

Université de Montréal

**Une approche interculturelle des relations entre les nations autochtones et non-
autochtones au Canada : une porte ouverte sur le postcolonialisme?**

par

Jean-Olivier Roy

Département de science politique

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade M. Sc.
en science politique

Septembre 2009

© Jean-Olivier Roy, 2009

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé
**Une approche interculturelle des relations entre les nations autochtones et non-
autochtones au Canada : une porte ouverte sur le postcolonialisme?**

présenté par
Jean-Olivier Roy

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Mamoudou Gazibo
président rapporteur

Charles Blattberg
directeur de recherche

Alain Noël
membre du jury

Résumé

La situation économique, sociale et politique des nations autochtones au Canada et leur relation avec les nations non-autochtones présentent des similarités avec les anciennes colonies européennes. Peut-on qualifier cette relation de « coloniale » ? Cette interrogation est primordiale, vu les aspects immoraux et illégaux que prit la colonisation. Nous parcourons la pensée d'auteurs reliés au libéralisme, au nationalisme autochtone et à l'interculturalisme et nous choisirons ce dernier comme angle d'approche. Nous élaborerons ensuite le concept de colonisation interne et nous le confronterons au cas des autochtones. Puis, nous présenterons les motivations à la décolonisation ainsi que la composition d'un hypothétique État postcolonial canadien et de nations et communautés autochtones décolonisées. Finalement, nous analyserons la démarche judiciaire, la négociation d'ententes d'autonomie gouvernementale, la mobilisation des masses et l'approche des *word warriors*, l'objectif étant d'évaluer jusqu'à quel point ces moyens s'inscrivent dans un éventuel processus de décolonisation des nations autochtones.

Mots clés : Colonisation, décolonisation, autodétermination, interculturalisme, libéralisme, nationalisme, autonomie gouvernementale, *word warriors*.

Summary

The social, political and economic situation of the aboriginal nations in Canada and their relations with non-aboriginal Canadians exhibits parallels with the European colonies of the past. Are there enough of these to identify the contemporary Canadian case as "colonial"? The question is a fundamental one, given the illegal, not to mention immoral, features of colonialism. In order to answer it, this memoir explores the writing of liberal, nationalist aboriginal, and "intercultural" thinkers, and concludes in favour of the latter. Then, using the intercultural approach, the concept of "internal colonisation" is developed and applied to the case of Canadian aboriginals. This is followed by arguments in favour of their decolonisation as well as a hypothetical account of a postcolonial Canada. Finally, a number of strategies for bringing the latter about are evaluated: the legal justice route; negotiation over governmental autonomy; mass mobilisation; and the "word warriors" approach.

Key words : Colonialism, decolonisation, self-determination, interculturalism, liberalism, nationalism, governmental autonomy, word warriors.

Table des matières

Résumé	i
Summary	ii
Liste des tableaux	v
Liste des figures	vi
Liste des sigles	vii
Remerciements	viii
Introduction	1
Un État, deux réalités	1
Des peuples colonisés ?	6
Chapitre I	
Conceptualisation et problématisation du phénomène colonial au Canada	
Introduction	12
Des groupes culturels constitués en nations	12
Égalitarisme, colonialisme ou postcolonialisme ?	16
L’interculturalisme comme outil d’analyse	33
La colonisation : un concept opérationnel dans le cas des autochtones au Canada? ..	37
Conclusion	43
Chapitre II	
Les autochtones au Canada et la colonisation	
Introduction	44
Une dichotomie autochtones/non-autochtones	44
Une prise de souveraineté des autochtones	55
Des conceptions différentes de la souveraineté	56
Une incursion territoriale non-autochtone	60
La destruction des structures sociales et culturelles autochtones	62

Un processus externe de contrôle politique des autochtones	66
Une marginalisation des autochtones	70
Une dépendance économique des autochtones	70
Un décalage au niveau de la santé et de l'éducation des autochtones	72
Une barrière raciale	74
L'exploitation ou la destruction des populations autochtones	76
Conclusion	79
Chapitre III	
Un État postcolonial? Pistes pour la décolonisation des autochtones	
Introduction	81
L'État postcolonial	82
Vers la décolonisation? Analyse des stratégies d'émancipation autochtones	92
La démarche judiciaire	92
L'autonomie gouvernementale et le « fédéralisme par le bas »	97
La mobilisation des masses	105
Les <i>word warriors</i>	108
Conclusion	112
Conclusion	116
Bibliographie	121

Liste des tableaux

Tableau I Les principaux jugements concernant les droits autochtones 94

Liste des figures

Figure 1	La colonie	42
----------	------------------	----

Liste des sigles

CBJNQ	Convention de la Baie-James et du Nord québécois
CRPA	Commission royale sur les peuples autochtones

Remerciements

Je tiens tout d'abord à faire part de ma reconnaissance à mon père, qui me transmit, dès le jeune âge, sa passion pour la politique et ses idéaux concernant l'émancipation des peuples, et sans qui je ne me serais jamais lancé dans une démarche de ce type. Je voudrais aussi remercier ma mère, qui m'offrit de son temps précieux dans la révision de ce travail.

J'aimerais, bien sûr, adresser des remerciements tout particuliers à mon directeur le professeur Charles Blattberg, qui me guida de façon assidue tout au long de la rédaction et qui m'ouvrit notamment aux avantages du dialogue et de l'écoute. Je voudrais aussi souligner l'apport que fit le professeur Alain Noël à mes réflexions, particulièrement par le biais de ses excellentes suggestions de lectures qui m'amènèrent à me questionner sur la colonisation des autochtones. Je tiens également à le remercier ainsi que le professeur Mamoudou Gazibo pour avoir accepté de prendre part au jury qui évalua ce mémoire.

Enfin, un merci très spécial à ma conjointe et à mes deux filles, qui me supportèrent dans mes cogitations et qui firent preuve d'une patience infinie à mon égard durant mes recherches.

Introduction

Les préoccupations concernant la situation des autochtones dans le monde sont relativement récentes. Si ces questions restèrent ignorées ou considérées comme accessoires pendant une certaine période, les peuples autochtones ont, depuis quelques décennies, fortement progressé dans la mise en évidence de leurs conditions, autant à l'intérieur de leurs États qu'au niveau international. Ces actions ont permis de nombreuses avancées, au point où il est devenu redondant de souligner que la situation des peuples autochtones progressa de façon notable. Toutefois, il est trop tôt pour parler d'une situation égalitaire entre les autochtones et les non-autochtones. Encore aujourd'hui, en comparaison avec les populations non-autochtones, les piètres conditions économique, sociale et politique des peuples autochtones défraient régulièrement les manchettes. La situation est particulièrement délicate dans les pays développés, où le contraste avec les populations non-autochtones est plus frappant, alors qu'on emploie parfois l'expression « quart-monde » pour désigner ces minorités fortement défavorisées à l'intérieur des pays industrialisés.

Un État, deux réalités

Les conditions des autochtones au sein du Canada¹ ne font pas exception. En février 2009, le Conseil des droits de l'homme de l'ONU demandait d'ailleurs au Canada de remédier de façon impérative à toute une série d'inégalités au niveau des droits de l'homme entre non-autochtones et autochtones. Les constats et recommandations effectués visaient

¹ Nous adopterons, pour l'instant, la définition constitutionnelle canadienne du terme « autochtone » qui comprend les Indiens, ou Premières nations, les Métis et les Inuit. Selon le recensement de 2006, la population autochtone canadienne, qui représentait 3,8 % de la population totale, était composée à 60 % d'Indiens ou membres des Premières nations, 33 % de Métis et 4 % d'Inuit (Statistique Canada 2009a). Une définition plus élaborée de la notion d'autochtone sera fournie au chapitre II.

plusieurs domaines : on demandait au Canada de réduire le décalage entre autochtones et non-autochtones au niveau de l'accès aux logements ainsi qu'à la salubrité de ceux-ci (ONU 2009, 4-14), et ce, même en milieu urbain (ONU 2009, 20). On suggérait aussi d'améliorer des services de base comme la qualité de l'eau potable dans les réserves autochtones, qui est fréquemment contaminée (ONU 2009, 21). Finalement, on soulignait l'importance de remédier à une situation précaire pour nombre de femmes autochtones qui sont victimes de pauvreté, de violence et qui se retrouvent souvent itinérantes (ONU 2009, 2, 18, 19, 22). Le fait que le Conseil des droits de l'homme de l'ONU attire l'attention sur le cas des autochtones au Canada ne représente que la dernière d'une longue série de signaux d'alarme. Ceux-ci, présentés sous forme de rapports, de statistiques et de reportages, sont autant de démonstrations de ce que les leaders autochtones dénoncent comme étant une situation intenable à l'intérieur de leurs nations, qui se retrouvent toujours en profond décalage avec les non-autochtones. La Commission royale sur les peuples autochtones (ci-après appelée CRPA), qui rendit son rapport en 1996, mit l'accent sur ce décalage entre les peuples autochtones et non-autochtones au Canada. Des efforts importants ont été observés et certains progrès ont été réalisés mais l'écart demeure.

Notons, d'abord, une importante problématique au niveau économique. On observe, lorsqu'on compare les données des autochtones et des non-autochtones, un sous-emploi majeur, même en milieu urbain. À ce sujet, des données de 2001 faisaient état d'un taux d'emploi, chez les 25-54 ans, de 60 % pour les autochtones, comparativement à 80 % pour les non-autochtones (Canada, Secrétariat du conseil du trésor 2005). Ce sous-emploi conduit évidemment à une forte dépendance à l'assurance-emploi ainsi qu'à l'aide sociale, qui se traduit par une baisse du revenu médian (Canada, Secrétariat du conseil du trésor 2005). Ainsi, les avantages fiscaux dont jouissent les Indiens inscrits, tant décriés par les

non-autochtones, n'arrivent pas à corriger ce désavantage au niveau des revenus et de l'emploi.

Ensuite, on ne peut passer sous silence une situation sociale extrêmement difficile. On observe des peuples qui « voient leur vie déchirée quotidiennement par les problèmes engendrés par l'alcool, le tabac et les drogues » (Santé Canada 2007) et des « taux de suicide [...] de cinq à sept fois plus élevés chez les jeunes des Premières nations que chez les jeunes non-Autochtones » (Santé Canada 2006). On note également une sous-scolarisation (Canada, Secrétariat du conseil du trésor 2005) et une criminalité élevée, alors que 17 % des détenus dans les prisons fédérales étaient autochtones en 2007 (Service correctionnel du Canada 2009), dépassant de loin les 3,3 % de population que les autochtones représentaient au Canada selon le précédent recensement de 2001 (Statistique Canada 2009a). On remarque aussi une incidence très importante de problèmes de santé tels le diabète, l'obésité, la mortalité infantile et, de façon générale, une espérance de vie de plus de six ans moindre que les autres Canadiens (Canada, Secrétariat du conseil du trésor 2005). De façon à mettre en perspective le décalage entre les peuples au Canada, un chapitre de Dan Beavon et Martin Cooke, « An Application of the United Nations Human Development Index to Registered Indians in Canada, 1996 » publié dans *Aboriginal Conditions: Research as a Foundation for Public Policy* en 2003 présentait cette analogie.

Ce passage en expose les grandes lignes et est tiré d'un article de Daniel Salée :

Analyses based on the United Nations Human Development Index (HDI), for example, have established that Canada's registered Indians, including those living on and off reserves, fare considerably less well than Canadians as a whole. If status Indians were considered as a separate national entity in the UN's *Human Development Report*, they would rank about 48th (out of about 174 countries), even as Canada regularly ranks at or near the top. The situation is even less encouraging when the attention focuses on separate components of the HDI: registered Indians rank 71st on the index of educational attainment (compared with 1st for non-Aboriginal Canadians), 53rd on the life expectancy index (non-Aboriginal Canadians rank 2nd) and

42nd on real GDP per capita (non-Aboriginal Canadians are 10th) (Salée 2006, 5).

Finalement, il existe également une situation très tendue au niveau politique. D'abord, en ce qui concerne la politique locale des autochtones, la *Loi sur les Indiens* qui, encore aujourd'hui, régit la vie politique des Indiens inscrits, est au centre des préoccupations. En vertu de cette loi, un certain type d'institutions politiques est imposé aux autochtones. En effet, les conseils de bande voient leur structure, le mode de sélection de leurs dirigeants ainsi que la durée de leur mandat arrêtés par le Ministère des affaires indiennes et du Nord. Quant à la citoyenneté autochtone, elle est établie encore là par le Ministère qui détermine les critères pour s'en prévaloir (Ministère de la Justice 2009).

À cela, on peut ajouter certains problèmes d'intégration des autochtones dans les institutions démocratiques fédérales et provinciales. Une étude de Loretta Smith affirmait que « le Parti libéral est [...] le seul dont le pourcentage de candidats autochtones égalait ou excédait la proportion d'Autochtones dans la population canadienne » (Smith 2005, 1), qui est de 3,3 %. Quant aux candidats qui ont été élus, sur les 27 qui étaient présentés, ils furent 6, représentant ainsi 1,94 % des députés au Canada. En ce qui concerne le taux de participation aux élections des électeurs autochtones, un article de Daniel Guérin soutient qu'il est difficilement mesurable (Guérin 2006); néanmoins, on soupçonne fortement que les autochtones connaissent un taux d'abstention très important aux élections fédérales et provinciales (Téléjournal de RDI 2008). Les raisons de cette abstention ne sont pas claires. Le philosophe politique James Tully mentionne qu'elle est due à des considérations historiques alors qu'on a, dans le passé, « encouragé l'abandon du statut d'autochtone en échange du droit de vote » (Tully 2007, 318); pour Guérin, elle peut également être attribuable à une question de principe, alors que les autochtones considèrent les « autres gouvernements (non autochtones) [comme étant] non pertinents, voire étrangers » (Guérin

2006). Quelle qu'en soit la raison, la combinaison du faible nombre d'élus et des taux de participation électorale peu élevés font montre d'une certaine exclusion des autochtones, qu'elle soit volontaire ou non, du processus démocratique fédéral et provincial.

