

2m11.2841.6

Université de Montréal

L'évolution des revendications territoriales des Innu dans le
contexte de la politique canadienne

par
Karin Neumann

Département d'anthropologie
Faculté des art et des sciences

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

Décembre 1999

©Karin Neumann, 1999



2011.2841.0

Université de Montréal

L'évolution des représentations territoriales des Inuits dans le
contexte de la politique canadienne

GN
4
U54
2000
N.022

par
Martin Neumann

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
maîtrise en sciences (M.Sc.)
en anthropologie

Octobre 1999

Martin Neumann, 1999



Page d'identification du jury

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé:

L'évolution des revendications territoriales des Innu dans le
contexte de la politique canadienne

présenté par:

Karin Neumann

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

Pierre Beaucage.....président du jury

Rémi Savard.....directeur de recherche

Robert Crépeau.....membre du jury

Sommaire

Par ce travail, nous souhaitons comprendre l'évolution des revendications territoriales des Innu du Québec, dans le cadre de la politique gouvernementale canadienne touchant la question autochtone. Il s'agira alors de voir jusqu'à quel point et de quelle manière le gouvernement influence le contenu et la forme des revendications, puisque nous supposons que la politique gouvernementale et la jurisprudence y exercent un rôle déterminant.

Dès le début des années 1980, les Innu (par le Conseil Attikamek-Montagnais) entrent en négociation avec les gouvernements fédéral et provincial. Après le démembrement du Conseil Attikamek-Montagnais en 1994, ces négociations se poursuivront avec deux groupes régionaux innu. Nous tenterons donc de cerner le contexte entourant ces revendications et ces négociations.

En plus d'une recherche bibliographique permettant une vision plus globale ou spécifique pour certains points, plusieurs entrevues effectuées auprès de leaders innu permettront de comprendre de manière plus concrète les enjeux et les limites des contextes politiques canadien et québécois. Ces entrevues fourniront une meilleure vision des possibilités des revendications et de la position des communautés innu.

Nous reverrons le contexte ethnohistorique ayant mené les Innu à leur situation actuelle (par leur tradition politique, leurs relations avec les autorités coloniales, l'instauration des réserves et des conseils de bande, et la formation des premières associations). Par une analyse de la situation du Conseil Attikamek-Montagnais, nous essayerons de comprendre pourquoi ce dernier s'est démembré après quinze ans de négociations, sans arriver à un règlement final. De plus, par un survol de la situation actuelle des Innu (deux groupes de négociation, relations avec les Innu du Labrador), et du contexte gouvernemental les concernant (visées politiques, projets de développement et image internationale), nous verrons dans quel sens progressent maintenant les revendications.

L'évolution des communautés (décentralisation, indépendance d'action, prise en main), ainsi que les différences contextuelles entre groupes régionaux, permettront de comprendre les raisons de la division du Conseil Attikamek-Montagnais. Le rôle du

gouvernement, dans le processus de revendication ou l'avancement des négociations, ne sera pas négligeable, puisqu'il instaurera le cadre dans lequel se développeront les actions. Cependant, l'interaction entre communautés, ou entre chefs et communautés, aura un rôle plus directement concret puisqu'elle créera toute la dynamique d'action.

Alors que les politiques gouvernementales visent toujours l'assimilation des peuple autochtones, depuis les années 1970, ceux-ci dénoncent de manière collective, tant au niveau national qu'international, les politiques étatiques, tout en affirmant leur droit à l'autonomie. Alors que l'État veut traiter ces questions à l'interne, et d'un point de vue administratif, des groupes autochtones visent la reconnaissance de leur personnalité internationale et tentent d'obtenir justice au niveau politique. Ces différents discours, apparemment incompatibles, devraient être davantage considérés puisqu'une entente juste et légitime doit avoir lieu.

TABLE DES MATIERES

Introduction.....	1
1. Mise en contexte et problématique.....	1
2. Revue de littérature.....	3
3. Hypothèse et stratégie de réponse.....	7
4. Type de données et méthode de collecte.....	10
1. Présentation du sujet.....	11
1. Les Innu du Québec.....	11
2. Les Innu de Terre-Neuve; autre situation.....	12
3. Au Québec, deux groupes en négociation.....	13
2. Institutions politiques des Innu.....	15
1. Organisation politique traditionnelle.....	15
2. Bandes et territoire.....	18
3. Pétitions et pouvoirs des chefs.....	21
4. Idéal du chef contemporain.....	22
3. Mise en place des conseils de bande.....	26
1. La législation canadienne et les Innu jusqu'au début du XX ^{ème} siècle.....	26
2. Rôles du conseil de bande.....	29
3. Instauration des réserves chez les Innu.....	31
4. Confusion liée au système imposé des conseils de bande.....	35
4. Les Innu et l'Association des Indiens du Québec.....	38
1. État et associations autochtones.....	38
2. Le Livre blanc.....	40
3. L'émergence de l'Association des Indiens du Québec.....	41
4. Les Innu dans l'Association.....	44
5. Apports de l'AIQ.....	45

5. Le Conseil Attikamek-Montagnais.....	49
1. Naissance du Conseil.....	49
- L'union des Attikamek et des Innu	
- Attentes envers la revendication	
2. Un fonctionnement problématique.....	52
- Le Conseil Attikamek-Montagnais s'organise	
- Double rôle du CAM; sous-systèmes en contradiction	
3. Conflits internes.....	56
- Leaders et échec de la représentation	
- Décentralisation des communautés	
4. Conflits externes.....	60
- Reconnaissance de droits	
- L'enjeu du financement	
5. Des stratégies gouvernementales.....	64
6. Un démembrement inévitable.....	65
6. Après la division, la réorganisation.....	67
1. Opter pour une démarche plus représentative.....	67
2. Mamitun et Mamit Innuat: deux contextes différents.....	68
3. Deux perspectives.....	70
4. Conception du partage des terres et de l'autonomie.....	72
5. Des obstacles.....	74
6. Mamit Innuat et Innu Nation.....	76
Conclusion.....	80
Bibliographie.....	84

Annexes

1. Territoire revendiqué par le conseil Attikamek-Montagnais
2. Pétition de 1847 et notes du Réverend P. Durocher
3. Tableau des communautés
4. Les onze principes du Conseil Attikamek-Montagnais
5. Nitassinan

LISTE DES ABRÉVIATIONS

AIQ: Association des Indiens du Québec

CAM: Conseil Attikamek-Montagnais

CBJNQ: Convention de la Baie-James et du Nord québécois

CRPA: Commission royale sur les Peuples autochtones

MAIN ou MAINC: Ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien

SAGMAI: Secrétariat aux activités gouvernementales en milieu amérindien et inuit

REMERCIEMENTS

Je remercie Rémi Savard, mon directeur de recherche, qui, par sa patience et ses conseils, m'a aidé à mener à bien ce travail. Je remercie surtout très chaleureusement les membres des communautés innu, qui ont bien voulu m'accorder de leur temps et partager leurs connaissances ou leurs espoirs, et sans quoi ce travail n'aurait pas eu lieu. Merci aussi à Michèle pour sa précieuse aide.

*À la mémoire de Léonard
Paul, Daniel Vachon et
Camille Vollant.*

Introduction

1. Mise en contexte et problématique

Plusieurs associations autochtones au Canada sont présentement sur la scène politique afin de faire reconnaître leurs droits et d'accéder à un degré d'autonomie plus respectable que celui actuellement prévu par la législation canadienne et par les pratiques gouvernementales de ce pays. Le présent travail consiste à suivre l'évolution des organisations politiques des Innu¹ au Québec depuis plus d'une trentaine d'années. On trouve aussi des Innu sur le territoire de la province de Terre-Neuve, où ils forment deux communautés: Sheshatshit (North-West River) et Utshimas (Davis Inlet).

Les Innu, encore récemment connus sous le nom de "Montagnais", se sont réattribués et ont officialisé le nom qu'ils portent depuis toujours; "Innu". Au Québec, ils comptent environ 15 000 membres répartis dans neuf réserves localisées sur la Côte-Nord du Québec, à Schefferville et au Lac St-Jean. N'ayant jamais signé de traité ou d'entente de cession de terres avec les autorités coloniales (françaises et britanniques) ou canadiennes, ils négocient depuis plus de vingt ans une revendication territoriale globale avec le fédéral et le provincial, négociation qui, pour plusieurs raisons, semble avoir de la difficulté à aboutir.

Le discours revendicateur autochtone en réponse au comportement des autorités gouvernementales ne date pas d'hier. Jusqu'en 1951, il était illégal pour un Indien d'amasser des fonds ou d'intenter une action en justice relativement à des revendications territoriales. Mais depuis 1973, le gouvernement leur permet de déposer officiellement des revendications. Celles-ci ne sont acceptées pour fin de négociation que si les règles (établies unilatéralement) sont bien suivies, et si le gouvernement juge ces requêtes à propos. Donc pour réclamer la justice qui dort depuis plus d'un siècle, les autochtones doivent se conformer à ces règles, au langage technique, et doivent fournir les preuves demandées. Dès lors, l'énergie des leaders

¹ Le terme français "Montagnais" ayant cédé la place au terme autochtone "Innu", nous conserverons cet orthographe sans le conjuguer. Notons toutefois qu'"Innu" peut varier d'une région à l'autre. Alors que les gens du sud-ouest utilisent plutôt Innu (Innuatsh au pluriel), au nord-est, c'est Innu (Innuat au pluriel) qui sera davantage utilisé.

se trouve canalisée dans le but de satisfaire cette politique de revendication et de se voir octroyer du financement. Ils parviendront toutefois, au fil des ans, à faire modifier certains points de cette politique jugée inacceptable.

Au Canada, les autochtones se font généralement de plus en plus présents au niveau politique et juridique; on le note dans les programmes gouvernementaux ou par leurs propres actions et revendications, auxquelles les médias font de plus en plus écho. En constatant leur présence sur diverses scènes publiques (politique, juridique ou administrative), on sent la nécessité qu'ils ont d'accéder rapidement à une restructuration dans leurs communautés. Ceci laisse présager que la politique gouvernementale envers les Amérindiens, qui est passée au fil des ans de l'assimilation, l'intégration à, plus récemment, la normalisation, devra prendre une autre tangente; celle-ci devra témoigner d'un peu plus d'ouverture d'esprit face aux réalités autochtones. Elle ne pourra indéfiniment tourner le dos à leurs requêtes, puisque ces dernières prennent une importance encore insoupçonnée il y a à peine 20 ans.

Les associations autochtones visent donc, par leurs revendications, la reconnaissance d'une spécificité et la récupération de leurs droits; ces objectifs se traduisent par une quête d'autonomie. De plus, de nombreux leaders expriment aujourd'hui le désir et la capacité d'honorer la tradition politique indienne de représentation, c'est-à-dire accorder plus de place aux spécificités de chaque communauté, où le leader doit être un fidèle représentant des désirs de sa population plutôt qu'un "décideur autonome".

Bien que le degré d'autonomie recherché soit variable d'une nation à l'autre, il semble que le seul moyen d'y accéder consiste à suivre les directives du gouvernement et sa politique de revendications. Pour les autochtones, se conformer à un modèle gouvernemental précis et contraignant est paradoxal, puisque l'objectif est l'autonomie, ou la prise en charge selon leurs propres besoins et conceptions afin de freiner l'assimilation et la détérioration de leur situation. Ces contraintes ne les empêchent toutefois pas d'aller de l'avant avec leurs requêtes; qu'elles soient ralenties ou semblent dirigées par les autorités étatiques n'empêche pas, bien au contraire, l'ampleur prise par ces revendications au cours de ces trois dernières décennies.

Le recours aux tribunaux est une autre possibilité qui, quoique plus risqué (puisqu'il consiste en un règlement judiciaire irréversible au delà de la Cour Suprême du Canada), se révèle depuis une vingtaine d'années un moyen très efficace pour faire reconnaître les droits. Il permet aussi, par la même occasion, de faire avancer la jurisprudence au sujet des droits amérindiens.

2. Revue de littérature

Une nouvelle relation reste incontestablement à bâtir afin de rendre un minimum de justice aux autochtones; c'est aussi ce qui est de plus en plus perçu comme un besoin urgent à résoudre. C'est d'ailleurs le thème central de la controversée "Commission royale sur les Peuples autochtone" (CRPA) de 1996 qui, bien que proposant de vastes réformes, n'a pourtant pas provoqué de réactions adéquates de la part des autorités.

En considérant que la Constitution permettait déjà aux Amérindiens d'agir comme un troisième ordre de gouvernement, parallèlement au fédéral et au provincial, la Commission royale a plutôt causé la consternation et l'aphasie au sein de la société canadienne. Ce silence semble néanmoins clair; les autorités gouvernementales sont très loin de leur envisager une réelle autonomie gouvernementale, ce qui constitue l'entrave majeure au légitime désir des autochtones du Canada. Il est donc temps qu'une nouvelle relation s'instaure afin d'ajuster les deux réalités présentement en confrontation. Cette relation à construire se trouve entre les mains des gouvernements, des associations politiques autochtones et de la société.

Mawhiney (1994) explique que depuis une vingtaine d'années, les Amérindiens questionnent la base de la relation avec les non-autochtones, telle que définie par le fédéral dans sa politique et sa législation. Ils en sont maintenant arrivés à défier ouvertement cette définition, après plusieurs années de domination et de contrôle fédéral. Le résultat de 1982, avec la reconnaissance du statut spécial des autochtones dans la Constitution, représente pour l'auteur la preuve majeure du changement entamé par les autochtones dans leurs relations avec les autorités de l'État.

Pour expliquer la force dont disposent les autochtones, qu'elle qualifie de "contre-hégémonique", Mawhiney rapporte que pour eux, l'opposition envers

certaines pratiques sociales peut exister de manière invisible pendant un certain nombre d'années (soit par manque de pouvoir ou de forum pour articuler le désaccord). Mais elle devient visible aux yeux du groupe dominant lorsque le dialogue commence entre le groupe subordonné et dominant, lorsque l'élite intellectuelle autochtone émerge et infuse dans la société une vision différente des choses.

C'est depuis les années soixante, affirme Mawhiney, que les autochtones communiquent de façon à ce que les non-autochtones comprennent. Ils deviennent alors en mesure de créer un déséquilibre entre la philosophie et la pratique euro-canadienne, en suggérant des alternatives finalement accueillies par les institutions dominantes. Si ces alternatives peuvent être acceptées et reconnues, les pratiques sociales, l'hégémonie et même les membres du groupe dominant peuvent alors prendre une autre direction, plus susceptible d'améliorer les relations entre les autochtones et le reste de la population canadienne.

Un exemple de la tournure que peut prendre la philosophie politique, tout en restant dans le paradigme canadien, est l'évolution de l'idée d'égalité des individus (acceptable dès la fin des années soixante), vers celle d'une forme d'autonomie collective autochtone. Mais c'est là que se trouve le nœud rencontré par les autochtones, puisque ce nouveau modèle relève exclusivement d'une conception gouvernementale canadienne.

En bref, Mawinhey rappelle qu'il faut retracer les facteurs des deux côtés (gouvernement et amérindien) qui contribuent à la politique et aux changements, plutôt que de ne blâmer que le gouvernement. Dupuis (1997), une spécialiste du droit relatif aux autochtones, insiste aussi beaucoup sur l'influence qu'ont eu ces derniers sur l'attitude du gouvernement fédéral et des tribunaux, grâce à leurs pressions politiques de plus en plus soutenues.

En effet, malgré les nombreux efforts de la part du gouvernement pour intégrer les autochtones à la société canadienne, afin "d'éliminer le problème indien", on a constaté une vigoureuse résistance de leur part afin de préserver leur spécificité. Cette résistance, souvent exprimée par des revendications, leur confère un pouvoir particulier. Schwimmer et Tanner, deux anthropologues ayant fait des études sur l'ethnicité et les autochtones au Québec, mentionnent ce potentiel de pouvoir. Il est amplifié si le groupe résistant utilise des arguments que la moralité de cette fin de

siècle est prête à appuyer (Schwimmer 1995). Ceci peut correspondre à la contre-hégémonie que Mawhiney associe aux comportements autochtones depuis cette deuxième moitié de siècle.

La position de Tanner est la suivante;

"Lorsqu'il est possible de contester la base morale d'un code symbolique de subordination, toutes les difficultés que les dominants éprouvent à faire agir des individus ou des groupes subordonnés d'une façon déterminée peuvent, inversement, devenir un moyen d'acquérir du pouvoir pour ces derniers." (Tanner 1992 : 18)

Contester l'autorité morale de l'État d'une façon massive peut en effet avoir un effet considérable sur la politique gouvernementale. La réaction au dépôt du Livre blanc publié en 1969 par le ministre responsable des Affaires indiennes (M. Jean Chrétien) est un bon exemple de contestation énergique. Ce document politique projetait de faire des autochtones des citoyens à part entière, au même titre que tous les canadiens, et donc de mettre fin au statut d'indien. Dès lors, une opposition unanime des autochtones, contre le fédéral, s'est fait sentir à travers le Canada et le nationalisme autochtone s'est vu relancé. Devant cette opposition majeure, le fédéral n'a eu d'autre choix que de retirer son Livre et de repenser sa stratégie.

L'influence qu'ont exercé les pressions et les revendications des autochtones sur l'attitude des tribunaux et des gouvernements démontre également ce pouvoir. De plus, le moindre avancement pour une cause autochtone sur le plan national ou international justifie leurs attentes (Dupuis 1997), on ne peut retourner en arrière; le gouvernement n'a d'autre choix que de prendre au sérieux les requêtes amérindiennes et, surtout, de faire attention à la direction qu'elles prennent.

Donc, selon Tanner, le fait que l'ethnicité autochtone soit publiquement acceptée peut effectivement devenir une source potentielle majeure de nouveau pouvoir, si les circonstances le permettent. De plus, si la société dominante reconnaît le fondement de la résistance amérindienne, c'est à ce moment que son pouvoir prend une ampleur inespérée. Schwimmer, quant à lui, mentionne que ce pouvoir serait perdu, si les minorités nationales abandonnaient leur système de résistance. Donc, par leurs revendications, qui correspondent à un système de résistance, les autochtones ont la capacité d'exercer un pouvoir particulier, malgré leur subordination structurelle.

Cependant, ce pouvoir semble contrôlé en grande partie par les règles de jeu qu'impose le gouvernement. Tanner (1983) affirme d'ailleurs que les Etats industriels, comme le Canada, cherchent à ce que les groupes périphériques n'exercent pas plus qu'une démonstration symbolique d'autonomie. Malgré le fait que les requêtes amérindiennes reposent sur des fondements légitimes, il paraît incontestable que l'État conserve, pour le moment, la faculté de contrôler le pouvoir des autochtones.

Au Canada, ces derniers se sont vu reconnaître par les autorités politiques et juridiques des droits qui peuvent s'avérer assez importants. Pourtant ces droits semblent bien théoriques, puisqu'il paraît inconcevable qu'ils puissent les exercer. En fait, le sens que les autochtones donnent à ces droits reconnus par le Canada paraît inacceptable à ce dernier.

Les derniers jugements concernant les droits autochtones (Delgamuukw en 1997, Sparrow en 1990), où la Cour Suprême du Canada réaffirme l'existence en droit canadien d'un titre autochtone, et les rapports (Beaver en 1979, Penner en 1983, CRPA en 1996) qui recommandent à la politique fédérale de changer d'orientation et de laisser plus de place aux administrations indiennes, semblent difficiles à accepter et à concilier avec les intérêts étatiques. En plus de ne pas concevoir la portée constitutionnelle de ces droits, les autorités ne semblent pas même prendre en compte les jugements de la Cour canadienne de dernière instance. Ceci représente une source de conflits importants, puisque même en se conformant aux normes gouvernementales et en ayant recours aux tribunaux, les autochtones n'arrivent pas à faire respecter leurs droits. Le fait que ceux-ci aient été reconnus par la Constitution en 1982, et depuis lors par d'autres jugements, n'empêche pas les difficultés éprouvées par les autochtones à se faire entendre comme ils le désirent. Le gouvernement maintient un contrôle contraignant sur leurs agissements.

Les autochtones requérants, qui ont clairement défini leur modèle d'autonomie, connaissent la marge entre leur idéal et ce que l'État canadien peut accepter. Comme on ne peut négocier avec le gouvernement contre la Constitution, le modèle se réduira à ce qu'accepteront le fédéral et provincial. Quelles options en matière d'autonomie pour les Premières Nations sembleraient alors possibles? Les travaux sur ce point en mentionnent quelques-uns. Flanagan (1985: 372-373) n'y voit comme possibilité

qu'une autonomie locale (l'équivalent d'un statut municipal), alors que Boldt et Long (1986: 152) parlent d'autodétermination à l'intérieur de la fédération canadienne, plutôt que de souveraineté étatique. L'autonomie gouvernementale n'a pas la même portée pour les différents locuteurs, selon qu'on soit amérindien ou non, ou encore entre les autochtones eux-mêmes. Que ce soit comme un ordre de gouvernement distinct et parallèle au fédéral et provincial, sous la compétence fédérale ou encore provinciale, aucun modèle d'autonomie ne s'impose, étant donné les divergences des contextes et des besoins.

Loin de nous l'idée de démontrer que les leaders autochtones sont les pions du gouvernement, puisque c'est grâce à leurs luttes acharnées vers une justice que les revendications sont possibles et qu'elles évoluent. Pourtant, et précisément parce que les réclamations peuvent avoir du poids, elles sont encadrées et dirigées d'une façon très contraignante. Notre but est donc de comprendre comment la politique canadienne, en imposant des structures, des procédures, des formats et des valeurs, a marqué l'évolution politique des autochtones au Canada. Nous le ferons à partir d'un cas particulier, celui des Innu du Québec.

Comme Long le précise, il faut réaliser jusqu'à quel point les structures organisationnelles imposées et leurs normes sous-jacentes se sont institutionnalisées dans les communautés autochtones (Long 1986: 755).

3. Hypothèse et stratégie de réponse

La responsabilité du fédéral et du provincial est considérable dans la tournure prise par les revendications autochtones. L'État fait en sorte que ces revendications se trouvent fortement imbriquées dans un cadre institutionnel; ces mêmes revendications contestaient pourtant elles-mêmes au départ, l'emprise gouvernementale sur les droits et les territoires. Les revendications autochtones représentent un potentiel réel de pouvoir, mais le processus pour arriver à un accord est jusqu'à maintenant fortement contrôlé par le système étatique.

Le moule institutionnel prévu pour les revendications autochtones se forme à la fois par les lois, l'imposition de structures organisationnelles (les conseils de bande) et un protocole incontournable de négociation défini unilatéralement par le

gouvernement. Le contexte provincial peut aussi influencer les requêtes, puisque les relations avec les autochtones peuvent être variables selon que la province soit ou non sur des territoires "à traités", ou encore, comme Terre-Neuve, qu'elle accède bien plus tard à la politique fédérale. En fonction de l'attitude et de la considération des provinces, les autochtones auront des requêtes différentes à exposer.

Au-delà des conseils de bande, le gouvernement a encouragé la naissance d'associations politiques autochtones rattachées aux conseils de bande. Il faut rappeler ici que ces conseils représentent toujours, aux yeux de nombreux autochtones, l'introduction du système colonial et le prolongement du ministère des Affaires indiennes; c'est pourquoi ils sont souvent contestés. De plus, en finançant des programmes précis ou en proposant des façons d'utiliser ce financement, le gouvernement trace une ligne de conduite aux associations politiques autochtones. Ces associations, conçues pour lutter contre le pouvoir astreignant du gouvernement, se retrouvent donc contraintes par ce dernier dans leur liberté de mouvement.

Pour être en mesure d'analyser le rôle gouvernemental contraignant dans le déroulement des revendications chez les Innu, il faut comprendre jusqu'à quel point les leaders sont restreints dans leurs actions, pourquoi la méthode de négociation ne semble pas adéquate, et comment se manifeste ce qui ressemble à un rapprochement politique non prévu par les autorités entre les Innu du Québec et ceux du Labrador.

Ce rapprochement récent est motivé par le projet hydroélectrique de Churchill Falls, que Terre-Neuve et Québec s'approprient à concrétiser sur une vaste étendue touchant le territoire des Innu, des deux cotés de la frontière provinciale. Les réactions autochtones liées à ce projet pourraient éventuellement infirmer notre hypothèse en démontrant que les Innu peuvent sortir du cadre d'action imposé par le gouvernement, que ce soit par exemple en transgressant les limites territoriales pour la négociation ou par la forme typique des associations politiques financées par le gouvernement.

Avant de procéder à l'analyse de cette problématique, nous présenterons dans un premier temps la nation innu; sa localisation, sa population et, brièvement, sa situation sociale et politique actuelle.

Nous tenterons ensuite de définir ce qu'était l'institution politique innu traditionnelle liée au nomadisme. Nous pourrons voir ainsi comment elle s'est par la suite transformée, et comprendre que plusieurs de leurs leaders souhaitent un système plus près de leurs valeurs et moins "techno-bureaucratique".

Il s'agira ensuite de voir l'influence qu'a eu l'imposition des conseils de bande chez les Innu, sur leur localisation, mais surtout sur leur autonomie. Un aperçu des lois et de l'évolution des responsabilités des chefs de bande nous éclairera sur ce point. Il faudra aussi retracer l'origine de la méfiance ressentie par plusieurs à l'égard de leur conseil.

Une fois ceci clarifié, il faudra voir comment, pourquoi et dans quel contexte les premières associations politiques innu ont vu le jour, et si le rôle joué par le ministère des Affaires indiennes dans la création de ces organisations est aussi important que nous le présumons.

Nous verrons que les revendications territoriales ont débuté avec l'Association des Indiens du Québec, dans laquelle les Innu ont joué un rôle important. Mais c'est avec le Conseil Attikamek-Montagnais que les revendications devront entrer dans le cadre réglementaire gouvernemental. Nous verrons plus en profondeur les enjeux et les limites de la négociation. Il faudra clarifier le fonctionnement et le rôle de l'Association, les conflits internes, ainsi que l'attitude des communautés, des leaders et des gouvernements.

Ensuite, nous verrons comment la dislocation du Conseil Attikamek-Montagnais permet d'effectuer un nouveau plongeon vers l'autonomie gouvernementale, en optant pour une démarche plus représentative des particularités de chaque communauté, mais en étant toujours soumis aux règles gouvernementales. Il faudra comprendre d'où proviennent les différences entre Mamit Innuat et Mamuitun, les deux groupes innu apparus au moment de la dissolution du Conseil Attikamek-Montagnais en 1994, et qui adopteront des stratégies différentes pour traiter avec les autorités gouvernementales.

