de l'inconduite et des incommodités;
- e) la protection et les précautions à prendre contre les empiétements des bestiaux et autres animaux domestiques, l'établissement

Règlements
administratifs

Indiens

Chap. I-5

- (f) the construction and maintenance of watercourses, roads, bridges, ditches, fences and other local works;
- (g) the dividing of the reserve or a portion thereof into zones and the prohibition of the construction or maintenance of any class of buildings or the carrying on of any class of business, trade or calling in any zone;
- (h) the regulation of the construction, repair and use of buildings, whether owned by the band or by individual members of the band;
- (i) the survey and allotment of reserve lands among the members of the band and the establishment of a register of Certificates of Possession and Certificates of Occupation relating to allotments and the setting apart of reserve lands for common use, if authority therefor has been granted under section 60;
- (j) the destruction and control of noxious weeds;
- (k) the regulation of bee-keeping and poultry raising;
- (l) the construction and regulation of the use of public wells, cisterns, reservoirs and other water supplies;
- (m) the control or prohibition of public games, sports, races, athletic contests and other amusements;
- (n) the regulation of the conduct and activities of hawkers, peddlers or others who enter the reserve to buy, sell or otherwise deal in wares or merchandise;
- (o) the preservation, protection and management of fur-bearing animals, fish and other game on the reserve;
- (p) the removal and punishment of persons trespassing on the reserve or frequenting the reserve for prohibited purposes;
- (p.1) the residence of band members and other persons on the reserve;
- (p.2) to provide for the rights of spouses and children who reside with members of the band on the reserve with respect to any matter in relation to which the council may make by-laws in respect of members of the band;
- (p.3) to authorize the Minister to make payments out of capital or revenue moneys to persons whose names were deleted from the Band List of the band;
- (p.4) to bring subsection 10(3) or 64.1(2) into effect in respect of the band;
- de fourrières, la nomination de gardes-fourrières, la réglementation de leurs fonctions et la constitution de droits et redevances pour leurs services;
- f) l'établissement et l'entretien de cours d'eau, routes, ponts, fossés, clôtures et autres ouvrages locaux;
- g) la division de la réserve ou d'une de ses parties en zones, et l'interdiction de construire ou d'entretenir une catégorie de bâtiments ou d'exercer une catégorie d'entreprises, de métiers ou de professions dans une telle zone;
- h) la réglementation de la construction, de la réparation et de l'usage des bâtiments, qu'ils appartiennent à la bande ou à des membres de la bande pris individuellement;
- i) l'arpentage des terres de la réserve et leur répartition entre les membres de la bande, et l'établissement d'un registre de certificats de possession et de certificats d'occupation concernant les attributions, et la mise à part de terres de la réserve pour usage commun, si l'autorisation à cet égard a été accordée aux termes de l'article 60;
- j) la destruction et le contrôle des herbes nuisibles;
- k) la réglementation de l'apiculture et de l'aviculture;
- l) l'établissement de puits, citernes et réservoirs publics et autres services d'eau du même genre, ainsi que la réglementation de leur usage;
- m) la réglementation ou l'interdiction de jeux, sports, courses et concours athlétiques d'ordre public et autres amusements du même genre;
- n) la réglementation de la conduite et des opérations des marchands ambulants, colporteurs ou autres personnes qui pénètrent dans la réserve pour acheter ou vendre des produits ou marchandises, ou en faire un autre commerce;
- o) la conservation, la protection et la régie des animaux à fourrure, du poisson et du gibier de toute sorte dans la réserve;
- p) l'expulsion et la punition des personnes qui pénètrent sans droit ni autorisation dans la réserve ou la fréquentent pour des fins interdites;
- p.1) la résidence des membres de la bande ou des autres personnes sur la réserve;
- p.2) l'adoption de mesures relatives aux droits des conjoints ou des enfants qui

(g) with respect to any matter arising out of or ancillary to the exercise of powers under this section; and

(r) the imposition on summary conviction of a fine not exceeding one thousand dollars or imprisonment for a term not exceeding thirty days, or both, for violation of a by-law made under this section.