Nous devons également souligner un important problème de corruption des élites. En effet, le favoritisme, le népotisme et le clientélisme sont choses courantes dans les administrations autochtones. Leona Freed, leader de la Coalition pour des gouvernements autochtones responsables, affirmait en 2002 : « Les chefs vivent dans l'opulence, et le peuple, dans la pauvreté. Avec leurs familles, ils font la loi, sans égard aux besoins des membres de leur communauté » (Conseil du Statut de la femme 2006). De même, le politologue Tom Flanagan cite les paroles du comédien cri Dan Burnstick : « Les Blancs ont le crime organisé; nous, on a des chefs et des conseils » (Flanagan 2002, 97). Pour Flanagan, le problème serait dû à la petite taille des réserves et à la trop grande concentration du pouvoir entre les mains des conseils de bande (Flanagan 2002, 97-107). Quant au politologue autochtone Taiaiake Alfred, qui dénonce également de façon soutenue le phénomène de la corruption dans les communautés autochtones, il qualifie ce comportement d' « abuse of power » (Alfred 1999, 44). Pour lui, il est plutôt engendré par la cooptation des élites par les gouvernements, qui en viennent à tirer avantage de la relation de dépendance des communautés autochtones, et est en cela symptomatique d'une perte de valeurs traditionnelles tels le respect et l'équilibre (Alfred 1999, 44). Dans tous les cas cette corruption représente un frein majeur au développement des autochtones.

Et les problèmes mentionnés plus haut risquent de devenir encore plus criants dans l'avenir, étant donné la forte croissance démographique que connaît et connaîtra encore la population autochtone au Canada. En effet, « la population autochtone devrait croître d'un taux moyen de 1,8 % par année, ce qui représente plus du double du taux de 0,7 % de la population générale » (Statistique Canada 2005). Chez les autochtones comme chez les

non-autochtones, on voit maintenant un quasi-consensus, au Canada, quant à la nécessité d'améliorer les conditions de vie des autochtones, ainsi que de revoir les rapports entre autochtones d'un côté et non-autochtones et gouvernements de l'autre.

Des peuples colonisés ?

Une observation sommaire du cas des autochtones au Canada démontre, à première vue, des similitudes entre leur situation et celle des autochtones vivant dans les anciennes colonies européennes d'Afrique et d'Asie. La colonie peut être définie de la façon suivante.

Nous nous en tiendrons d'abord à une définition classique de celle-ci, qui est tirée du

Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques de Hermet et al. :

Elle suppose généralement la domination effective d'une minorité étrangère sur une population autochtone culturellement différente. On distingue cependant entre la colonie de peuplement, destinée à accueillir de façon massive la population métropolitaine pour qu'elle s'y installe durablement au prix d'une marginalisation, voire d'une destruction de la population autochtone, et la colonie d'exploitation où la population métropolitaine, moins nombreuse, encadre simplement la population autochtone (Hermet et al. 1998, 51).

Selon le *Dictionnaire de la politique*, on peut ajouter à cette définition les notions de « prise de souveraineté » et de « dépendance » (Akoun et al. 1978, 50) qui accompagnent l'acquisition du territoire.

Si on confronte la situation vécue par les autochtones à cette définition, on observe au Canada une population venue d'ailleurs, ou non-autochtone, qui prit possession d'un territoire, imposa sa souveraineté, son système politique et, finalement, son mode de vie aux populations autochtones par le biais des pensionnats autochtones, au sein de ce qui a toutes les apparences d'une structure de domination entre ces populations. De plus, les différences très marquées au niveau des conditions économiques et sociales entre autochtones et non-autochtones que nous avons évoquées ne sont pas sans rappeler le

rapport vu dans les anciennes colonies, où les individus venus d'ailleurs, ou colonisateurs, voyaient leur position sociale nettement avantagée par rapport à ceux issus des populations locales, ou colonisés. Au regard de ces observations, dans quelle mesure peut-on qualifier la relation entre non-autochtones et autochtones de « coloniale » ? Des précisions et des nuances sont-elles nécessaires à apporter au concept de colonisation ? Ces interrogations guideront l'ensemble de notre analyse.

Il est clair que le décalage entre autochtones et non-autochtones n'est pas le seul écart qui existe entre des groupes ethniques ou culturels au Canada. Pendant longtemps, on observa des différences, notamment au niveau politique et économique entre les anglophones d'un côté et ce qu'on appelait les « Canadiens français » de l'autre, au détriment de ceux-ci. Ainsi les francophones, spécialement les Franco-Québécois², tentèrent eux-aussi d'inscrire leurs revendications comme étant celles d'une lutte contre une domination coloniale. Les Franco-Québécois reprirent d'ailleurs des arguments de l'auteur anticolonialiste Albert Memmi, au dire même de celui-ci : « les derniers en date furent les Canadiens français qui m'ont fait l'honneur de croire y retrouver de nombreux schémas de leur propre aliénation » (Memmi 2008, 14). En effet, les Franco-Québécois et les francophones canadiens en général ont aussi été victimes d'une conquête militaire suivie d'une domination axée sur l'appartenance ethnique ou culturelle. Ces discriminations ont, là aussi, certainement joué un rôle dans les décalages au niveau socio-économique qu'on observa entre ces groupes et qui subsistèrent pendant longtemps.

Toutefois, plusieurs points distinguent la situation des Franco-Québécois et des francophones en général de celle des autochtones. D'abord, sans minimiser les torts subis par les Franco-Québécois, leur situation par rapport aux autochtones fut avantageuse dans

² L'expression est de Jocelyn Létourneau. 2006. *Que veulent vraiment les Québécois?* Montréal : Boréal, p. 59 et suivantes.

le cadre du système qui fut alors imposé. La politologue Joyce Green présente bien cet état de fait en affirmant que les « Québécois [...] ont aussi fait les frais du système colonial canadien (bien que, eu égard aux Autochtones, ils en aient aussi profité) » (Green 2004, 15). En effet, on garda à peu près intact le système juridique des francophones (le code civil), on respecta leur religion et on ne déplaça pas leurs sociétés « dans des réserves surpeuplées » (Tully 2007, 315). De plus, on ne détruisit pas complètement leurs structures culturelles par le biais de pensionnats, comme on le fit avec les autochtones :

Les idées de l'Église et de l'État en matière d'éducation reposaient sur le principe courant à l'époque qu'il fallait soustraire les enfants autochtones à leur « entourage funeste », les isoler de leurs parents, de leur famille et de leur village et « les garder en permanence dans le cercle de la civilisation » [...]. Grâce à un programme scolaire visant un changement culturel radical [...] l'enfant « sauvage » ferait bientôt place à un adulte « civilisé » (Canada 1996a, 367).

Et, par-dessus tout, si on s'attarde à l'analyse de la situation actuelle des francophones, on remarque que le décalage socio-économique important qu'on observa pendant de nombreuses décennies entre Franco-Québécois et anglophones canadiens fut en grande partie comblé. À ce sujet, les Franco-Québécois et les autres francophones au Canada ne peuvent assurément pas être qualifiés de quart-monde, contrairement aux autochtones, qui n'ont pas encore bénéficié d'un tel rattrapage, malgré le fait que des distinctions peuvent encore subsister, notamment au niveau du revenu entre les Québécois et la moyenne des habitants du reste du Canada à l'avantage de ces derniers (Gouvernement du Québec 2009).

On peut voir aussi d'autres groupes traditionnellement désavantagés au Canada chez les minorités immigrantes. D'ailleurs, celles-ci étaient aussi identifiées comme étant victimes d'inégalités au Canada, selon le Conseil des droits de l'homme de l'ONU, dans son rapport de février 2009. En effet, elles sont fréquemment sujettes à la discrimination, particulièrement en matière de logement (ONU 2009, 15), tandis que dans le rapport, on

soulignait qu'«immigrants face higher shelter costs (and lower incomes) than the Canadian-born population» (ONU 2009, 16). Toutefois, ces immigrants ne peuvent revendiquer une assise territoriale au Canada dont ils auraient jadis été départis, tout comme ils ne peuvent accuser le Canada de les avoir dépossédés de leurs structures politiques et juridiques. En ce sens, ces minorités sont certainement défavorisées, mais leur sort peut difficilement être lié à celui de peuples colonisés. De plus, au Canada, les groupes immigrants ne constituent pas des « nations », mais plutôt des « groupes ethniques », en ce sens qu'ils n'ont pas nécessairement besoin d'une expression politique (Schnapper 1993, 159) et qu'ils ne revendiquent pas une reconnaissance particulière de la part de l'État (Blattberg 2004, 87-89). Des distinctions plus détaillées entre les deux terminologies seront amenées au chapitre I.

En résumé, notre analyse se concentrera donc ici exclusivement sur les différences socio-économiques ainsi que sur les rapports politiques entre les groupes que nous qualifions de nations, les nations autochtones d'un côté et les nations d'origine non-autochtone de l'autre. Même si cette démarche peut sembler extrêmement réductrice de la diversité de la réalité canadienne, l'espace accordé ici ne permet pas de rendre compte de façon systématique des nombreuses distinctions, autant au sein des nations autochtones que non-autochtones. Certaines différences et précisions seront apportées sporadiquement mais, de façon générale, les nombreuses nations autochtones au Canada seront traitées en bloc, tout comme les nations non-autochtones. Une attention particulière sera toutefois apportée au cas des Métis qui soulève la question de leur appartenance au concept de nation autochtone tel que nous l'entendrons. Ces questions seront traitées de façon plus pointue tout au long de ce mémoire.

Nombre d'auteurs se sont penchés sur la question du caractère colonial du Canada dans sa relation avec les peuples autochtones, toutefois, nous considérons que cette

problématique n'a pas été suffisamment questionnée ou cernée. En effet, ces auteurs ont tendance, selon nous, soit à assimiler trop facilement l'attitude canadienne au colonialisme soit à rejeter trop rapidement cette hypothèse. Ce mémoire est donc motivé par la volonté de décortiquer adéquatement le phénomène colonial et de produire une conceptualisation de la colonisation plus nuancée, qui soit à même de refléter la situation des autochtones au Canada. Nous considérons ces interrogations comme étant primordiales. En effet, si le Canada actuel devait, éventuellement, être identifié et reconnu comme étant une colonie, la décolonisation des peuples autochtones pourrait être vue comme un impératif, étant donné la connotation moralement négative et l'aspect illégal que prit la colonisation. C'est que, depuis le début du processus de décolonisation amorcé au niveau international, la colonisation a perdu ses lettres de noblesse, alors qu'elle fut dénoncée formellement dans une déclaration majeure de l'Assemblée générale des Nations Unies adoptée en 1960, la *Déclaration de l'Assemblée générale relative à l'octroi de l'indépendance aux peuples coloniaux*, qui ouvrait la porte à une assise légale à la décolonisation.

Notre démarche se divisera de la façon suivante : dans le chapitre I sera exposée notre problématique, qui comprendra l'état de la question concernant les rapports entre les nations autochtones et non-autochtones au Canada. Nous verrons les diverses interprétations du décalage qui existe entre les nations autochtones et non-autochtones, ainsi que la relation entre elles. Ce faisant, nous explorerons des auteurs que nous pouvons regrouper en trois modèles de gestion des relations entre les nations : deux d'entre eux s'inspirent d'idéologies classiques, à savoir le libéralisme neutre et le nationalisme autochtone ; le troisième, moins enraciné dans la pensée classique, est l'interculturalisme. Ces trois modèles seront analysés, puis nous choisirons l'approche interculturelle comme angle d'approche de la question du rapport entre les nations et nous motiverons ce choix. En dernier lieu, nous verrons que si la colonisation peut-être associée au cas du Canada elle

doit être néanmoins suivie du qualificatif « interne » pour soutenir la comparaison, par opposition à la colonie « externe ». Nous présenterons d'ailleurs une conceptualisation détaillée de la colonisation, qui servira d'outil pour la suite de notre étude.

Dans le chapitre II, nous appliquerons ce concept de la colonisation au cas des autochtones au Canada. Nous puiserons chez certains auteurs canadiens les divers arguments en faveur ou en défaveur de l'attribution de l'adjectif colonial à l'État canadien en ce qui concerne sa relation avec les autochtones. De plus, nous procéderons à diverses comparaisons avec d'autres auteurs qui ont analysé le phénomène colonial classique ou externe et nous découvrirons dans quelle mesure le phénomène de la colonie externe est apparenté à celui de la colonie interne.

Le chapitre III explorera la question de la décolonisation éventuelle des peuples autochtones. D'abord, nous présenterons les raisons appelées à motiver cette décolonisation, alors que nous amènerons des arguments davantage moraux en faveur de celle-ci. Ensuite, nous explorerons la composition d'un hypothétique État postcolonial et celle d'éventuelles nations autochtones décolonisées. Puis, nous étudierons quatre moyens utilisés par les autochtones pour faire avancer leurs revendications : la démarche judiciaire, la négociation d'ententes d'autonomie gouvernementale, la mobilisation des masses et l'approche dite des *word warriors*. Ce faisant, l'objectif sera d'évaluer jusqu'à quel point ces moyens ont le potentiel de s'inscrire dans un éventuel processus de décolonisation des peuples autochtones. Finalement, nous plaiderons en faveur d'une initiative faisant usage d'une approche mixte empruntant des éléments de certaines de ces méthodes, un procédé qui serait plus apte à conduire les autochtones vers une éventuelle décolonisation.

Finalement, en conclusion, nous reviendrons sur les grandes lignes de notre démonstration et présenterons quelques perspectives d'avenir en ce qui concerne la relation entre les nations autochtones et non-autochtones au Canada.

Chapitre I

Conceptualisation et problématisation du phénomène colonial au Canada

Introduction

Ce chapitre présentera le point de vue de différents auteurs qui se sont interrogés sur la nature de la relation entre les nations autochtones et non-autochtones au Canada, sur leur caractère potentiellement colonial ainsi que sur les causes des disparités entre les nations. Analyser la situation des autochtones au Canada et les relations qu'ils entretiennent avec les non-autochtones peut se faire sous différentes perspectives. Selon l'angle qu'on adopte, la perception des problèmes ainsi que la recherche de solutions s'en trouveront complètement transformées. Les différentes interprétations de la situation des autochtones que nous présenterons reflètent diverses approches, que nous considérons comme étant dominantes dans le débat, à savoir le libéralisme, le nationalisme autochtone et l'interculturalisme. Aux interrogations que nous avons soulevées, à savoir : quelles sont les causes des décalages entre les nations autochtones et non-autochtones? La relation entre ces nations peut-elle être qualifiée de coloniale?, les représentants de ces approches apportent des réponses diverses. Pour les libéraux neutres, le Canada est une société inclusive, et ses institutions sont universelles. Mais pour les auteurs nationalistes autochtones et les auteurs interculturels, le Canada est perçu comme une colonie qui s'ignore, et les problèmes socio-économiques des autochtones seraient le produit de cette colonisation, des conclusions auxquelles adhèrent par ailleurs les représentants d'un certain libéralisme davantage pluraliste.