Finalement, nous observerons le rapprochement politique possible entre les Innu du Québec et ceux du Labrador terre-neuvien, en réaction au projet hydroélectrique de Churchill Falls annoncé en 1998. Il s'agira ici d'identifier les

obstacles à surmonter pour ces deux groupes, ainsi que les nouvelles possibilités de manœuvres qui s'offrent à eux. Nous tenterons de comprendre le fondement des motifs et des objectifs propres aux différentes actions entreprises par chacun des deux groupes concernés, et quelles en sont les conséquences sur les revendications territoriales en cours.

4. Types de données et méthode de collecte

Afin d'analyser les différents thèmes de la problématique, j'utiliserai treize entrevues formelles effectuées sur la Côte-Nord, à Montréal et à Québec, auprès de leaders ayant travaillé ou travaillant encore pour des conseils de bande ou des organisations politiques impliquant les Innu; l'Association des Indiens du Québec, le Conseil des chefs de la Côte-Nord, le Conseil Attikamek-Montagnais, Mamit-Innuat et Mamuitun. Ces entrevues, variant de trente minutes à deux heures trente, seront pour la plupart, enregistrées sur cassettes. Au cours de ce travail, je garderai l'anonymat des informateurs pour la plupart des citations. Trois des leaders interviewés sont aujourd'hui décédés.

Les informateurs proviennent de six communautés différentes. Comme il était important de comprendre les spécificités de chacune d'elles, j'ai consulté divers travaux portant sur leur histoire. J'ai aussi utilisé les sites internet "Innu Nation/Mamit Innuat", "Aboriginal links" et celui du ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien. Comme les entrevues m'auront principalement fourni la position des leaders, trois brefs séjours sur la Côte-Nord m'auront permis de développer une compréhension plus concrète de la réalité innu et de rencontrer des Innu hors de la sphère politique proprement dite.

Des documents produits par le ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien, et d'autres portant sur la législation touchant les autochtones, m'ont aussi permis de bien comprendre les enjeux et la logique des relations autochtones-gouvernement. Je me suis aussi référée à divers travaux effectués par des chercheurs auprès des Innu, ainsi qu'à des ouvrages plus théoriques.

1. Présentation du sujet

1. Les Innu du Québec

Les Innu du Québec sont depuis 1995 regroupés en deux associations politiques, afin de négocier des revendications territoriales et une autonomie gouvernementale. Les conséquences néfastes de la mise sous tutelle et du contrôle gouvernemental exercé depuis plus d'un siècle sur les autochtones justifient leur désir de retrouver une autonomie respectable et d'améliorer la qualité de leur vie. Les Innu veulent préserver leur identité; c'est en revendiquant des droits qu'ils espèrent l'assurer aux générations futures. Nous verrons plus loin ce qu'il en est aujourd'hui de leur volonté de prise en charge.

À l'arrivée des Européens, les Innu (autochtones de la famille algonquienne) occupaient un territoire s'étendant le long de la côte nord du St-Laurent, de Tadoussac au Labrador, et couvrant une grande partie de l'intérieur des terres du Québec, comprenant aussi la région du Lac St-Jean. Au fil du temps et des développements, ils furent repoussés vers le nord-est, sans pour autant avoir cédé, vendu ou échangé une parcelle de territoire aux autorités coloniales ou gouvernementales. Ainsi les Innu du Québec revendiquent aujourd'hui des droits sur un territoire de 700 000 km².

Après une chute de population au XIX^{ème} siècle, comme ce fut le cas des autres groupes autochtones au Canada, leur nombre recommence à augmenter vers les années 1930. Les recensements sont très approximatifs pour le siècle dernier, mais ne semblent pas dépasser 2 000. Leur nombre atteindra 5 000 dans les années 60. Les Innu du Québec sont aujourd'hui plus de 13 000. Ils sont répartis en neuf communautés

Mashteuiatsh (Pointe-Bleue)

Essipit (Les Escoumins)

Pessamit (Betsiamites)

Uashat mak Malienam (Sept-Iles)

Matimekosh (Schefferville)¹

¹ Matimekosh n'est incorporée dans aucun groupe pour la revendication puisqu'elle souhaite avant tout régler les différends ("le droit des tiers") de la Convention de la

Ekuanitshit (Mingan)
 Nutashkuan (Natashquan)
 Unaman-Shipit (La Romaine)
 Pakua Shipi (St-Augustin)

Les cinq premières sont actuellement représentées par l'organisme politique Mamuitun², les quatre dernières, par l'organisme Mamit Innuat³.

La variation du nombre de membres et de la superficie du territoire, l'époque de l'instauration de la réserve, le contexte géographique, économique et historique sont tous des facteurs qui modulent les particularités de chacune de ces communautés. Par exemple, alors que 175 habitants se partageaient les 38,49 hect. de Essipit en 1992, à Pessamit on retrouvait 2 299 résidents pour 25 536,62 hect.. Dans les communautés de Mamuitun, le taux d'individus vivant à l'extérieur de la réserve est plus fort que pour les communautés de Mamit Innuat. La langue d'usage peut être le français à Essipit, alors qu'à Unamen-Shipit c'est incontestablement l'innu. Quant à Pakua Shipi, étant à proximité du Labrador, l'anglais y est la langue seconde. La ressource principale (que ce soit le caribou ou le castor) et l'importance des postes de traite et des contacts avec les colons ont aussi eu leur rôle à jouer dans la conception du territoire et de son mode d'occupation.

Nous tenterons au long de ce travail de voir plus en profondeur ce qui différencie les communautés, et quelles en sont les répercussions sur les négociations avec le gouvernement.

2. Les Innu de Terre-Neuve; autre situation

Le long de la côte du Labrador (Terre-Neuve), on compte deux communautés innu. Les limites provinciales entre le Québec et Terre-Neuve ne permettent pas aux

Baie James et du Nord québécois qui a éteint, sans leur consentement, leur titre foncier sur une partie du territoire traditionnel. Pour les services et les programmes, elle se retrouve toutefois liée à Mamuitun.

² Anciennement le "Bloc centre" du Conseil Attikamek-Montagnais

³ Anciennement la "Basse Côte Nord" du Conseil Attikamek-Montagnais

Innu de part et d'autre de la frontière de participer aux mêmes revendications territoriales. Les communautés du Labrador gardent néanmoins contact avec celles du Québec, surtout celles à l'est de Sept-Iles, avec lesquelles elles ont plusieurs liens parentaux (Mailhot 1993).

Les Innu du Labrador n'ayant pas été assujettis à la Loi sur les indiens en 1949, lorsque Terre-Neuve joignit la confédération canadienne à titre de province, ils n'ont pas de réserve officielle. Leurs communautés suivent toutefois le modèle de la Loi sur les indiens pour le système de conseil de bande (Tanner 1997: 27).

3. Au Québec, deux groupes de négociation

Nous avons vu qu'au Québec, les communautés innu sont réparties en deux conseils tribaux, "Mamuitun" et "Mamit Innuat". Ces organismes, qui à l'origine pourvoient uniquement des services et des programmes aux communautés, ont aussi maintenant comme secteur d'activité les négociations avec les gouvernements, et ce, depuis la dissolution du Conseil Attikamek-Montagnais en décembre 1994. Ce dernier détenait, depuis 1979, le mandat de négocier les revendications globales territoriales de l'ensemble des communautés innu et des trois communautés attikamek (annexe 1). N'aboutissant pas à une entente acceptable, ce qui générerait la discorde, les trois sous-groupes régionaux ont opté pour la division.

Mamit Innuat (littéralement "les gens du bas du fleuve") qui, nous l'avons vu, regroupe les quatre communautés de la Basse Côte-Nord, représente 2 500 personnes, et revendique des droits territoriaux sur 250 000 km². Pour ce regroupement, l'organisme "Mamu Pakatatau Mamit" s'occupe principalement du dossier politique. Mamuitun compte quant à elle les communautés situées plus près des grands centres urbains (Roberval, Sept-Iles, Baie-Comeau); les territoires revendiqués sont alors occupés en majeure partie par des non-autochtones, ce qui est moins le cas plus au nord-est, pour les communautés de Mamit Innuat. Ces situations différentes influencent donc directement l'esprit des négociations. Nous pourrions déduire prématurément que la division des Innu en deux conseils est au premier abord régionale, mais elle représente aussi des spécificités respectives liées au contexte, qui se feront sentir dans les groupes de revendications. Les moyens et les aspirations pour accéder à l'autonomie peuvent différer d'un endroit, plus isolé et moins peuplé, à un autre, plus densément peuplé. Du côté territorial, les gouvernements

ont aussi leurs exigences et leurs aspirations quant au développement; ils pourront procéder différemment d'une région à l'autre.

Le discours innu est passé, en 20 ans, d'un discours contestataire et revendicateur, à un niveau beaucoup plus précis et articulé, ce qui semble directement lié à l'évolution de la jurisprudence envers les autochtones. En parallèle au développement des revendications, nous devons donc prendre en considération les lois et la jurisprudence, puisque certains jugements ont amené de nouvelles politiques, ou ont enhardis les réclamations des autochtones.

2. Institutions politiques des Innu

1. Organisation politique traditionnelle

Dans leur quête d'autonomie, plusieurs Innu estiment important de se rapprocher de leur manière traditionnelle de se gouverner. Il ne s'agit évidemment pas de reproduire exactement le modèle ancestral, mais plutôt d'en puiser l'essence ou la philosophie. Cette tradition politique était caractérisée, comme presque partout en Amérique pré-colombienne, comme représentative et non-hiérarchique. Le leader devait représenter son peuple plutôt que lui imposer son propre choix par la contrainte. Lowie expliquera:

"(...) he refrains from attempting physical force, because many societies conceive him as primarily a peacemaker. It would be a contradiction in terms for him to mete out punishment when his business is to smooth ruffled tempers, to persuade the recalcitrant, coax and even bribe the justly aggrieved into forgoing vengeance." (Lowie 1967: 73)

"In my opinion, then, the most typical American chief is not a lawgiver, executive, or judge, but a pacifier, a benefactor of the poor, and a prolix Polonius." (ibid.: 76)

D'un point de vue théorique, Vincent Lemieux (Audet 1993) définit quatre types de structuration de pouvoir reflétant les relations possibles entre membres d'un groupe: hiérarchique, stratarchique, coarchique et anarchique. La structure qui représenterait l'idéal des sociétés innu traditionnelles serait la coarchie puisqu'on y retrouve la plus forte connexion entre les membres, c'est-à-dire les membres s'équivalent et ne connaissent pas la hiérarchie: *"il y a coarchie, ou collégialité, quand tous les acteurs sont des autorités, en ce sens qu'ils contribuent à la connexité de la régulation"* (1993: 163) .

La structuration coarchique, explique Lemieux, est rare et suppose des liens d'alliance; ce qui est généralement une caractéristique des réseaux plutôt que des appareils. Ces notions de réseau et d'appareil différencient les structures organisationnelles. L'appareil, selon Lemieux, se démarque par ses frontières précises qui le distinguent de son environnement (donc un organisme clairement visible et défini pour "agir"); au contraire, la frontière du réseau est variable selon

les participants et comporte des relations proches, orientées vers l'agrégation par la reconnaissance mutuelle.

C'est ce que nous retrouvons chez les Innu, où, comme plusieurs auteurs l'ont décrit pour la majorité des autochtones d'Amérique, c'était la parenté qui structurait les sociétés politiques. Mailhot explique:

"Les groupes de chasse étaient à l'époque du nomadisme l'unité minimale de résidence. Les Innus vivaient la plupart du temps en groupes de quelques familles qui coopéraient dans les activités économiques et pratiquaient l'échange et le partage." (1993: 152)

Pour ces groupes de chasse, le réseau de parenté était donc aussi directement lié à la mobilité ou l'occupation territoriale; ainsi, posséder un vaste réseau de parenté fournissait *"un grand éventail de partenaires avec lesquels ils pouvaient résider et coopérer dans les activités économiques"* (ibid.: 136). Le réseau de parenté formait donc les groupes de chasse qui se basaient sur des principes égalitaires et non-autoritaires (équité, partage); on y retrouvait un guide, plus qu'un leader.

Ces données expliquent le malaise que pouvait ressentir une population face au système de conseils de bande défini par la législation canadienne, et au rôle qu'elle souhaitait attribuer au leader. L'appareil administratif du conseil de bande ne peut, à prime abord, qu'être hiérarchique (avec ses chefs élus et ses conseillers), ce qui va à l'encontre du système politique traditionnel amérindien.

Plusieurs auteurs ont décrit de manière assez générale mais opportune la façon amérindienne de gouverner. Pour Pierre Clastres: *"c'est essentiellement par le sens de la démocratie et le goût de l'égalité que se distinguent la plupart des sociétés indiennes d'Amérique"* (1974: 26). Quant à Havard:

"L'organisation politique des Amérindiens du Nord-est ne reposait en effet ni sur le pouvoir absolu, ni sur les principes de la majorité, mais sur la règle du consensus, et chacun était libre de ne pas se soumettre à une décision qui n'épousait pas sa propre volonté." (1992: 18-19)

Et ce, parce que la parenté était mise à profit là où nos sociétés comptent sur les institutions étatiques confiées à un personnel spécialisé.

Ces généralisations théoriques sont valables aussi pour les Innu. Avant l'établissement des conseils de bande, le chef n'était pas celui qui imposait ses

décisions, puisqu'elles provenaient plutôt d'un consensus des membres du groupe. C'était souvent celui qui avait une plus grande connaissance du territoire et de la chasse qui menait ou guidait, son leadership lui venait naturellement. Un autre niveau de leadership devait prendre place lorsque de plus grands groupes se retrouvaient.

En langue innu, "utshimau", que l'on traduit par "le chef", a plutôt le sens de gérant, de responsable d'un groupe. Mailhot et Vincent expliquent que "le maître d'un territoire " a des responsabilités sociales d'hospitalité et de partage, et *"Il doit veiller à l'exploitation rationnelle des terres dont il a la charge."* (1982: 72). Silberstein, ayant vécu un an avec les Innu et mené de nombreuses entrevues, mentionne le terme "utshimau", toujours en vigueur pour ceux qui parlent du bois, et le définit comme suit:

"C'est le "patron", le leader désigné pour diriger la migration le long des voies d'eau; il s'agit d'un chasseur réputé pour sa connaissance des rivières, des chemins de portage et des ressources du territoire. Certains anciens préfèrent parler du akash, une expression moins connotée par la culture et les valeurs blanches" (1998: 449)

Par ailleurs, un Innu de Pessamit expliquera; *"Il y avait un leader de chasse qui agissait discrètement comme un guide pour les autres chasseurs. Il n'était pas investi officiellement pour le faire mais les conditions et les circonstances l'exigeaient."* Robert Vachon mentionne; *"Le chef national, ce n'est pas celui qui jouit du pouvoir et qui impose sa volonté ou celle de la majorité, mais le "vieux" qui a su écouter pendant toute sa vie la communauté des vivants et qui en est le miroir"* (N'tsukw et Vachon 1983: 288). Au sujet des Innu, Hélène Bédard explique:

"Le choix du chef comme l'ensemble des décisions repose sur le consensus du groupe. Imposer une décision entraîne pour le chef une perte de prestige et d'ascendant, qui se soldera éventuellement par une scission du groupe. En somme, cette fonction repose sur le prestige et non sur le pouvoir de coercition." (1988: 108)

Les Innu se fiaient aussi sur un leadership spirituel, apporté par des gens renommés pour leur capacité de "voir loin", de communiquer avec les esprits de la nature. Ces gens, qui étaient aussi souvent des leaders de chasse, pouvaient alors conseiller, renseigner ou rassurer leur bande.

Telle la composition du regroupement d'hiver, susceptible de changer d'une année à l'autre, le leadership (qu'il soit au niveau du groupe de chasse ou de la bande)

Telle la composition du regroupement d'hiver, susceptible de changer d'une année à l'autre, le leadership (qu'il soit au niveau du groupe de chasse ou de la bande) le sera aussi. Chez les Innu, ce rôle de leader est basé sur la maturité, la capacité, l'expérience sur le territoire de trappe et le nombre de proches parents dans le groupe (Leacock 1974).

Plusieurs leaders Innu travaillant aujourd'hui au sein des conseils de bande font la promotion d'un gouvernement représentatif, où la parole de chacun doit compter. Ceci est source d'ambiguïté pour ceux qui ont la dure tâche de satisfaire à la fois leur population et le ministère des Affaires indiennes. Estimant que le fonctionnement hiérarchique actuel ne peut parvenir à un système représentatif, de nombreux Innu préconisent la structure d'un gouvernement innu où chacun aurait une influence sur les décisions. La possibilité de prises de décisions unilatérales concernant un groupe ou une communauté serait supprimée, laissant place à un système de consultation réellement pratique et efficace. L'avenir des conseils de bande reste toutefois imprécis. Il est évident que les chefs et conseillers peuvent difficilement promouvoir la suppression de leur conseil de bande, mais sous un gouvernement autonome, quel qu'il soit, une structuration différente semble devoir s'imposer afin de combler les attentes des Innu.

2. Bandes et territoire

Afin de comprendre la structure du pouvoir chez les Innu avant l'instauration des réserves et des conseils de bande par le gouvernement, nous devons traiter rapidement du fonctionnement du système social, représenté ici par des groupes de chasse. Il est difficile de définir la composition des bandes avant le contact avec les Européens, mais diverses données nous renseignent sur l'occupation du territoire et les compositions des bandes durant la période coloniale. Nous nous baserons surtout sur l'explication de José Mailhot, pour qui une bande se constituait de *"moins d'une centaine d'individus étroitement reliés entre-eux et chacune occupait un bassin de rivière différent dont elle tirait en général son nom"* (Mailhot 1993: 53). Les bandes étaient alors très reliées à la territorialité, sans pour autant avoir de frontières fixes et visibles. Par ailleurs on apprend que:

"de proche en proche tout le territoire est ainsi sous la responsabilité de groupes précis qui ont à décider de l'aménagement de leur terres comme

Les mariages qui se faisaient habituellement entre individus de bandes voisines étendaient les réseaux de parenté et permettaient donc de parcourir une grande partie du territoire.

Les limites territoriales entre bandes étaient connues et respectées par les groupes voisins, et il était toujours possible d'en négocier le passage (Vincent et Mailhot 1982). Nous savons que le concept de propriété privée, tel que nous le connaissons, était inconnu des autochtones, qui ressentaient plutôt une responsabilité envers le territoire. Vachon (N'Tsukw et Vachon 1983) mentionne le devoir des autochtones de s'occuper d'un territoire plutôt que d'y posséder des droits. Mailhot et Vincent mentionneront le verbe "tipenitam", verbe de pensée qui réfère au titre que les Innu disent détenir sur leurs terres; "(...)tipenitam cumule les sens français de *gérer, administrer, être responsable de, avoir du pouvoir sur, contrôler, diriger, être le maître ou le patron de.*" (1982: 67). Chaque région est sous le contrôle d'un individu ou d'un groupe, et, "*Pas plus d'ailleurs que les autres bien matériels, la terre n'est la propriété de qui que ce soit.*" (ibid.: 67). José Mailhot expliquera:

"Les Innus se perçoivent non pas comme des propriétaires fonciers mais comme des intendants, des régisseurs, qui ne peuvent disposer de la Terre à leur guise car le territoire où ils vivent ne leur a pas été donné, à proprement parler, mais confié en gardiennage." (1993: 170)

Les notions d'aires de circulations en vigueur pour les Innu pouvaient donc difficilement s'accorder aux notions occidentales de propriété.

Pour en revenir à l'organisation sociale, les bandes innu se trouvaient la majeure partie de l'année réparties sur le territoire en "groupes de chasse" comptant généralement deux ou trois familles et des invités. La structure de ces groupes de chasse était assez flexible et visait à faciliter la quête de ressources. Au milieu de l'hiver, quelques groupes familiaux pouvaient se retrouver et décider de retourner au poste pour refaire des provisions. L'été, les familles se rassemblaient en divers points de rencontre, pour la plupart sur la Côte-Nord (Tadoussac, Eukuanitshit, Musquaro...), là ou plus tard, les poste de traite et les chapelles s'installeront. Ces rassemblements de groupes familiaux se composaient d'une ou de quelques bandes, et la pêche au saumon remplaçait alors la chasse comme moyen de subsistance. Leacock (1974) différencie le groupe multi-familial qui comptait entre dix et vingt individus, de l'agglomération d'hiver qui en comptait trente-cinq à soixante-quinze, représentant

l'agglomération d'hiver qui en comptait trente-cinq à soixante-quinze, représentant deux à six familles. Nous convenons qu'il s'agissait donc d'organisations très flexibles, pouvant varier d'une année ou d'une région à l'autre.

Quoiqu'il en soit, il est impossible de parler d'un régime foncier unique pour tous les Innu, la tenure foncière dépendant aussi des différences régionales, écologiques et historiques (Mailhot 1993). Les territoires de chasse individuels ne se retrouvent que dans l'aire du Saguenay-Lac St-Jean et sur la Haute Côte-Nord; *"le leader du groupe de chasse considère avoir des droits exclusifs sur les animaux de ce territoire et toute violation est désapprouvée et même punie."* (Mailhot 1993: 138). De tels droits se transmettent de génération en génération. Ce système, précise Mailhot, a dû se développer à la suite de la traite des fourrures, plus intense dans cette région. Plus au nord-est, la production de fourrures comptait moins pour l'économie et *"c'est la bande qui, collectivement, détient des droits sur l'ensemble de son territoire et de ses ressources"* (ibid.: 139). La tenure foncière est donc aussi reliée à la ressource principale pour cette région, soit le castor qui est sédentaire, alors qu'au nord-est il s'agit du caribou qui est migrateur. Leacock voyait l'influence de l'acculturation sur la tenure foncière et mentionnait que les limites territoriales devenaient plus stable lorsque les bandes étaient plus dépendantes d'un poste de traite (Leacock 1974: 27).

La réduction des postes de traites sur le littoral du St-Laurent, dans la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle, sera un facteur déterminant dans la fusion des bandes. Le rattachement de bandes locales disparates à un poste ou une chapelle atténuera les distinctions entre-elles, constituant ainsi les bandes régionales telles que nous les connaissons aujourd'hui. Mailhot rappelle qu'il peut toutefois rester des "subdivisions nommées" entre les membres de communautés actuelles.

L'organisation sociale s'est ainsi modifiée au contact des Blancs, non seulement avec l'introduction des postes de traites comme facteur déterminant pour l'économie innu, mais surtout avec l'instauration des réserves et des conseils de bande, dont il sera question plus loin.

3. Pétitions et pouvoirs des chefs

Tant que les commerçants blancs ont besoin des Amérindiens pour la découverte du territoire et de ses ressources, ils s'y allient et utilisent leur mode de communication (Boudreau 1993). Par la suite, le colonialisme prenant de l'ampleur, les chefs indiens se sentant lésés, commencent à recourir au mode de communication des Blancs, c'est-à-dire l'écriture enseignée par les missionnaires. C'est ainsi que prendront place les premières revendications écrites, sous forme de lettres, requêtes ou de pétitions.

Bien avant qu'un agent des Affaires indiennes ne vienne administrer les bandes dans la deuxième moitié du XIX^{ème} siècle, le clergé aura un rôle déterminant à jouer sur l'avenir politique des Innu. Les missionnaires, trouvant souvent un intérêt à parler au nom des Indiens, défendaient leur cause contre le colonialisme qui s'étalait. En incitant les Innu à réclamer aux autorités des terres réservées, les missionnaires espéraient que le nomadisme laisse place à la sédentarisation, facilitant ainsi leur conversion au christianisme.

Dans la multitude de demandes effectuées auprès du gouvernement, deux seulement, d'après Mailhot, défendent vraiment les intérêts autochtones (Frenette 1996: 332). Une première, rédigée à Essipit en 1847 est signée par 127 Innu, dont six chefs. Elle concerne les autochtones de la Côte, de Tadoussac à Sept-Iles, qui réclament entre autres des droits exclusifs de pêche sur certaines rivières, la confirmation d'un titre de propriété et des indemnités pour la vente de terres et du bois (annexe 2).

L'autre pétition concerne la région du Saguenay, signée par 106 Innu et trois chefs, elle sera apportée en mains propres à Montréal, au gouverneur général. Les Montagnais réclament surtout que le gouvernement reconnaisse officiellement leur souveraineté sur le territoire, tout en demandant que les revenus de location de postes et des concessions de terres aux colons leur reviennent. Deux éléments de ces pétitions seront retenus par le gouvernement: accorder aux Innu une aide financière, ainsi que des terres qui devront être consacrées à l'agriculture.

Vers la fin du XIX^{ème} siècle les missionnaires instaurent de nouveaux rapports de domination et peuvent exercer une autorité concrète sur le choix et le pouvoir des

chefs. Boudreau relate le cas de 1883 où les Innu de Pessamit rejettent le choix de chef du missionnaire Arnaud pour en élire plutôt un autre, soit Moïse Bacon. Ce dernier utilise les "armes" d'une autre culture "*afin de revendiquer leurs droits et l'autonomie de leur Nation*" (Boudreau 1993: 86). Un télégramme exigeant le renvoi de l'agent gouvernemental, des lettres ainsi que des menaces de contacter les médias seront utilisés. Par ces moyens, les Innu de Pessamit expriment le refus de domination et démontrent que leur survie comme peuple demeure prioritaire (ibid.: 84-85). Ces actions n'auront toutefois aucun impact puisqu'elles seront initiées par Moïse Bacon. Le surintendant ne le reconnaît pas comme chef puisque le missionnaire Arnaud en a désigné un autre.

Nous comprenons aisément que les autorités aient ressenti le besoin d'écartier un chef nuisant aux objectifs gouvernementaux; le vent de révolte qu'apportera Moïse Bacon se calmera sous la tutelle et l'emprise renforcée des missionnaires. Puisque ceux-ci exercent un contrôle sur les demandes innu, l'espace pour les démarches autochtones s'en trouve restreint. Malgré le fait que les Innu ne se sentent nullement soumis au choix du père Arnaud, l'influence de leur chef ne semble toutefois pas pouvoir dépasser sa communauté; il ne peut pas agir en tant que porte parole auprès des Blancs. Moïse Bacon ne sera pas reconnu comme chef par le gouvernement.