résident avec des membres de la bande dans une réserve pour toute matière au sujet de laquelle le conseil peut établir des règlements administratifs à l'égard des membres de la bande;

p.3) l'autorisation du ministre à effectuer des paiements sur des sommes d'argent au compte de capital ou des sommes d'argent de revenu aux personnes dont les noms ont été retranchés de la liste de la bande;

p.4) la mise en vigueur des paragraphes 10(3) ou 64.1(2) à l'égard de la bande;

q) toute question qui découle de l'exercice des pouvoirs prévus par le présent article, ou qui y est accessoire;

r) l'imposition, sur déclaration de culpabilité par procédure sommaire, d'une amende maximale de mille dollars et d'un emprisonnement maximal de trente jours, ou de l'une de ces peines, pour violation d'un règlement administratif pris aux termes du présent article.

Power to restrain by order where conviction entered

(2) Where any by-law of a band is contravened and a conviction entered, in addition to any other remedy and to any penalty imposed by the by-law, the court in which the conviction has been entered, and any court of competent jurisdiction thereafter, may make an order prohibiting the continuation or repetition of the offence by the person convicted.

(2) Lorsqu'un règlement administratif d'une bande est violé et qu'une déclaration de culpabilité est prononcée, le tribunal ayant prononcé la déclaration de culpabilité et tout tribunal compétent par la suite peuvent, en plus de toute autre réparation et de toute peine imposée par le règlement administratif, rendre une ordonnance interdisant la continuation ou la répétition de l'infraction par la personne déclarée coupable.

Pouvoir de rendre une ordonnance

Power to restrain by court action

(3) Where any by-law of a band passed is contravened, in addition to any other remedy and to any penalty imposed by the by-law, such contravention may be restrained by court action at the instance of the band council.

R.S., 1985, c. I-5, s. 81; R.S., 1985, c. 32 (1st Supp.), s. 15.

(3) La violation d'un règlement administratif d'une bande peut, sans préjudice de toute autre réparation et de toute peine imposée par celui-ci, être réfrénée par une action en justice à la demande du conseil de bande.

L.R. (1985), ch. I-5, art. 81; L.R. (1985), ch. 32 (1^{er} suppl.), art. 15.

Pouvoir d'instaurer une action en justice

Copies of by-laws to be sent to Minister

82. (1) A copy of every by-law made under section 81 shall be forwarded by mail by the chief or a member of the council of the band to the Minister within four days after it is made.

82. (1) Le chef ou un membre du conseil de la bande fait parvenir au ministre, par la poste, un exemplaire de tout règlement administratif pris sous l'autorité de l'article 81, dans les quatre jours qui en suivent la prise.

Des exemplaires des règlements administratifs sont envoyés au ministre

Effective date of by-law

(2) A by-law made under section 81 comes into force forty days after a copy thereof is forwarded to the Minister pursuant to subsection (1), unless it is disallowed by the Minister within that period, but the Minister may declare

(2) Un règlement administratif pris en vertu de l'article 81 entre en vigueur quarante jours après qu'un exemplaire en a été envoyé au ministre, en conformité avec le paragraphe (1), à moins que le ministre ne l'annule au cours de cette période; le ministre peut cependant déclara-

Date d'entrée en vigueur d'un règlement administratif

the by-law to be in force at any time before the expiration of that period.

R.S., c. I-6, s. 82.

Money by-laws

83. (1) Without prejudice to the powers conferred by section 81, the council of a band may, subject to the approval of the Minister, make by-laws for any or all of the following purposes, namely,

(a) subject to subsections (2) and (3), taxation for local purposes of land, or interests in land, in the reserve, including rights to occupy, possess or use land in the reserve;

(a.1) the licensing of businesses, callings, trades and occupations;

(b) the appropriation and expenditure of moneys of the band to defray band expenses;

(c) the appointment of officials to conduct the business of the council, prescribing their duties and providing for their remuneration out of any moneys raised pursuant to paragraph (a);

(d) the payment of remuneration, in such amount as may be approved by the Minister, to chiefs and councillors, out of any moneys raised pursuant to paragraph (a);

(e) the enforcement of payment of amounts that are payable pursuant to this section, including arrears and interest;

(e.1) the imposition and recovery of interest on amounts that are payable pursuant to this section, where those amounts are not paid before they are due, and the calculation of that interest;

(f) the raising of money from band members to support band projects; and

(g) with respect to any matter arising out of or ancillary to the exercise of powers under this section.