Des groupes culturels constitués en nations

« Dans la relation coloniale, la domination s'exerce de peuple à peuple » (Memmi 2008, 107) disait Albert Memmi dans son *Portrait du colonisé ; précédé de Portrait du*

colonisateur. La colonisation est donc avant tout une relation de domination. Cependant, contrairement à d'autres types de domination (telle celle entre les classes sociales) la colonisation implique, pour paraphraser Memmi, une structure basée sur l'appartenance à des groupes identifiés par leur origine culturelle. Ces groupes sont qualifiés tantôt de peuples, de populations, d'ethnies ou de nations. Ce mémoire ne s'attardera pas outre mesure sur les différentes déclinaisons à apporter dans le cas des autochtones, principalement parce qu'il s'agit d'un rare domaine où les acteurs des deux côtés, autochtones et non-autochtones, s'entendent sur une terminologie : celle de nations.

Dans son ouvrage, Flanagan avance cette définition de la nation au sens large, dont les passages entre guillemets sont tirés de l'article de Philip L. White, « What is a Nationality ? », dans la *Canadian Review of Studies in Nationalism* :

L'évolution de la langue a donné au mot « nation » une double signification, admise par tous, politologues et sémanticiens. Dans un premier sens, le mot renvoie à un « groupe culturel/ancestral ou ethnique », c'est-à-dire une population dont les membres ont en commun une combinaison quelconque de race, de langue, d'histoire et de culture. [...] Mais le mot « nation » s'applique aussi au « groupement politique/territorial. Dans les cas les plus limpides, les membres de tels groupes n'ont en commun ni culture, ni ancêtres, ni illusions à ce sujet » (Flanagan 2002, 77).

Cette acception de la nation, apparentée à celle qu'on trouve dans les ouvrages de référence en science politique, met l'accent sur les deux visions de la nation qu'on retrouve habituellement, la conception ethnique et civique. Cette dernière réfère principalement à l'occupation d'un territoire sans une nécessaire ascendance commune, tandis que la conception ethnique est caractérisée davantage par « la langue, la religion, la race, l'ethnie, les us et coutumes » (Boudreau et Perron 2002, 128). Les groupes autochtones semblent donc répondre précisément à la conception ethnique de la nation, alors que l'appartenance à un groupe autochtone est surtout déterminée par la naissance et la possession de certains traits culturels, et n'est pas sujette à la libre adhésion comme peut l'être la nation civique.

Mais Dominique Schnapper précise une distinction importante entre les concepts d'ethnie et de nation :

Sous des définitions apparemment différentes, on désigne une même réalité : des groupes d'hommes qui ont deux caractéristiques : 1) ils partagent une culture commune (langue et/ou religion, mode de vie et système de valeurs), 2) ils ont conscience d'avoir un passé commun et souhaitent le prolonger dans l'avenir. L'ethnie désigne donc une communauté historique, qui a la conscience d'être unique et la volonté de le rester. Mais, contrairement à la nation, l'ethnie n'a pas nécessairement d'expression politique (Schnapper 1993, 159).

Ainsi, l'« expression politique » deviendrait un impératif. À ces critères, nous pouvons également ajouter celui du philosophe politique Charles Blattberg. Pour lui, une autre caractéristique importante de la nation, ce qui la distingue d'une communauté ethnique, est sa nécessaire reconnaissance par l'État, dans le cas d'une conception contemporaine de la nation du moins (Blattberg 2004, 87-89). En ce qui concerne les nations autochtones, comme la nation Franco-Québécoise d'ailleurs, on observe cette tendance, alors qu'on cherche, de façon paradoxale, à la fois à obtenir une certaine reconnaissance de l'État tout en voulant s'en dissocier, du moins en partie, pour développer un espace d'autonomie.

La connotation politique du terme « nation », explique Flanagan, a incité les autochtones, à partir des années 1970, à adopter eux-mêmes cette terminologie, pour donner plus de poids à leurs revendications. Ainsi, leurs doléances devenaient des aspirations « nationales » et non plus seulement tribales ou locales. De plus, cette volonté d'émancipation s'inscrivait dans un contexte de libération au niveau mondial, non seulement avec la décolonisation, mais aussi au niveau canadien, en lien avec les visées indépendantistes des Québécois (Flanagan 2002, 81-82).

Le fait que les groupes autochtones constituent des nations est d'ailleurs reconnu par le gouvernement fédéral. D'ailleurs, en ce qui concerne les Indiens inscrits, on utilise de plus en plus le terme « Premières nations ». En effet, le Ministère des affaires indiennes et

du Nord admet que l'expression « Premières nations » a progressivement remplacé le terme « Indiens », parfois considéré comme péjoratif. Ainsi, le Ministère avance : « On compte actuellement 615 collectivités des Premières nations, qui représentent plus de 50 nations ou groupes culturels » (Canada, Affaires indiennes et du Nord 2009a). À ce sujet, le Ministère note que certaines communautés, ou villages autochtones, se nomment eux-mêmes des « nations », alors que ces communautés font souvent partie d'un ensemble culturel plus grand. Dans le cadre de ce mémoire, nous garderons la définition de nation pour désigner le grand ensemble culturel, et non un village. Ainsi, la nation est vue ici comme étant souvent un regroupement de villages qui partagent des traits culturels, dont la langue ancestrale est sans doute le plus important. Aussi, notons que la CRPA utilise d'emblée le terme « nation » pour désigner les groupes culturels autochtones. Elle accorde toutefois une place importante aux conceptions autochtones de celle-ci :

Quand nos peuples ont conclu des traités, ils constituaient des nations. Les gens se demandent pourquoi? Qu'est-ce qu'une nation? Eh bien, seules les nations peuvent conclure des traités. Avant l'arrivée des non-autochtones, nos peuples vivaient dans une société politique unique. Ils avaient leurs propres langues. Ils avaient leurs propres croyances spirituelles. Ils avaient leurs propres institutions politiques. Ils avaient un territoire sur lequel ils pouvaient affirmer une continuité historique. Au sein de ces structures, ils ont pu signer des traités [...] Ils l'ont fait de nation à nation (Canada 1996b, 11).

Quant aux nations non-autochtones au Canada, elles comportent principalement la nation canadienne-anglaise³, la nation Franco-Québécoise et la nation acadienne, bien qu'encore là, d'autres regroupements soient encore possibles. Comme nous l'avons exposé en introduction, l'objectif de ce mémoire n'est pas de traiter des multiples subdivisions au Canada, mais plutôt d'explorer la relation entre les nations non-autochtones et autochtones.

³ Pour un exposé sur l'existence de cette nation, qui est sujette à controverse, voir Marie-Chantal Pellerin 2003, et aussi Charles Blattberg 2004, 97, 167-168.

Égalitarisme, colonialisme ou postcolonialisme?

Au temps des premiers contacts au XVI^{ème} puis au XVII^{ème} siècle, les relations entre les autochtones et les nouveaux arrivants furent assez positives voire égalitaires, symboliquement du moins : les traités passés entre les non-autochtones et les autochtones étaient des traités de nation à nation. Les Européens acceptèrent de conclure des traités avec les nations autochtones selon des termes propres aux cultures autochtones, comme le rapporte un témoignage de la CRPA concernant un type particulier de traité, appelé wampoum à deux rangs, conclu en 1613 entre les Mohawks et les Hollandais :

Il y a un lit de wampoum blanc, qui est censé symboliser la pureté de l'entente. Il y a deux rangées en pourpre, et ces deux rangées sont conformes à l'esprit de vos ancêtres et des miens. Il y a trois perles de wampoum qui séparent les deux rangées. Elles symbolisent, ces trois perles, la paix, l'amitié et le respect.

Les deux rangs représentent deux voies parallèles, deux embarcations, naviguant ensemble sur le même cours d'eau. L'une, un canot d'écorce de bouleau, représente les Indiens, leurs lois, leurs coutumes et leurs traditions tandis que l'autre, un navire, désigne les Blancs, leurs lois, leurs coutumes et leurs traditions. Nous voyageons ensemble, côte à côte, mais chacun dans son embarcation sans que ni l'un ni l'autre n'essaie de diriger l'embarcation de son voisin (Canada 1996a, 131-132).

Les Européens respectèrent donc, aux premiers temps de la colonie, les droits et modes de gouvernance des autochtones et l'esprit de ces traités est souvent cité par la CRPA et par un juriste comme Michel Morin comme des exemples de relations respectueuses entre les nations non-autochtones et autochtones, voire de relations « diplomatiques » (Canada 1996a, 132) et « internationales » (Canada 1996a, 131; Morin 1997, 85). Il faut dire que l'économie qui se mettait en place, axée sur le commerce des fourrures, explique en grande partie ce respect de part et d'autre : les autochtones échangeaient leurs fourrures contre divers objets utilitaires, et les non-autochtones avaient tout intérêt à ce que les autochtones conservent leur mode de vie nomade et l'accès à leurs territoires pour qu'ils continuent d'alimenter leurs comptoirs en pelleteries. Il est

également probable que le rapport de force à l'avantage des autochtones qui existait à cette époque, tant au niveau démographique que politique, eut empêché les non-autochtones d'exposer immédiatement aux autochtones leurs prétentions de souveraineté. En effet, selon Tully, au moment du contact, les nations autochtones comportaient de « soixante à quatre-vingts millions » (Tully 2007, 315) d'individus. Bien que les territoires qu'ils occupaient aient été alors qualifiés de colonies, on n'assista donc pas immédiatement à l'établissement d'une relation coloniale entre les peuples non-autochtones et autochtones au sens où nous l'entendons, c'est-à-dire en tant que structure de domination entre les nations. Toutefois, malgré l'apparence égalitaire des traités qui furent signés, les puissances européennes ont secrètement entretenu leurs prétentions de souveraineté sur le territoire, comme l'avance la CRPA :

Alors que le discours politique entre les Européens et les nations autochtones était fondé sur le respect mutuel et la reconnaissance de leurs pouvoirs en tant que nations, le discours entre les puissances coloniales faisait état de leur prétention à une autorité souveraine sur les nations autochtones. Il est clair que les peuples autochtones n'ont pas supposé ou accepté l'existence d'un rapport de domination, et, dans la pratique, les Européens n'ont pas essayé d'en imposer un pendant cette première période d'interaction. Leur discours et leurs alliances avec les nations autochtones reposaient plutôt sur des principes d'égalité, de paix et d'échanges mutuels. (Canada 1996a, 136).

Mais ces relations égalitaires se sont transformées au moment où, pour soutenir la forte immigration venue d'Europe, on fit face à un besoin constant de nouvelles terres. Pour la juriste Renée Dupuis, « il semble que le développement historique et contemporain du Canada soit fondé sur une conception selon laquelle les Autochtones constituent en fait un obstacle à écarter sur le chemin du développement et de l'exploitation des ressources du territoire » (Dupuis 2001, 16). S'ensuivirent alors l'appropriation de territoires par les non-autochtones et l'imposition de leurs institutions, qui se sont appuyées sur les principes classiques en matière de reconnaissance de la souveraineté. Ces principes furent élaborés

par John Locke et Emer de Vattel aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles. Dans ce type d'interprétation historique, on considère que l'agriculture sédentaire étant le moyen le plus efficace d'exploiter la terre, ce mode de vie prévaut sur tous les autres. Ainsi la chasse, la pêche et la cueillette étaient perçues comme des moyens de subsistance primitifs et inefficaces, et les traditions nomades et semi-nomades des autochtones, qui sont associées au mode de vie des chasseurs-cueilleurs, ne faisaient d'eux que des occupants à temps partiel du territoire (Flanagan 2002, 49-51; Tully 1999, 68-81). Flanagan, qui reprend ce type d'arguments, avance que les autochtones ne possédaient aucune forme de pouvoir politique et juridique reconnue sur les territoires qu'ils revendiquent aujourd'hui. La doctrine de la *terra nullius*, ou « territoire de personne », permettait donc aux non-autochtones d'affirmer leur souveraineté sur les terres qui allaient devenir le Canada (Flanagan 2002, 57-74). Malgré cette prescription, Tully souligne un important paradoxe :

Sous le couvert d'une complaisance générale, les autorités ont néanmoins jugé nécessaire de conclure une série de traités d'extinction avec quelques peuples autochtones considérés comme étant trop primitifs pour être investis de droits ou pour être appelés à consentir à l'accaparement de leurs terres et à se soumettre au régime colonial (Tully 2007, 324).

Cette vision de l'occupation du territoire énoncée par Locke est liée au libéralisme, du moins celui dans sa version classique et neutre. Selon ce point de vue les non-autochtones, après avoir acquis de façon légitime les territoires, mirent en place un système politique habituellement reconnu encore aujourd'hui comme étant impartial et universel. Cette perspective prend appui sur une vision libérale d'égalité des droits et d'individualisme, et la neutralité culturelle y est affirmée. La société libérale est présentée comme étant inclusive, et les autochtones sont considérés comme étant partie prenante de celle-ci ou, à tout le moins, cette perspective est souhaitable (Flanagan 2002, 201).