On devra attendre jusqu'à la toute fin du XIX^{ème} siècle pour que les chefs élus par les Innu soient reconnus par les autorités canadiennes, ils seront alors choisis en conformité avec la Loi sur les Indiens. Le système colonial de conseil de bande sera alors implanté dans les deux premières réserves innu, Pessamit et Mashteuiatsh. Il ne s'agira pas d'un leader traditionnel pour mener un groupe de chasse, mais plutôt d'un leader qui devant faire le lien entre l'administration canadienne des Affaires indiennes et les bandes innu regroupées en ces deux points. Quant au chef traditionnel de chasse, il continuera d'exister tant que les groupes familiaux fréquenteront les terres.

4. Idéal du chef contemporain

Le leader d'aujourd'hui qui veut suivre le modèle philosophique traditionnel se doit donc d'être le représentant de son peuple, un guide plutôt qu'une force autoritaire. Il doit parler au nom de son groupe sans prendre seul les décisions,

puisque qu'il s'agit non pas d'un système hiérarchique mais égalitaire. C'est ce que m'ont affirmé vouloir promouvoir plusieurs leaders innu, mais ce désir est difficile à réaliser dans le contexte des conseils de bande et c'est pourquoi la population n'est pas toujours satisfaite. Un autre aspect de la philosophie traditionnelle qui resurgit fortement est la liberté de chaque communauté de se soumettre ou non à une décision, ce que le système colonial ne permettait généralement pas.

Plusieurs membres de différents conseils de bande ont fait référence à "la pyramide à l'envers", contredisant le système hiérarchique canadien;

"nous, c'est la pyramide à l'inverse, on garde le pouvoir proche du peuple, c'est fondamental pour les Innu"

"tout doit se faire localement au départ (...) dans le gouvernement autochtone, c'est la population, c'est la communauté qui gère tout à partir d'en bas"

"ils disent ça, "le pouvoir proche du peuple", c'est bien beau mais est-ce que c'est vrai? C'est toujours comme ça sur les tableaux, dans les réunions, mais c'est les conseils de bande... La population ne peut pas dans l'ensemble"

"nous avons toujours gouverné un territoire, nous avons encore des aînés qui nous disent quoi faire sur le territoire, de quelle façon on doit vivre avec notre environnement (...) Les aînés nous dirigent énormément à cause de notre principe de devoir les respecter "

Un problème que rencontrent certains chefs ou leaders aujourd'hui est que le peuple "n'a pas trop envie d'être au pouvoir" et semble vouloir se mêler le moins possible de la politique. La population se dit par ailleurs insatisfaite du fonctionnement des conseils de bande et n'y accorde pas toute sa confiance. Les assemblées générales organisées par le conseil dans chaque communauté sont censées fonctionner par consensus, donc refléter la position communautaire. Pourtant ces réunions ne touchent qu'une faible partie des membres; c'est souvent dans les plus grandes communautés que l'on retrouve le plus faible taux de participation. Dans les petites communautés, il est sans doute plus facile de se sentir davantage impliqué et de reconnaître son poids et son influence sur les décisions.

Plusieurs causes peuvent expliquer le détachement des autochtones quant à la politique du conseil de bande; la législation gouvernementale a, selon plusieurs, répandue l'aphasie en maintenant la dépendance face au système gouvernemental. La déception ou la non-confiance envers les leaders est due au fait qu'ils agissent dans

un système imposé par le gouvernement. Guy Rocher relate qu'un chef provenant de son milieu peut être suspect; il est souvent soupçonné d'avoir des intérêts personnels, ayant accepté un compromis ou promu des idées importées d'ailleurs (1992: 521). Un autre problème peut surgir lorsque des gens, qui sont considérés plus "Blancs" qu'"Indiens", sont au pouvoir. À Mashteuiatsh par exemple, Silberstein (1998) et Mailhot (1993) relatent les frictions où plusieurs Innu se sentent exclus du pouvoir.

Comme le disait Bernard Cleary, un ancien négociateur innu, les enjeux décisionnels sont plus importants maintenant que lorsqu'il s'agissait de tenir un consensus *"pour aller chasser à gauche ou à droite"*. Les leaders qui en ont la capacité se doivent donc de prendre des décisions, sans compter sur des consensus où la plupart ont peur de faire une erreur les menant à une situation encore plus pénible. Par ailleurs, Cleary ajoute:

"Par certains chercheurs idéalistes, fort probablement remplis de bonnes intentions, les autochtones ont été convaincus qu'ils devaient être consultés "de A à Z" sur absolument tout ce qui les concernait. Cela donne présentement comme résultat que les consultations sont interminables et souvent inutiles, parce que certaines personnes ne peuvent pas faire de choix sur des sujets, ou concepts, qu'ils ne connaissent ou ne comprennent même pas." (Cleary 1993: 56)

Cleary explique la perception de la négociation qu'ont selon lui plusieurs autochtones. Il trace le portrait d'un leader (chef ou aîné) autochtone dont l'objectif du discours n'est pas de quémander ou d'obtenir une réponse à des demandes, mais de faire comprendre aux représentants blancs leurs responsabilités et leurs devoirs. "Insister", rappelle Cleary, n'est pas un trait de sa culture. C'est en expliquant minutieusement le mode de vie sur leur territoire que l'orateur espère faire saisir au Blanc le sens et l'importance de son discours. Cet orateur, ayant parlé à un politicien, devient alors aux yeux de son peuple un personnage important et respecté, que les résultats soient clairs ou non. *"Le travail du négociateur autochtone (...) consiste à agir en tant qu'animateur qui consulte, informe, aide à prendre des décisions et motive les autres participants"* (ibid.: 56).

Par ailleurs Mailhot rappelle que le pouvoir politique procure des privilèges, mais aussi de lourdes obligations envers la famille élargie. Ce qui mène à des tensions permanentes entre les valeurs proposées par la société dominante (emploi et amélioration de la condition matérielle) et les valeurs proprement innu (partage et

égalité), ces tensions étant plus présentes là où les communautés sont plus traditionnelles.

"Cette tension renvoie à la contradiction qui existe à un autre niveau entre le modèle inconscient de promotion sociale qu'on trouve dans l'ensemble de l'aire innue (être plus européenisé, génétiquement et culturellement) et l'idéologie de l'indianité (qui fait la promotion de l'identité et de la culture amérindienne)." (Mailhot 1993: 81)

Ces pressions, qui agissent au niveau individuel, se répercutent aussi au niveau de la communauté, où les Innu doivent prendre ensemble des décisions pour les programmes, les projets ou les compensations du ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien (MAINC). Un chef relatera ce dilemme; *"Tu es pris entre l'arbre et l'écorce, à savoir qu'est-ce que je fais là; il y a un projet porteur d'emploi, d'économie, au détriment de la reconnaissance juridictionnelle du territoire (...)".* Les choix ne semblent pas évidents, le leader doit guider sa communauté tout en étant conscient de sa situation économique et sociale, et en tenant compte de ce que tous prônent: la reconnaissance en tant que nation et le contrôle du territoire.

Pour l'instant donc, l'essence de la forme traditionnelle de pouvoir ne semble possible qu'avec un grand effort de la part des leaders, qui se doivent d'informer leur communauté à tout point de vue. La tâche pourrait-être moins ardue si la population s'y intéressait, se sentait impliquée ou en mesure d'exercer une influence sur la situation de la communauté.

3. Mise en place des conseils de bande

1. La législation canadienne et les Innu jusqu'au début du XX^{ème} siècle.

Jusqu'au milieu du XIX^{ème} siècle, l'histoire ne relate que peu de frictions entre les exploitants blancs et les Innu. C'est avec l'installation des postes de pêches permanents et le début de la colonisation agricole que les conflits liés à l'utilisation des ressources et du territoire s'amorcent. Par exemple, lorsqu'en 1853 l'ensemble de la Côte-Nord sera ouvert au peuplement libre, et que la ruée sur le saumon forcera la mainmise de l'État sur les rivières concernées, on assistera à de nombreuses démarches des Innu auprès du gouvernement pour obtenir justice. À Pessamit, Sept-Iles et Eukuanitshit, ils réclameront leur droits sur les rivières à saumon monopolisées par les Blancs.

Sans retracer l'historique des relations entre les autochtones et l'État canadien ou britannique, il faut rappeler quelques éléments importants quant à l'évolution de la situation des Innu et à leur désirs de se prendre en charge. Il est en effet pertinent, tel que précisé par notre problématique, de se rendre compte de l'influence qu'ont pu avoir les législations fédérale et provinciale sur l'état des communautés, le rôle de leurs représentants et la formation des associations.

Avec la Proclamation Royale de 1763, *"le roi d'Angleterre reconnaît que les peuples autochtones détiennent la possession légale de leur terre et que le moyen d'acquisition le plus propice est la cession de terres et leur achat par la Couronne"*. Cette proclamation, enchâssée dans la loi constitutionnelle de 1982 aura des répercussions importantes sur les revendications autochtones, qui y trouveront un appui justificatif incontournable. Michel Morin (1997) précise qu'avec la Proclamation Royale, les autochtones conservent leur indépendance qui n'est cependant protégée par aucun texte législatif. Ce sera la législation et la jurisprudence du XIX^{ème} et du XX^{ème} siècle qui anéantiront cette autonomie antérieurement reconnue.

Le système de tutelle qui entre unilatéralement en vigueur par la Loi sur les Indiens en 1876 s'installait déjà progressivement depuis plusieurs années. En 1844,

le rapport de la Commission Bagot mentionne déjà une "espèce de tutelle" des Indiens qui quoique défectueuse, persiste...;

"il n'était ni prudent ni facile de changer tout à coup le mode de traitement auquel les Sauvages étaient accoutumés; et c'est ainsi que ce système a continué jusqu'à ce jour, et longtemps après que le gouvernement eût été mis au fait de ses défauts et de ses inconvénients." (Bagot 1995: ap. E.E.E. 6)

Jusqu'en 1845, alors que plusieurs Nations autochtones furent très tôt touchées par les réglementations coloniales, l'ancêtre du ministère des Affaires indiennes n'était pas encore directement intervenu chez les Innu. Par le fait même les Innu étaient jusqu'alors exclus des présents dont profitaient les autres autochtones et demeuraient des producteurs indépendants se percevant, d'après Mailhot, certainement toujours maîtres de leurs territoires ancestraux (Frenette 1996). D'ailleurs le Rapport Bagot mentionne;

"Le dernier tableau des Sauvages dans le Bas-Canada porte leur nombre à 3,727, sans compter un petit nombre de résidant aux Postes du Roi, sur la rivière Saguenay, dans le territoire de la Compagnie de la Baie d'Hudson, qui n'ont jamais néanmoins été comptés ni protégés par le gouvernement" (Bagot 1995: ap. E.E.E. 16)

Suite à ce rapport, dès 1851, une allocation annuelle sera versée, sur demande uniquement, aux bandes de la Haute Côte-Nord (où nous trouverons d'ailleurs les premières réserves innu). Les allocations seront gérées par les missionnaires et plus tard, par l'agent des Affaires indiennes. De plus, on réservera 230 000 acres de terres à tous les Indiens du Bas-Canada (90 000 acres seront réservés aux Innu dès 1858). Ceci annoncera un système de soumission à l'État et le début de la culture de dépendance¹. Puis viendra s'ajouter la Loi constitutionnelle de 1867 qui attribue au fédéral la compétence de faire des lois concernant les Indiens et leurs terres réservées.

En 1869, la législation canadienne autorise le gouvernement à imposer le conseil de bande par décret aux bandes qu'il juge assez avancées et peuplées. Le conseil de bande était une forme de gouvernement local conçue par le parlement

¹ Par ailleurs, la dépendance de plusieurs Innu envers les marchands s'accroît dès 1840, lorsque les caribous modifieront leurs migrations, poussant les chasseurs à se mettre à la trappe.

canadien. Huit ans plus tard, avec la loi de 1876, l'élection d'un conseil devient obligatoire pour les bandes dites "avancées". Le gouverneur prendra aussi le pouvoir de démettre un chef élu ou un chef à vie. La Loi sur les Indiens dira que:

"(...) les intérêts bien entendus des naturels du pays comme ceux de l'État exigent que l'on fasse tous les efforts possibles pour aider les peaux-rouges à sortir eux-mêmes de leur état de tutelle et de dépendance, et il est évidemment de bonne politique et de notre devoir de les préparer, par l'éducation et tout autre moyen, à un degré de civilisation plus élevé en les encourageant à se prévaloir de tous les droits de citoyens et en conséquence à en assumer les obligations." (Lamothe, doc. 14 1974: 83)

Les intentions gouvernementales sont claires; prendre en charge les autochtones pour les amener à vivre comme les Blancs.

Dès 1879, l'État sera représenté sur la Côte-Nord. Un agent chargé des communications entre Montagnais et gouvernement s'établira à Pessamit, d'où chaque été, il rendra visite aux autres Innu. Réclamé par le Père Arnaud surtout pour contrer le trafic d'alcool, l'agent s'occupera aussi de la gestion de l'aide gouvernementale. Il remplacera ainsi les missionnaires qui avaient jusque là exercé ces fonctions. L'agent reçoit aussi le mandat, découlant de la Loi sur les indiens de 1876, de prodiguer conseil et assistance pour civiliser. Dans l'ancien Domaine du Roi, il gèrera le bail de la Compagnie de la Baie d'Hudson et en tirera les revenus (Frenette 1996: 330).

Dans les années 1910, les Innu vivent une période de prospérité due aux bons prix pour les renards. Plusieurs en profitent pour se faire construire de petites maisons à Pessamit, Uashat et Eukuanitshit. Ces maisons ne serviront toutefois que l'été puisque les Innu se retrouveront toujours la majeure partie de l'année sur les territoires. Bédard (1988) émet l'hypothèse que le maintien du mode de vie traditionnel aurait permis aux Montagnais de survivre, puisque jusqu'en 1915, de nombreuses épidémies décimèrent une bonne partie de la population à Pessamit. En se tenant loin des concentrations de population, les risques d'infections auraient été moins élevés.

2. Rôles du conseil de bande²

L'émancipation des autochtones par assimilation ou intégration à la société canadienne était, jusqu'à récemment, un des principaux objectifs de la législation fédérale, afin de mettre un terme à ses obligations juridiques spéciales. Une des tentatives pour y parvenir fut d'instaurer de force, dans les populations autochtones, le système démocratique canadien électoral de "gouverne", dans le but avoué d'éliminer les coutumes ancestrales. Alors que le fédéral pouvait décréter dès 1869 l'établissement d'un conseil de bande, plusieurs Innu ne seront touchés par ces lois qu'au vingtième siècle. La formation plus tardive des réserves innu, à part Mashteuiatsh et Pessamit, n'aura pu permettre de réunir les caractéristiques utilisées par le gouvernement pour juger de l'avancement des bandes. Pour devenir une "bande avancée", il fallait:

- "- posséder une bonne moralité et une absence de crimes,*
- pourvoir dans une certaine mesure à ses propres besoins,*
- avoir un certain niveau de vie et faire preuve de loyauté."*

Le mode de vie encore nomade ou semi-nomade ne pouvait, selon les autorités, honorer ces critères. De plus, pour l'instauration d'un conseil, les bandes devaient comporter au moins 200 membres.

Les chefs des conseils de bande devaient être des hommes d'au moins 21 ans; il étaient élus pour deux ou trois années. Le gouverneur pouvait destituer un chef pour résignation, malhonnêteté, intempérance, immoralité ou incompétence. Le pouvoir de mettre à l'écart les indésirables pouvait ainsi rassurer les autorités quant au bon déroulement de ce nouveau système. Le nombre de chefs ou de subalternes dépendait de la population de la bande; au départ on devait élire un chef et deux subalternes par 200 personnes. Le groupe de chasse multifamilial ou l'organisation sociale des autochtones était de toute évidence ignoré. En 1880, la refonte de la Loi permettra jusqu'à un maximum de 6 chefs et 12 conseillers par réserve.

² Plusieurs informations seront ici tirées d'un dossier d'André Desrochers préparé pour le document 14, "conseil de bande", de Culture amérindienne-archives, conçu par Arthur Lamothe (1974).

Dès 1869 le pouvoir des chefs consistait à établir des statuts administratifs (pouvant être annulés par le ministre) concernant certaines activités et l'exercice de certaines fonctions. Le chef n'avait aucun droit d'exploitation de ressources et ses responsabilités concernaient, par exemple; la salubrité publique, l'entretien des chemins et clôtures, l'observance de la loi, l'élimination des mauvaises herbes, la réglementation de la circulation... Toute action du conseil dépendait de l'approbation du gouvernement.

En 1884, même l'"Acte à l'effet de conférer certains privilèges aux bandes les plus éclairées de Sauvages du Canada dans le but de les habituer à l'exercice des pouvoirs municipaux", octroiera aux bandes jugées par le gouvernement comme ayant atteint un "haut degré d'avancement", un statut toujours plus restreint que celui d'une municipalité; ce statut sera toujours soumis à l'approbation du ministre.

Alors qu'en 1894, "*le surintendant général peut donner à bail des terres de la réserve, sans le consentement de la bande*", en 1933, le gouverneur en conseil peut diviser les grandes réserves en plusieurs quartiers, lui permettant de jouer sur le nombre de chefs ou de conseillers, sans préavis ou consentement. Tout doit être approuvé par le surintendant général, le conseil étant assujéti à ses restrictions et celles des administrations provinciales et territoriales. En 1951 la loi est révisée globalement; on concède le droit de vote (qui devient secret) aux femmes; le nombre de chefs par bande est limité à un, avec un mandat de deux ans.

Dès les années 1950, suite aux demandes autochtones, les conseils de bande se verront accorder de plus en plus de pouvoirs par le gouvernement. Ces pouvoirs resteront toutefois administratifs et locaux, et n'auront rien à voir avec le pouvoir de légiférer. Encore aujourd'hui, le conseil de bande doit rendre compte au MAINC des programmes qu'il gère et du budget global que ce ministère lui verse. La critique, souvent rencontrée, que le conseil de bande est plus enclin à rendre des compte au MAINC qu'à la communauté, démontre à quel point le pouvoir d'intervention du ministère diminue considérablement l'autorité des conseils de bande; il démontre aussi comment la population a peine à y faire confiance.

Instaurés de force par le gouvernement et véhiculant les valeurs "canado-européennes", les conseils restent jusqu'à maintenant le prolongement administratif du ministère des Affaires indiennes. C'est un canal par lequel le gouvernement

achemine ses politiques et directives, favorisant l'"*indirect rule*" que plusieurs leaders dénoncent.

Dès les années 1960, la politique de prise en charge ou de décentralisation favorisée par le gouvernement en sera donc une de délégation de pouvoirs, de transfert de fonds et d'exécution de services, et non pas de contrôle de programmes, politiques ou budgets. Paul Charest décrit l'ambiguïté dont peut faire preuve la notion de prise en charge:

"Appliquée aux Amérindiens du Canada et vue d'en bas, cette notion peut-être définie empiriquement de la façon suivante : L'administration, par les bandes indiennes ou par des organismes représentatifs, des divers programmes et services destinés aux populations qu'ils représentent, accompagnée de la gestion des budgets qui y sont associés (...) Vue d'en haut de la pyramide administrative, c'est-à-dire du point de vue du gouvernement fédéral et du ministère des Affaires indiennes, la prise en charge représente un "transfert", une "délégation" ou une "dévolution" de responsabilités ou de pouvoirs d'administrer des programmes et des services et de gérer des fonds au profit des bandes et autres organismes indiens" (1992: 56)

Aujourd'hui, alors que la question territoriale se confond pour les Innu avec celle de l'autonomie politique, les autorités visent à restreindre ces notions à une question d'ordre administratif, ce qui *"permet aux autorités de diminuer les enjeux territoriaux, et surtout de mieux les contrôler"* (Caron 1994: 234). La prise en charge encouragée par le MAINC ne représente donc pas de pouvoir de décision réel et ne peut être associée à l'autonomie politique que souhaitent les Innu.

3. Instauration de réserves chez les Innu

Par la création des deux premières réserves innu, celles qui deviendront Mashteuiatsh (1856) et Pessamit (1861), les autorités espéraient faire des lieux de sédentarisation pour tous les Indiens de la région, afin de libérer le territoire au profit de la colonisation. Elles concevaient que les Indiens pourraient subvenir à leurs besoins par l'agriculture. Ainsi, ces deux réserves ont une superficie nettement supérieure à celles créées plus tard au vingtième siècle (annexe 3). Maliotenam (1949), Nutashkuan (1953), Unamen Shipit (1956) et Ekuanitshit (1963) seront plutôt créées, selon certains auteurs, dans un esprit d'humanisme induit par les affres de la

Deuxième Guerre, accordant aux Montagnais un lieu de résidence bien à eux. Pakua Shipi, nous le verrons, n'est toujours pas une réserve au sens légal du terme.

Tant que les gens se rendaient à l'intérieur des terres durant la majeure partie de l'année, la réserve (ou son futur emplacement) servait plutôt de lieu de rassemblement et d'échange pour l'été surtout, entre Innu, marchands et missionnaires. La réserve n'avait donc pas une influence majeure sur l'organisation sociale et politique des Innu. Ce n'est qu'à partir des années 1950, lorsque la scolarisation devient obligatoire, que les Innu doivent se tourner vers la côte et se sédentariser. C'est alors que les conseils de bande trouveront leur utilité, puisque tant que les réserves n'étaient fréquentées qu'un ou deux mois par année, le conseil ne pouvait jouer de rôle bien important. Par ailleurs, Gill (1994) rappelle que vers 1945 à Mashteuiatsh, les allocations familiales et les pensions de vieillesse exigeaient le suivi des bénéficiaires, incitant donc les autochtones à rester sur la réserve.

Dès les premières années de scolarisation obligatoire, la construction de maisons s'intensifie, surtout sur les réserves de la Haute Côte-Nord. À Pessamit on relate que dans les années 60, alors qu'une centaine de maisons sont érigées, seulement une quinzaine de familles se rendent sur le territoire pour passer l'hiver. La réserve pouvait être instaurée par la pression des autorités ou pour la protection des Innu contre l'avancement de la colonisation et des exploitants (la création de Mashteuiatsh en 1856 suit l'ouverture de la région à l'exploitation forestière et agricole en 1842). Pourtant, il est clair qu'elle ne deviendra le "lieu" de sédentarisation massive et le support des conseils de bande qu'avec l'obligation de scolarisation.

Jusque dans les années 1970, le gouvernement a cherché à rationaliser les coûts en tentant de fusionner certaines bandes, permettant aussi de laisser place au développement urbain. Voyons tout d'abord le témoignage d'un leader de Eukanitshit (Mingan) au sujet de la création de sa réserve;

"Le siècle dernier, les fonctionnaires venaient et expliquaient aux gens la nouvelle politique du ministère qui était de regrouper les autochtones, d'amener tous les gens de l'est à Betsiamites et ceux de l'Ouest à Maniwaki, c'est pour ça que ces réserves ont des plus grands territoires. Mais ici, les gens ont dit non. Mais les fonctionnaires ont continué de revenir. Dans les années 40-45, ils créent une communauté à Natashquan

et une autre à Malioténam, "là vous avez l'occasion de vous déplacer à Malio ou Natashquan". Les gens ont dit unanimement; "non, on est très bien ici, nos territoires se trouvent ici." (...) Il y a même des chefs des autres communautés qui sont venus voir nos chefs, disant; "acceptez, vous allez avoir des maisons, des infrastructures". (...) De 50 à 63, il s'est construit des choses ailleurs, mais pas à Mingan (...) les gens étaient pénalisés, pas de services, rien. Mais tout ça, c'est toujours une politique d'assimilation..."

La réserve de Uashat mak Maliotenam quant à elle, comporte deux communautés bien différentes pour un conseil de bande. Voyons pourquoi. La première réserve, Uashat, est créée à Sept-Iles en 1906. En 1949 pour vider la réserve de Uashat et laisser place au futur développement urbain, le gouvernement a bâti la réserve de Malioténam à l'est de Sept-Iles. Malioténam devait réunir la bande de Uashat et celle de Moisie, qui n'était pas encore sédentaire mais se rassemblait souvent non loin de là. Pour contrer les contestataires de Uashat qui refusaient de déménager, le gouvernement ira jusqu'à fermer école et église et refusera de fournir les services attribués normalement aux réserves. Comme les Innu résistent, en 1967 les autorités se voient obligés d'entériner l'existence des deux réserves mais n'accepteront qu'un organe administratif et politique.

Le conseil de bande devra alors concilier les divisions et les visées différentes qu'un environnement et une philosophie distincts engendreront. Uashat serait plus attentive aux retombées économiques et Malioténam, plus sensible à la question territoriale et écologique (Silberstein 1998).

Une autre communauté, Pakua Shipi (St-Augustin), devra aussi subir un changement de localisation pour satisfaire les besoins gouvernementaux visant à concentrer la population innu afin de réduire les coûts. Pakua Shipi est resté jusqu'au milieu du XX^{ème} siècle, tout comme Unamen Shipit (La Romaine), un lieu de passage, un arrêt pour se rendre à Musquaro, véritable lieu de rassemblement. C'est avec la fermeture de Musquaro en 1946, alors que les autorités ecclésiastiques partagent le diocèse de la Côte-Nord (Savard 1977: 51), que ce rassemblement annuel prendra fin, laissant les groupes se tourner vers Pakua Shipi ou Unamen Shipit. Vers 1953, un missionnaire résidant à l'embouchure de la rivière Onamen attire quelques familles; la réserve d'Unamen Shipit y est bientôt érigée. D'autres familles chassant plus à l'est les rejoignent aussi (ibid.: 51). En 1961, les autorités poussèrent le petit groupe d'environ une quinzaine de familles, installé à Pakua Shipi, de déménager avec la

bande de Unamen Shipit. Leur "*difficulté certaine du point de vue de la création de nouvelles unités familiales*" (ibid.: 51), les poussera sans doute à accepter.

Pourtant, au bout de deux ans, des difficultés d'insertion pousseront les Innu, désireux de retrouver leur rivière, à retourner à pied à Pakua Shipi. Cette décision ne sera pas reconnue par le fédéral. Jugeant qu'ils avaient déserté Unamen Shipit, le MAIN les considéra comme des Indiens "hors réserve" (ibid.: 54). Il refusera alors de leur fournir des allocations et le Québec les prendra en charge. C'est en 1971 que le fédéral leur accordera le droit de construire des maisons, sans toutefois considérer Pakua Shipi comme une "réserve".