Restriction on expenditures

(2) An expenditure made out of moneys raised pursuant to subsection (1) must be so made under the authority of a by-law of the council of the band.

Appeals

(3) A by-law made under paragraph (1)(a) must provide an appeal procedure in respect of assessments made for the purposes of taxation under that paragraph.

rer le règlement administratif en vigueur à tout moment avant l'expiration de cette période.

S.R., ch. I-6, art. 82.

Règlements administratifs

83. (1) Sans préjudice des pouvoirs que confère l'article 81, le conseil de la bande peut, sous réserve de l'approbation du ministre, prendre des règlements administratifs dans les domaines suivants :

a) sous réserve des paragraphes (2) et (3), l'imposition de taxes à des fins locales, sur les immeubles situés dans la réserve, ainsi que sur les droits sur ceux-ci, et notamment sur les droits d'occupation, de possession et d'usage;

a.1) la délivrance de permis, de licences ou d'agréments aux entreprises, professions, métiers et occupations;

b) l'affectation et le déboursement de l'argent de la bande pour couvrir les dépenses de cette dernière;

c) la nomination de fonctionnaires chargés de diriger les affaires du conseil, en établissant leurs fonctions et prévoyant leur rétribution sur les fonds prélevés en vertu de l'alinéa a);

d) le versement d'une rémunération, pour le montant que le ministre peut approuver, aux chefs et conseillers, sur les fonds prélevés en vertu de l'alinéa a);

e) les mesures d'exécution forcée visant le recouvrement de tout montant qui peut être perçu en application du présent article, arrérages et intérêts compris;

e.1) l'imposition, pour non-paiement de tout montant qui peut être perçu en application du présent article, d'intérêts et la fixation, par tarif ou autrement, de ces intérêts;

f) la réunion de fonds provenant des membres de la bande et destinés à supporter des entreprises de la bande;

g) toute question qui découle de l'exercice des pouvoirs prévus par le présent article, ou qui y est accessoire.

(2) Toute dépense à faire sur les fonds prélevés en application du paragraphe (1) doit l'être sous l'autorité d'un règlement administratif pris par le conseil de la bande.

Restriction

(3) Les règlements administratifs pris en application de l'alinéa (1)a) doivent prévoir la procédure de contestation de l'évaluation en matière de taxation.