Mais tous ne partagent pas l'interprétation historique manifestée par des auteurs comme Flanagan. D'abord, la légitimité de l'affirmation de la souveraineté par les non-autochtones (la souveraineté des puissances française et britannique d'abord, celle de l'État canadien ensuite), en vertu des préceptes de la *terra nullius*, est remise en cause, alors que les principes émis par Locke sont explicitement dénoncés comme étant un subterfuge pour acquérir des terres des peuples non-européens à une période d'expansion coloniale. En effet, pour Tully : « Le problème auquel se heurtait Locke et ses contemporains [...] était que les peuples autochtones reconnaissaient eux-mêmes être organisés en nations souveraines possédant une autorité judiciaire sur leurs territoires lors de l'arrivée des Européens » (Tully 1999, 69). On créa donc, selon Tully, une structure légale de possession du territoire qui infériorisa les sociétés vivant dans ce qu'on considérait être l'« état de nature » par rapport à la « civilisation » (Tully 1999, 71). Ainsi, on aurait dissimulé ce qu'un auteur comme Morin qualifie d'« usurpation de la souveraineté autochtone » (Morin 1997) dans un ouvrage du même nom. D'ailleurs, la politologue Joyce Green n'hésite pas à employer le terme « occupant » (Green 2004, 11) pour désigner l'ensemble des colons européens qui s'établirent dans ce qui allait devenir le Canada.

De même, la légitimité du système politique que les non-autochtones mirent en place est elle aussi contestée. Une telle critique est visible autant chez des auteurs nationalistes autochtones comme Taiaiake Alfred (1999; 2005) et Howard Adams que chez des auteurs interculturels comme Tully (1999; 2007) qui remettent en question des éléments centraux au système politique libéral tels la représentativité, la séparation des pouvoirs et l'individualisme. Pour Alfred, ces principes contreviennent de façon importante à la vision politique que les autochtones possédaient traditionnellement, qui mettait de l'avant des principes tels la délibération et la prise de décision par consensus. Cet état de fait remettrait en question l'universalité et la neutralité auxquelles prétendent les institutions libérales, qui

seraient alors plutôt représentatives d'une idéologie associée à une certaine tradition non-autochtone d'origine européenne.

Tully abonde dans le même sens. Celui-ci démontre que les constitutions d'inspiration européenne dans des États comme le Canada ont été créées délibérément de façon à exclure les autochtones et leurs institutions. Pour comprendre cet état de fait, il faut remonter au moment de l'expansion impériale vers le Nouveau monde à la fin du XVII^{ème} siècle et à la fin des relations de nation à nation entre non-autochtones et autochtones. Devant l'afflux de colons, on chercha alors à justifier l'imposition du modèle européen sur la multitude d'organisations sociales des autochtones. Ainsi, les prétentions à l'universalité des principes énumérés par les Européens telle la supériorité du mode de vie sédentaire sur le nomadisme et celle de l'écrit sur la tradition orale servirent à justifier l'installation des colons, en niant le droit à la terre des autochtones et en plaçant en position d'infériorité leurs modes de gouvernance. Pour des auteurs comme Tully, Alfred et Green, ces éléments sont représentatifs de la continuité de l'existence d'une certaine structure de domination entre les nations autochtones et non-autochtones.

Dès lors, ces auteurs tenteront de démythifier la supériorité présumée des institutions non-autochtones, qu'ils dénoncent d'ailleurs comme étant le camouflage de la domination et la perpétuation d'une certaine imposition idéologique. Ainsi, Green avance :

Cette réalité a été régulièrement niée, obscurcie ou légitimée par le recours constant à une panoplie de techniques et de dispositifs intellectuels, mythologiques, politiques, juridiques, culturels et idéologiques de telle sorte que la majorité des Canadiens l'ignorent. Ils n'ont, en fait, à peu près aucune idée de la situation politico-économique contemporaine des peuples autochtones et ne sont pas en mesure de constater combien ils profitent de privilèges iniques acquis au détriment de ces derniers (Green 2004, 12-13).

Et la perception selon laquelle le Canada fut fondé sans exclure les autochtones s'est davantage accentuée avec certaines concessions au niveau légal, apparues dans l'histoire relativement récente du Canada, comme la reconnaissance des droits ancestraux ou encore

celle du droit à l'autonomie gouvernementale des autochtones. À ce sujet, il apparaît utile de souligner ici que le discours libéral a tendance à renverser la perspective. En effet, selon les visées normatives d'égalité des droits entre les individus, ce sont les autochtones qui jouissent de droits particuliers, d'ailleurs reconnus au niveau constitutionnel depuis 1982. Compte tenu d'un idéal d'égalité des droits, les autochtones, possédant certains droits particuliers, devraient donc se trouver plus que satisfaits de cette situation.

Mais Charles Taylor (1994) a déjà mis en perspective la difficulté rencontrée par l'égalitarisme des droits mis de l'avant dans une théorie de la justice sans prendre en considération la communauté d'origine. Pour lui, la liberté de l'individu ne peut prendre place qu'à l'intérieur d'une société, voire d'une culture. En fait, ce que négligent des auteurs libéraux comme Flanagan est que les droits égaux accordés à tous les citoyens sont en fait le résultat de choix majoritairement faits par des individus issus des nations non-autochtones et qu'ils reflètent en cela leurs aspirations propres. Ainsi, l'égalité des droits nuit à l'émancipation d'individus d'autres cultures qui auraient des aspirations différentes. Les individus ont tout autant besoin de reconnaissance, et celle-ci se fera également en tant que membres de communautés. Pour Taylor, la reconnaissance est un des éléments qui a le plus manqué aux populations autochtones. Il s'ensuit qu'une éventuelle reconnaissance des autochtones écarte la notion des droits individuels égalitaires, puisque les autochtones ont des besoins différents comparativement aux autres Canadiens (Taylor 1994, 59). Le discours entre peuples égaux est mis de l'avant pour négocier les transformations nécessaires de façon à permettre une telle reconnaissance, qui passe par l'obtention de droits spécifiques et d'un certain degré d'autonomie (Taylor 1994, 73).

Toutefois, un auteur comme Alan Cairns nous présente, dans *Citizens Plus*, une version passablement plus souple du libéralisme que celle de Flanagan. Dans son ouvrage, il reconnaît que les autochtones possèdent des différences importantes avec les non-

autochtones qui doivent être reconnues, et qu'en cela, le Canada a échoué jusqu'à présent à représenter adéquatement tous ses habitants, rejoignant ainsi Tully, Alfred et Green. Toutefois, pour lui, l'approche de nation à nation, ou « parallélisme » (Cairns 2000, 83), est non seulement source de division entre autochtones et non-autochtones mais en plus ne refléterait pas les idéaux d'inclusion dans la société canadienne que revendiquent bon nombre d'autochtones. Reconnaisant l'antériorité historique et les différences culturelles des autochtones, il voit dans l'approche de « citoyen plus » une façon de combiner cette volonté d'inclusion et de différence. Cette approche sera présentée plus en détail au chapitre III.

Les caractéristiques d'exclusion que nous avons mentionnées font-elles en sorte que l'on puisse relier le Canada, dans sa forme actuelle, à un État où est présent un certain type de relation coloniale entre les peuples non-autochtones et autochtones? Pour des auteurs telle Joyce Green, la question de la colonisation des autochtones absorbés à l'intérieur d'États comme le Canada ne fait aucun doute. Mettant l'accent sur la structure de domination entre les nations, elle considère les disparités que nous avons présentées en introduction comme des « pathologies sociales et économiques engendrées par le colonialisme » (Green 2004, 20). La CRPA fait aussi un constat semblable, alors qu'elle condamne, dans son rapport, « l'imposition d'une structure coloniale » (Canada 1996a, 152) dans le cas du Canada. Cairns présente lui-aussi l'attitude canadienne comme étant fortement teintée de colonialisme et d'impérialisme. Il signale toutefois que cette situation n'est pas davantage reconnue par les autorités que par la population non-autochtone en général : « the majority society did not in the past and does not now see itself as an empire ruling over subject peoples » (Cairns 2000, 19).

À ce sujet, l'auteur nationaliste autochtone Taiaiake Alfred est sans doute celui qui va le plus loin dans la dénonciation du caractère colonial du Canada. Outre les

appropriations de territoires, la destruction des structures politiques et la marginalisation économique et sociale qu'Alfred évoque abondamment, la colonisation, nous dit Alfred, a même fini par être intégrée par les autochtones au fil des siècles. C'est ainsi qu'à l'appropriation des terres a suivi l'appropriation des esprits qui se manifeste notamment par l'acceptation des valeurs occidentales chez les autochtones, qui en viendraient ainsi à subir une « internalized oppression » (Alfred 1999, 70). Chez Alfred, ce thème est plus spécifiquement abordé dans son troisième et plus récent ouvrage paru en 2005, *Wasase : Indigenous Pathways of Action and Freedom* où la perte de l'identité est vue comme le problème majeur des autochtones au Canada. L'autochtone a vu ses valeurs transformées, il a perdu des éléments fondamentaux à l'identité autochtone comme le sens de la communauté, l'autonomie, l'estime personnelle et la force et, pour l'auteur, les problèmes sociaux que vivent les autochtones sont des symptômes de cette perte. Alfred mettra également l'accent sur les problèmes de leadership que connaissent les autochtones. Il décrira les dirigeants autochtones comme étant des êtres essentiellement colonisés, ayant adopté les comportements négatifs associés au pouvoir telles la compétition et la recherche de l'intérêt personnel. Parce que la structure actuelle de la colonisation leur est profitable, Taiaiake Alfred parlera d'ailleurs de cooptation des leaders (Alfred 1999, 73).

Ces constatations concernant l'intégration de la situation coloniale chez le colonisé sont aussi formulées par le Métis Howard Adams. Ainsi, il qualifiera le discours sur les autochtones au Canada de « colonial ideological process » (Adams 1995, 37), qu'il décrira comme un système de pensée oppressif qui infériorise l'autochtone et le confine à un certain rôle au sein du Canada. Pour lui, l'acceptation de ce système de pensée qui marginalise l'autochtone n'a pas pour conséquence que de soumettre les autochtones à ce système mais il a aussi pour effet de le légitimer (Adams 1995, 37-38). Ainsi, l'État a recours à divers moyens pour justifier cette structure de domination, autant chez les

autochtones que chez les non-autochtones, par le biais du système d'éducation par exemple : « Canadian children begin school believing Canada is the best and most beautiful of all countries, and the school's job is to reinforce this belief. This is taught in spite the fact that Native people's quality of life is as low as the poor Third World people » (Adams 1995, 40). Il s'ensuit une « ideological hegemony » (Adams 1995, 41) qui fut diffusée traditionnellement par les « religious, cultural, educationnal, judicial and political sphere » (Adams 1995, 39) auxquelles Adams ajoute l'influence contemporaine des médias (Adams 1995, 38). L'ensemble de l'attitude canadienne à l'égard des autochtones est d'ailleurs qualifié de « politics of colonization » dans le sous-titre même de son ouvrage de 1995.

Kiera Ladner et Michael Orsini (2004) ne laissent, eux non plus, entrevoir aucune ambiguïté dans l'attribution d'un caractère colonial au Canada. En cela, le titre même de leur article, « De l'«infériorité négociée» à l'«inutilité de négocier» : La *Loi sur la gouvernance des Premières Nations* et le maintien de la politique coloniale » est sans équivoque. Pour les auteurs, reflétant selon-eux les aspirations de bon nombre d'autochtones, ceux-ci ne veulent rien de moins que des négociations « d'égal à égal » (Ladner et Orsini 2004, 72) avec les gouvernements non autochtones, et tant que cela ne sera pas le cas, le Canada sera enfermé dans ce que les auteurs qualifient de « paradigme colonial » (Ladner et Orsini 2004, 77). Pour Ladner et Orsini, même le rapport de la CRPA, sans aucun doute un des documents les plus progressistes en matière de politique autochtone, est empreint de ce paradigme car on n'y remet pas en question la supériorité du gouvernement fédéral. Il en est de même pour une tentative de changement, par le gouvernement fédéral, de l'archaïque *Loi sur les Indiens* par la *Loi sur la gouvernance des Premières Nations*, preuve selon eux que l'on continue de maintenir, sur les autochtones, un joug juridique important. Ainsi, concluent-ils, malgré les apparences, la *Loi sur la*

gouvernance des Premières Nations ne changeait pas le rapport de force existant entre le gouvernement fédéral et les nations autochtones.

Pour le sociologue métis Chris Andersen, l'État canadien, qu'il assimile à un empire, présente un caractère colonial visible jusque dans les décisions des cours de justice. Alors qu'elles sont d'ordinaire vues comme étant un moteur important d'avancées des revendications autochtones, les cours, pour lui, enferment l'identité autochtone dans une conception orientée du point de vue des non-autochtones, comme étant la différence avec eux-mêmes. Ce faisant, l'image qu'on renvoie à l'autochtone est donc fixée par des instances extérieures, notamment en ce qui concerne la définition des droits autochtones. De surcroît, cette conception figée et passéiste empêcherait les autochtones de voir leur identité évoluer vers la modernité et les placerait devant un choix difficile : s'affirmer en tant qu'autochtones et voir leur identité définie de l'extérieur comme étant essentiellement folklorique ou prendre le chemin de la modernité et perdre leur identité autochtone.

Des auteurs comme Jocelyn Maclure (2005) et Martin Papillon (2006) se sont également prononcés sur l'aspect colonial du Canada en analysant les ententes d'autonomie gouvernementale conclues entre les gouvernements et certaines nations autochtones. Une des dernières ententes en lice est la Paix des Braves, signée entre le gouvernement du Québec et les Cris. Ainsi, quoiqu'en disent les négociateurs des deux côtés pour qui il s'agissait d'une entente de « nation à nation » (Maclure 2005, 140), pour Maclure, l'extinction des droits ancestraux qui accompagne cette entente ne change pas fondamentalement la relation de dominants et de dominés, un point de vue également partagé par Papillon. Toutefois, Maclure semble optimiste quant à une autre entente, l'Approche commune conclue avec les Innus, qui ne comporte pas une telle clause d'extinction de droits, ce qui fait dire à Maclure qu'elle « contient les germes d'une relation véritablement postcoloniale entre autochtones et non-autochtones » (Maclure

2005, 143). Mais pour Green, ce passage du Canada d'un État colonial vers un État postcolonial doit-être sérieusement tempéré : « La notion de postcolonialisme implique que le colonialisme est, en quelque sorte, chose du passé. Or, il est encore trop tôt pour affirmer que le Canada a véritablement atteint cet état de grâce » (Green 2004, 14-15) avance-t-elle.