Finalement, le dernier exemple est celui de Matimekosh, réserve qui, malgré les efforts du gouvernement, compte aujourd'hui deux localités (Matimekosh et Lac John). En 1953, les Innu s'installent tout d'abord près du Lac Knob, tout près de Schefferville³, peu après ils sont forcés de déménager "*parce qu'ils polluent le lac*" au Lac John, à 3 milles de Shefferville (St-Onge-André 1972: 61). Alors que vers les années 1960, le MAINC et la compagnie "Iron Ore" veulent finalement renvoyer les Innu à Maliotenam, ils feront des pressions et des menaces de couper l'aide financière et les services de santé. Devant la résistance de la majorité, le gouvernement, voulant toujours intégrer les jeunes Innu aux écoles publiques, projettera, sans consultation, l'établissement d'une autre réserve (ICEM, *Matimekosh* 1994). Donc dès la fin des années 1960, le gouvernement veut tous les redéménager à Shefferville, "*à 500 pieds de l'endroit précis dont on nous a chassés il y a quinze ans*" (St-Onge-André 1972: 61), ce qu'accepteront surtout les plus jeunes. Après les menaces gouvernementales usuelles envers les contestataires, les Innu qui tiennent bon et décident toujours de rester au Lac John, auront aussi à subir la non-coopération des chefs, qui n'ont jamais été favorables au maintien des deux réserves (Silberstein 1998), puisque ceci compliquait leur tâche et leurs budgets .

Jusqu'à la reconnaissance de la réserve à Schefferville en 1968, le sous-conseil des Innu et leurs actions étaient soumis au conseil de bande de Uashat et Maliotenam,

³ La localisation des Innu dans cette région s'est produite suite à la construction du chemin de fer de Sept-Iles à Shefferville. Plusieurs Innu, surtout en provenance de La Moisie et Sept-Iles, espéraient alors trouver de l'emploi ou se rapprocher de leurs territoires de chasse (ICEM, *Matimekosh* 1994).

puisque le gouvernement ne voyait pas la nécessité de créer un autre conseil à Shefferville. Les trois communautés (Matimekoshe, Uashat et Maliotenam) qui, quoique reliées entre elles, vivent toutefois des situations différentes. Leur représentation par un unique conseil démontre la prépondérance du souci financier du MAIN et permet de douter de la cohérence du système. Ceci engendrera, comme le précise Silberstein, des problèmes de clans.

En regroupant les Innu pour centraliser les programmes et services, et ainsi réduire les frais, les autorités se sont heurtées au fort attachement des Innu à leur terre, qu'ils soient à Eukuanishit, Uashat, Pakua Shipi ou autour de Shefferville; les Innu ont démontré une forte résistance à suivre les services gouvernementaux, malgré les menaces et les promesses de conditions meilleures.

4. Confusion liée au système imposé des conseils de bande

En prenant les moyens pour transformer l'organisation politique et induire les comportements souhaités, et en voulant étendre son contrôle sur les ressources et les territoires, le gouvernement a dû soumettre les Innu à une législation qui devait les amener à s'intégrer à la société canadienne. Le pouvoir politique autochtone a tenté de s'ajuster à ce système colonial imposé, laissant toutefois paraître des failles dans l'efficacité du conseil et la confiance de la population.

L'instauration par l'État d'un appareil administratif censé remplacer le système de réseaux parentaux formant l'organisation sociale et politique des Innu, fut générateur de dysfonctionnement et de malaise. Lemieux rappelle que lorsque les acteurs d'un réseau aspirent à réguler leur environnement externe ou leur milieu interne, le réseau tend à se transformer en appareil (Audet 1993: 148). Mais ici, la transformation en appareil ne provient pas du réseau lui-même, mais d'acteurs externes (les autorités gouvernementales) qui tentent de réguler le milieu interne innu.

Caron explique que le gouvernement a cherché à modifier l'organisation politique des Innu par la législation, afin de constituer un agencement administratif en vue de garantir la convergence dans les actions entre les volontés de l'État et celles des autochtones:

"Même s'il y a toujours des représentants politiques aborigènes, ces derniers deviennent en quelques sortes des intermédiaires de l'État à l'intérieur de leur communauté, leur marge de manœuvre étant prescrite par ce même État et ces législations." (Caron 1994: 254)

Renée Dupuis (1991), quant à elle, soutient que le morcellement de l'autorité pose de graves problèmes puisqu'il devient difficile d'identifier des interlocuteurs qui peuvent engager les membres de leur communauté; de plus, les Indiens ne s'entendent pas sur la façon de mettre fin à la tutelle. La non-confiance de la bande envers le conseil peut parfois prendre une telle ampleur qu'elle entrave sérieusement ses actions.

En insistant sur la philosophie particulière des Innu, Mailhot rappelle que leur système symbolique est différent du système de classes sociales des sociétés industrielles. L'élite est recrutée sur la base de critères familiaux et territoriaux, et non économiques. Ce n'est pas par l'éducation ou l'enrichissement que l'individu peut se hisser dans la hiérarchie, mais en se joignant à un groupe social, par mariage ou adoption. De plus, les privilèges qu'un leader peut acquérir sont inévitablement redistribués au sein de son groupe familial élargi, auquel il est lié par les impératifs du partage et de l'échange; principes fondamentaux de l'économie innu qui sont encore plus ou moins vivants selon les communautés (1993: 68-69). Ce sont donc parfois des réseaux familiaux qui prennent le dessus du leadership; concernant Mashteuiatsh, Mailhot relate:

"Ici, le pouvoir économique est détenu par des métis acculturés, scolarisés -et francophones- qui ont épousés des Canadiennes françaises. Les membres non-métissés de la bande, qui restent attachés à la culture et à la langue innues, ont un statut marginal. Fatigué de lutter pour améliorer sa situation dans une communauté où il n'a aucun pouvoir, ce groupe tente à présent d'obtenir la reconnaissance d'une bande séparée, dont la mission serait la sauvegarde de l'héritage culturel et du territoire traditionnel." (1993: 78-80)

Dominique et Deschènes affirment dans leur bibliographie critique:

"le MAI n'est plus surimposé sur les collectivités amérindiennes: c'est une composante intégrale de la condition autochtone, un peu comme une superstructure ecclésiale est indissociable de la communauté qu'elle encadre et définit." (1985: 9)

Pourtant nous ne pouvons nier la non-confiance des communautés envers leurs représentants agissant dans un système imposé qui semble toujours étranger à certains. Ceci est compréhensible, puisque les leaders sont aussi les représentants d'une autorité étrangère dans leur milieu. En considérant ce système comme un univers refermé sur lui-même, Dominique et Deschênes se représentent les conseils de bande comme constituant "peut-être le premier bourgeon historique de la "société de participation" au Canada", servant de premier arrimage à l'appareil bureaucratique et paternaliste. Ils ajoutent qu'ensuite les grandes associations provinciales autochtones des années 60 sont venues prendre le relais. Ce rôle de participation accordé aux associations autochtones peut toutefois paraître exagéré, puisque ces dernières étaient plutôt conçues pour contester l'appareil paternaliste, nous le verrons au prochain chapitre.

Quoiqu'il en soit, par la mise en place des conseils de bande, nous notons déjà la diversité entre les bandes mais aussi entre les groupes régionaux. Les communautés du regroupement actuel de Mamit Innuat (Eukuanitshit, Unamen Shipit, Nutashkuan et Pakua Shipi), n'ayant eu que plus tard contact avec les réglementations et le système de conseils de bande, nous comprendrons qu'elles soient restées plus traditionnelles. Mamit Innuat saura aussi montrer une position plus radicale envers les gouvernements, position que des leaders de Mamuitun jugent parfois "irréelle".

4. Les Innu et l'Association des Indiens du Québec

1. État et associations autochtones

Les nombreuses associations amérindiennes qui revendiquent depuis plusieurs décennies la reconnaissance de leurs droits ancestraux (territoriaux ou autonomie) constituent une réaction directe à l'attitude du gouvernement envers les autochtones. Les objectifs expansionnistes de la Couronne Britannique au XIX^{ème} siècle ayant encouragé l'empiétement des territoires, parfois sans traité ni cession (tel le cas innu), ont entraîné des injustices qui, aujourd'hui surtout, ne peuvent être laissées pour compte. C'est ainsi que dès 1973, lorsque le fédéral l'acceptera officiellement¹, les autochtones se mettront à revendiquer en force leurs droits bafoués. Toutefois, les associations autochtones s'organisant face aux autorités ont une histoire de revendications bien antérieure à la politique fédérale concernant les revendications autochtones, ce qui a dû aussi contribuer à l'élaboration de cette dernière.

Ce début de siècle, qui ne connaissait pas de règles à suivre pour enclencher des réclamations, n'a pu empêcher les associations autochtones de voir le jour. Miller (1989) relate que la protestation d'un chef Squanish (C.-B) en 1906 contre l'empiétement de ses terres n'aurait pas provoqué de changement d'attitude de la part du gouvernement, mais aurait néanmoins entraîné les Indiens dans une organisation politique. Trois ans plus tard, cette association représentera une vingtaine de tribus regroupées sous le vocable: "Indian tribes of the Province of British Columbia".

Dans les années qui suivront, plusieurs autres associations d'Indiens de l'Ouest feront pression sur le gouvernement, à un tel point qu'un comité parlementaire spécial sera formé et conclura que leurs revendications sur les terres de la Colombie-Britannique ne sont pas basées sur des titres autochtones (Miller 1989: 217). D'autres groupes d'autochtones feront aussi pression sur le gouvernement, sans parvenir aux effets souhaités.

¹ Tel que précisé dans l'introduction, le Livre blanc ayant suscité de fortes réactions contestataires de la part des autochtones en 1969, le fédéral permettra, dès 1973, le dépôt de revendications territoriales globales et de revendications particulières.

Ironiquement, les efforts des Indiens semblent toutefois avoir eu un impact sur le ministère des Affaires indiennes, puisque la Loi sur les Indiens fut amendée. En 1927 on y interdisait d'amasser des fonds pour une association indienne sans la permission du MAI, ou même d'intenter une action en justice pour des revendications territoriales. Cette loi, qui restera en vigueur jusqu'en 1951, n'aura pas empêché le Huron Jules Sioui, promoteur de la "North American Indian Nation government", de tenir des conventions annuelles pendant plus de 20 ans (jusqu'en 1965), réunissant 50 leaders de toutes les parties du Canada. Il fut toutefois harcelé par les gouvernements, arrêté pour "conspiration séditeuse", puis acquitté par le tribunal. Un Innu de Pessamit participera aussi à ces conventions et activités dès 1945 (Lamothe, doc.14 1974).

D'un côté, le gouvernement reste de marbre face aux réclamations collectives, et de l'autre, il doit les tenir à l'œil et protéger ses intérêts nationaux; ceci le pousse parfois à faire voter de nouvelles lois limitant les possibilités d'action des autochtones. Dès les années 1950, après la Deuxième Guerre mondiale, le gouvernement voudra démontrer sa bonne foi et fera participer les Indiens à leur destin en organisant des consultations. Les autochtones n'auront pas pour autant une grande influence dans les conclusions des consultations.

Aujourd'hui, pour qu'une association politique autochtone puisse exister et fonctionner, elle a besoin de financement, au moins pour les déplacements des leaders, puisque les communautés sont souvent éloignées et isolées. De plus, pour qu'elle soit reconnue par le gouvernement, élément essentiel au but de l'association, elle doit être liée au conseil de bande qui est le lien officiel entre les communautés et le ministère des Affaires indiennes. Elle se doit d'être reconnue par l'autorité afin de faciliter les pourparlers.

"(...)le gouvernement admet la création de corporations contrôlées par les autochtones pour faciliter la participation durable de tous les bénéficiaires du règlement. Ces corporations seront principalement conçues par les Autochtones, pourvues en personnel autochtone et leurs décisions mises en œuvre par les Autochtones; elles devront protéger et améliorer les biens des Autochtones par l'application de bonnes méthodes de gestion." (MAINC 1981: 27)

Le fédéral n'accepterait pas de négocier une revendication territoriale d'un groupe autochtone qu'il ne reconnaît pas en tant qu'association incorporée. Cet organisme ne pourrait d'ailleurs pas accéder au financement gouvernemental, qui

semble vital pour les associations politiques autochtones. Le financement sous forme de prêt est, de plus, indispensable pour négocier selon les règles recommandées. Par exemple, le MAIN recommande fortement d'importantes études sur le territoire, que les communautés doivent effectuer et payer. Le financement gouvernemental sera, nous le verrons, un enjeu important pour l'Association des Indiens du Québec, mais aussi pour le Conseil Attikamek-Montagnais. Une simple cotisation des membres ne suffit plus pour aligner ses revendications dans les visées des gouvernements.

La nouvelle politique permettant les revendications vise à clarifier d'une façon définitive les titres du gouvernement sur les terres, en incitant les autochtones à céder leurs droits territoriaux. Les groupes autochtones désirant s'entraîner dans ce seul processus légalement disponible (outre la Cour) doivent donc présenter leurs revendications au MAINC pour des fins d'analyses. C'est ensuite au ministère de la Justice du Canada qu'elles seront vérifiées. Lorsque la demande est acceptée, les processus de négociation et de financement peuvent commencer.

Les associations ont intérêt à s'organiser selon les règles établies par le gouvernement, si elles veulent arriver à la négociation d'une entente. Ainsi la définition et la mise en œuvre des pouvoirs que les autochtones cherchent à obtenir tendent à s'imbriquer dans un cadre qu'impose le gouvernement.

2. Le Livre blanc

Un des événements marquant l'essor des associations autochtones à travers le Canada a été le Livre blanc, présenté en 1969 par le gouvernement libéral. Tel que déjà brièvement entrevu, ce Livre, résultat de plus de cent ans d'histoire politique d'assimilation, prévoyait abolir la discrimination en faisant des Indiens des citoyens au même titre que les autres Canadiens, en insistant donc sur les droits individuels plutôt que collectifs. Ceci provoqua à travers le Canada une vague de révolte de la part des autochtones qui força le gouvernement à retirer son Livre blanc. Ce fut la première fois dans l'histoire du Canada que les autochtones se réunirent sous l'égide d'une solidarité autochtone qualifiable de "pan-indianisme"; c'est aussi à ce moment que l'Association des Indiens du Québec joignit la Fraternité Nationale des Indiens du Canada.

Cette politique du Livre blanc, qui niait les responsabilités constitutionnelles (fiduciaires) fondées sur le transfert de la responsabilité du fédéral au provincial, visait à faciliter la "normalisation" institutionnelle et territoriale des autochtones. Son refus massif permit l'unification des forces autochtones, laissant apparaître une période de relance des organisations indiennes. Nous pouvons nous interroger sur la tournure qu'auraient prises les actions autochtones, si le Livre blanc n'avait pas existé. La politique sur les revendications ne se serait sûrement ni faite à ce moment-ci, ni faite de cette manière, puisqu'elle semble constituer une réaction à la contestation autochtone au Livre blanc.

En fait, l'idée du Livre blanc persiste encore aujourd'hui si nous le percevons tel que Trudel (1983), soit comme le marchandage d'un statut juridique existant ou à définir positivement, contre une promesse de développement économique assurant des meilleures conditions de vie.

3. L'émergence de l'Association des Indiens du Québec

Vers la fin des années 1960 le ministère des Affaires indiennes s'apprêtait à reformer la Loi sur les Indiens (la dernière réforme datant de 1951), et souhaitait faire bonne figure avec une participation accrue des autochtones sur les décisions concernant leur avenir. En 1965 le gouvernement forme donc un comité-conseil comportant, au Québec, une douzaine de leaders autochtones. Alors que Savard (Crépeau 1995-1996) affirme que ces leaders seront sélectionnés par le gouvernement, Max Gros-Louis écrit qu'il est choisi en 1965 par trois bandes et que *"quelques Québécois parmi les plus influents tentèrent de faire obstacle à notre participation"* (Gros-Louis 1996: 181).

M. Gros-Louis, un de ces conseillers autochtones et initiateur de l'Association des Indiens du Québec, relate dans son autobiographie:

"Ce conseil présidé par un représentant du gouvernement fédéral et assisté de plusieurs membres n'avait pas simplement des buts altruistes. Il visait à rechercher d'abord, à exploiter ensuite, les contradictions qui pourraient exister dans les demandes des différentes Tribus ou Bandes" (ibid.: 182)

Quoiqu'il en soit, l'origine de l'Association des Indiens du Québec, vers la fin des années 1960, remonte à la formation de ce comité. Lors de ces rencontres, il paraît inévitable que les leaders indiens réunis ne puissent faire autrement que s'échanger espoirs et impressions à l'écart des oreilles gouvernementales. De plus, selon un leader interviewé et présent à ces rencontres, le Surintendant régional des Affaires Indiennes aurait aussi conseillé aux autochtones de s'organiser discrètement en association: *"Il nous a dit: formez une association mais ne le dites pas, et ca va être plus facile pour vous et aussi pour nous"*.

Dès les premières séances, cette nouvelle association s'organise en conseil parallèle et qui bénéficie ainsi des dépenses de déplacement payées par le gouvernement. Seuls les Indiens y auront droit de représentation; 36 chefs de bandes et 11 chefs régionaux représenteront alors la totalité des Indiens du Québec, comptant environ 30 000 individus.

M. Gros-Louis (1996) écrit qu'il avait depuis longtemps déjà des projets de rassemblements indiens; dès 1964, il avait commencé sa campagne de rassemblement des unités indiennes. Mais des obstacles divers, tels les différentes langues utilisées et le coût élevé des déplacements (plusieurs réserves n'étant pas reliées par voie carrossable), rendaient l'action compliquée. Le Comité-conseil résoudra donc une bonne part des problèmes en subvenant aux déplacements et à la réunion des représentants des nations ou des communautés autochtones au Québec, facilitant, du même coup, la réunion des personnalités politiques autochtones de diverses nations.

Par cette association qui a été incitée, ou du moins rendue possible, par le gouvernement, les leaders souhaitaient se regrouper pour des fins de revendications communes, expliquer aux communautés leurs droits et voir si elles avaient des réclamations à faire parvenir aux gouvernements. En entrevue, Max Gros-Louis dira:

"Le problème, c'est que les gens n'étaient pas conscients des conséquences que pouvaient avoir, par exemple, le projet de la Baie James; ils disaient: "pas de problèmes pour nos droits, il y en a tellement, des animaux...""

L'AIQ tenta d'assurer le respect des droits autochtones en faisant signer, par toutes les Premières Nations du Québec, un traité de solidarité déclarant qu'on ne devait pas signer d'entente avant d'en informer l'Association.

Trois facteurs semblent avoir été en cause dans l'effritement de cette grande coalition. Le premier, souvent mentionné, est le départ des Cris pour aller négocier la Convention de la Baie-James. Le deuxième, moins visible mais plus ancien, est le tournant qu'aurait fait prendre un membre de l'Association à sa structure organisationnelle. Le troisième est l'intérêt de deux Innu pour une décentralisation "ethnique et territoriale".

Les négociations pour le projet hydroélectrique à la Baie James ont commencé avec Max Gros-Louis et Andrew Delisle, représentants de l'AIQ, qui refusaient de se plier aux prérequis imposés par le Québec pour négocier, c'est-à-dire renoncer aux droits ancestraux sur les territoires de la Baie James. En 1972, alors que l'AIQ déposait une requête en injonction pour stopper Hydro-Québec, le juge Malouf, qui ne considérait pas que l'AIQ possédait les intérêts requis pour intenter un recours dans cette cause, n'accorda la requête qu'aux Cris (Dupuis 1997: 91). Une fois les autochtones déboutés en appel, le Québec proposa aux Cris et Inuit de négocier un règlement, à condition d'exclure la négociation des autres, sur d'autres parties du territoire. Les négociations continuèrent donc sans l'Association.

Eut-il été possible de refuser cette condition et d'arriver à un règlement avec tous les Indiens du Québec? Quoiqu'il en soit, les Cris acceptèrent et l'Association leur reprochera leur manque de solidarité (Dupuis 1997: 91). Nous verrons qu'en 1975, lorsque le gouvernement invitera les Innu de Schefferville et les Naskapi à la table de négociation (puisque leur territoire est en partie touché par la convention de la Baie-James, sans qu'ils en soient signataires), les Innu acceptèrent à la condition de négocier en même temps les revendications des huit autres bandes. Le gouvernement refusera et ne négociera qu'avec les Naskapi. Les Innu de Schefferville n'ont toujours pas réglé, après 25 ans, la question de leurs terres cédées sans autorisation.

Pour la deuxième raison amenant la fin de l'Association, un ancien dirigeant mentionne;

"à un moment donné, un nouveau venu (je ne dirais pas qui mais il travaillait aussi pour le MAIN), attiré par l'argent et le pouvoir, avec une grande influence, veut restructurer l'association en fédération ou confédération et après, plus rien ne marche."

Suite à son arrivée et grâce à son influence, des fonds du gouvernement auraient été demandés parce que les leaders n'avaient pas de rémunération fixe. Le MAINC ne financera pas aveuglément; l'Association devra alors lui rendre des comptes. Ce financement semble ne pas avoir eu d'autre fondement que d'imposer de nouvelles structures administratives aux politiciens autochtones qui ne s'en accommoderont pas tous, fragilisant ainsi la coalition. Pour un autre leader qui a connu ces événements, il s'agit du *"début du stratagème de "l'indirect rule" par l'intermédiaire et sous le couvert accommodant des Indiens"*. On dira alors de l'Association qu'elle supplée à la fonction administrative du MAINC.

Finalement, la troisième secousse pour l'AIQ démontre son manque d'efficacité. C'est en 1971 que Léonard Paul et Daniel Vachon, Innu respectivement de Pessamit et Uashat, proposent une décentralisation ethnique et territoriale pour rendre l'Association plus opérante dans ses relais de communication avec les différents groupes autochtones du Québec. Les dirigeants de l'Association des Indiens du Québec sont en désaccord, ce qui n'empêche pas le Conseil des Chefs de la Côte-Nord de voir le jour. Ce conseil espérera que les autres suivent ce mouvement de régionalisation tout en restant sous le chapiteau de l'AIQ. Un des fondateurs de ce conseil me dira:

"En 1971, les Montagnais ont été les premiers à dire qu'ils voulaient fonder un regroupement régional des Montagnais, mais l'AIQ ne voulait pas. Ils faisaient un grand pow-wow à tous les deux ans et ça leur suffisait."

Mais le conseil ne fera pas long feu, laissant place, après dissolution de l'AIQ, au regroupement des Attikamek et des Innu sous le "Conseil Attikamek-Montagnais".

4. Les Innu dans l'Association

Dès la première réunion du Conseil consultatif, trois des onze représentants autochtones proviennent de Mashteuiatsh (Aurélien Gill), de Pessamit (J-M Bacon) et de Uashat (chef Daniel Vachon). Nous retrouvons à cette époque une répartition régionale des Montagnais en deux blocs: Mashteuiatsh, Essipit, Matimekosh et Pessamit d'un côté, Uashat mak Maliotenam avec la Basse Côte-Nord de l'autre. Cette répartition subira quelques variations dans les années à venir.

Au sein de l'Association des Indiens du Québec, des différences d'approches et préoccupations se font sentir parmi les leaders innu. Lors du congrès de l'Association en été 1974, Léonard Paul (un tenant du regroupement des Innu de la Côte-Nord) fait appel à la compréhension des gouvernements et des Québécois et, en parlant du jugement Malouf, exprime:

"lorsqu'on a parlé des droits territoriaux des Indiens du Québec; on a employé la justice québécoise. Je pense que, au départ, sur ce point-là, je pense que déjà la justice a été biaisée. On ne pouvait pas avoir toute la justice, toute la justice de nos ancêtres. Et en ce qui concerne l'interprétation de nos droits territoriaux, je pense aussi que nous avons été frustrés largement. Nous, nous concevons les droits territoriaux d'une façon orale, c'est-à-dire de tradition orale." (Lamothe, doc. 60, 1974: 7)

Léonard Paul met l'emphase sur les différences entre les deux systèmes de justice et la dominance de l'un dû à l'incompréhension de l'autre. Aurélien Gill, quant à lui, insiste sur l'importance du transfert des responsabilités du MAIN aux autorités indiennes par la fusion des deux systèmes et en enlevant le contrôle au MAIN;

"De plus, cela signifie que les représentants indiens prendront le système dans son état actuel avec ses points forts et ses points faibles et lui donneront une orientation et des objectifs pertinents à leurs communautés respectives (...)." (ibid.: 13)

L'inquiétude du chef de Mingan concerne plutôt l'occupation des territoires de chasse par les Blancs. Les préoccupations sont diverses pour les leaders innu, qui devront réussir à les concilier afin de s'unir et trouver une voie à suivre convenable pour chacun.

5. Apports de l'AIQ

Du point de vue juridique, l'Association a révélé aux autochtones la possibilité de faire reconnaître des droits et les revendiquer. Daniel Vachon se remémorera, en entrevue, les premiers moments de l'Association des Indiens du Québec;

"Au tout début, je m'en rappelle, ici, avant la construction du chemin de fer à Sept-Îles, on n'avait pas un mot à dire; la compagnie arrivait, défrichait où elle voulait et bâtissait. Le chemin de fer était presque rendu à Schefferville et personne n'était au courant qu'ils avaient des droits. C'est l'Association (des Indiens du Québec) qui a fait des recherches et c'est là qu'on a su qu'on avait des droits... Iron Ore a été chanceux de ne pas négocier!"

L'AIQ jouera un rôle dans la "Commission d'étude sur l'intégrité du territoire" que le gouvernement met sur pied en 1966. C'est en 1971 que le dernier volume découlant de ce rapport Dorion sera remis; il sera plus approfondi que prévu suite aux démarches entreprises par l'Association. En 1967, elle présente un mémoire décrétant que les autochtones détiennent des droits de chasse et pêche qui découlent de certains textes juridiques et du fait que les titres reconnus par la Proclamation Royale de 1763 n'ont pas été révoqués. En 1969, un mémoire sur les droits territoriaux est présenté dans lequel l'AIQ estime avoir des droits sur la majeure partie du Québec. L'AIQ souhaite donc à ce moment négocier le règlement de certaines revendications territoriales, avant qu'une politique n'existe à cet égard.

C'est aussi en réaction au rapport Dorion, qui recommandait entre autres choses au gouvernement provincial d'honorer ses obligations de 1912 (devoir signer une entente avec les Indiens concernant le territoire), que l'AIQ dépose la requête en injonction provisoire pour stopper Hydro-Québec à la Baie James.