Précision

50	Chap. I-5	<i>Indian</i>	
Minister's approval	(4) The Minister may approve the whole or a part only of a by-law made under subsection (1).	(4) Le ministre peut approuver la totalité d'un règlement administratif visé au paragraphe (1) ou une partie seulement de celui-ci.	Approbation
Regulations re by-laws	(5) The Governor in Council may make regulations respecting the exercise of the by-law making powers of bands under this section.	(5) Le gouverneur en conseil peut, par règlement, régir l'exercice du pouvoir réglementaire de la bande prévu au présent article.	Règlement relatif au pouvoir réglementaire
By-laws must be consistent with regulations	(6) A by-law made under this section remains in force only to the extent that it is consistent with the regulations made under subsection (5). R.S., 1985, c. I-5, s. 83; R.S., 1985, c. 17 (4th Supp.), s. 10.	(6) Les règlements administratifs pris en application du présent article ne demeurent en vigueur que dans la mesure de leur compatibilité avec les règlements pris en application du paragraphe (5). L.R. (1985), ch. I-5, art. 83; L.R. (1985), ch. 17 (4 ^e suppl.), art. 10.	Maintien des règlements administratifs
Recovery of taxes	84. Where a tax that is imposed on an Indian by or under the authority of a by-law made under section 83 is not paid in accordance with the by-law, the Minister may pay the amount owing together with an amount equal to one-half of one per cent thereof out of moneys payable out of the funds of the band to the Indian. R.S., c. I-6, s. 84.	84. Lorsqu'un impôt frappant un Indien en vertu ou sous l'autorité d'un règlement administratif pris en vertu de l'article 83 n'est pas acquitté conformément au règlement administratif, le ministre peut payer le montant dû ainsi qu'une somme égale à un demi pour cent dudit montant sur l'argent payable à l'Indien sur les fonds de la bande. S.R., ch. I-6, art. 84.	Recouvrement d'impôts
	85. [Repealed, R.S., 1985, c. 17 (4th Supp.), s. 11]	85. [Abrogé, L.R. (1985), ch. 17 (4 ^e suppl.), art. 11]	
By-laws relating to intoxicants	85.1 (1) Subject to subsection (2), the council of a band may make by-laws (a) prohibiting the sale, barter, supply or manufacture of intoxicants on the reserve of the band; (b) prohibiting any person from being intoxicated on the reserve; (c) prohibiting any person from having intoxicants in his possession on the reserve; and (d) providing for exceptions to any of the prohibitions established pursuant to paragraph (b) or (c).	85.1 (1) Sous réserve du paragraphe (2), le conseil d'une bande peut prendre des règlements administratifs en vue : a) d'interdire la vente, le troc, la fourniture ou la fabrication de boissons alcoolisées sur la réserve de la bande; b) d'interdire à toute personne d'être en état d'ivresse sur la réserve; c) d'interdire à toute personne d'avoir en sa possession des boissons alcoolisées sur la réserve; d) de prévoir des exceptions aux interdictions visées aux alinéas b) ou c).	Règlements administratifs sur les boissons alcoolisées
Consent of electors	(2) A by-law may not be made under this section unless it is first assented to by a majority of the electors of the band who voted at a special meeting of the band called by the council of the band for the purpose of considering the by-law.	(2) Les règlements administratifs prévus au présent article ne peuvent être pris qu'avec le consentement préalable de la majorité des électeurs de la bande ayant voté à l'assemblée spéciale de la bande convoquée par le conseil de cette dernière pour l'étude de ces règlements.	Consentement des électeurs
Copies of by-laws to be sent to Minister	(3) A copy of every by-law made under this section shall be sent by mail to the Minister by the chief or a member of the council of the band within four days after it is made.	(3) Le chef ou un membre du conseil de la bande doit envoyer par courrier au ministre une copie de chaque règlement administratif prévu au présent article dans les quatre jours suivant sa prise.	Copie des règlements administratifs au ministre

Indiens

Chap. I-5

Offence

(4) Every person who contravenes a by-law made under this section is guilty of an offence and liable on summary conviction

- (a) in the case of a by-law made under paragraph (1)(a), to a fine of not more than one thousand dollars or to imprisonment for a term not exceeding six months or to both; and
- (b) in the case of a by-law made under paragraph (1)(b) or (c), to a fine of not more than one hundred dollars or to imprisonment for a term not exceeding three months or to both.

R.S., 1985, c. 32 (1st Supp.), s. 16.

Proof

86. A copy of a by-law made by the council of a band under this Act, if it is certified to be a true copy by the superintendent, is evidence that the by-law was duly made by the council and approved by the Minister, without proof of the signature or official character of the superintendent, and no such by-law is invalid by reason of any defect in form.

R.S., c. I-6, s. 86.

(4) Quiconque contrevient à un règlement administratif pris en vertu du présent article commet une infraction et encourt, sur déclaration de culpabilité par procédure sommaire :

- a) dans le cas d'un règlement pris en vertu de l'alinéa (1)a), une amende maximale de mille dollars et un emprisonnement maximal de six mois, ou l'une de ces peines;
- b) dans le cas d'un règlement pris en vertu des alinéas (1)b) ou c), une amende maximale de cent dollars et un emprisonnement maximal de trois mois, ou l'une de ces peines.

L.R. (1985), ch. 32 (1^{re} suppl.), art. 16.

86. La copie d'un règlement administratif pris par le conseil d'une bande en vertu de la présente loi, constituée, si elle est certifiée conforme par le surintendant, est une preuve que le règlement administratif a été dûment pris par le conseil et approuvé par le ministre, sans qu'il soit nécessaire de prouver la signature ou la qualité officielle du surintendant, et nul règlement administratif de cette nature n'est invalide en raison d'un vice de forme.