Papillon, de son côté, ne parlera pas d'un début de relation postcoloniale mais plutôt d'une « transition » (Papillon 2006, 462) vers celle-ci. Pour lui, si on ne peut qualifier l'approche actuelle de postcoloniale, il observe tout de même des avancées significatives. S'attardant aux programmes de faible envergure qui façonnent l'autonomie des autochtones au quotidien, cette décentralisation « par le bas » (Papillon 2006, 474) est préférable, nous dit l'auteur, à celle par le haut, plus ambitieuse mais qui aboutit rarement à des accords définitifs. Malgré cela, Papillon en appelle éventuellement à un changement radical, précisant que les approches observées « ne changent rien au statut juridique des gouvernements autochtones », affirmant même « qu'elles ne font que consolider le lien de dépendance par rapport à l'État puisque ce dernier contrôle le financement des programmes » (Papillon 2006, 473). Papillon souligne également que cette décentralisation ne peut être qualifiée de fédéralisme, car le fédéralisme comporte une instance partagée, ce que ne permet pas le cadre actuel. En effet, les autochtones sont, comme nous l'avons indiqué, à toutes fins pratiques absents d'institutions dites communes tel le Parlement, ce qui amènera l'auteur à les qualifier de « quasi-fédérales » (Papillon 2006, 480). La perspective de Papillon sera exposée plus en détails au chapitre III. À noter que malgré le fait que certains auteurs comme Papillon et Maclure voient dans les approches actuelles qui sont proposées aux autochtones un embryon de relation postcoloniale ou encore une transition vers celle-ci, ils rejoignent tout de même Green, Ladner et Orsini, Tully, Alfred et Adams concernant la nécessité de renégocier de fond en comble le pacte constitutionnel en vue de rétablir une relation véritablement libre de tout colonialisme.

Toutefois, la question de l'aspect colonial du Canada actuel dans sa relation avec les autochtones est loin de faire l'unanimité. Le caractère colonial du Canada fut officiel jusqu'en 1931, date du Statut de Westminster qui marquait l'accession à l'indépendance de la Confédération canadienne. Même s'il s'agit d'un processus qui commença avant cette date, c'est à ce moment que le Canada cessa officiellement d'être une dépendance du Royaume-Uni et qu'il put mener sa propre politique intérieure et étrangère⁴. Selon cette perspective, le Canada n'étant plus une dépendance de la métropole, il ne peut plus dès lors être qualifié de colonie. En ce sens, la métropole extérieure est une composante essentielle de la colonie, sans quoi cette dernière ne peut exister.

Cette conception est d'ailleurs celle admise en droit international. En effet, selon le document qui démarra la décolonisation au niveau légal, la *Déclaration de l'Assemblée générale relative à l'octroi de l'indépendance aux pays et aux peuples coloniaux* adoptée par l'ONU en 1960, la colonisation est une tare à laquelle il faut remédier :

- Reconnaissant que tous les peuples du monde souhaitent ardemment la fin du colonialisme dans toutes ses manifestations,
- Convaincue que le maintien du colonialisme empêche le développement de la coopération économique internationale, entrave le développement social, culturel et économique des peuples dépendants et va à l'encontre de l'idéal de paix des Nations Unies, [...]
- Persuadée que le processus de libération est irrésistible et irréversible et que, pour éviter de graves crises, il faut mettre fin au colonialisme et à toutes les pratiques de ségrégation et de discrimination dont il s'accompagne (ONU 1960).

⁴ La date de l'indépendance du Canada est sujette à débat. Pour certains, ce processus commença par le gouvernement responsable en 1848. Toutefois, il est généralement considéré que le statut de Westminster permet l'indépendance alors qu'il « accordait la pleine autonomie juridique aux Dominions sauf dans les domaines où ceux-ci choisissaient de ne pas s'en prévaloir » (Canada 2008). Cette autonomie est importante au niveau de la politique étrangère. Toutefois, il est impossible pour le Canada d'après 1931 de modifier sa constitution, qui demeure une loi du parlement britannique jusqu'à son rapatriement, en 1982. Pour certains, il est donc impossible de parler d'indépendance avant ce rapatriement. Finalement, une dernière école de pensée considère que cette indépendance n'est toujours pas achevée, alors que la reine Elizabeth II est toujours

Néanmoins, selon Tully, cette déclaration visait avant tout la colonisation outre-mer, alors que « seuls les peuples colonisés vivant sur des territoires géographiquement éloignés de l'État impérial bénéficient du droit à disposer d'eux-mêmes » (Tully 2007, 346). De ce fait, on excluait les peuples autochtones des anciennes colonies de peuplement qui ont coupé les liens avec la métropole et qui se sont transformées en États indépendants. C'est le cas de la plupart des États d'Amérique dont le Canada, mais aussi de l'Australie et de la Nouvelle-Zélande. Pourtant, ces peuples connaissent une situation que les auteurs vus précédemment rapprochent de celle des populations colonisées.

Outre le caractère colonial de l'État canadien, la nécessité de revoir les rapports entre les nations au moyen d'une philosophie asymétrique des droits et d'autonomie en faveur des autochtones est régulièrement remise en question par les libéraux neutres. Pour eux, les revendications particulières des autochtones menacent, à divers degrés, les idéaux libéraux axés sur la liberté de l'individu et l'égalité des droits. Ainsi, ils voient ces revendications comme des facteurs de division pouvant potentiellement mener à des injustices. Au Canada, cette vision fut observable dans sa forme la plus épurée avec le fameux livre blanc de Pierre-Elliott Trudeau en 1969, qui proposait d'abolir le statut indien et les droits s'y rattachant dans le but de régler la question autochtone, en faisant des membres des nations autochtones des citoyens canadiens comme les autres. La vive opposition qu'il suscita chez les autochtones qui refusèrent de céder leur identité obligea le gouvernement à abandonner cette solution. Mais ce rêve d'un Canada homogène semble encore bien présent et, pour Flanagan, acquiescer aux revendications des autochtones, principalement celles touchant à l'autonomie gouvernementale, mènerait non pas à plus d'égalité mais à davantage d'inégalités. Pour lui, l'autonomie gouvernementale « ferait des

considérée « Reine du Canada », et que son représentant, le (ou la) Gouverneur(e) général(e) est, en théorie, le chef de l'État canadien, bien que ce rôle soit essentiellement symbolique.

nations autochtones des communautés privilégiées » dont la « race » et la « descendance » (Flanagan 2002, 199) seraient les principaux critères d'appartenance. Flanagan néglige toutefois le fait que l'idéologie libérale met de l'avant des principes qui n'ont rien d'universels, et qui favorisent certains individus et certaines communautés sur une base raciale et surtout culturelle, les non-autochtones. Ainsi, si la création de véritables gouvernements autochtones est censée faire « des nations autochtones des communautés privilégiées » fondée sur la « race », quoiqu'en dise Flanagan et les libéraux neutres, c'est néanmoins ce qui attend le Canada avec le statu quo à l'avantage des non-autochtones.

Flanagan, conscient que les politiques concernant les autochtones basées sur l'appartenance raciale existent déjà avec l'actuel système régi par la *Loi sur les Indiens*, voit donc le salut dans ce qui était jadis considéré comme étant l'« émancipation » des autochtones (Canada 1996a, 156-157), c'est-à-dire la disparition de leur statut particulier et leur inclusion dans la société canadienne. Ainsi, il plaide pour la cessation des revendications autochtones concernant les territoires, qui sont vues comme des freins au développement économique (Flanagan 2002, 141-170). De plus, il déplore les tentatives de conservation des traits culturels autochtones, par exemple celles « des écoles où l'on dépense temps et argent à tenter de faire revivre des langues mortes » (Flanagan 2002, 202), qui sont perçues par Flanagan comme un handicap pour le système scolaire autochtone. De même, il insiste sur les critères d'une société prospère, qui sont ceux de la majorité non-autochtone : propriété privée, exploitation des richesses naturelles et urbanisation.

Quant à savoir si on peut attribuer l'adjectif colonial au Canada dans sa forme actuelle, Flanagan ne se commet pas implicitement sur la question. Toutefois, il atténue l'importance de nombre d'arguments que les autochtones utilisent habituellement dans leurs revendications, que Flanagan qualifie d'« orthodoxie autochtone » (Flanagan 2002, 14). Il aborde la question de la structure de domination entre les nations en affirmant que

les nombreuses connaissances que possédaient les non-autochtones, que Flanagan décrit comme étant les attributs de la civilisation (agriculture intensive, sédentarisation, écriture, puissance militaire, etc.) rendaient inéluctable la domination d'un groupe sur l'autre (Flanagan 2002, 37-56). S'il est conscient qu'il existe bel et bien des disparités, principalement au niveau économique, entre autochtones et non-autochtones, et que celles-ci doivent être atténuées, elles sont surtout attribuables à un manque d'adaptation des populations autochtones à la modernité. Ainsi, les causes des problèmes des autochtones, selon Flanagan, se trouvent dans la gestion communautaire du développement qui entrave l'accès à la propriété privée (Flanagan 2002, 116, 139) ainsi que dans l'éloignement des grands centres et la petite taille des communautés autochtones, qui rendent difficile la formation du personnel et le développement de l'habitation (Flanagan 2002, 103-115) et en font un terrain fertile pour la corruption (Flanagan 2002, 97-119).

Pour Flanagan, s'il y eut établissement d'une relation coloniale par la prise de possession des territoires et par l'imposition des systèmes politiques, elle fut donc parfaitement justifiée. Cette domination n'est pas vue comme étant celle d'une culture sur d'autres, mais plutôt comme la nécessaire et inévitable domination de la civilisation sur la sauvagerie. Pour Flanagan, la structure de domination serait donc le fruit d'une sorte de destin inéluctable où des cultures plus fortes sont appelées à s'imposer et éventuellement à faire disparaître les autres. Ce constat est également celui de Frances Widdowson et Albert Howard (2008), pour qui il existait un important « developmental gap » (Widdowson et Howard 2008, 49) qui justifia la domination des nations autochtones par les nations non-autochtones. Dans cette optique, ces auteurs prônent, entre autres, la mise au rancart de la culture, des savoirs et de la philosophie autochtone qui, pour Widdowson et Howard, peinent à être définis par les autochtones eux-mêmes (Widdowson et Howard 2008, 5-8), tout comme ils saluent l'exode actuel des autochtones vers les villes, prouvant ainsi qu'une

« solide majorité d'autochtones est déjà en voie d'intégration dans la société canadienne » (Flanagan 2002, 201). En effet, pour un auteur comme Flanagan, la solution aux problèmes des autochtones se trouve dans l'adoption des comportements des non-autochtones :

Afin d'atteindre à l'autosuffisance et d'éliminer les pathologies sociales qui ruinent leurs communautés, les autochtones doivent se donner les savoir-faire et la mentalité qui mènent au succès dans une société libérale, une démocratie politique et une économie de marché. Appelez cela assimilation, intégration ou adaptation, appelez-le comme vous voudrez, mais cela doit arriver (Flanagan 2002, 200).

Toutefois, pour Alfred, la perte de la culture et de l'identité est la cause même des problèmes économiques, politiques et sociaux que nous avons déjà mentionnés. Après avoir souvent perdu leur langue, les autochtones ont aussi vu leurs valeurs transformées, et cette acculturation est en somme le résultat et le prolongement du colonialisme. Pour lui, la solution se trouve non pas dans la négation des valeurs autochtones mais, au contraire, dans leur résurgence, qui elle seule peut remédier à la situation coloniale dans laquelle se trouvent les autochtones (Alfred 1999, XI-XVI), un constat qu'il répétera d'ailleurs tout au long de ses ouvrages. Alfred reste cependant conscient du fait que les sociétés autochtones ont évolué, et qu'il ne s'agit pas de simplement plaquer les anciennes valeurs sur les sociétés modernes. En ce sens, une adaptation des anciennes valeurs à la modernité est nécessaire, comme nous le verrons davantage au chapitre III.

Mais il faut souligner que l'éventuelle inclusion des autochtones dans la définition de peuples colonisés, en droit international, a franchi un pas important avec la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*. Celle-ci mentionne que « les peuples autochtones ont subi des injustices historiques à cause, entre autres, de la colonisation et de la dépossession de leurs terres, territoires et ressources » (ONU 2007a, préambule), tandis que leur droit à l'autodétermination est clairement affirmé (ONU 2007a, articles 3, 4 et 5). Toutefois, le Canada, qui avait participé à la rédaction de cette

déclaration sous un gouvernement libéral, a refusé de la signer en 2007, une décision du gouvernement conservateur qui succéda aux Libéraux.

Deux articles sont problématiques aux yeux du gouvernement canadien : d'abord, l'article 26 qui stipule que « les peuples autochtones ont le droit aux terres, territoires et ressources qu'ils possèdent et occupent traditionnellement ou qu'ils ont utilisés ou acquis ». Le gouvernement craint que les autochtones, en s'appuyant sur cet article, puissent renégocier des traités au Canada. L'article 19 est également litigieux : « les États se concertent et coopèrent de bonne foi avec les peuples autochtones, par l'intermédiaire de leurs propres institutions représentatives, en vue d'obtenir leur consentement libre, préalable et éclairé avant d'adopter et d'appliquer des mesures législatives susceptibles de les concerner ». Il appert que cette nécessité d'obtenir le consentement des autochtones avant de prendre des décisions suscite des inquiétudes (Radio-Canada 2007). De plus, le gouvernement avançait « que le texte ne tient pas compte du nécessaire équilibre que le pays doit maintenir entre les droits des autochtones à l'égard des ressources et des terres et les droits des autres citoyens » (Radio-Canada 2007). Le gouvernement voulait qu'une autre déclaration soit écrite pour qu'elle défende « véritablement les intérêts des peuples autochtones et non autochtones du Canada et du monde entier » (Radio-Canada 2007). Toutefois, pour nous, le Canada actuel présente déjà un déséquilibre fondamental entre les nations non-autochtones et autochtones, au détriment de celles-ci. Ce déséquilibre, qui atteste la présence de la structure de domination, est en soit la justification de la transformation de ce rapport, comme nous le verrons tout au long du mémoire. Ainsi, les dispositions contenues dans la déclaration, loin de déséquilibrer le rapport de force entre les nations, aurait plutôt eu pour effet, selon nous, de le rééquilibrer, bien que cette déclaration ne soit pas contraignante pour les États et ne constitue pas un outil sur lequel les autochtones des pays signataires peuvent juridiquement s'appuyer (ONU 2007b).