D'un côté Charest rappelle;

"En 1973, les jugements Calder et Malouf forcèrent le gouvernement Trudeau à modifier radicalement sa position de négation des droits territoriaux en faveur d'une politique de négociation et de conclusion d'ententes ou de traités modernes (...)" (1992: 58)

D'autre part, on se rend compte qu'avec cette politique de négociation, la Convention de la Baie-James a provoqué la consolidation de l'autorité du Québec sur les Inuit et a permis d'assujettir les Cris (Dupuis 1997).

Dans leur Bibliographie critique, Dominique et Deschênes souligneront, quant à l'existence de l'AIQ;

"Étrange paradoxe: la coalition provinciale des Indiens s'est écroulée à la première occasion depuis la Nouvelle-France où l'État québécois et des nations autochtones se sont rencontrés face à face, d'égal à égal, en partenaires forcés d'une commune entreprise: celle de la Baie James, un des fronts où le Québec s'occupait à se bâtir" (1985: 15)

Toutefois, nous ne pouvons prétendre qu'il s'agisse d'une situation d'égal à égal, puisqu'on ne passe que par la justice québécoise ou canadienne. Si l'association était

restée unie et solidaire, la même justice aurait été en vigueur, mais à l'échelle du Québec. Et si des groupes autochtones avaient refusé de céder leurs droits, ils auraient pu avoir recours aux tribunaux ou éventuellement à l'opinion internationale. Ils auraient aussi peut-être eu un impact plus important dans les négociations, mais sans toutefois parvenir à égalité avec le gouvernement québécois. D'ailleurs, comment faire autrement qu'entrer dans cet engrenage, avec une faible population autochtone et l'opinion internationale qui commence seulement à s'éveiller à la question?

Dominique et Deschênes déplorent le manque de solidarité pan-autochtone au profit des solidarités par groupes régionaux "ethnolinguistiques", ce qui est lié, disent-ils au poids de la masse historique de la tutelle. Donc pour qu'il y ait une vraie union de tous les autochtones, il faudrait qu'ils se libèrent de l'emprise de la tutelle et de leur appartenance ethno-linguistique amenant, dans ce contexte, l'inertie. L'État, nous rappellent-ils, constitue *"une sorte d'horizon indépassable du destin amérindien"* puisqu'il est chargé de l'expropriation tout en compensant par une protection et la confirmation d'un statut particulier. La solidarité amérindienne est donc un produit de l'État. Une fois inscrites dans une catégorie juridico-administrative, les revendications collectives perpétuent l'état de clientèle particulière d'un patronage étatique.

Pourtant mes informateurs D. Vachon et L. Paul auront vu dans ces "regroupements ethnolinguistiques" une façon de rendre l'Association des Indiens du Québec plus efficace pour contrer l'inefficacité due à la machine gouvernementale et permettre à chaque groupe de s'exprimer et mieux comprendre le contexte d'action.

Un autre point important soulevé par Dominique et Deschênes est que plus le dossier des revendications évolue, plus il se rapproche de questions concrètes. Mais en fait, c'est la politique gouvernementale qui pousse cette évolution en finançant des études qu'elle-même recommande, en privilégiant des ententes par secteurs ou en dissociant les droits territoriaux des droits d'autonomie. Il devient alors ardu de globaliser ces revendications... C'est pourquoi d'ailleurs, comme le précisent Dominique et Deschênes, les groupements ethno-linguistiques ont pris du pic; ils possèdent des titres mieux appuyés sur certains endroits pertinents du territoire comparativement aux rassemblements décalqués sur les découpages du territoire par la province. En voulant se rapprocher des questions concrètes, les groupes ethnolinguistiques feront perdre à l'AIQ sa pertinence administrative.

Comme apport important, l'Association a encouragé les regroupements entre autochtones de diverses communautés, puisqu'au Québec, avant cette association, il n'y avait pas, à ma connaissance, de regroupement politique autochtone par nation. Ces regroupements ou "nouvelles polarités d'identifications" peuvent aussi se composer de groupes ethno linguistiques régionaux, historiques, géographiques, mais aussi à considérations stratégiques (Dominique et Deschênes 1985). L'Association des Indiens du Québec aura permis non seulement aux Innu de s'unir, mais à d'autres aussi, tels les Cris qui, avant l'AIQ, étaient dispersés et isolés, sans avoir connaissance d'une situation commune aux Indiens du Québec. En stimulant les regroupements et en faisant prendre conscience des droits, l'AIQ a aussi guidé les autochtones du Québec dans l'engrenage des négociations, qu'elles soient particulières ou globales.

Boldt et Long (1988) indiquent les intentions gouvernementales d'assimilation politique en rappelant l'attribution de subventions fédérales pour la mise en oeuvre d'associations indiennes provinciales plutôt que tribales, encourageant ainsi les regroupements politiques à s'insérer dans la structure provinciale (1988: 43). Pourtant, la création de nombreuses associations subventionnées par le MAINC ou le secrétariat d'État dans les années 60-70 aura conduit à un mouvement de résistance qui amènera les premières manifestations du Red Power au Canada (Charest 1992). L'existence de l'AIQ aura permis un apport considérable par ses recherches pour les droits et ses répercussions sur la conception territoriale et la politique québécoise en matière autochtone.

5. Le Conseil Attikamek-Montagnais

1. Naissance du Conseil

L'union des Attikamek et des Innu

C'est suite à la dissolution de l'Association des Indiens du Québec que les Attikamek et Innu-montagnais s'associaient en 1975 pour former le Conseil Attikamek-Montagnais. Les 4 000 Attikamek ,répartis sur trois communautés, et les 8 000 Innu, sur 9 communautés, constitueront les membres de l'organisme. Le Conseil comprendra aussi une minorité vivant en dehors des réserves. Ce regroupement politique était, et se devait d'être aux fins de négociations, une corporation sans but lucratif.

Enhardi par les apports de l'Association des Indiens du Québec concernant la prise de conscience de droits ancestraux communs et les potentialités de regroupements autochtones, les Attikamek et Innu-Montagnais s'embarquèrent dans le processus des revendications politiques nouvellement établi par le gouvernement. Les Attikamek et Innu qui ressentaient le besoin de faire reconnaître leurs droits s'unirent alors dans le but de déposer une revendication globale territoriale. La proximité géographique et des affinités socio-politiques motivèrent aussi cette association.

Pour déposer une revendication globale, le gouvernement exigeait à l'époque que les autochtones soient regroupés par nation, une entière ou même deux; les revendications locales étaient donc impossibles, elles auraient peut-être d'ailleurs été refusées par ces deux nations qui s'unirent pour former un plus grand ensemble. Le manque d'expertise en matière de négociation avec le gouvernement et le sentiment d'avoir plus de force en se réunissant ont grandement contribué à l'union des Attikamek et des Montagnais. Pourtant, on apprend qu'en 1981, Uashat mak Maliotenem (Sept-Iles) se retire du Conseil pour négocier localement. Le fédéral refuse cette perspective et Uashat mak Maliotenam ne semble pas avoir d'autre choix que celui de réintégrer le CAM.

Malgré cette union qui, pour plusieurs raisons, semblait au premier abord évidente, dès le départ, certains leaders innu s'opposaient à ce regroupement des deux nations et préconisaient toujours un regroupement uniquement Montagnais. En entrevue, un ancien chef de Uashat mak Maliotenam explique;

"Je ne suis pas entré dans le CAM, parce que je savais que ça ne marcherait pas, parce que c'était mal construit. J'étais le seul chef à ne pas voter pour (...) Il y avait de la chicane entre Attikamek et Montagnais(...) on a eu de la misère parce qu'il n'y a pas de collaboration avec deux nations comme ça! Peut-être que ça aurait dû commencer avec un grand conseil des Montagnais, comme les Cris avec leur grand conseil. (...) Ça ne veut pas dire qu'on rejette les autres, ça veut dire qu'on va revenir... pour échafauder tout ça."

Trois sous-groupes régionaux constituaient le Conseil Attikamek-Montagnais: la Basse Côte-Nord, la Haute Côte-Nord (ou le bloc centre) et les Attikamek. Dans un tout premier temps, la réserve innu de Mashteuiatsh (Pointe-Bleue) était liée au groupe régional des Attikamek; elle rejoindra plus tard le groupe des Innu du bloc centre.

On s'aperçoit vite que Mashteuiatsh présente un point chaud de l'union des deux nations et en deviendra même le moteur. Avec un leader ayant une très grande expertise en bureaucratie canadienne, pour avoir été fonctionnaire au MAIN, et avec une situation géographique reliant les communautés attikamek et innu, Mashteuiatsh devient le centre géographique du CAM. Cette situation sera bien vite critiquée par certains qui affirmeront que le regroupement était conçu pour avantager cette réserve géographiquement marginalisée, et qui *"n'avait de lien de parenté ni avec les Attikamek, ni avec les Montagnais de la Côte-Nord"*. Rappelons-nous aussi qu'elle ne faisait pas partie du Conseil des Chefs de la Côte-Nord. Donc le rôle d'Aurélien Gill, ce leader de Mashteuiatsh, ancien dirigeant de l'AIQ et premier président du CAM, aura été de prime abord unificateur de deux nations. Mais alors que l'union de ces Nations aurait pu former un vrai bloc de solidarité et une force influente envers les gouvernements, elle sera source de discorde et la vraie solidarité tardera à percer.

Attentes envers la revendication

Le CAM, qui voulait lutter pour son droit à l'autodétermination sur un territoire jamais cédé, partait avec la ferme intention de négocier des revendications

territoriales globales, tout en visant une plus grande autonomie. Dans leur première déclaration au gouvernement canadien, on lit:

"(...)nous avons le devoir de tout mettre en oeuvre, d'utiliser toutes nos énergies pour obtenir la reconnaissance de nos droits autochtones, de nos droits indiens, de nos droits de peuples souverains, afin de construire sur cette base un avenir acceptable pour les générations futures." (N'Tsuk et Vachon 1983: 81)

"nous voulons rétablir nos valeurs culturelles propres dans les domaines institutionnels nous concernant." (ibid.: 84)

C'est en 1979 que le CAM dépose cette déclaration comportant ses revendications au ministère des Affaires indiennes. Ce texte intitulé "Nishastanan Nitasinan, notre terre nous l'aimons et nous y tenons" énonce onze principes constituant pour le CAM et les communautés qu'il représente la base de toute négociation pour les revendications territoriales globales (annexe 4). On y retrouve, entre autres, le désir d'être reconnu comme des peuples ayant droit à disposer d'eux-mêmes, la demande de reconnaissance des droits de souveraineté sur des terres du Labrador, le désir de prendre en main leur développement à tout point de vue...

L'accord gouvernemental de négocier n'indiquera pas une acceptation complète de la base de leurs principes pour négocier. Depuis la politique de 1973, et avec les nombreuses revendications, les rapports officiels et l'avancement de la jurisprudence, nous sentons que la politique gouvernementale doit évoluer. Elle devra se diriger vers l'affirmation et le respect des droits, des titres et de l'identité autochtone. Pourtant elle n'a jamais cessé d'en être une de négation de la spécificité autochtone. Après le Livre blanc, c'est la Convention de la Baie James qui fera preuve de cette politique d'extinction des droits et le CAM tentera d'aller à son encontre.

Avec, comme antimodèle disponible, la Convention de la Baie-James et du Nord Québécois et ayant l'objectif de ne pas accepter de cession ou extinction de droits, le CAM déclare au Québec en décembre 1978: *"(...) nous n'avons pas l'intention de nous prêter au genre d'entente que vous avez signé avec eux, mais bien d'obtenir une reconnaissance de nos droits territoriaux."* (N'Tsukw et Vachon 1983: 80). En suivant les démarches imposées pour arriver à une entente, le Conseil reconnaît jouer le jeu du gouvernement mais voudrait que l'on tienne aussi compte de leurs traditions culturelles dans l'élaboration de ces règles, comme le droit non écrit et les principes

de sociétés communautaires avec une répartition des ressources faite sur des bases égalitaires (ibid.: 82).

Tout en affirmant que le fait de devoir présenter une déclaration de principe représentait une perte de temps parce que leurs droits étaient évidents, ils s'y contraignirent, mais en dénonçant d'emblée ce qui leur semblait inacceptable (comme la conception restrictive de la nature des droits aborigènes). En dénonçant l'extinction des droits autochtones comme principe de base de toute entente, ils se ralliaient, à l'époque, à ce que la Commission des droits de la personne du Québec et les autochtones de la vallée du Mackenzie réprimaient aussi (ibid.: 92). Donc, malgré une certaine impuissance au niveau de la démarche, le CAM, avec certains apports extérieurs encourageants, pouvait se sentir apte à créer de nouvelles conditions de négociations.

2. Un fonctionnement problématique

Le Conseil Attikamek-Montagnais s'organise

Pour que l'État reconnaisse le CAM, ce dernier devait être mandaté par les communautés et représentait donc uniquement celles qui le désiraient. Chacune pouvait, à tout moment, retirer son mandat. Théoriquement, il s'agit d'un système de représentation où les dirigeants du CAM n'ont aucun pouvoir décisionnels sur les communautés autonomes.

Le regroupement des communautés attikamek et innu, en souhaitant une centralisation des activités et services, n'empêchait pas la préservation de l'autonomie de fonctionnement de chaque bande. Ces dernières se trouvaient alors engagées à deux niveaux d'action; leurs propres activités communautaires et celles prévues conjointement avec les autres bandes au sein du Conseil Attikamek-Montagnais.

Pour mandater le CAM de négocier, les communautés devront accepter une résolution présentant les quatre principes suivants;

- reconnaissance des droits,

- compensations pour les dommages survenus sur le territoire,
- autodétermination,
- participation aux développements futurs.

C'est par délibération avec sa communauté que chaque conseil de bande devra accepter ou refuser les termes de cette entente. Mais cette résolution sera critiquée puisqu'elle s'insérera dès le départ dans la tradition bureaucratique, en exigeant une formalité sans pousser très loin les séances d'informations.

Au cours des premières années, le CAM entreprendra sa structuration, activité éprouvante qui utilisera bien des énergies et laissera apparaître des problèmes d'organisation des pouvoirs décisionnels. Le nombre de chefs fluctuera, tel celui des administrateurs ou des politiciens, en relation avec la vocation particulière que prendra le CAM, selon les périodes. Conformément aux besoins, on mettra plus d'administrateurs pour la prise en charge ou alors davantage de politiciens pour la négociation territoriale.

En 1977, la possibilité de financement pour les futures négociations sera annoncée. Le directeur exécutif du CAM souhaitera transformer le prêt usuel que fournit le fédéral en subvention, ce qui occasionnerait moins de conditions auxquelles se soumettre. Une consultation auprès de la population sera trop vite accomplie, selon certains, pour une question d'une telle importance. En effet, la rapidité peut s'avérer efficace, mais ne permet généralement pas de générer la solidarité des membres qui ne peuvent se sentir impliqués dans un projet commun avec seulement un minimum d'information.

De plus, le SAGMAI (secrétariat aux activités gouvernementales en milieu amérindien et inuit), qui deviendra par la suite le Secrétariat aux Affaires autochtones, sera mis en place au Québec, en 1978, afin d'élaborer les politiques et de coordonner les activités des ministères et organismes gouvernementaux en milieu autochtone. Il influencera, dès 1979, les activités du CAM en demandant des dossiers impeccables et en lui exigeant l'emploi de consultants. Ainsi, l'énergie et l'argent seront investis pour des études très coûteuses, au détriment de la communication entre les membres.

Les chefs peuvent soutenir le CAM, mais ce dernier restera conscient qu'il n'en est pas ainsi de la part de ses communautés. La résolution de mai 1979, confirmant

que le CAM est le seul organisme reconnu et que tout doit se faire par son entremise, camoufle, selon un leader, de grandes faiblesses et démontre la vision hiérarchique de ses rapports avec les communautés. Il dira que le CAM est en crise d'identification, puisqu'il est bâti sur le modèle de l'architecture occidentale de la technobureaucratie. Par ailleurs, Léonard Paul précise, quant aux transferts des programmes du MAIN au Conseil:

"Sur le plan structurel, le Conseil attikamek-montagnais doit respecter les consignes qui le paralysent dans le choix de modèles de fonctionnement et des priorités à privilégier afin de se rapprocher, de se réajuster aux réalités vécues par les communautés." (Paul 1983: 7-8).

Il ajoute qu'en suivant les stratégies bureaucratique du ministère des Affaires indiennes, les organisations autochtones n'ont pas dépassé le stade de la mimétisation de la société dominante.

Donc dès ses débuts, par ses actions et sa structure, le CAM peine à générer la solidarité de ses communautés. Le fait qu'il soit une organisation corporative et redevable devant des règlements externes va à l'encontre des principes du gouvernement autochtone envisagé. Un chef explique en entrevue;

"On disait, c'est un outil qu'on utilise en attendant le règlement de la négociation, c'est une formule qui n'est pas nécessairement acceptable pour tous, mais le contexte faisait qu'il fallait être une organisation corporative. (...) Je leur disais, peut-être qu'on va plus se respecter si on n'est pas régi par des règlements. Avec la façon corporative, c'est très très administratif, on perdait beaucoup de temps et on a eu des commentaires de la part des gens..."

Le CAM subira alors, dès sa formation, des remises en question de la part de plusieurs leaders. À Uashat mak Maliotenam, le chef blâme la juxtaposition maladroite des Attikamek et des Montagnais autour de Mashteuiatsh. Il préconise plutôt le regroupement des chefs de la Côte-Nord, ce qui faciliterait la communication. De plus, il trouve que le CAM est bâti sur le modèle de l'AIQ (avec l'élection de trois chefs régionaux) et qu'avec sa consolidation administrative, les dossiers chasse et pêche peuvent-être oubliés. Uashat mak Maliotenam se retirera la première fois du CAM en juillet 1976 et s'y réinsérera en mai 1977.

Ekuanitshit menace à son tour de se retirer en 1978, généralement pour les mêmes raisons que Uashat mak Maliotenam. Le chef reproche au CAM d'être lent à agir pour la question primordiale des rivières et de manquer à sa tâche d'information au

niveau des communautés. Quant aux Attikamek, ils trouvent que le CAM profite davantage aux Innu et proposent de former deux conseils, ce qui ne sera pas pris en compte.

Toutes ces critiques entraîneront, dès le départ, des conflits de leadership. Même si les objectifs de base (autonomie et territoire) restaient semblables, les moyens pour y arriver différaient et amenaient de la confusion et des mésententes qui semblaient irrémédiables.

Double rôle du CAM; sous-systèmes en contradiction

Participer à un régime tout en le contestant amène inévitablement des problèmes pratiques et théoriques de fonctionnement. Le point faible du CAM, tout comme pour plusieurs corporations indiennes, est que l'idéologie politique du départ se confond peu à peu aux processus administratifs que le MAINC promeut. Une négociation entre une association indienne et les gouvernements, même si elle se veut ou se dit "d'égal à égal", doit correspondre aux critères établis par le fédéral. Comme ce dernier est à la fois juge et partie de la négociation et que, de plus, il fournit le financement sous forme de prêt, les associations ne semblent pas avoir d'autres choix que de s'y plier. Ce désir de bâtir une nouvelle relation avec l'État se traduit dans un premier temps par un engagement envers le gouvernement de satisfaire ses règles. Être un représentant ou un leader autochtone, sous ces conditions, peut certes s'avérer embarrassant et contrariant...

Tout en ayant signalé ses limites, notons que le processus de la négociation peut toutefois laisser place aux oppositions. Que le CAM refuse systématiquement l'extinction de ses droits n'aura pas empêché le début des négociations mais en reflétera sa lenteur; près de 15 ans de négociations sans en arriver à une entente globale. Par ailleurs, l'acceptation de se conformer aux conditions imposées influencera la régularité des prêts accordés par le gouvernement; plus vite les règles seront acceptées, plus vite le tout sera réglé.

Le ministère des Affaires indiennes financera et posera des contraintes administratives et politiques au CAM qui, au départ, se voulait un groupe de pression préconisant les principes d'autonomie gouvernementale. Alors que, d'un côté, le CAM

proposait une conduite de contestation dépassant l'idéologie institutionnalisée et officielle, de l'autre, il devait adopter une conduite de participation en évoluant conjointement avec les conseils de bande dont la structure est étroitement liée au MAINC. En s'inscrivant dans ce double rôle, le CAM amènera des retombées désagrégeantes à son unité d'action, sa raison d'être et sa mission.

3. Conflits internes

Leaders et échec de la représentation

Le CAM évoluant, des différences énormes et croissantes se feront sentir de la part des communautés et des chefs, qu'elles soient liées au mandat ou à la structure du CAM. Ces différentes positions effriteront le consensus visé du début. Les nombreuses critiques formulées sur le CAM de la part des Innu touchent surtout son rôle de représentation inadéquat et sa bureaucratie construite avec les fonds du fédéral aux fins des négociations. Cette bureaucratie, souvent jugée incompatible avec les valeurs et traditions autochtones, éloignera les communautés du CAM, menant ainsi à un cercle vicieux impliquant le manque d'information du CAM et le désintéressement des communautés face à ses activités.

L'insatisfaction générale qui en découlera, mènera à la dissolution de la corporation. Ce mécontentement s'expliquera en partie par l'évolution des communautés qui voyaient dans le CAM un pouvoir centralisateur, ainsi que par la difficile position d'intermédiaire des leaders entre le MAINC et les bandes. Position d'ailleurs encouragée par le MAINC qui incite à la prise en charge administrative.

Voyons certaines critiques de leaders touchant la structure de représentation du CAM:

-"Le gens trouvaient que ça n'avancait pas, puis des communautés ne se sentaient pas bien représentées au niveau de la table des négociations, surtout les Attikamek qui étaient moins nombreux..."

-"le CAM ne faisait pas de consultation publique, les gens des communautés étaient les derniers informés, maintenant c'est plus facile avec la radio..."

-"Si on avait encore des réunions avec les vieux (un par bande), là, on ne parlerait pas dans le vide..."

D'un autre point de vue, Bernard Cleary, ancien négociateur du CAM, critiquera certains anthropologues d'avoir voulu influencer les autochtones à suivre des traditions de consultations:

"Il est impérieux que les groupes autochtones comprennent que les négociations doivent être fondées sur des techniques reconnues partout, et qu'ils s'adaptent." (1993: 56)

"Cette phobie de la consultation est maintenant devenue une échappatoire pour certains et elle favorise très souvent l'inertie. On s'en servira simplement comme abri pour éviter de décider." (ibid.: 56)

Pour que le CAM fonctionne ou fasse preuve de plus d'efficacité, il eut fallu un vrai mouvement de mobilisation politique, ce que préconise généralement tout leader de groupes revendicateurs. Cette mobilisation n'a toutefois pu avoir lieu, le CAM s'étant mis dès le départ dans l'engrenage du MAIN. Engrenage poussé surtout par le financement et la prise en charge par étape préconisée par ce ministère, attribuant des pouvoirs délégués, plutôt que de réels pouvoirs décisionnels. La négociation n'a pas été investie d'une pulsion vitale, les leaders ayant perdu leurs communautés et n'ayant pu atteindre un consensus. Face aux problèmes de représentation et à l'ambiguïté du CAM, les communautés préféreront agir localement et inciteront la décentralisation.

Nous pouvons alors nous demander si le CAM, qui comptait s'engager à deux niveaux d'actions (la prise en charge de tous les services et les négociations territoriales globales), n'aurait pas dû s'occuper uniquement des négociations territoriales. Il semble contradictoire de séparer les droits territoriaux des droits d'autonomie, mais non pour les gouvernements, surtout lorsqu'ils traduisent les droits d'autonomie en termes de prise en charge. Les leaders ont alors voulu s'occuper de tous les aspects touchant l'obtention d'autonomie et ont été coincés par le politique se mêlant à l'administratif pour la prise en charge.

Décentralisation des communautés

Le développement continu sur le territoire et les trop lentes négociations représenteront un autre facteur venant diluer l'uniformité des positions et les

objectifs de départ, puisque certaines bandes préféreront signer des ententes à part, sans passer par le CAM. Alors que des communautés se sentiront exclusivement concernées par certains projets de développements sur leur territoire, d'autres rappelleront l'entente de partage du départ et compteront bénéficier des compensations. Cette entente concevait que les bandes devaient passer par le CAM pour conclure des règlements et que les compensations ne profitent pas uniquement à la bande concernée.

La situation des communautés évoluera puisque le développement des activités des bandes au niveau local permettra d'acquérir une expertise entraînant des changements dans leurs rapports avec le CAM. De cette expérience naîtront, dans les années 1980, les organismes régionaux Mamit Innuat pour les Innu de la Basse Côte-Nord et Attikamek Sipi pour les Attikamek. L'autonomie grandissante des communautés entraînera des ententes ponctuelles et une certaine méfiance envers le CAM.

Dès 1975, le CAM s'engageait à effectuer la prise en charge de l'éducation; en 1979, l'assemblée des chefs le mandatera pour négocier le transfert des programmes et budgets affectés à l'éducation par le ministère des Affaires indiennes. En 1980, le projet sera avorté par le président du CAM qui, appuyé par son Secrétariat politique, annoncera le besoin de continuer les consultations pendant encore un an (Paul 1983). En fait, il n'y avait pas de consensus au sein de l'assemblée des chefs et deux communautés de la Haute Côte-Nord (Mashteuiatsh et Uashat mak Maliotenam) étaient déjà engagées dans le processus de prise en charge de l'éducation au niveau local.

Léonard Paul explique les hésitations de certains chefs d'accéder à la prise en charge globale au niveau du CAM; l'entente de 1979, qui concernait le transfert des budgets et programmes du ministère des Affaires indiennes au CAM représente une substitution au MAINC, le Conseil doit donc suivre cette tradition bureaucratique. *"Ce transfert signifie également que les bandes du CAM doivent adopter un modèle structurel qui puisse accueillir les critères d'utilisation des budgets prescrits par les règles en vigueur au MAI."* (Paul 1983: 7). Pourtant, même si le transfert des budgets et des programmes du MAINC au CAM signifie "l'autodétermination à rabais" ou l'adoption du modèle structurel du MAINC, il reste toujours la possibilité qu'un transfert de responsabilité, d'un organisme à un autre, permette un premier pas vers

une autodétermination plus complète; une transformation pourrait ensuite s'effectuer pour un système plus approprié.

Donc Uashat mak Maliotenam en 1979, Mashteuiatsh en 1980 et Pessamit en 1981 prennent en charge l'éducation. Ce concept de prise en charge au niveau local traduit les aspirations de ces communautés, mais aussi une méfiance envers toute sorte de centralisation, qu'elle soit autochtone ou non. Notons que ces trois communautés du bloc centre sont déjà plus axées sur la "primauté du local"; elles sont d'ailleurs les communautés les plus peuplées. Cette prépondérance locale sera aussi un des facteurs marquants des nouveaux groupes de négociation, après la scission du Conseil Attikamek-Montagnais.