S.R., ch. I-6, art. 86.

Annexe 2 : Déclaration de compréhension et de respect mutuel⁸⁹ et entente-cadre⁹⁰ établies entre les Atikamekw^w de Manawan et le gouvernement du Québec le 13 mai 2003

Déclaration de compréhension et de respect mutuel

Conscients de l'importance d'une coopération active, les Atikamekw de Manawan et le Québec désirent établir entre eux une relation constructive basée sur leurs principes et concepts respectifs. En conséquence, ils adoptent la déclaration suivante d'engagement politique réciproque.

Les Atikamekw de Manawan et le Québec par leurs représentants soussignés, privilégient la discussion et la négociation pour les conduire à la signature d'ententes dans différents domaines d'intérêt commun.

Fiers de leur culture, de leur langue, de leurs coutumes, règles et traditions, les Atikamekw de Manawan et le Québec entendent négocier dans le respect mutuel de leur identité nationale de même que de leur histoire et de leur occupation du territoire.

Les Atikamekw de Manawan et le Québec désirent également participer à titre de partenaires dans des projets de développement économique et culturel à Manawan.

Rien dans la présente déclaration n'empêche les Atikamekw de Manawan de continuer à pouvoir conclure des ententes avec tout autre gouvernement, suivant ses propres priorités, dans l'exercice de ses compétences et par l'entremise de ses institutions légales.

Signé le 13 jour de mai 2003



*Paul-Émile Ottawa
Chef du Conseil de bande
des Atikamekw de Manawan*



*Benoît Pelletier
Ministre délégué aux Affaires
intergouvernementales canadiennes et aux
Affaires autochtones*

⁸⁹ Tiré du site du secrétariat aux affaires autochtones consulté le 20 juillet 2004
<http://www.mce.gouv.qc.ca/d/html/d3216001.html>

⁹⁰ Tiré du site du secrétariat aux affaires autochtones consulté le 20 juillet 2004
<http://www.mce.gouv.qc.ca/d/html/d3214002.html>

Entente-cadre

entre

**Le gouvernement du Québec, représenté par le ministre
délégué aux Affaires intergouvernementales canadiennes et
aux Affaires autochtones, M. Benoît Pelletier,
ci-après appelé « le Québec »**

et

**Le Conseil de bande des Atikamekw de Manawan,
représenté par le chef, M. Paul-Émile Ottawa,
ci-après appelé « le Conseil »**

ATTENDU QUE les Atikamekw de Manawan font partie de la nation atikamekw, laquelle fut reconnue par l'Assemblée nationale du Québec en 1985;

ATTENDU QUE les Atikamekw de Manawan se gouvernent et exercent leurs droits par l'entremise du Conseil;

ATTENDU QUE le Québec et le Conseil désirent établir entre eux une relation durable et constructive fondée sur la confiance et le respect mutuel;

ATTENDU QUE l'entente-cadre et les ententes sectorielles, dans les différents domaines d'intérêt commun, sont un moyen par lequel cette relation peut être construite.

EN CONSÉQUENCE, LES PARTIES CONVIENNENT DE CE QUI SUIT :

Objet de l'entente

1. Le but de la présente entente est d'établir un cadre général favorisant la conclusion d'ententes sectorielles dans les différents domaines d'intérêt commun entre les parties, de manière à éviter les conflits et, au besoin, à les résoudre par la discussion et la voie pacifique dans un esprit de compréhension et de respect mutuel.

Orientations et principes

2. Les parties acceptent et reconnaissent leur spécificité respective, la singularité de leur culture, de leur langue, de leurs règles, coutumes, traditions et de leur identité nationale.

Exercice des pouvoirs

3. Les parties reconnaissent le besoin de concilier l'exercice de leurs pouvoirs respectifs et, à cette fin, elles négocieront des ententes sectorielles dans les domaines où existe un intérêt commun.

Responsabilité de la négociation

4. La présente entente et les négociations qui en découleront sont placées sous la responsabilité du chef du Conseil et du ministre délégué aux Affaires intergouvernementales canadiennes et aux Affaires autochtones.