Cette situation qui oppose les nations autochtones et le gouvernement canadien est en elle-même représentative de la structure de domination existante, comme le mentionne Tully :

Le droit international, les Nations Unies et ses organes sont créés par les États existants qui font tout ce qui est en leur pouvoir pour éviter l'application de ce principe [du droit des peuples colonisés et de libre disposition] lorsqu'il risque de mettre en péril leur juridiction exclusive (Tully 2007, 344-345).

Ainsi, parce qu'ils sont désavantagés dans leur rapport de force, les autochtones sont paradoxalement dépendants d'une éventuelle reconnaissance, par les gouvernements, de l'existence de ce rapport de domination avant de le transformer. Mais afin de permettre une éventuelle prise de conscience, de part et d'autre, de l'existence de cette structure de domination et de la nécessité de la transformer, une approche particulière s'impose.

L'interculturalisme comme outil d'analyse

Nous avons vu que le cadre politique au Canada, par le biais de ses institutions telle la Constitution, contient une importante composante d'imposition idéologique qui est qualifiée, par Tully, d'« empire de l'uniformité » (Tully 1999, 57), servant à « exclure ou à assimiler la diversité culturelle » (Tully 1999, 61). La volonté de comprendre les rapports entre les nations qui motive ce mémoire n'est donc pas satisfaite par une perspective libérale neutre issue de cette même racine idéologique, étant donné que le Canada y est vu comme un agrégat d'individus détachés de leurs cultures respectives, alors que pour nous, et à l'instar de Tully et de Taylor, l'importance de la communauté dans l'identité et dans les demandes de l'individu est indéniable. Comme nous l'avons vu, il est extrêmement difficile, voire impossible, d'adopter un point de vue neutre et universel comme le prétend la perspective libérale classique, alors qu'en pratique, ses institutions véhiculent une foule de

référents qui sont en fait le propre d'une ou des cultures particulières, celles des nations non-autochtones. Ce type de critique des institutions et des principes politiques du libéralisme dit neutre est rendu possible en adoptant la perspective d'autres groupes que le groupe dominant, en l'occurrence celle des nations autochtones. Dans le cas qui nous concerne, une telle perspective est offerte par les nationalistes autochtones et par les auteurs interculturels.

Les nationalistes, par définition, placent leur nation au centre de leur cadre d'analyse et adoptent volontairement le point de vue de celle-ci. Le libéralisme et le nationalisme présentent donc une perspective unidirectionnelle et sont, au sens où l'entend Tully, des perspectives monologiques (Tully 1999, 95), construites sans interaction de la part d'autres groupes. Ces deux approches conservent comme point de départ les préceptes issus de leur groupe culturel, elles affirment souvent la légitimité supérieure d'un cadre de pensée et d'une certaine forme d'institutions, et sont en ce sens davantage ethnocentrées et subjectives. Toutefois, contrairement au libéralisme neutre, cette caractéristique est totalement assumée par le nationalisme. Parce qu'il adopte un point de vue autre que celui du groupe dominant, le nationalisme autochtone est donc une idéologie capable d'exposer les failles du raisonnement libéral et de l'imposition culturelle qu'il véhicule. Toutefois, en raison de son caractère monologique, il s'avère un pauvre guide au moment d'envisager un nouvel arrangement entre les nations. En effet, malgré l'éventualité de la fin de la structure de domination entre les nations au Canada, il est entendu que celles-ci ne peuvent évoluer en vase clos. Ainsi, la confrontation entre des perspectives monologiques et donc non dialogiques, tels le modèle libéral et nationaliste autochtone, risque fort de mener, comme le démontre Tully, à une « impasse » (Tully 1999, 54-55).

Dans ce mémoire, le nationalisme autochtone sera utilisé sporadiquement pour exposer le point de vue autochtone et faire contrepoids au discours dominant. Toutefois, pour sortir de l'impasse signalée par Tully, il importe d'adopter une perspective plus globale : l'approche interculturelle. En effet, nous considérons qu'une transformation de la situation actuelle entre les nations autochtones et non-autochtones, sujet qui sera traité davantage au chapitre III, ne pourra se faire que par une prise de conscience de la structure de domination présente au Canada, autant chez les autochtones que chez les non-autochtones. Pour ce faire, il est essentiel de présenter une perspective qui adopte le point de vue de chacun, non d'un seul groupe comme dans le cas du libéralisme neutre et du nationalisme autochtone, et non plus de l'ensemble tel que le prétend le libéralisme. En effet, et à l'instar de Tully, nous ne croyons pas une telle perspective universalisante possible : « On ne peut voir sans être situé quelque part » (Tully 1999, 54) avancera-t-il. Et comme la réalité de l'État multinational est complexe, si on veut la saisir, il est « impossible de l'observer d'un point de vue unique qui embrasserait tout » (Tully 1999, 24). L'approche interculturelle n'est donc pas une perspective neutre, elle rejette même toute possibilité de neutralité ou de vérité absolue. Dans le but d'éviter qu'une seule perspective domine, mais à défaut d'une perspective universelle, elle cherche donc à adopter le point de vue de chacun des groupes et à les mettre en relation.

Cette approche, adoptée par la CRPA et par des auteurs comme Tully, Green, la politologue Iris Marion Young et le géographe Louis-Edmond Hamelin, tente de retourner aux sources des premiers rapports entre les cultures. Dans ce cadre, les acteurs sont considérés comme possédant déjà leurs propres institutions, leurs normes et leur constitution (Tully 1999, 51-53), même si, dans le cas des autochtones, elles prenaient la forme de coutumes et de traditions transmises oralement (Tully 1999, 63). Ainsi, on reconnaîtra que les autochtones ont eu des formes d'organisations politiques et juridiques

tout à fait valables, et les débats sur la supériorité d'un modèle ou d'un autre seront écartés. La difficulté que nous avons mentionnée concernant la compréhension neutre et l'appréhension impartiale de la réalité multiculturelle mène également à un questionnement concernant l'universalité des termes et des conceptions : ainsi, les concepts de nation, de pouvoir et de citoyenneté, par exemple, peuvent différer d'une culture à l'autre (Tully 1999, 37). Il faut donc transposer des concepts d'une culture pour les rendre intelligibles à une autre culture, même s'il y a toujours danger que des difficultés d'interprétation surviennent. Et pour ce faire, une approche dialogique est essentielle : « la capacité de changer de perspective – de voir et de comprendre (en variant les points de vue) – s'acquiert en participant au dialogue interculturel lui-même » (Tully 1999, 24). Hamelin abonde dans le même sens : « Chaque groupe accueille réciproquement la logique de l'autre, ce qui nécessite une bonne ouverture communautaire du moi » (Hamelin 1999, 43).

L'approche interculturelle se veut autant une critique de la structure politique actuelle qu'un guide pour son amélioration. Ainsi, le pacte constitutionnel et les institutions politiques d'un État englobant plusieurs nations ne doivent pas être le produit de la domination d'un groupe sur un autre : cette façon de faire marginalise les plus petites sociétés, condamne leurs pratiques sociales et politiques et transforme leur identité. Les institutions politiques communes comme la Constitution doivent plutôt être le fruit d'une négociation entre les groupes culturels, qui choisissent ce qu'ils veulent mettre en commun au sein d'une association de type confédératif ou une fédération pluraliste (Tully 1999, 53).

Il est important de souligner que l'approche interculturelle se distingue de la politique de la reconnaissance élaborée principalement par Charles Taylor, parce que la reconnaissance qu'on prône dans la politique du même nom se fait à l'intérieur des institutions déjà établies, dont on ne questionne pas la légitimité (Tully 1999, 53).

L'approche interculturelle doit également être distinguée d'une certaine approche qui se dit elle aussi interculturelle : « L'interculturalisme présente [...] un autre défi que celui du droit constitutionnel de s'exprimer et d'agir politiquement, de manière interculturelle, au sein des institutions régnautes (une intention souvent prêtée au 'multiculturalisme') » (Tully 1999, 52). Ainsi, au Québec, malgré la volonté d'établir un certain type de rapport avec les immigrants, la politique interculturelle de l'État québécois ne désigne pas l'approche interculturelle dont nous faisons état. Dans l'approche québécoise, les individus issus d'autres cultures sont certes invités à faire intervenir leur culture dans le débat, mais il n'est nullement question de concevoir les groupes immigrants comme étant déjà constitués au niveau politique et légal, ce qui impliquerait la prise en compte de leurs formes d'expression politique, de leurs valeurs et de leurs institutions sur un pied d'égalité avec les institutions québécoises. Au contraire, la politique québécoise stipule que « s'intégrer à la société québécoise, c'est être prêt à connaître et à respecter ses valeurs communes », dont son caractère français et la laïcité de ses institutions, par exemple (Québec interculturel 2006). Nous nous devons également de souligner qu'une approche interculturelle intégrale prendrait en compte le point de vue d'autres cultures traditionnellement mises de côté par le constitutionnalisme tel qu'on le connaît, comme par exemple celles de groupes ethniques d'immigration récente, des femmes, etc. Toutefois, de façon à approfondir la question de la colonisation des autochtones, nous nous en tiendrons au rapport entre les *nations* en présence, soit les autochtones et les non-autochtones.

La colonisation : un concept opérationnel dans le cas des autochtones au Canada?

L'approche interculturelle que nous avons exposée et adoptée nous permet d'évaluer les relations entre les nations sous un angle historique et d'investiguer sur

l'étendue d'une potentielle structure de domination aux niveaux politique, économique, culturel, territorial et juridique entre les nations au Canada. Ainsi, l'État canadien dans sa forme actuelle personnifiée, selon cette approche, l'expression de ses nations dominantes non-autochtones et échoue en cela à représenter également les autres nations présentes sur le territoire, en l'occurrence les nations autochtones. Mais s'il existe effectivement une structure de domination entre les nations au Canada, dans quelle mesure le concept de colonisation est-il opérationnel pour la décrire? Si nous revenons sur les éléments présentés en introduction que nous avons tirés des deux définitions de la colonie issues d'ouvrages de référence en science politique, nous avons noté les termes « domination », « minorité étrangère », « populations autochtones », « marginalisation » et « destruction » (Hermet et al. 1998, 51). À cela, nous pouvions ajouter, selon le *Dictionnaire de la politique*, la « prise de souveraineté » et la « dépendance » (Akoun et al. 1978, 50) qui suivent la prise du territoire. Nous verrons jusqu'à quel point ces éléments peuvent être reliés à la situation des autochtones au Canada.

Nombre d'auteurs que nous avons cités précédemment se sont employés à démontrer que le Canada, malgré la fin théorique de son statut de colonie par la disparition de son lien avec la métropole extérieure, n'a pas perdu tous les traits de la colonie au sens classique du terme, particulièrement dans sa relation avec les peuples autochtones. Tully se montre d'ailleurs très critique à l'égard de la notion même de colonisation, qui fut modelée expressément, selon lui, dans le but d'en exclure les peuples autochtones (Tully 2007, 344-350). C'est donc dire que si le Canada s'affranchit progressivement de son statut de colonie pour devenir un État à part entière, les autochtones ne cessèrent pas d'être colonisés pour autant. Pour comprendre cet état de fait, il importe de ne pas adopter seulement le point de vue du colonisateur, comme c'est le cas lorsqu'on ne considère plus le Canada comme une colonie, mais d'adopter également le point de vue du colonisé. Lors de l'accession à

l'indépendance du Canada, nombre de transformations eurent lieu chez les non-autochtones qui y habitaient : leur identité se métamorphosa alors qu'ils passèrent de sujets britanniques à citoyens canadiens, on observa l'émergence d'une conscience nationale et finalement la cessation de la dépendance économique et législative par rapport à la métropole. Ces événements firent en sorte que la fin du statut officiel de colonie par la disparition du lien de dépendance avec la métropole est un événement majeur pour les non-autochtones; en contrepartie, les autochtones n'ont vu que peu d'impact sur leur situation durant la même période. En ce sens, la question de la présence ou non d'une métropole extérieure à la colonie devient secondaire. L'important est que les colonisés continuèrent de vivre dans la prolongation du processus de colonisation. Pour les autochtones, l'indépendance du Canada par rapport à l'Europe et le déplacement de la métropole de Paris à Londres et finalement à Ottawa n'a donc pas transformé fondamentalement leur situation et les rapports qu'ils entretiennent avec les non-autochtones.

De façon à conceptualiser cette relation entre autochtones et non-autochtones qui se voyait exclue de la définition de la colonisation au sens classique du terme, certains auteurs créèrent le concept de colonisation « interne », relié en de nombreux points à la colonisation externe, ou classique, exception faite de la présence de la métropole extérieure. Ce concept fut monté par des auteurs en anthropologie qui étaient désireux d'adapter le concept de colonisation au cas des autochtones absorbés à l'intérieur d'États devenus indépendants. Cette colonisation, nous explique Tully, est appelée interne car elle est caractérisée par « le souci d'établir l'assise territoriale de la société dominante elle-même » (Tully 2007, 316). Il s'ensuit une relation complètement modifiée entre le colonisé et le colonisateur, ce dernier se transformant, au fil des générations, en citoyen légitime du territoire, s'identifiant de moins en moins à la « mère patrie ». Il s'agit donc d'un déplacement de la métropole, qui cesse d'être externe et qui intègre plutôt la colonie.

Le concept de colonisation interne est présenté de façon détaillée par les anthropologues James S. Frideres et René R. Gadacz (2001). Il reprend les caractéristiques du processus colonial classique et les relie à la situation vécue par les autochtones de territoires comme le Canada. Ce concept met en perspective les aspects suivants :

- Une incursion étrangère sur un territoire donné
- La destruction des structures sociales et culturelles d'un groupe
- Un processus externe de contrôle politique sur les populations autochtones
- La dépendance économique des populations autochtones
- La mauvaise qualité des services aux autochtones en santé et en éducation
- Le peu d'interactions entre les populations autochtones et non-autochtones
- Un système empreint de racisme (Frideres et Gadacz 2001, 4-7)

Bien que ce concept constitue le plus élaboré de la littérature concernant la colonisation interne, nous le considérons comme étant incomplet et manquant de nuances. Nous construirons donc ici un autre concept qui puise autant de Frideres et Gadacz que des deux définitions issues d'ouvrages de science politique amenées plus haut, et qui sera utilisé dans le prochain chapitre pour analyser la situation des autochtones au Canada.