Avec les événements des années 1980, nous assistons à une prise en charge s'appuyant sur une approche locale des problèmes, où l'on reconnaît le pouvoir et le désir des communautés d'agir par elles-mêmes. Les bandes acheminent directement leurs demandes vers le MAINC, rejetant la centralisation des services menée par le CAM. Ceci aurait pu amener le CAM à reconsidérer les réalités et besoins des communautés attikamek et innu qu'il était censé représenter, mais cet ajustement ne fut pas réalisé.

Le CAM réussit toutefois la prise en charge des services sociaux et de la santé "*avec démocratie et prudence*" (Tremblay 1995). Ces services seront centralisés sous le CAM jusqu'en 1992, date à laquelle les organismes régionaux les prendront en main. C'est à ce moment qu'une décentralisation considérable se fera, laissant le CAM revenir à son mandat politique initial.

La prise en charge par les communautés démontre l'indépendance d'action que n'a pu empêcher le CAM. Cette indépendance ira en croissant jusqu'à la fin du CAM, surtout pour les communautés du Bloc Centre. L'accroissement des différences d'intérêts encouragera la création des trois organismes régionaux. D'abord les Attikamek, les premiers à se sentir mal représentés, ensuite les Innu de la Basse Côte-Nord et quelques années plus tard ceux du Bloc Centre (Mamuitun), représentant environ 80% des Innu du Québec. Suite à la dissolution du CAM, ces trois organismes prendront le relais des négociations.

4. Conflits externes

Reconnaissance des droits

L'évolution de la situation politique et juridique concernant les autochtones au Québec, dans le Canada, ou même au niveau international, modifiera inévitablement les pourparlers entre les autochtones et autorités gouvernementales. Par exemple, la conception du régime foncier sera transformée lorsque la Cour Suprême reconnaît, en 1973, l'existence d'un titre indien là où la Proclamation Royale n'est pas applicable (arrêt *Calder, Nisga'a*) et qu'il fait partie de la Common Law.

En 1973, le gouvernement met à la disposition des autochtones un processus de revendications, afin de remédier à l'incertitude sur les titres autochtones. Six ans après l'annonce de cette nouvelle politique, et avec l'arrivée des conservateurs au pouvoir, on doit procéder à une révision. Le processus est trop long, trop cher et les Indiens en demandent trop puisqu'ils exigent la reconnaissance des droits plutôt que leur extinction. De plus, les provinces veulent remettre toute la responsabilité au fédéral, qui commence à craindre les tribunaux. Il faut donc améliorer le processus des négociations. On regarde les possibilités de négocier avec des groupes régionaux plutôt qu'avec des organisations nationales, et on privilégie les négociations établies sur une base plus pratique et concrète (Dupuis 1985: 84). En 1981, les libéraux revenus au pouvoir insistent quant à eux sur l'importance de conclure des règlements définitifs basés sur l'extinction des droits.

Le dépôt du Rapport Penner en 1983 (Comité spécial sur l'autonomie politique des Indiens) sera aussi un événement marquant. Le droit à l'autonomie politique des Premières Nations y est formellement reconnu et on recommande qu'il soit confirmé par la Constitution canadienne (Charest 1992: 58). Ces recommandations ne seront pas reconnues mais traduites, plutôt, dans une nouvelle politique sur "l'autonomie gouvernementale locale".

Lors des Conférences Constitutionnelles du Canada dans les années 1980, les droits "existants" des autochtones sont formellement reconnus. René Dupuis (1985) rappelle que le rapatriement de la Constitution fut l'occasion pour les autochtones de faire inscrire dans la loi constitutionnelle de 1982:

- a) un article à l'effet que la charte des droits et libertés ne porte pas atteinte à leurs droits;
- b) un article par lequel leurs droits "existants" sont reconnus et affirmés et qui reconnaît les Métis comme peuple autochtone;
- c) un mécanisme qui vise à faire préciser leurs droits (les conférences constitutionnelles).

Cette protection constitutionnelle devrait en principe pousser le gouvernement fédéral à ne plus exiger l'extinction des droits autochtones, mais elle encouragera surtout les autochtones à refuser ce principe d'extinction, contre le règlement d'une entente. Le CAM, ayant participé aux conférences au sein de l'Association des Premières Nations, ne voudra plus reculer devant ces ouvertures.

Pourtant, la reconnaissance de ces droits ancestraux "existants" (qui ne sont toujours pas vraiment définis) n'est pas une reconnaissance de droits inhérents à l'autonomie gouvernementale. Le titre ancestral est connu par le gouvernement comme un droit foncier, territorial (Gill 1994). Ainsi les négociations ne peuvent prendre une tournure véritablement juste et égale comme le souhaitent les autochtones, puisque la base de cette équité se trouve dans la vraie reconnaissance des droits ancestraux et non seulement des droits fonciers.

En 1986, un rapport sur la politique des revendications globales recommande de ne plus exiger la cession et l'extinction de tous les droits, seuls les titres de propriété des terres et des ressources pourraient être cédés ou limités. 1986 voit alors apparaître une nouvelle politique qui se base sur les jugements rendus par tribunaux canadiens.

"Afin d'éviter l'ambiguïté et l'incertitude, le gouvernement fédéral demande aux groupes autochtones qu'ils confirment que les droits énoncés dans les règlements des revendications représentent la totalité de leurs droits spéciaux en ce qui concerne l'objet de l'entente. Afin d'atteindre cet objectif, on demande aux groupes autochtones d'abandonner les droits ancestraux qu'ils peuvent détenir à l'égard des terres ou des ressources en échange des droits et des autres avantages qui sont énoncés dans l'entente de règlement." (MAINC 1993: 10)

"La politique garantit également que les droits ancestraux qui ne sont pas liés aux terres et aux ressources ou à d'autres points négociés ne seront pas touchés par l'échange des droits dans le règlement négocié." (ibid.: 10)

La revendication globale ne concerne donc que les droits sur les terres et les ressources, et ne touche pas les droits inhérents à l'autonomie. Comment alors former un gouvernement autonome autochtone, faudra-t-il ensuite renégocier pour d'autres droits? On apprend par la suite que "*Les négociations d'autonomie gouvernementale pourront avoir lieu en même temps que les négociations des revendications globales. Elles se dérouleront selon la politique fédérale(...)*" (MAINC 1993: 10). Ces ententes seront habilitées par une loi distincte et il n'y aura pas de reconnaissance constitutionnelle jusqu'à ce qu'un amendement y soit inclus. La non-reconnaissance de l'autonomie gouvernementale est une des plus grandes difficultés de la négociation (Gill 1994).

Par les négociations, le fédéral cherche à se défaire de ses obligations juridiques, à préciser et limiter les droits autochtones, tandis que les autochtones veulent établir la reconnaissance de leurs droits. Ceci peut difficilement permettre l'élaboration d'une nouvelle relation équitable. Malgré les nombreuses modifications depuis 1969, les objectifs d'intégration restent les mêmes, et, selon Lise Gill, le cadre politique actuel ne permet pas d'aller plus loin que la prise en charge administrative.

La voie des tribunaux est un autre moyen pour tenter d'arriver à une justice et de faire reconnaître les droits, mais comme la négociation est ce que le gouvernement prône, il est, par ce moyen, plus facile ou moins risqué d'aboutir à un contrat social plus avantageux pour le Québec et les autochtones. Pourtant, l'idée de recours en justice refait surface lorsque les délais d'ententes deviennent insensés et que les circonstances juridiques ou internationales sont plus favorables.

L'enjeu du financement

Lors de l'acceptation d'une revendication aux fins de négociations, le gouvernement distribue des prêts sans intérêt pour définir les positions et négocier jusqu'à l'entente de principe; il distribue par la suite des prêts à intérêts dès la signature de cette entente. Ces deux sortes d'emprunts seront déduits des montants prévus à titre de compensations financières dans l'entente finale.

Avec ce financement, le fédéral encourage l'exécution de travaux de recherche pour mener à bien le déroulement des négociations. Il peut diriger le financement

pour des études concernant, par exemple, l'occupation du territoire, insistant ainsi sur les sujets qu'il juge important. Le MAINC peut contrôler l'évolution de ces travaux de recherche sur l'autodétermination en jouant sur les fonds qu'il accorde aux communautés (Cassidy 1990). Ashini (négociateur Innu au Labrador) précise l'ampleur de cette influence sur les actions entreprises: "(...) *And if we refuse, if we attempt to resist and take direct action to protect our land and our rights, government cut our funding and refuse to talk.*" (Ashini 1995: 34) Un leader de la Basse Côte-Nord utilisera les mêmes termes en entrevue: "*Après on nous menace de coupures dans les budgets, de ne pas poursuivre les négociations...*". Il faut alors se plier aux exigences des gouvernements pour avoir des ressources nécessaires, puisque, rappelle-t-il, le gouvernement ne fournit pas toujours ce dont ils ont besoin pour les négociations.

Par ailleurs, un autre enjeu touchant le financement est celui des compensations. Un Innu du Bloc Centre (Mamuitun) mentionne en entrevue une stratégie gouvernementale;

"Le fédéral avait juste à dire; "pour les communautés à proximité des centres urbains, on va offrir beaucoup de compensation parce que les populations urbaines (blanches) ne voudront pas céder des projets de développement ou des territoires, et les Montagnais ne représentent que 1% de la population. Pour les communautés plus au Nord, où la population blanche est faible et où les territoires sont plus vastes, on va leur donner beaucoup de territoires et peu de compensations." Mais comme le principe au CAM était: "un partage équitable des territoires et des compensations", ça créait des problèmes. (...) C'était contrariant pour les communautés; le fédéral et le provincial ont beaucoup joué là dessus."

Le principe de partage équitable des compensations et territoire, préconisé par le CAM, n'était pas des plus évidents, si on le lie aux contextes différents des communautés. Les communautés du Bloc Centre, majoritairement plus grandes et peuplées que celles des attikamek ou de la Basse Côte-Nord, pouvaient avoir des besoins différents, pouvant vite engendrer des conflits de partage. Si les gouvernements proposent plus de territoire pour les communautés de l'est et plus de compensations pour celles de l'ouest, comment définir l'équité? Le Bloc Centre qui souhaite aussi retrouver des territoires se fait offrir davantage de compensation; son représentant ajoutera lors d'une entrevue: "*Ce qui est visé avant tout, c'est le lien avec le territoire et les ressources; je ne veux rien savoir des compensations"* .

5. Des stratégies gouvernementales

En décembre 1994, quelques jours après la dissolution du CAM, le Québec lui fait une offre contenant encore plusieurs principes du Livre blanc. Le statut d'Indien y semble inexistant et la primauté de la juridiction et des lois du Québec s'applique partout. Cette offre est refusée puisque les principes primordiaux des Attikamek et des Innu ne sont pas respectés. Un dialogue de sourds semblera alors avoir dirigé quinze ans de négociations.

Plusieurs leaders du CAM et des groupes politiques actuels ont, par ailleurs, dénoncé des stratégies perturbatrices que les gouvernements employaient dans le processus de négociations. On a de nombreuses fois accusé les gouvernements de vouloir "diviser pour régner", soit de manière directe ou de façon plus subtile. En voulant s'entendre directement avec la bande, sans passer par le groupe qui la représente, le gouvernement déstabilise les relations entre les bandes et leur organisme représentatif. Un chef expliquera:

"Le gouvernement envoie des lettres individuelles aux communautés qui semblent alléchantes, puisqu'elles sont prometteuses de financement, mais nous on réécrit, toutes les communautés ensemble, que cela doit se négocier à l'intérieur du processus de négociations globales."

De façon moins directe, les gouvernements agissent aussi sur les relations entre bandes. Parallèlement à la tenue de négociations globales, par exemple, le fédéral apportera, dans les années 1980, des modifications à ses politiques et ses programmes, afin de favoriser une plus grande prise en charge par les communautés. Il n'en demeure pas moins que les communautés, en soif d'autonomie, voudront peut-être adhérer à ces programmes, détériorant ainsi l'unité du CAM.

La lenteur des négociations semble également une stratégie gouvernementale, même si des leaders innu ont aussi affirmé utiliser cette tactique. Elle affecte non seulement les discussions qui doivent ensuite accélérer pour arriver à la date butoir, mais aussi les territoires qui subissent entre temps de nombreux développements. Ceci est démotivant pour les leaders et encourage les communautés à agir séparément pour plus d'efficacité. Des communautés qui voudront empêcher le développement continu sur leur terres préféreront alors négocier des ententes de secteur. Le CAM

6. Après la division, la réorganisation...

1. Opter pour une démarche plus représentative

Pour les Innu, la dissolution du Conseil Attikamek-Montagnais laissera place à deux nouveaux groupes de revendications, qui demeurent toutefois régis par la même entente cadre qui valait pour le CAM. Il ne s'agit pas de recommencer le processus de revendication, mais de le poursuivre.

L'idéal de représentativité des leaders envers leur communauté n'ayant pas fonctionné pour le CAM, la population ne se sentit pas assez impliquée. Les leaders ou négociateurs d'aujourd'hui (qui sont parfois ceux du CAM) se disent conscients de ce problème, et soucieux de mieux servir leur communauté, ils veulent combler cette lacune.

Les deux groupes tenteront avant tout d'adopter une démarche plus représentative de leur population et de ses besoins. Tout d'abord au niveau informatif pour la population: *"chaque communauté a développé son propre système d'information; il y en a qui utilisent beaucoup la radio communautaire, d'autres, plus les journaux locaux, les assemblées publiques ou les comités..."*. Il faut aussi *"trouver une façon de faire pour permettre aux gens de parler"* précise un chef. Lors des négociations, on s'efforcera d'être plus représentatif au niveau des spécificités régionales ou communautaires. La décentralisation permettra à chaque communauté d'exprimer et de se pencher davantage sur ses besoins spécifiques. Pour Essipit, l'adjoint négociateur m'explique:

"Évidemment, on a essayé de modifier la démarche pour donner plus de prépondérance aux communautés, c'est-à-dire en espérant que les communautés prennent la relève, mais en tenant compte de leurs besoins particuliers dans un grand ensemble qui est Mamuitun. (...) Chaque communauté s'est meublée d'un négociateur local qui est partie prenante de la négociation."

Par exemple, pour Mamuitun (comprenant les communautés de Mashteuiatsh, Essipit, Pessamit, Uashat mak Malienam et Matimekossh), le consensus se forme via un négociateur par communauté et un négociateur régional. Le résultat est le "tronc commun" apporté à la table centrale, qui représente en fait l'entente de principe.

L'entente finale sera la deuxième étape et verra probablement chaque communauté avoir sa table; ces communautés pourront négocier d'une façon spécifique l'application des thèmes développés dans l'entente de principe. Ratelle rapporte l'importance des spécificités communautaires; *"Chaque réserve à la limite doit être prise individuellement. Ce n'est pas sans raison donc que les pétitions des Attikameks et des Montagnais reflétaient des problèmes particuliers à chaque réserve."* (1987: 250)

Comme les idées ont un impact social dans la mesure où elles activent et guident la motivation des acteurs sociaux, il importe d'informer et de motiver la population afin d'atteindre les buts d'autonomie des communautés. Si les leaders agissent seuls, les buts seront difficilement atteints ou encore, les résultats d'une autonomie appuyée uniquement par les leaders seront inquiétants. Et en plus d'informer les communautés, les leaders ressentent le besoin d'informer la population non-autochtone pour faire accepter et reconnaître les Premières Nations. Afin d'éviter ou de minimiser les désagréments que pourrait causer l'incompréhension de la situation des autochtones, les propositions de Mamit Innuat et Mamuitun se doivent d'être connues, plutôt que négociées secrètement.

2. Mamuitun et Mamit Innuat; deux contextes différents

Tel que précisé plus haut, Mamit Innuat (regroupant les communautés de Nutashkuan, Eukuanitshit, Unamen-Shipit et Pakua-Shipi) est dans une région beaucoup plus isolée; les territoires sont restés plus intacts et on ne retrouve pas la pression urbaine que Mamuitun peut connaître. La sédentarisation qui s'y est faite plus tardivement (depuis la deuxième moitié du XX^{ème} siècle) laisse transparaître un mode de vie traditionnel considéré comme plus persistant. Les communautés de Mamit Innuat reflètent l'éloignement des sentiers touristiques ainsi que des sentiers asphaltés de certains villages à d'autres.

Vu l'importance qu'ont ici les activités de chasse et de pêche, on comprendra que les revendications visent surtout la reconnaissance du territoire innu et des droits d'autodétermination qui y sont liés. Les propos du représentant de Mamit Innuat pour le groupe de négociation Mamu Pakatatau Mamit sont clairs; *"Nous, on part du principe que le territoire est à nous, il n'a jamais été cédé ou vendu (...) nous avons une approche de nation à nation, de peuple à peuple"*.

Les communautés de Mamuitun sont aux prises avec un développement urbain et industriel incessant, engendrant inévitablement des préoccupations peut-être pas tellement différentes, mais plus concrètement pressantes. Dans leur proposition déposée en février 1997, on voit l'insistance sur la nécessité de faire et d'avoir accès au développement économique et, surtout, d'avoir une "assise territoriale" pour l'autonomie. Il s'agit donc de trouver assez rapidement des façons de coexister et cohabiter dans la reconnaissance mutuelle des droits. Un membre d'Essipit explique;

"Dans l'offre proposée, on tient compte qu'on ne peut pas agrandir par ici, sur les territoires qui sont déjà occupés par le développement. Éventuellement, il va falloir penser à l'extérieur, on ne pourra pas espérer obtenir beaucoup de territoire contigu à la réserve, on veut éviter d'en faire aussi une deuxième réserve."

L'enclave d'une communauté autochtone dans un milieu non-autochtone (touchant particulièrement Mamuitun) rend la question du développement de la communauté assez ardue. Il faudra faire preuve d'ingéniosité et démontrer une ouverture d'esprit des deux côtés pour concilier la coexistence et aboutir à un compromis acceptable.

Au premier abord, que ce soit ou non au niveau de la stratégie de discours, les leaders de Mamit Innuat semblent plus intransigeants que ceux de Mamuitun envers les droits que se donnent les gouvernements sur les territoires. Les différences entre ces deux regroupements dans leur approche avec les non-autochtones est une suite logique des événements survenus depuis le début de la colonie:

"(...) en 1870 les Têtes de-Boule et les Montagnais partent toujours pour leur saison d'hiver malgré l'existence des réserves. La plupart des chasseurs se présentent au poste durant les mois d'hiver mais les familles ne semblent revenir qu'au printemps (...) mais ce taux est avec certitude moins élevé pour les régions du nord. (...) Ils [ceux du nord] conservent leur période migratoire traditionnelle et demeurent par le fait même du point de vue alimentaire plus autonomes que ceux qui se présentent au poste régulièrement pour obtenir des provisions." (Ratelle 1987: 190)

Tel que relaté plus haut; les réseaux de traite, la colonie et la politique gouvernementale ont joué un rôle non-négligeable quant à l'évolution et l'acceptation des développements, ainsi que sur le niveau d'acculturation des Innu (Leacock, 1974). Les leaders de Mamit Innuat laisseront percevoir une approche plus traditionaliste que ceux de Mamuitun.

3. Deux perspectives

Mamit Innuat mise sur la reconnaissance au niveau international. En effet si les Innu peuvent avoir un appui de la part de l'ONU, de la fédération des droits de l'Homme ou d'autres organisations nationales ou internationales, le gouvernement canadien qui tient à garder une bonne réputation, se trouvera contraint à se rattraper rapidement. Les communautés du nord (surtout avec Sheshatshit, communauté innu du Labrador) se sont tournées pour la première fois vers l'extérieur, lors des projets d'accroissement de la base militaire pour l'OTAN de Goose Bay, au début des années 1980.

En engageant une campagne nationale et internationale de sensibilisation pour la démilitarisation du Nitassinan (territoire innu englobant une bonne superficie de la péninsule Québec-Labrador: annexe 5), ils ont reçu le support et la reconnaissance de groupes anti-militaristes, écologistes, et de solidarité avec les Indiens d'Amérique. Par ailleurs, en dénonçant le fédéral, ils ont aussi su mettre plusieurs Québécois de leur côté. En 1986, la Fédération internationale des droits de l'Homme reconnaît que les vols à basse altitude constituent une violation des droits humains et recommande l'arrêt immédiat des exercices (Duhamel 1988: 6). Un encouragement pour ces Innu qui continueront dans cette voie.

Le "moteur d'une aussi farouche détermination" pour l'arrêt des exercices aériens est, d'après José Mailhot (1993), dans leur conception du territoire, c'est la philosophie partagée par l'ensemble des Innu.

"Selon l'ordre naturel, chaque peuple est souverain sur son propre territoire, ce qui signifie qu'il possède tous les droits de le régir et de l'aménager. Si les Innus considèrent avoir un droit de gouvernement sur leur territoire, il ne disent pas pouvoir y exercer un droit de propriété au sens strict car, selon leur vision des choses, seul le créateur peut-être propriétaire de la Terre." (1993: 170)

"Le territoire représente pour les Innus la totalité de leur patrimoine. Il est tout ce qu'ils possèdent, tout ce qu'ils ont reçu de leurs ancêtres. S'ils en avaient comme autrefois la pleine gestion, cela leur suffirait, disent-ils" (ibid.: 171)

La militarisation du Nitassinan constitue donc la pierre angulaire du début de

la visée internationale des Innu de Mamit Innuat. Cela continuera ensuite auprès des Nations Unies afin de faire reconnaître leur droit à l'autodétermination. La conception du site internet Innu Nation/Mamit Innuat, conjointement avec Innu Nation au Labrador, traduit aussi ce désir de se faire connaître et s'extérioriser. Ce qui pousse Mamit Innuat à chercher de l'aide à l'extérieur est bien exprimé par les propos de son représentant; *"Le gouvernement ne doit pas "donner" mais "reconnaître"(...) il doit honorer sa Constitution et les jugements du plus haut tribunal, ce qu'il ne fait pas."* Il ajoutera aussi que malgré le fait que le gouvernement tente de leur interdire de parler aux médias, Mamit Innuat prend sa place. Le voyage de membres du groupe à New-York, qui n'était pas juridique mais médiatique, précise-t-il, permet de partager les expériences et les contacts avec les autres communautés.

Une différence au niveau de la démarche entre les deux groupes se perçoit lorsque le représentant de Mamit Innuat annonce; *"On veut se contrôler, à partir de là, on va pouvoir se développer"*. Mamuitun semble plutôt suivre une démarche inverse en misant d'abord sur le développement afin d'avoir les ressources pour se contrôler. Ses communautés sont généralement plus peuplées et plus près de la "technobureaucratie blanche", elles sont plutôt prêtes à s'engager dans une prise en charge locale, c'est-à-dire au niveau de la communauté.

Le groupe de Mamuitun, qui représente 80% de la population innu au Québec, estime que les autres Innu pourront se joindre à leurs démarches pour l'autonomie. Il voit une possibilité de regroupement à quelques niveaux, tout en maintenant une certaine autonomie locale afin de respecter les particularités de chaque communauté. Chacune souhaite recevoir ses compensations et son gouvernement. Un représentant affirmera en entrevue:

"Il n'est pas impossible que chacune de ces communautés crée un gouvernement régional innu, mais ce qu'on dit, c'est que le pouvoir va demeurer au niveau de chacune des communautés qui pourra déléguer certains pouvoirs à un gouvernement régional. Nous, le pouvoir reste près du peuple, c'est fondamental. Et on va pouvoir déléguer tout ce qu'on peut mettre en commun au niveau de la santé, de l'éducation, des services sociaux. C'est possible qu'on se regroupe sous le concept de Nation, comme le propose le rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones, mais ce n'est pas le scénario qu'on voudrait leur soumettre. À une plus grande échelle, c'est peut-être même mieux de se mettre en commun mais les particularités du développement économique et territorial appartiennent à chacune des nations. Chaque famille a son territoire de trappe; la communauté ne voudrait pas accepter qu'on mette tout ça en commun."

Ceci constitue une autre différence avec la tactique de Mamit Innuat, qui prévoit un gouvernement régional, plutôt que plusieurs locaux. Son représentant affirmera d'ailleurs que *"le meilleur moyen de réussir, c'est de se regrouper"*.

Quoiqu'il en soit, pour tous les discours du CAM et des deux nouveaux groupes en négociation, le territoire reste la matrice, l'élément indispensable pour reconstruire une autonomie.

4. Conception du partage des terres et de l'autonomie

Dans le cadre des négociations territoriales globales, la proposition de Mamuitun, présentée en février 1997, nous apporte un discours moins axé sur l'affirmation d'une identité particulière à laquelle nous avait habitué le CAM au début de son existence; elle reste toutefois présente au cœur de sa proposition. Mamuitun base sa proposition sur quatre principes: l'importance du territoire, le fait qu'il y ait deux peuples cohabitant, les principes viennent du peuple (la prépondérance locale) et un leadership Innu (avec sa vision particulière)¹. Nous retrouvons aussi l'insistance sur le lien avec la terre et la non-extinction des droits ancestraux.

La partition du territoire par Mamuitun se veut une nouvelle conception, mais s'éloigne difficilement de la tendance générale des "catégories de terres" présentées en 1975 par la Convention de la Baie-James et du Nord Québécois (CBJNQ) ou en 1996 par la Commission royale sur les peuples autochtones (CRPA). Les différences se situent évidemment au niveau des pouvoirs détenus par les gouvernements autochtones. Alors que la CBJNQ divisait les terres par catégories où les autochtones pouvaient détenir des droits différents, elle ne permettait que des droits d'usufruits. La CRPA propose trois catégories de terres:

- placées sous le seul contrôle des autochtones,
- en appartenance conjointe (gestion partagée),
- appartenant à la Couronne avec des droits spéciaux pour les autochtones.

¹ Informations tirées d'une communication par des représentants de Mamuitun lors de la présentation de leur proposition à l'Université McGill.

La dernière catégorie représente la plus grande partie du territoire, alors que pour Mamuitun, la plus grande partie se trouve en territoire à gestion partagée. "Tshe aitapatet assi" représenterait ce territoire de développements et de ressources en cogestion et cojuridiction sur plusieurs aspects avec les gouvernements canadien et québécois. Ces terres comprendraient aussi des zones de développement exclusives aux Innu. Leurs activités traditionnelles seraient prioritairement exercées avec des règles qu'ils auraient définies et ils détiendraient le contrôle exclusif de la gestion des animaux à fourrure.