Le ministre délégué aux Affaires intergouvernementales canadiennes et aux Affaires autochtones s'engage à coordonner la présence aux tables de négociation de représentants des divers ministères, dûment mandatés, pour la période de négociation et de mise en œuvre des ententes sectorielles.

Négociation des ententes sectorielles

5. Les ententes particulières ou sectorielles qui seront négociées porteront sur les domaines suivants :

- Transport
 - Réfection et entretien de la route d'accès à la communauté de Manawan
- Foresterie
 - Mise en place d'un mécanisme favorisant:
 - La conciliation des activités d'aménagement forestier avec la pratique des activités de chasse, de pêche, de piégeage et de cueillette effectuées à des fins alimentaires, rituelles et sociales; et
 - L'accès à des opportunités de développement économique
- Santé
 - Modalités de livraison des services de santé à la communauté des Atikamekw de Manawan
- Emploi et Sécurité du revenu
 - Modalités de livraison des services dont le développement de la formation et de l'employabilité aux Atikamekw de Manawan résidant à l'extérieur de la communauté
- Sécurité publique
 - Dispenser l'ensemble des services policiers sur le territoire de la communauté, libre de toute ingérence susceptible d'influer sur les enquêtes
- Administration de la justice
 - Développement d'initiatives reliées à la justice communautaire et l'amélioration du système judiciaire
- Fiscalité
 - Fiscalité des services et des biens de consommation incluant celle du tabac, des carburants et des boissons alcooliques
- Écotourisme
 - Écotourisme et le tourisme d'aventure

6. Chacune des ententes sectorielles devra préciser :

- la nature et la portée de l'entente;
- la durée de l'entente;
- le plan de mise en œuvre de l'entente.

7. Chaque entente sectorielle devra prévoir la procédure à suivre pour prévenir et, au besoin, résoudre les différends entre les parties.

8. Une entente sectorielle doit être mise en œuvre sans délai, à moins qu'elle n'y pourvoit autrement. Les parties doivent prendre, avec diligence, toutes les mesures nécessaires pour y donner effet.

9. Un mécanisme réciproque sera mis en place pour permettre, en temps utile, l'échange d'informations et de commentaires sur les projets de législation ou de réglementation qui pourraient affecter l'autre partie.

10. Les parties pourront, d'un commun accord, inviter d'autres parties à des tables sectorielles, y compris le gouvernement du Canada, ou encore inviter celui-ci à faire partie d'une table de négociation tripartite.

Modification de l'entente

11. Les parties conviennent que, malgré l'article 12 (Durée de l'entente), la présente entente peut être modifiée, en tout ou en partie, par suppression, addition ou autrement, d'un commun accord exprimé par écrit et signé par elles.

Durée de l'entente

12. La présente entente aura une durée indéfinie, tant et aussi longtemps que le Québec et le Conseil voudront maintenir à long terme, une relation constructive basée sur la confiance et le respect mutuel.

Tout litige quant à l'interprétation ou l'application de la présente entente sera résolu par voie de négociations entre les parties. En cas d'échec des négociations, une partie pourra mettre fin à l'entente en donnant un avis écrit qui prendra effet à l'expiration d'un délai de 30 jours de la date de transmission à l'autre partie.

Portée de l'Entente

13. La présente entente ne constitue pas une entente ou traité au sens de l'article 35 de la *Loi constitutionnelle de 1982* et ne doit être interprétée d'aucune façon comme ayant l'effet d'une abrogation, d'une dérogation, d'une négation ou d'une reconnaissance d'un droit ancestral, d'un droit issu de traité ou d'un autre droit.


La présente entente est conclue sans préjudice à la revendication territoriale globale ayant présentement cours avec la nation atikamekw, le gouvernement du Québec et le gouvernement du Canada ainsi que toute entente pouvant résulter de ladite négociation.

Signé le 13^e jour de mai 2003

Pour le Conseil de bande des
Atikamekw de Manawan,

Pour le gouvernement du Québec,


Paul-Émile Ottawa
Chef


Benoit Pelletier
Ministre délégué aux Affaires
intergouvernementales
canadiennes et aux Affaires
autochtones