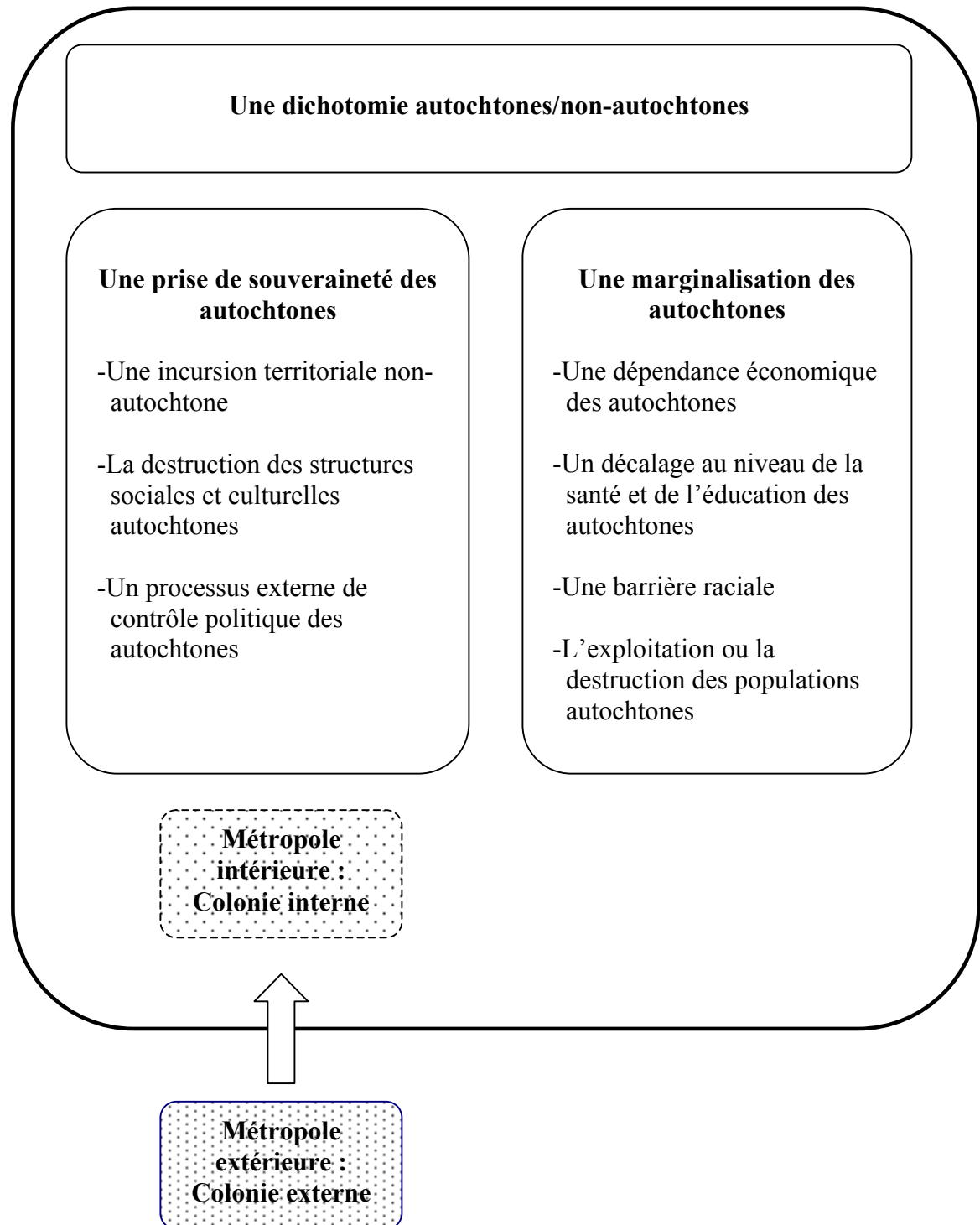
Le concept sera construit comme suit : à celui de Frideres et Gadacz, nous ajouterons une dichotomie entre autochtones et non-autochtones, et nous transformerons des catégories de Frideres et Gadacz en sous-catégories de « prise de souveraineté » et de « marginalisation » provenant d'ouvrages de référence, en ajoutant une sous-catégorie sur les visées d'exploitation et de destruction. La notion de souveraineté que nous mettrons de l'avant, inspirée de la vision autochtone, est beaucoup plus large et nous permet d'inclure, outre « l'incursion territoriale », la « destruction des structures sociales et culturelles autochtones » comprenant les institutions politiques ainsi qu'un « processus externe de contrôle politique des autochtones ». Puis, en ce qui concerne les caractéristiques de « dépendance économique des autochtones », de « mauvaise qualité des services aux autochtones en santé et en éducation », du « peu d'interactions autochtones/non-

autochtones » et d'un « système empreint de racisme », elles peuvent toutes, selon nous, être rangées sous la « marginalisation » de Hermet et al. Nous devons cependant dire qu'en ce qui a trait à « la mauvaise qualité des services aux autochtones en santé et en éducation », nous considérons que cette notion mérite d'être nuancée. En effet, aux dires même de Frideres et Gadacz : « On a per capita basis, the Medical Services Branch spends about \$600 per year per Aboriginal person, approximately the same spent on non-Aboriginal people » (Frideres et Gadacz 2001, 70). Étant donné que le sous-financement ne semble pas expliquer le décalage au niveau de la santé des autochtones et que nous ne disposons pas de preuves concernant la « mauvaise qualité des services » en santé et en éducation, il serait plus exact d'évoquer « un décalage au niveau de la santé et de l'éducation des autochtones ». Puis, concernant le « peu d'interactions autochtones/non-autochtones » et un « système empreint de racisme », elles peuvent être placées sous une catégorie plus large, « une barrière raciale ».

En ce qui concerne la catégorie « marginalisation », nous nous devons cependant de souligner que si pour Hermet et al. elle désignait principalement la colonie de peuplement (appelée éventuellement à devenir interne), pour nous cette marginalisation est présente aussi dans la colonie externe, comme nous le démontrerons. Quant à la « destruction de la population autochtone », elle est davantage le propre de la colonie interne. Dans la colonie d'exploitation, on parlera surtout d'« exploitation de la population autochtone », quoique les deux politiques puissent coexister.

Le schéma présentant le concept de colonie, est exposé à la page suivante. Ce modèle est destiné à mettre en relief les points similaires entre la colonie externe et la colonie interne. Les zones à motifs pointillés représentent la seule différence majeure, selon nous, entre les deux types de colonies, soit l'emplacement de la métropole, qui se meut de l'extérieur vers l'intérieur dans le cas de la colonisation interne.

Figure 1 : La colonie



Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons d'abord envisagé les rapports entre autochtones et non-autochtones comme étant une relation entre des nations en présence, puis nous nous sommes efforcés de présenter le débat entourant la situation des autochtones ainsi que la question de leur colonisation. Nous avons exposé les perspectives d'auteurs libéraux neutres, nationalistes autochtones et interculturels concernant la question de la colonisation des autochtones en établissant certains liens entre leur situation et celle des peuples officiellement colonisés d'Afrique et d'Asie. Ce faisant, nous avons démontré les limites que présentait une approche monologique telle l'approche libérale neutre. Toutefois, nous avons vu que le nationalisme autochtone, en tant qu'approche également monologique, comporte aussi des lacunes importantes qui nuisent à une compréhension globale des relations entre les nations. C'est pourquoi nous avons présenté et adopté l'approche interculturelle comme étant davantage en mesure d'expliquer le rapport entre les nations au Canada et de nous instruire sur son caractère potentiellement colonial. Cette approche sera utilisée dans le cadre de ce mémoire, d'abord pour cerner le caractère colonial du Canada et ensuite pour envisager des solutions dans le but de le décoloniser. Enfin, inspirés de la littérature, nous avons élaboré un concept de la colonisation qui sera à même de rendre compte du phénomène colonial au Canada.

Chapitre II

Les autochtones au Canada et la colonisation

Introduction

Dans ce chapitre, nous emploierons le concept de colonisation que nous avons présenté et détaillé à l'aide d'un schéma au chapitre précédent. Ce concept, qui reprend les caractéristiques de la colonisation externe autant qu'interne, sera confronté ici à la situation des autochtones au Canada. Ce faisant, l'objectif sera de déterminer dans quelle mesure et à quels niveaux leur situation peut être qualifiée de coloniale. Les caractéristiques principales de la colonisation qui seront reprises ici sont « une dichotomie autochtones/non-autochtones », « une prise de souveraineté des autochtones » et finalement « une marginalisation » de ces derniers. Ce faisant, nous emploierons une approche interculturelle proposant une démarche dialogique. Celle-ci devrait nous aider à saisir l'ensemble de la relation entre les nations et permettre une meilleure compréhension des conceptions et perceptions, tant chez les autochtones que chez les non-autochtones.

Une dichotomie autochtones/non-autochtones

La colonisation, par définition, implique l'établissement d'une population originaire de l'extérieur sur des terres habitées jusque-là par une population d'origine locale. Au Canada, la terminologie pour désigner ces groupes a évolué. Si la question est aujourd'hui assez complexe, elle fut jadis particulièrement simple :

For the first three hundred years after sustained contact was made with Aboriginal Canadians, there was little difficulty in determining who was or was not an Aboriginal person. [...] Ancestry, physiology, and way of life were the determining factors. [...] People of mixed ancestry were assigned either to Indian or White society and did not constitute a separate category: only Indians and non-Indians existed (Frideres et Gadacz 2001, 24-25).

Pendant longtemps, les termes « Indiens » et « Blancs » furent donc la norme. Toutefois, aujourd'hui, cette dichotomie raciale est considérée, la plupart du temps, comme péjorative et dépassée : « Many people identified in the census and the Constitution as 'Indian' prefer the term 'First Nations' because of the colonial associations of the term 'Indian' » (Peters 2007, 2). Cette connotation coloniale n'empêche toutefois pas un auteur comme Alfred d'utiliser le terme « Indian » (Alfred 1999, 83). Pour notre part, dans ce mémoire, nous emploierons davantage une terminologie plus contemporaine, que nous avons d'ailleurs abondamment rencontrée jusqu'ici : les termes « autochtones » et « non-autochtones ».

Néanmoins, nous nous devons de souligner que ces termes mêmes doivent être nuancés. Bien que les autochtones considèrent, dans une optique traditionnelle, « qu'ils sont ici depuis la nuit des temps » (Canada 1996a, 11), il est généralement admis qu'au Canada, ceux qu'on appelle autochtones ne sont pas vraiment originaires de ce continent mais plutôt d'Asie, de Sibérie et de Mongolie plus précisément. Cette immigration, qui s'est produite il y a entre 12 000 et 40 000 ans (Flanagan 2002, 21-22), rend la notion d'autochtone toute relative. Ainsi on pourrait dire, d'une certaine façon, que toutes les populations sur le continent américain sont non-autochtones. C'est d'ailleurs ce type de raisonnement que fait Flanagan, lorsqu'il utilise le terme « Sibériens-Canadiens » (Flanagan 2002, 32) pour désigner les autochtones.

La notion de non-autochtones doit elle aussi être sérieusement tempérée. Il est certain que le terme « minorité étrangère » censée dominer les autochtones dont font mention Hermet et al. dans leur définition semble, dans le cas de la colonisation interne, abusif. D'abord, en dans les anciennes colonies de peuplement comme le Canada, ces populations « étrangères » ne constituent plus des minorités mais la majorité. Ensuite, il n'est pas certain que des individus descendants de plusieurs générations d'occupation du territoire puissent réellement être considérés comme étant des « étrangers ». On peut

affirmer que pour beaucoup d'entre eux, le sentiment d'appartenance au territoire où leurs ancêtres ont élu domicile est complet et le lien avec le continent d'origine est souvent mineur, voire nul. Cette ambiguïté est d'ailleurs le propre de la colonie interne, où l'individu issu de l'immigration de plusieurs générations se transforme en citoyen légitime du territoire (Tully 2007, 321-323). Selon cette perspective, on pourrait donc considérer toutes les nations au Canada comme étant autochtones, étant donné une occupation relativement ancienne du territoire. Cette logique est d'ailleurs adoptée à l'occasion par certains individus qui, bien qu'ils revendiquent un héritage européen, réclament des droits s'apparentant à ceux des autochtones de par l'ancienneté de leur descendance (Radio-Canada 2008b). La question est donc celle du degré d'ancienneté de l'occupation du territoire. Il est entendu qu'à l'intérieur d'États comme le Canada, la différence dans la durée de l'occupation, loin d'être minime, est de l'ordre de plusieurs milliers d'années.

Pour l'anthropologue Sylvie Poirier, la notion même d'autochtone est critiquable à deux autres niveaux. D'abord, elle est issue de la structure de domination : « On ne saurait non plus négliger le fait que l'appellation 'autochtone' est eurocentrique, puisqu'elle puise aux conceptions européennes de l'histoire, du temps et du territoire et reste porteuse de l'histoire coloniale » (Poirier 2000, 139). En effet, Poirier souligne que cela contraint à « les situer dans une histoire, elle-même conçue comme un récit de la conquête coloniale et de la formation étatique » (Poirier 2000, 139). Ensuite, le concept d'autochtone est pour elle profondément réducteur, considérant la multitude de peuples autochtones qui habite le Canada. Toutefois, pour nous, il est important de considérer l'influence de la colonisation sur les identités. Nous croyons que la colonisation, parce qu'elle a forgé les derniers siècles des rapports entre les nations autochtones et non-autochtones et qu'elle a eu des effets indéniables sur celles-ci, doit être soulignée comme étape préalable à sa transformation. Ensuite, concernant l'aspect réducteur du terme autochtone au niveau de la diversité des

nations, nous avons amené ce point en introduction, et nous endossons cette critique. Toutefois, en accord avec le postulat précédent concernant les identités forgées par le colonialisme, nous croyons que si les nations autochtones furent et sont encore extrêmement diversifiées, les politiques gouvernementales, en mettant l'accent sur le caractère autochtone de ces groupes, ont créé certaines situations similaires qui rendent possibles de telles généralisations. Ainsi, des traits telles l'assimilation religieuse et linguistique, la transformation du système de valeurs et la dépendance sont observables, à des degrés divers, chez la très grande majorité des nations autochtones au Canada.