"Innu assi" représenterait le territoire avec pleine propriété et juridiction autochtones. Cette catégorie serait constituée des terres des réserves actuelles avec agrandissement au besoin; dans ce cas, les droits des tiers sur ces terres pourraient être renégociés ou faire l'objet d'expropriation. Elle compterait aussi des parcs de conservation et des sites patrimoniaux. Les ressources naturelles sur ces terres seraient la propriété des gouvernements innu locaux.

Au niveau du pouvoir et de la gestion des terres, la CRPA est à mi-chemin entre Mamuitun et l'Offre du Québec au Conseil Attikamek-Montagnais en 1994, et propose aussi trois catégories de terres. Pour le Québec, le concept d'autonomie signifie: *"le pouvoir des nations atikamekw et montagnaises d'assumer des responsabilités en vue d'assurer le développement et l'épanouissement de leurs communautés et la mise en valeur des territoires sur lesquels ils vivent."* (Québec, *Synthèse...* 1994: 2). Cet énoncé tellement vague peut-être interprété à plusieurs niveaux. Évidemment, que ce soit les gouvernements, les autochtones, ou les intellectuels, tous mentionnent le besoin des autochtones d'en arriver à l'autonomie, mais chacun la conçoit différemment. Dans "La politique des revendications territoriales globales", le MAINC expliquera: *"Toute formule d'autonomie gouvernementale axée sur la collectivité doit respecter les principes actuels de la Constitution et être conforme aux pratiques gouvernementales(...)"* (Caron 1994: 264). Les limites d'une autonomie gouvernementale autochtone ne peuvent alors évidemment pas dépasser le cadre politique canadien. D'ailleurs, l'Offre du Québec prévoyait que *"(...) dans le cadre constitutionnel actuel, les droits issus des accords de revendications territoriales seront protégés par la Constitution alors que ceux issus des ententes sur l'autonomie gouvernementale ne recevront pas cette protection"* (Québec, *Revendications...* 1994: 21).

Il semble incontestable que l'autonomie gouvernementale passe par la réunification des terres non cédées et occupées par les non-autochtones. Mais la cogestion découlant de l'autonomie (proposée par ces quatre alternatives) ne comporte pas les mêmes enjeux dans une région urbanisée que dans une région où la population non-autochtone est plutôt faible. Les terres convoitées en zone urbaine sont plus susceptibles de générer des frictions. À ce niveau, le travail de Mamuitun doit impliquer une grande ouverture d'esprit.

5. Des obstacles

Malgré que les négociations semblent moins stagnantes qu'avec le CAM, les deux réalités, autochtone et gouvernementale, s'ajustent difficilement. Et comme les négociations ne peuvent être anticonstitutionnelles, il faut toujours négocier en fonction de la Loi sur les Indiens, ceci perpétue un anachronisme par rapport aux demandes et aspirations des autochtones. L'engrenage dans le système de négociation, démarrant au début de la politique de revendications, a précisé le contenu des revendications des Innu. Dans les années 1970, il était encore mal défini, prônant des idées d'autonomie et de prise en charge sans vraiment en conceptualiser les divers aspects. Mais nous ne pouvons toutefois pas affirmer que les demandes des Innu se sont arrêtées aux paramètres établis par les négociations.

D'après Boldt et Long (1988), la réalité politique impose des limites rigides au degré d'autonomie que le fédéral pourrait accorder. S'il est prêt à laisser une large portion des responsabilités envers les Indiens aux provinces, c'est que le besoin de civiliser ou de normaliser laisse place au besoin d'économiser (1988: 44). Le but du fédéral est donc de transférer aux provinces des responsabilités primaires. S'il adoptait une position où les lois provinciales ne s'appliquaient pas sur les réserves, les provinces réagiraient fortement envers la procuration de leurs services aux réserves. Il est donc dans la logique du fédéral de ne pas conclure d'entente inacceptable pour les provinces.

Un autre aspect contrariant le cours des négociations est la discontinuité entre la politique provinciale et la jurisprudence canadienne. Par exemple, suite aux jugements Adams et Decontie-Coté (1996), la Cour Suprême reconnaît que les Premières Nations possèdent des droits ancestraux jamais éteints. Un chef dira:

"Voyant ça, le Québec écrit à toutes les 40 communautés pour leur dire: "vous savez qu'il y a eu des jugements dernièrement à la Cour Suprême, est-ce qu'on pourrait s'asseoir avec vous pour trouver un terrain d'entente et harmoniser vos activités de chasse, pêche et piégeage?". Alors on leur dit encore une fois: "mais non, ça c'est reconnu, ton rôle c'est d'informer ta population, nous on informe la nôtre."."

Le Québec tente alors de passer outre aux jugements de la Cour Suprême. Lorsqu'un chef de Mamit Innuat affirme; *"la condition essentielle à la coexistence, c'est la reconnaissance"*, il rappelle que les gouvernements ne peuvent nier les droits ancestraux lors de l'élaboration d'un projet de société honnête, d'autant plus que la Cour Suprême reconnaît certains de ces droits. Pour négocier de bonne foi, dit-il, il ne faut pas demander d'éteindre les droits, ni vouloir s'en débarrasser pour "normaliser les autochtones".

Par ailleurs, depuis le CAM, les Innu ont acquis de l'expérience quant à l'adaptation aux normes et au fonctionnement des non-autochtones. Un membre de Mamit Innuat rappellera, malgré la philosophie commune à toutes les bandes, cette inévitable adaptation qui façonne le cours des revendications;

"Chez les Innu, les aînés se sont affirmés; il y a une philosophie commune à toutes les autres bandes, on a conservé la philosophie du nomadisme, c'est-à-dire, pas de frontière. Mais on s'impose la philosophie de la colonisation pour les négociations politiques. On n'a pas le choix de mettre sur carte la superficie, ce qui crée des fissures (chez les Innu) à cause de la guerre de pouvoir, des différents courants de pensée pour l'avenir, mais surtout des dossiers ponctuels. Le gouvernement craint la confrontation avec les autochtones et il a raison; les jeunes sont plus radicaux, drastiques, et moins patients. Ils n'analysent pas longtemps une situation (c'est l'influence de la culture blanche) et ils ont un moyen avantageux; la tradition orale, on n'a pas eu de difficulté d'intégrer la radio, c'est comme ça qu'on se tient au courant."

Pour ce qui a trait aux divergences de pensée entre chefs, l'élection d'un nouveau conseil de bande dans une communauté peut-être source de changement énorme pour les stratégies utilisées. Un chef et son équipe peuvent renverser la position communautaire. Les rapports entre chefs de différentes communautés semblent alors prendre une grande importance quant à la position de la communauté face au groupe régional ou à l'extérieur. Il est ardu de connaître la dynamique interne d'un groupe régional, mais on peut comprendre l'importance des conseils de bande face au groupe qui le représente, et surtout face à sa communauté.

6. Mamit Innuat et Innu Nation

Les communautés de Mamit Innuat entretiennent de bons liens avec les deux communautés innu du Labrador terre-neuvien, Utshimas (Davis Inlet) et Sheshatshit (North West River), représentées par Innu Nation. Plusieurs diront qu'elles ont les mêmes visées. L'entente non-officielle sur la libre circulation des chasseurs, malgré le fait que les territoires revendiqués se chevauchent, semble ne pas causer de frictions pour la fréquentation des terres communes. Celles-ci sont de toutes manières utilisées pour les activités traditionnelles. La frontière provinciale est indéniablement en parfaite contradiction avec le mode d'occupation du territoire par les Innu.

L'annonce du projet d'Hydro-Québec à Churchill Falls en février 1998 amena une résistance commune et une forte alliance des Innu des deux côtés de la frontière. Par ce projet, Québec et Terre-Neuve prévoient entre autres, la construction de barrages, d'un réservoir, ainsi que les dérivations partielles des rivières St-Jean et la Romaine. Considérée comme une catastrophe écologique, cette offense des provinces face au Nitassinan et aux droits innu aura renforcé le rapprochement politique entre Innu Nation et Mamit Innuat, survenu à propos des vols à basse altitude de l'OTAN et la remise en question du projet minier INCO au Labrador.

L'indignation des Innu envers ce projet remonte à un premier barrage construit sur la rivière Churchill à la fin des années 60. Il s'agissait à l'époque du plus important ouvrage hydroélectrique en Amérique du Nord; aucune étude d'impact environnemental n'avait été effectuée. Près de 6 700 kilomètres carrés d'îles, de lacs et de conifères furent inondés; un taux élevé de contamination au mercure fut rapporté chez 37% des Innu évalués (Solidarité avec les autochtones 1999). Par la revente aux États-Unis de l'électricité produite, Hydro-Québec recueillera annuellement 600 millions de dollars en bénéfice et aucun dédommagement ne sera accordé aux Innu.

Ceux-ci sont maintenant plus conscients du pouvoir de leurs droits qu'il y a trente ans, alors qu'aucune action ne fut entreprise pour la première phase du projet. Touchant un territoire commun, la deuxième phase de Churchill a vu les Innu allier leurs protestations. Pourtant, suite à cette contestation commune, les Innu ont dû retourner bien vite derrière les frontières provinciales. Les négociations globales de

Mamit Innuat ont été immobilisées par le Québec, tant que les termes du projet hydroélectrique n'étaient pas réglés. Et cela, malgré le fait qu'ils voulaient avant tout régler leurs droits sur les territoires avant de laisser ce méga-projet se développer. Le gouvernement refusera d'être à une table centrale avec Mamit Innuat tant que le ministre québécois des Affaires indiennes n'aura pas rencontré les quatre chefs des communautés. Ces dernières se rencontreront en vue de concerter leurs actions puisque, comme l'affirme un leader: *"le gouvernement tente de diviser pour régner en contactant les communautés séparément."*

Alors qu'aujourd'hui Mamit Innuat est en consultation dans ses communautés afin de s'assurer de leur position, Innu Nation voudrait idéalement régler la première phase, tout en participant à des études d'impact pour l'éventuelle deuxième phase du projet. Le représentant de Mamit Innuat tient toutefois à préciser que la participation d'Innu Nation ne signifie pas qu'ils acceptent le projet, mais qu'ils veulent surtout éviter que les travaux commencent avant les résultats des études.

Étrangement, le fédéral reste muet face à ces circonstances; il a pourtant, rappelle un chef, *"l'obligation constitutionnelle de nous défendre, de protéger le territoire et les Indiens"*. Après le contrat de la première phase, désavantageux pour Terre-Neuve, la réconciliation politique de ces deux provinces qu'engendre le projet peut mener à une alliance économique et profitable, où le Canada tirera aussi sûrement avantage des retombées économiques. Il n'est alors pas étonnant si sa responsabilité face aux autochtones est mise à l'écart et qu'il ne se mêle pas aux palabres avec le provincial et Hydro-Québec.

Avec les derniers événements touchant aux droits autochtones, il est impossible que Québec ne se soit pas douté d'une résistance beaucoup plus accrue que celle des années passées (pensons en outre à l'avortement du projet de Grande Baleine chez les Cris). Lorsque les deux provinces affirment que la participation des Innu au projet était envisagée, mais ultérieurement, Terre-Neuve explique; *"il fallait bien qu'on s'entende entre nous avant d'inviter les autochtones à notre table (...) les deux provinces n'en seraient sans doute jamais venues à un accord s'il y avait eu des tiers à la table de négociations."* (La Chaîne d'Alliance, mars 1998: 30). Il est encore une fois aberrant de constater que Québec admet la conception d'un projet sans tenir compte de la récente jurisprudence liée aux droits autochtones.

Bruno Bisson dans le quotidien la Presse écrira;

"sur le plan de leurs relations avec Québec et Terre-Neuve, par contre, les Innus trouvent la pilule amère; d'abord, parce qu'ils ont été tenus à l'écart des discussions qui ont duré un an, entre les gouvernements des deux provinces; et parce qu'on leur a quand-même demandé, par la suite, de venir cautionner par leur présence un projet de construction dont ils ne savent rien, et avec lequel ils sont, fondamentalement, en désaccord." (ibid.: 55)

Selon l'avocat innu Armand McKenzie, le partenariat (qui est proposé par les tenants du projet Churchill) est *"la nouvelle tendance pour vendre des projets aux autochtones"* (ibid.: 55); il permettra, selon un éditorialiste du Soleil, de sonner le glas des compensations monétaires. (ibid.: 60). Le représentant de Mamit Innuat exprimera en entrevue son irritation de se voir proposer des partenariats;

"Ils veulent que l'on forme un partenariat, une société en commandite, mais on ne sait pas plus ce qu'ils veulent par là. (...) Notre position c'est voir si le projet est justifié et nécessaire; si oui, il faut reconnaître la compétence réciproque et décider ensemble. Mais le gouvernement n'est pas prêt à faire ça. On a suffisamment contribué à l'énergie du Québec. Le territoire est fragile, ce n'est pas acceptable au niveau environnemental."

Le manque d'information sur le projet de la part d'Hydro-Québec semble un obstacle majeur pour les actions de Mamit Innuat. Alors qu'ils affirment ne pas savoir où en est le projet, ils veulent disposer de toute l'information nécessaire avant de prendre position (ibid.: 57). *"On est en consultation, on ne peut pas travailler autrement parce qu'on n'a pas d'information."* expliquera le représentant en juin 1998.

L'impact de leurs contestations sur la présentation du projet prouve au gouvernement et à la société québécoise (puisque l'événement fut amplement médiatisé) que les autochtones ont le pouvoir d'influencer le déroulement de projets et que l'autorité devra dorénavant prendre leurs droits en considération. Un leader maintiendra que le seul moyen pour ne pas qu'ils commencent les travaux, c'est d'être visibles avec les médias. Les Innu ne sont donc pas prêts de laisser tomber ce moyen de pression.

Les deux communautés de Mamuitun (Matimekosh et Uashat-Maliofé) les plus proches des territoires visés se sont aussi mêlées aux événements entourant le

projet de Churchill Falls. Malgré le fait que les procédures ne se feront pas de manière conjointe avec Mamit Innuat, les communautés innu concernées, tant du côté québécois que terre-neuvien, se concerteront pourtant assez régulièrement sous l'appellation "Alliance Innu". Mais cette alliance s'effritera peu à peu; les adhérents ont des opinions différentes et la proposition soumise aux deux provinces, en décembre 1998, pour régir le cadre des discussions, n'est pas prise en compte. Les préparatifs de mise en oeuvre continuent entre Bouchard et Tobin alors que les discussions sur les droits territoriaux des Innu ne progressent pas. Mais les Innu comptent sur le jugement Delgamuuk, qui veut qu'un projet de développement de grande envergure touchant les droits autochtones se fasse en consultation et avec le consentement de ces derniers. L'appel aux tribunaux est prévu si des déroulements indésirables surviennent.

Conclusion

Par les différentes formes d'organisations politiques des Innu, nous avons pu, avec ce travail, comprendre une part de l'évolution des interactions entre les groupes autochtones et les gouvernements au pouvoir.

La lutte des autochtones envers la politique gouvernementale a conscientisé les non-autochtones à la spécificité des Premières Nations. Même si, au niveau politique, cette lutte n'a pas encore permis aux Innu d'atteindre leurs aspirations, elle a surtout contribué à la croissance d'une conscience identitaire propre, étape essentielle pour leur reconnaissance au niveau national. La solidarité entre autochtones qui atteint son apogée à la fin des années 1960 avec le Livre blanc et l'Association des Indiens du Québec, représente aussi un stade important pour l'acceptation et la connaissance des autochtones par la société canadienne. Mais suite à cette solidarité provinciale, la tendance pour les Innu sera le retour aux revendications régionales, grâce auxquelles les spécificités communautaires pourront s'affirmer. Suite à la pression exercée par certaines bandes, pour changer les règles de négociation, les Innu réussissent finalement à revendiquer leurs spécificités plus localement; ceci n'empêche pas certains leaders de se montrer inquiets face à de telles fragmentations susceptibles de les rendre plus vulnérables. En cette fin de siècle, l'enjeu n'est plus de "se faire reconnaître", mais d'arriver de manière concrète à atteindre les objectifs d'autonomie.

Le projet de société chez les Innu est fondé sur deux notions: le rapport au territoire, lieu où s'affirme l'identité, et la persistance d'une culture particulière. Puisqu'elle touche le territoire, la lutte pour la reconnaissance des droits autochtones déstabilise le Québec et son penchant pour "l'intégralité territoriale", ce qui aura des répercussions directes sur les rapports de la province avec les autochtones.

Afin de comprendre les enjeux des relations autochtones-État, il importe d'y impliquer le contexte historique. Caron (1994) affirme que les doléances autochtones, longtemps vues comme des demandes politiques, furent considérées sous un angle administratif lorsque, vers 1750, les autorités coloniales envisagèrent de gérer les affaires internes des autochtones; dès lors, la dynamique des rapports se déséquilibre. Depuis une trentaine d'années pourtant, les demandes prennent une tournure judiciaire. Puisque le plus haut tribunal du pays reconnaît, avec l'affaire Calder (1973), des droits fonciers aux autochtones, il y a un fondement légal à leurs

doléances et l'État se trouvera forcé d'agir (ibid.: 262). Cependant l'auteur ajoute; "*Les discours autochtones redeviennent aux yeux du public canadien ce qu'ils ont longtemps été, c'est-à-dire politiques. Mais l'État ne les entend pas encore à ce niveau, et est donc incapable de s'y engager.*" (ibid.: 272).

L'obstacle majeur à l'aboutissement des attentes autochtones semble être en effet l'enfermement des relations autochtones-État dans le cadre politique constitutionnel canadien. La position de Caron à ce sujet est explicite:

"En revanche, lorsqu'on analyse les débats et les pratiques actuels, il apparaît clairement que le cadre d'actions est nettement circonscrit par les paramètres de l'idée de droit canadienne. Les revendications politiques et territoriales des Autochtones sont envisagées dans la seule perspective d'un espace de solutions subordonné à l'architecture juridico-politique canadienne (...) c'est-à-dire où les enjeux politiques deviennent peu à peu encadrés par des paramètres institutionnels qui découlent de l'idée de droit canadienne et qui sont conçus afin de maintenir cette idée de droit. Les échanges deviennent purement opérationnels" (ibid.: 288)

Alors que l'État pose des obstacles aux buts visés par les autochtones (par l'imposition de règles à suivre pour les associations, les négociations, ou même la structure des communautés), ceux-ci se sont généralement adaptés aux exigences des gouvernements tout en déployant cependant leurs propres stratégies. Les associations des Innu se sont ajustées à la réalité gouvernementale pour mener à bien leurs aspirations d'autonomie, que ce soit au niveau de la structure des groupes de négociations, de l'interaction avec la population ou de l'utilisation de divers procédés pour faire réagir le gouvernement (manifestations, participations aux conférences constitutionnelles, démonstrations au niveau international...). Dans le cercle d'interactions adopté, les stratégies peuvent prendre différentes directions dépendant de la volonté des leaders et de leur communauté.

Alors que Caron soutient que l'État tend à supprimer les véritables relations avec les autochtones, puisqu'il est sur le point d'en contrôler tous les aspects, Mawhiney (1994) voit plutôt que, depuis deux décennies, les autochtones défient ouvertement la structure des relations avec les gouvernements, après plusieurs années de domination. L'auteur nous rappelle l'importante évolution du modèle d'interaction, en accordant aux autochtones un pouvoir plus prometteur que Caron. Nous avons vu que depuis ces dernières années, les Innu se sont en effet donnés un plus grand

pouvoir d'expression et d'action. Ils sont arrivés au niveau de la concrétisation de leur projet de société. La revendication d'autonomie, qui pouvait sembler utopique il y a trente ans, a su prendre une ampleur non-négligeable. Pourtant malgré les changements, les rapports de force demeurent.

Ces rapports de force restent au coeur de l'interaction en évolution; Dupuis (1985) affirme que la notion de droits des autochtones a beaucoup évolué depuis une vingtaine d'années au Canada, tant au niveau politique que dans le domaine du droit, mais que cette notion des droits est restée très vague parce que ni le législateur, ni les tribunaux n'ont vraiment voulu la définir. La Cour Suprême conclut alors que les droits sont "sui generis", donc particuliers à chaque groupe, et les autochtones ne semblent pas détenir de pouvoir concret pour définir leurs droits. Leur unique pouvoir se situerait au niveau de l'introduction d'idées nouvelles, ou comme le précise Mawhiney, l'infusion dans la société d'une réalité opposée à la dominante, provenant de la résistance. Pourtant Ponting et Gibbins semblent limiter l'ampleur de ce pouvoir. Bissonnette expliquera leur point de vue:

"C'est dire que même si, en plusieurs occasions, le discours des organisations autochtones semble emprunter le langage de la confrontation si souvent entendu dans les relations fédérales-provinciales, la réalité du contrôle social et fiscal du gouvernement fédéral à leur égard pourrait, en situation de crise, mettre un terme à leur plus vives contestations." (1983: 71)

Pour Boldt et Long, le fédéral veut abolir le statut spécial des autochtones par l'assimilation institutionnelle, puisqu'il constitue une responsabilité politique, économique, sociale, légale et administrative qui prend des proportions croissantes et complexes (1988: 42). Les auteurs annihilent la dynamique des relations État-autochtones en affirmant que l'État perçoit les gouvernements indiens comme un mécanisme pour incorporer les autochtones dans les structures provinciales et fédérales. L'autodétermination serait alors un stade d'assimilation prévu puisque, depuis deux décennies, le fédéral oriente sa politique sur l'élimination d'arrangements administratifs, politiques, légaux et économiques qui écartent les Indiens des autres Canadiens (ibid.: 43). Ils ajoutent: *"Canada's Indian policy of institutional assimilation is so deeply entrenched and has such a momentum that emerging Indian self-government is sure to be profoundly shaped by it. (ibid.: 48)*

Mais le gros obstacle pour le gouvernement indien, selon Boldt et Long, n'est pas le manque de reconnaissance constitutionnelle, mais le manque d'une conception claire, par les leaders indiens, de la forme que pourrait prendre ce gouvernement (ibid.: 53). Ils devraient, suggèrent les auteurs, plutôt que de participer au processus constitutionnel canadien, rediriger leurs énergies vers le développement unilatéral de constitution au niveau local. Il faudra une réorientation des leaders pour qu'ils soient redevables envers leur population plutôt que l'État. La balle est alors relancée dans le camp des autochtones puisque, malgré les circonstances contraignantes auxquelles ils doivent faire face, ils demeurent garants de leur destin. Une collaboration avec l'anthropologie juridique, qui devra elle aussi prendre sa juste place dans ce monde orienté principalement vers le développement économique, serait à souhaiter pour atteindre une situation sociale et politique plus équitable.

BIBLIOGRAPHIE

- AUDET, Michèle et BOUCHIKHI, Hamid (dir.), *Structuration du social et modernité avancée: autour des travaux d'Anthony Giddens*, PUL, Québec, 1993, 537 p.
- ASHINI, Daniel, "The Innu struggle", *On the Land*, Hodgins, B.W., Cannon, K.A. (édit.), Betelgeuse Books, Toronto, 1995: 29-41.
- BAGOT, Charles, "Rapport sur les affaires des sauvages en Canada (1845)", *ANT 3030, Les Autochtones et l'État canadien*, Savard, F.A.S., Université de Montréal, 1995.
- BÉDARD, Hélène, *Les Montagnais et la réserve de Betsiamites 1850-1900*, IQRC, coll. Edmond de Nevers, no 7, 1988, 149 p.
- BISSONNETTE, Alain, "Comptes rendus: Out of irrelevance: a socio-political introduction to Indian affairs in Canada", *Recherches amérindiennes au Québec*, XIII (1), 1983: 70-72.
- BOLDT, Menno et LONG, Anthony, "A reply to Flanagan's Comments: The Sovereignty and Nationhood of Canadian Indians: A comment on Boldt and Long", *Canadian Journal of Political Science*, XIX: 1, mars 1986: 151-153.
- , *Governments in Conflict? Provinces and Indian Nations in Canada*, édit par Boldt et Long, University of Toronto Press, 1988, 296 p.
- BOUDREAU, Diane, *Histoire de la littérature amérindienne au Québec: oralité et écriture*, L'Hexagone, Montréal, 1993, 201 p.
- CANADA, *À l'aube d'un rapprochement, Points saillants du Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones*, Ministre des Approvisionnements et Services Canada, 1996, 150 p.
- CARON, Daniel J., *Territoire et autonomie politique: configurations émergentes des relations entre autochtones et administration française, britannique et canadienne*, Université de Montréal, thèse de doctorat, progr. de Sciences humaines appliquées, 1994, 305 p.
- CASSIDY, Frank, *Aboriginal Governments in Canada: An Emerging Field of Study*, *Revue canadienne de science politique* (23), mars 1990: 73-99.
- CHAREST, Paul, "La prise en charge donne-t-elle du pouvoir? L'exemple des Attikamek et des Montagnais" *Anthropologie et Sociétés*, vol.16 (3), 1992: 55-76.
- CLASTRES, Pierre, *La société contre l'État: recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éditions de Minuit, 1974, 186 p.
- CLEARY, Bernard, "Le long et difficile portage d'une négociation territoriale", *Recherches amérindiennes au Québec*, XXIII (1), 1993: 49-60.
- CONSEIL TRIBAL MAMUITUN, *Bulletin d'information innu-montagnais, Betsiamites*, 1997, 8 p.

-, Sommaire de la proposition d'entente de principe, 1997, 17 p.

CRÉPEAU, Robert, "Entrevue avec l'anthropologue québécois Rémi Savard: De la Nation à l'autonomie gouvernementale", *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XXV (4), hiver 1995-1996: 45-52.

DOMINIQUE, Richard et DESCHENES, J-Guy., *Cultures et sociétés autochtones du Québec, bibliographie critique*, IQRC, Coll. "instrument de travail" no 11, 1985, 221 p.

DUHAMEL, Phillippe, "Guerre et résistance pacifique au Nitassinan", *Sans Réserve*, Montréal, 1988: 6-8.

DUPUIS, Renée, "Historique de la négociation sur les revendications territoriales du CAM (1978-1992)", *Recherches amérindiennes au Québec*, XXIII (1), 1993: 35-48.

-, *La question indienne au Canada*, coll. Boréal express, Québec, 1991, 124 p.

-, *Les Revendications territoriales du Conseil Attikamek-Montagnais*, mémoire de maîtrise, École nationale d'administration publique, Québec, 1985.

-, *Tribus, Peuples et Nations*, édit. du Boréal, 1997, 170 p.

FLANAGAN, Thomas, "The Sovereignty and Nationhood of Canadian Indians: A comment on Boldt and Long", *Canadian Journal of Political Science*, XVIII (2), juin 1985: 367-374.

FRENETTE, Pierre (dir.), *Histoire de la Côte-Nord*, coll. Les régions du Québec, IQRC, PUL, 1996, 667 p.

GILL, Lise, *Quatres obstacles majeurs au règlement de la négociation territoriale des Atikamekw et des Montagnais*, micro-fiches, Université de Laval, nov. 1994.

GROS-LOUIS, Max, *Le "premier" des Hurons*, édit. Marquis, Québec, rééd., 1996, 245 p.

HAVARD, Gilles, *La Grande Paix de Montréal de 1701: les voies de la diplomatie franco-amérindienne*, *Recherches Amérindiennes au Québec*, coll. Signe des Amériques: 8, 1992, 222 p.

ICEM (Institut culturel et éducatif montagnais), *La Romaine: Unaman-Shipit*, Conseil de bande de la Romaine, Wendake, 1994, 47 p.

-, *Matimekosh*, Conseil des Indiens Montagnais de Schefferville, Wendake, 1994, 47 p.

LA CHAÎNE D'ALLIANCE, "Dossier spécial: projet Chutes Churchill", *revue de presse*, édition spéciale, Québec, mars 1998 et mars 1996 à mai 1998.

LAMOTHE, Arthur, "Congrès de l'association des indiens du Québec, 1ère partie", *Culture amérindienne - archives: doc. 59*, vidéo-cassette et cahier d'accompagnement, 1974.

-, "Congrès de l'association des indiens du Québec, 2ème partie" Culture amérindienne-archives: doc. 60, vidéo-cassette et cahier d'accompagnement, 1974.

-, "Conseil de bande" Culture amérindienne-archives: doc. 14, vidéo-cassette et cahier d'accompagnement, 1974.

LEACOCK, Eleanor, "The Montagnais "hunting territory" and the fur trade", *American anthropologist*, vol 56 (5) part 2 memoir no78, New-York, réed. 1974, 59 p.

LONG, Anthony, "Political revitalization in Canadian Native Indian Societies", *Canadian Journal of Political Science*, XXIII: 4, december 1986: 752-773.

LOWIE, Robert H., "Some aspects of political organization among the American aborigines", *Comparative political systems: Studies in the preindustrial societies*, R.Cohen et J. Middleton, (édit.) American Museum of Natural History, The Natural History Press, Garden City, New York, 1967: 63-87.

MAILHOT, José, *Au pays des Innus, les gens de Sheshatshit*, Recherches amérindiennes au Québec, coll. Signe des Amériques, 1993, 184 p.

-, "Les exercices militaires de l'OTAN dans la péninsule du Québec-Labrador", *Recherches amérindiennes au Québec*, XIX (4), hiver 1989-1990: 68-69.

MAILHOT, José et VINCENT, Sylvie, "Le droit foncier Montagnais", *interculture*, (15-16), avril-sept. 1982: 65-74.

MAINC, *Politique du gouvernement fédéral en vue du règlement des revendications autochtones*, Ottawa, 1993, 33 p.

-, *En toute justice une politique des revendications des Autochtones*, Ottawa, le Ministère, 1981, 30 p.

MAWHINEY, Anne-Marie, *Towards aboriginal self-government*, Native American Studies, Garland publishing inc, 1994, 139 p.

MILLER, J.R., *Skyscrapers hide the heavens,. A history of Indian-White Relations in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1989, 329 p.

MORIN, Michel, *L'Usurpation de la souveraineté autochtone*, édit. du Boréal, Québec, 1997, 334 p.

N'TSUKW et VACHON, Robert, *Nations autochtones en Amérique du Nord*, coll. Rencontre des Cultures, édit. Fides, Montréal, 1983, 323 p.

PAUL, Léonard, "La résistance culturelle des Montagnais et le cas de Betsiamites", *Recherches amérindiennes au Québec*, XIII (1), 1983: 5-11.

PICARD, Raphaël, "Le discours innu (montagnais) sur le titre foncier et territorial et le parcours politique vers sa reconnaissance et sa confirmation", Communication présentée dans le cadre du colloque Amérique du Nord sur "Le dialogue des cultures juridiques", Betsiamites, 1996, 43 p.

QUÉBEC, *Revendications territoriales globales des nations atikamekw et montagnaise. Offre du gouvernement du Québec*, décembre 1994, 44 p.

QUÉBEC, *Synthèse de l'Offre globale du gouvernement du Québec aux nations atikamekw et montagnaise, négociation des revendications territoriales globales des Attikamekw et des Montagnais*. Québec, décembre 1994, 12 p.

RATELLE, Maurice, *Contexte historique de la localisation des Attikameks et des Montagnais de 1760 à nos jours*, en collaboration avec le Bureau du Coordonateur aux Affaires Autochtones, Ministère de l'Énergie et des Ressources, Québec, 1987, 297 p.

ROCHER, Guy, *Introduction à la sociologie*, édit. Lasalle, Hurtubise HMH, 1992, 685.

SAVARD, Rémi, *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*, L'Hexagone, Parti Pris, 1977, 157 p.

SCHWIMMER, Éric, "Les minorités nationales au Québec et en Nouvelle-Zélande", *Anthropologie et Sociétés*, vol.19 (3), 1995: 127-150.

SILBERSTEIN, Jil, *INNU: À la rencontre des Montagnais du Québec-Labrador*, édit. Albin Michel, coll. Terre Indienne, 1998, 458 p.

SOLIDARITÉ AVEC LES AUTOCHTONES, bulletin 78-79, Montréal, février 1999: 2 p.

ST-ONGE-ANDRÉ, Anne-Marie, "Habitation: où vont-ils encore nous déménager?", *Recherches amérindiennes au Québec*, II (4-5), 1972: 61-63.

TANNER, Adrian, "Le pouvoir et les peuples du quart-monde", *Anthropologie et Société*, vol. 16 (3), 1992: 17-35.

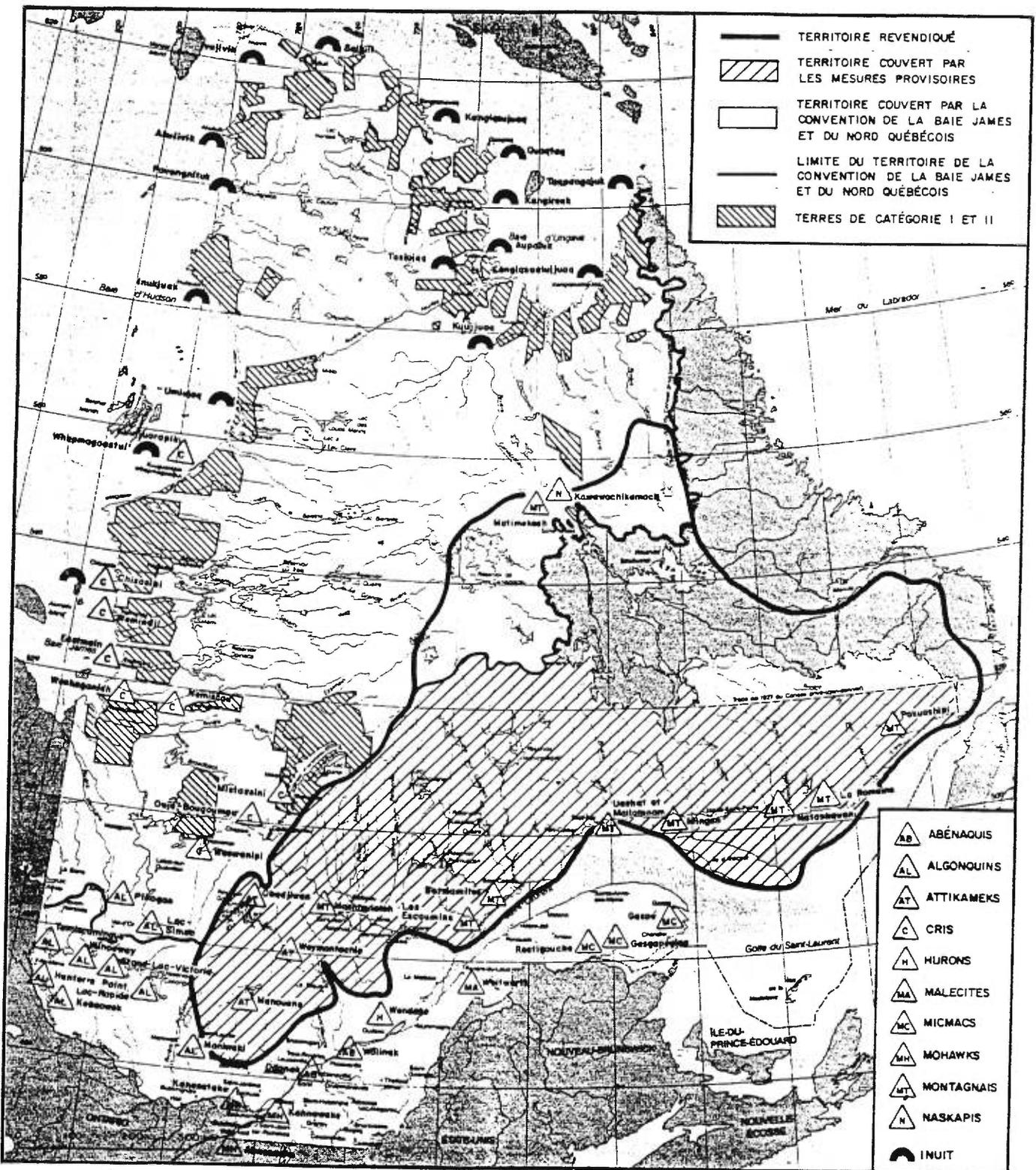
-, "Terre-Neuve et l'administration des Innus du Labrador", *Recherches amérindiennes au Québec*, XXVII (1), printemps 1997: 19-31.

-, *The Politics of Indianness: case studies of Native ethnopolitics in Canada*, Social and Economic Papers No 12, Institute of Social and Economic Research Memorial University of Newfoundland, 1983, 321 p.

TRUDEL, Pierre, "Les Cris et les structures administratives de la C.B.J." "La négociation d'un mode de vie" (2e partie)", *Recherches amérindiennes au Québec*, XIII (1), 1983: 61-66.

TREMBLAY, André, "L'organisation de la santé dans une réserve montagnaise", *Recherches amérindiennes au Québec*, XXV (1) 1995: 21-40.

Annexe 1: Territoire revendiqué par le Conseil Attikamek-Montagnais



Source : Ministère du Loisir, de la Chasse et de la Pêche, Service des Relations avec les autochtones.

Source: RAQ, vol. XXIII (1), 1993: 38

PETITION.

To the Honorable Members of the Legislative Assembly of Canada, in Parliament Assembled.

THE HUMBLE PETITION OF THE MONTAGNAIS TRIBE OF INDIANS, INHABITING THE NORTH SHORE OF THE ST. LAWRENCE, OR TERRITORY FORMERLY DESIGNATED BY THE NAME OF THE "KING'S POSTS."

O! you, aged men chosen by your compatriots, We, the Indians of Tadousac, of the *Islets Jeremié*, of the River *Godebou*, and of the Seven Islands, salute you cordially.

This is the first time that we have spoken to you; may our words strike upon your ears and repose softly in your hearts. We are already but too unhappy.— Game is no longer abundant in our forests and waters; and now our territory is taken away from us. But what! does not he who loves his children divide their nourishment equally among them? What have we done then, that we should not be treated as our brothers the Indians of Amont? Each summer they receive presents, since their hunting grounds have been cultivated by strangers.

For a long time the Province has drawn annual revenues from our territory, as well by the establishment of trading posts as by the cutting of timber; and although the extent of our hunting grounds is diminished by cultivation, we have not as yet received any compensation. Thus we are crowded back into the forests. Soon we shall not have even a river to spread our nets. We shall disappear as the sand which the wind carries away, if you do not defend us. We learn that new settlers will soon come to encamp on all our cultivable lands.

It is said that they wish to place us on the land situate between the River *Manikugan* and the River *des Outardes*. It is bad land, full of sand and marabes. If you wish that we should be able to exist, we will explain to you what we think.

As there is no land fit for agriculture in the tract below the River *aux Outardes*, let there be reserved to us the extent of land between the River *des Outardes* including both banks, and the River *Betseamis*, also including both banks.

Let there be left to us the exclusive right of fishing on the Rivers *des Outardes*, *Papinachois*, *Betseamis*, the great and little *Escoumains*, *Mistashini*, *Betsi*, and *Romaine*.

Let there be left to us the exclusive right of the seal fishery, in the summer season, in the bays of *Kawis*, *Manikugan*, *des Outardes* and *Betseamis*; and, for the winter season, at *Point des Monts*, *Point à la Croix*, *Point Betseamis*, and at *Bon Désir*.

Ms. A. 1. 178
3-26
M. 100-11
Canada no. 1 / 237
Rid / L.P.

Let there be given to us for our sole use the possession of the wood fit for building purposes on the Rivers Papimachois and Betseamis, in the reserve petitioned for.

Let those of our people who have taken land elsewhere and made clearances, be maintained in peaceable possession of their respective localities.

And finally let there be given to us indemnities for the lands which the us, we shall soon be as those who have perished of hunger. If nothing is given highly of your rightness of heart, to believe that you will reject our demands. If you become our benefactors, we shall thank you much.

RUI PA KA.
PAI BRSTUS.
SPA PATIS ESBIRA,
MI TBER ATBINI.
RUI MINIK.
ARI PIE NI TI KULU.

Chiefs.

Signed also by 121 Indians.

Done at the River *des Hautres* on the eighth day of the Moon *des Outardes*, 1847.

We the undersigned certify that the translation is faithful.

PIERRE MOREAU, *Interpreter.*

P. T. DUBOCHER, *P. O. M. I., Missionary.*

A. M. GAVIN, *P. O. M. I., Missionary.*

(The original petition is in the Montagnais language.)

NOTES OF THE REVEREND P. DUBOCHER, accompanying the *Petition of the Montagnais Indians to the Provincial Legislature.*

The Montagnais received the light of the Gospel at the time that Canada was under the domination of the French. They were taught by the Missionaries to read and write; they have since transmitted this branch of science among themselves without the aid of Foreign instructors. They were formerly much addicted to intemperance, but for the last five years all the Indians of this tribe who occupy the shores of the St. Lawrence have strictly observed the rules of total abstinence.

Up to the last year, it was an opinion very generally received in the country, that the Honorable Hudson's Bay Company had an exclusive right to the fisheries on the entire frontier comprised under the names of King's Posts and Seignior of Mingan. But a contrary opinion having since prevailed, an influx has tended towards the territory of the Montagnais, of settlers hoping to establish themselves with greater rapidity by means of the fisheries. This Indian tribe, perceiving this inundation of settlers on their territory believe it to be a matter of urgent necessity to obtain a reserve for the settlement of a section of their nation. They have chosen the Bay *des Outardes*, where are found united the advantages of hunting and fishing. They ask that this reserve should extend on the shore a

little beyond the Rivers *des Outardes* and *Betsamis*, so as to have the right of making hay on the shore of these rivers and at their embouchures. This reserve is from about four to six leagues in depth. They claim the proprietorship of the wood fit for building purposes on this reserve. It is to be observed that Mr. Price has obtained permission to cut timber on the river *Papinachois*, the mouth of which river is nearly in the middle of the reserve prayed for. This gentleman has caused to be constructed on this river the dam of a mill which he is about erecting. Should he not have made his arrangements with the Agents acting on behalf of the Indians, in place of obtaining permission from the Crown Lands Agent? Might there not be exacted from him an annual rent for the lands occupied by the mill and its dependencies, following therein the example of Messrs. Tremblay & Co., who give yearly the sum of £100 to the Honorable Hudson's Bay Company for the lot occupied by a mill and its dependencies in the Seigniorship of Portneuf?

It is to be desired that permission should not be granted to cut wood on the River *Betsamis*, so as to prevent as much as possible the Indians from coming into contact with the whites. Such connexions are always fatal to these men of the woods.

It is to be desired that the Indians should have the exclusive right of hunting and fishing on the reserve prayed for. They ask, moreover, for the exclusive right of fishing on the smaller rivers *Betsi*, *Mistaskini*, *Escoumains* and *Romaine*. It must be observed that fishing is also carried on along the sea shore: there it would be left free. The sea fishery requires a somewhat larger outlay. The Honorable Hudson's Bay Company has in fact the exclusive right of fishing on the rivers most abounding in fish viz. *Cotebeou*, *la Trinité*, the River *Moisie* &c.

These Indians petition that they may be allowed the exclusive right of the seal fishery, during the summer, in the Bays *des Kavis*, *Minikouagan*, *des Outardes* and *Betsamis*, and for the winter, at the *Point des Monts*, at *Point à la Croix*, and at *Bon Désir*. It would then be necessary that there should be granted to them at *Bondésir*, a reserve of ten arpents in front, by forty in depth, where they may be able to encamp and cut wood for fuel. It would not be necessary to allow them reserves in other localities for the seal fishery, because it is only at *Bon Désir* that the lands are cultivable. These lands are otherwise wild and uncultivated.

I must call your attention to the fact that in Lower Canada the Micmacks have obtained a reserve at *Isle Verte*, the Hurons at *Lorette*, the Abenaguais at *Béancour*, and at *Saint François* on Lake St. Peter, the Iroquois at *Sault St. Louis*, the Algonquins at the Lake of Two Mountains. These Indians receive, besides, presents annually. In Upper Canada the Indians are still better treated.

The shanty establishments on the territory of the petitioners are as follows:—*Black River*, *Port au Saumon*, *port au Quilles*, *Daire des Rochers*, *River aux Canards*, *Anse à Feu*, *Moulin Baude*, *Bergeronnes*, *Escoumains*, *Portneuf*, *Sault au Cochon*, *River Papinachois*, *anse St. Jean*, *Little Saguenay*, the Smaller Islands, and the river *St. Marguerite*.

The following are the names of the places where there are settlers: the river *aux Canards*, *Point à Bouleau*, *Anse St. Jean*, River *Ste Marguerite*, *Moulin Baudé*, the *Bergeronnes*, *Bon Désir*, and *Escoumains*.

Might there not be given to these Indians a certain part of the revenues accruing from the sale of the lands and the cutting of timber?

There are ten or twelve Montagnais established in the Bay of *Milles Vaches*. They petition to have their lands preserved to them without payment of the legal dues.

Mr. George Duberger wished that there should be reserved for the Montagnais the land situate between the River *Manikagan* and the River *des Outardes*, but it is in no wise fit for agriculture.

Annexe 3: Tableau des communautés

Nom montagnais	Signification	Toponyme officiel	Population totale	Population résidente	Superficie du village	
					acres	hectares
Mashteulatsh	La pointe	Mashteulatsh (Pointe-Bleue)	3 815	1 616	3 228,02	1 306,32
Essipit	Rivière des coquillages	Les Escoumins	359	175	97,00	38,49
Pessamit	Là où il y a des lamproles	Betsiamites	2 657	2 299	65 100,00	25 535,62
Uashat mak Mani-Utenam	La baie / village de Marie	Sept-Îles et Malloténam	2 673	2 132	1 508,40	610,40
Matimekush	Petite truite	Matimekosh (Schefferville)	625	584	97,40	39,41
Ekuantshih		Mingan	394	385	4 742,63	1 915,22
Nutashquan	Là où l'on chasse l'ours	Nutashquan	671	612	50,97	20,61
Unaman-Shipit	La rivière de la peinture	La Romaine	800	788	100,00	40,46
Pakuashipi	Rivière des bancs de sable	Pakuashipi (Saint-Augustin)	192	188	6 719,00	2 719
Grand total :			12 186	8 777	81 643,42	32 225,53

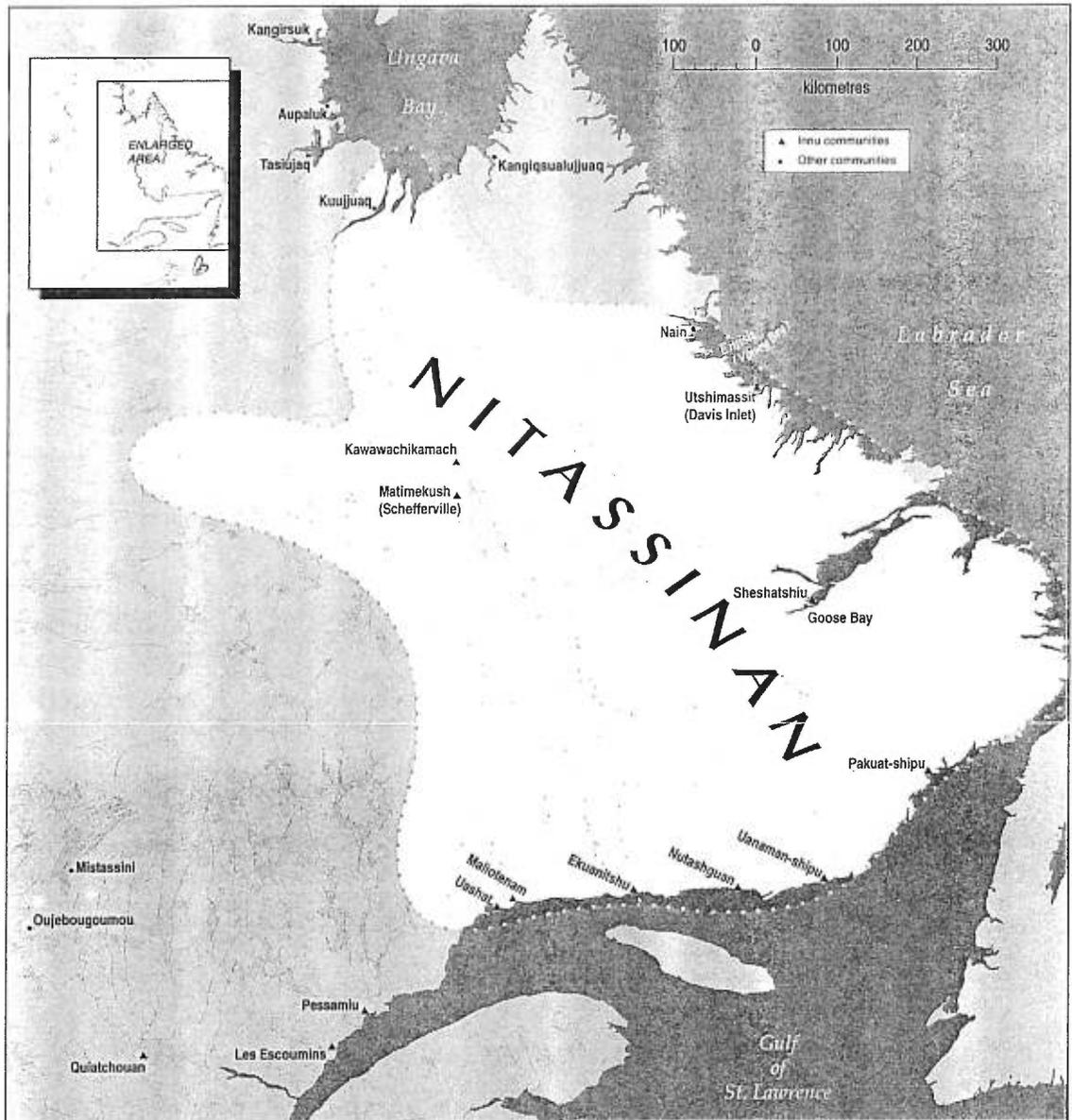
Source: ICEM 1994

Annexe 4: Les onze principes du Conseil Attikamek-Montagnais

LES ONZE PRINCIPES DU CAM

1. En tant que peuples culturellement autonomes avant l'arrivée des Européens, nous nous reconnaissons comme peuples ayant droit de disposer d'eux-mêmes.
2. En tant que peuples autochtones, descendants des premiers habitants des territoires situés à l'est de la péninsule Québec-Labrador, nous exigeons que nos droits de souveraineté soient reconnus sur ces terres.
3. Nous refusons que l'extinction définitive de ces droits devienne une condition préalable à toute entente avec les gouvernements de la société dominante.
4. Nous exigeons des dédommagements pour toutes les violations passées et actuelles de nos droits territoriaux.
5. Nous nous opposons à tout nouveau projet d'exploitation des ressources de nos territoires par les membres de la société dominante tant et aussi longtemps que nos droits n'auront pas été reconnus.
6. Nous contrôlerons à l'avenir l'exploitation de nos terres et de leurs ressources.
7. Nous assumerons le développement des ressources renouvelables et non-renouvelables de nos terres.
8. Nous voulons que l'assise économique que nous fournira le contrôle de l'exploitation de nos terres assure notre bien-être économique, social et culturel pour les générations à venir, comme c'était le cas avant que nous soyons envahis par les commerçants, les colons et les entreprises industrielles.
9. Nous prendrons en mains notre développement à tout point de vue pour ne plus le laisser entre les mains de membres de la société dominante.
10. Nous orientons notre développement en fonction de nos valeurs et de nos traditions léguées par nos ancêtres et qui ont été développées pendant des millénaires en harmonie avec notre environnement naturel et social.
11. Nous exigeons, à l'avenir de traiter d'égal à égal avec les gouvernements de la société dominante et non plus être considérés comme des peuples inférieurs.

Annexe 5: Nitassinan, pour les Innu du Nord du Québec et du Labrador



NITASSINAN

Traditional Territory of the Innu of Northern Quebec and Labrador

"Many lakes, rivers, and mountains in Nitassinan have names in Innu-aimun, our language, but you will see few of these names on most maps. The maps have been made by the European newcomers who ignore our ownership of this land. It is heart-breaking to hear our children refer to places by these European names – foreign words plastered recently on places that have had Innu names for thousands of years. It is as if we have become strangers in our own land. We have become the foreigners. Our children learn the new names in school, and are taught to forget they are Innu. They grow up without pride in who they are, and more sadly, confused about who they should be."

Daniel Ashini, David Confronts Goliath: The Innu of Ungava versus the NATO Alliance

Sources:

Ashini, D. "David Confronts Goliath: The Innu of Ungava versus the NATO Alliance," in Richardson B. (ed.) *Drum Beat: Anger and Renewal in Indian Country*, (Toronto: Summerhill Press, 1989), 46.

Cartography by G. Macdonald, carto []praxis

Source: Ashini, D. 1995