Il faut savoir que les autochtones eux-mêmes, en général, acceptent la catégorisation globale que constitue le concept d'autochtone, bien qu'ils insistent aussi sur les différences entre leurs nations. Toutefois, ce point de vue ne fait pas l'unanimité. Alfred, par exemple, est fermement opposé à l'utilisation de l'équivalent anglais « Aboriginal » (Alfred 1999, 83), alors qu'il avance que transformer la terminologie n'améliorera pas nécessairement la réalité. Pire, nous dit-il, la situation coloniale est camouflée par une certaine attitude « politically correct » (Alfred 1999, 83) qu'a amenée l'utilisation du terme « autochtone » :

Natives face the same conditions and suffer the same abuses, except that now the problem is less obvious because, instead of being Indians governed by the state as wards under the Indian Act, they are now recognized as 'Aboriginal' peoples with an 'inherent right' to 'self-government'. Go to a reserve, look around, and ask yourself if Indians are any better off because white society has relieved itself of its terminological burden (Alfred 1999, 83).

Cette notion d'autochtone étant, pour Alfred, elle-même d'origine coloniale car destinée à camoufler la structure de domination, il optera pour « Indigenous » (qu'on retrouve dans les titres de ses deux plus récents ouvrages de 1999 et 2005), « Native » (Alfred 1999, 83), « *Onkwehonwe*, original people » (Alfred 2005, 19) ou même « Indian » (Alfred 1999, 83).

Pour désigner le groupe d'origine non-autochtone on rencontre également, dans la littérature, une multitude d'appellations. Ainsi, on croquera le terme « Euro-américains »,

qui est utilisé par l'historien autochtone Georges E. Sioui et qui est repris par Dalie Giroux (Giroux 2008, 40) et aussi celui de « société dominante », qu'on retrouve dans les écrits de Tully (Tully 2007, 312) et d'Alfred, qui utilise l'expression « mainstream society » (Alfred 1999, 21). Ces dénominations sont particulièrement intéressantes, la première nous éclairant sur l'origine des nations non-autochtones, et la seconde sur la relation de domination qui existe entre les nations au Canada.

Mais la question de la démarcation entre autochtones et non-autochtones mérite elle-aussi d'être éclaircie. La définition d'autochtone n'est pas claire, surtout quand des siècles se sont écoulés depuis le contact avec les non-autochtones, alors que de nombreux métissages et la pression culturelle ont faussé la donne. La définition d'autochtone fut sujette à débat au sein de l'ONU, alors que se préparait, depuis presque deux décennies, la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*. L'ONU refusa d'établir une définition claire compte tenu, argua-t-elle, de la diversité des peuples autochtones et du peu de marge de manœuvre qu'une définition restrictive permettrait (ONU 1996). Toutefois on continue, du côté de l'ONU, d'endosser la définition informative construite par le rapporteur spécial José Martínez Cobo qui produisit en 1982 l'*Étude du problème de la discrimination à l'encontre des populations autochtones* (ONU 1996). Cette définition met l'accent sur la continuité, avec les premiers habitants de populations reconnaissables à des critères liés à l'ascendance, à la culture, à la langue, à la conscience de groupe, à l'acceptation par la communauté, à la résidence dans des régions déterminées du pays et aux définitions légales de l'État concerné (Martínez Cobo 1982).

Si la définition susmentionnée peut s'avérer utile pour identifier certains individus et communautés autochtones, nombre d'éléments sont toutefois problématiques. La raison est principalement qu'ils réfèrent à une conception traditionnelle des autochtones : ainsi les critères de langue et de lieu de résidence, au Canada, rendent peu compte de la réalité.

D'abord, en ce qui concerne les langues, que ce soit sous l'effet des politiques d'assimilation ou par le simple effet du contact avec les autres nations ou de la modernité, beaucoup d'autochtones sont incapables de communiquer dans leur langue d'origine : des données de 2006 faisaient état, chez les Inuit, de 69% des individus capables de soutenir une conversation en inuktitut. En ce qui concerne la capacité à s'exprimer dans une langue autochtone, ce pourcentage tombait à 29% chez les Premières nations ou Indiens inscrits et à 4% chez les Métis (Statistique Canada 2009b). Quant au lieu de résidence, plus de la moitié des autochtones au Canada habite en milieu urbain, loin des régions où ils étaient traditionnellement établis (Statistique Canada 2009c). Ce type de conceptualisation amènera Anderson et Poirier à critiquer une conception figée de ce qu'est l'autochtone. Pour lui, l'identité autochtone a été transformée et l'identification des groupes autochtones par la culture devient de plus en plus difficile. Et cette perception dépassée de l'identité a été encouragée par les cours de justice au moment de préciser les droits autochtones, qui sont justement qualifiés d'« ancestraux » et dont la définition a été fournie par la Cour suprême en 1996 dans le jugement *Van der Peet* : « Constituent des droits ancestraux les coutumes, pratiques et traditions qui marquent la continuité avec les coutumes, pratiques et traditions qui existaient avant le contact avec les Européens » (Canada, Cour suprême 1996, 5). Pour Andersen, cela a pour effet d'encourager les stéréotypes et d'empêcher les autochtones d'évoluer (Andersen 2005, 305). Pire, insister sur les différences culturelles est en soi un aspect de la colonie :

Canada is a colonial nation-state in which cultural difference plays a constitutive role in contemporary constructions of aboriginal identities [...], and the ability of contemporary lives is washed away in a flood of judicial decisions that shine their light only on practices that are manifestly *pre-modern* (Andersen 2005, 300).

Une autre caractéristique problématique dans la définition de Martínez Cobo concerne les définitions légales données par l'État aux autochtones. C'est que si les

autochtones sont effectivement des peuples colonisés, il s'ensuit que la définition faite par l'État d'un autochtone s'avère elle-même imposée. Au Canada, la notion d'autochtone, dans la *Loi constitutionnelle de 1982*, est décrite comme suit : « 'peuples autochtones du Canada' s'entend notamment des Indiens, des Inuit et des Métis du Canada » (Canada, Ministère de la justice. *Loi constitutionnelle de 1982*, article 35 (2)). Contrairement à Frideres et Gadacz, le métissage est donc, dans la définition constitutionnelle canadienne, une réalité admise. Toutefois, les critères quant à l'attribution d'un statut autochtone reconnu officiellement par l'État sont très serrés, surtout pour les Indiens inscrits (Canada, Ministère de la Justice 2009, articles 6-7). Ce faisant, l'identification des autochtones au niveau légal favorise la perpétuation de la domination en refusant aux autochtones le droit de définir eux-mêmes leur citoyenneté, ce que peut cependant faire l'État canadien et ce que projettent de faire les nationalistes québécois dans le cadre de l'État québécois, même en tant que province (Turp 2007). Alfred conteste d'ailleurs la dépendance autochtone envers les autorités extérieures dans l'attribution de la citoyenneté (Alfred 1999, 71, 84-85).

Une autre définition est amenée par le géographe Louis-Edmond Hamelin, qui décrit les autochtones de la façon suivante :

Groupe d'individus, peuple ou nation, de souche antérieure aux Découvertes de l'Amérique, conscient de former une entité culturelle distincte mais vivant en situation bi/ou plurilingue, référant à un territoire d'appartenance, mal délimité, mais largement aux mains des sociétés dominantes, pratiquant un genre de vie traditionnel, moderne ou combiné, désirant la promotion d'institutions en propre, locales, interlocales et régionales, à l'intérieur d'un pays constitué et, le cas échéant, de leur choix (Hamelin 1999, 14).

Cette définition, davantage ouverte et nuancée que celle de Martínez Cobo, nous apparaît plus à même de définir l'autochtone. En effet, on y parle de « référence » à un territoire plutôt que de « résidence », ce qui sied davantage aux autochtones urbains. De plus, on fait de l'éventuelle assimilation linguistique une possibilité, qui n'enlève toutefois pas à l'autochtone tout son caractère. On y parle aussi de « conscience » d'appartenir à une

culture distincte, alors qu'en pratique cette culture n'est peut-être pas tant pratiquée, comme le soulignait Andersen. Quant aux modes de vie « traditionnel, moderne ou combiné », cette notion permet de rendre compte de la diversité amenée par la modernité. Dans ce mémoire, étant donné les nuances concernant la tradition et la modernité et l'absence d'implication de l'État dans la formulation des critères relatifs à l'autochtonéité, la définition d'Hamelin nous semble opérationnelle et sera adoptée.

Mais la question de la démarcation entre autochtones et non-autochtones est posée de façon plus pointue par le cas des Métis, qui met au défi la définition d'« autochtone ». Bien que les Métis soient, au sens de la Loi constitutionnelle de 1982, reconnus comme étant autochtones, cette conclusion n'est pas unanime. La définition de Hamelin, en nuancant les aspects territoriaux et culturels, semble permettre l'inclusion des Métis dans la définition d'autochtone, bien que leur double appartenance à la « souche antérieure aux Découvertes de l'Amérique » et aux « sociétés dominantes » de Hamelin rend leur caractère autochtone relatif. À ce sujet, un auteur comme Alfred est plus critique face à l'inclusion des Métis dans les nations autochtones. Pour lui, deux critères jadis utilisés pour déterminer l'appartenance à une nation « indigène » sont importants : « Both blood relations and cultural integration were and are essential to being Indian » (Alfred 1999, 85). Ainsi, seuls les individus acceptés par des « historic tribal communities » (Alfred 1999, 86) peuvent se déclarer autochtones. On ne peut forcer les communautés à accepter des individus, tels ceux qui se déclarent autochtones en raison de lointains métissages sans communauté d'appartenance. Cela permettrait éventuellement aux communautés autochtones d'exclure des individus qui se sont fait octroyer de façon illégitime un statut autochtone (Alfred 1999, 84-87). De plus, l'utilisation de critères plus stricts démarquerait les individus et communautés qui furent réellement victimes de la colonisation : pour lui, les « indigènes » sont colonisés et les autres, issus des métissages, sont des minorités culturelles, et les

solutions pour régler leurs revendications sont différentes : « decolonization and self-determination for the first, human and civil rights for the second » (Alfred 1999, 87).

Toutefois, Green reste farouchement opposée à ce genre de démarcation. Alors qu'Alfred rejetait la « pure self-identification » (Alfred 1999, 85) des individus, pour Green : « L'autodéfinition citoyenne est sans doute l'une des expressions les plus fondamentales du droit humain à l'autodétermination et du droit de tout individu à vivre au sein de sa propre communauté culturelle » (Green 2004, 28). Puis, concernant le rejet potentiel de citoyens considérés jusqu'ici comme autochtones, Green avance : « les codes de citoyenneté et d'appartenance fondés sur le droit du sang ou sur quelque formule raciste, que proposent actuellement certaines administrations autochtones, ne constituent pas une solution de rechange acceptable au regard des droits de la personne » (Green 2004, 28). La définition du gouvernement fédéral fait, elle aussi, place à une certaine auto-identification des Métis, bien que ce ne soit pas la seule exigence, comme nous le verrons plus loin.

Néanmoins, un problème est soulevé par l'autodéfinition de membres ou de groupes entiers, qui se déclareraient Métis. En effet la possibilité, éventuelle ou en devenir, pour les groupes autochtones d'aménager des espaces d'autonomie risque de mener à des abus. Il en résulterait, comme l'avancait le chef de l'Assemblée des Premières nations du Québec, Ghislain Picard, une dé-légitimation des revendications des autochtones : « Les droits des peuples autochtones sont quelque chose de sérieux et ils ne peuvent pas être utilisés à tout vent par le premier venu » (Larouche 2007). Cette déclaration faisait suite à un barrage routier érigé en mars 2007 par la Confédération des peuples autochtones, un groupe de Métis qui n'est pas reconnu par les chefs autochtones. De la même façon on vit en 2008 au Québec les Métis de la Côte-Nord, une autre association autoproclamée, revendiquer des droits de propriété du territoire. L'attitude de son président démontre l'opportunisme que peut générer l'autodéfinition : « Il y a quelques années, M. Forbes présidait l'Association

des droits des Blancs. Aujourd'hui, le porte-parole des Métis de la Côte-Nord affirme défendre le même objectif, soit de s'assurer que le territoire appartienne à qui de droit » (Radio-Canada 2008a). Toutefois, l'identification des autochtones, dans une optique interculturelle, ne peut se faire par une autorité non-autochtone :

En bout de piste, la relation coloniale demeure, car l'État reste en dernière analyse celui qui fixe l'identité autochtone et détermine à la fois qui peut s'adresser à lui en vertu de cette identité et les questions qu'il est loisible, dès lors, d'aborder avec lui (Green 2004, 25).

Néanmoins, la notion de « communautés tribales historiques » d'Alfred semble réductrice. En effet, il est possible d'arguer que la colonisation a détourné le destin de communautés tribales historiques et que des autochtones issus de celles-ci, tel des Cris ou des Ojibways aient pu prendre une autre direction. C'est le cas notamment de la nation métisse, que nous distinguons ici des individus sans communauté d'attache qui, en raison d'une lointaine descendance, s'identifient eux-mêmes comme étant Métis. La nation métisse est celle qui possède une importance historique et un rapport au territoire certain (Canada 1996a, 157-166), comme c'est le cas des communautés, au Manitoba, de la Rivière-Rouge et des plaines de White Horse, de Sault Sainte-Marie en Ontario, de Saint-Albert en Alberta et de Batoche en Saskatchewan (Canada 1996c, 248). Ces critères d'identification des communautés métisses historiques sont d'ailleurs sensiblement ceux qu'a reconnus la Cour suprême en 2003. L'arrêt *Powley* a alors identifié, comme caractéristiques additionnelles à l'auto-identification des membres, le fait de « faire partie d'une communauté métisse existante » et d'« avoir des liens avec une communauté métisse historique », donc établie avant la « domination politique et juridique » des non-autochtones dans la région (Canada, Affaires indiennes et du Nord 2009b).

Quant aux critères qui nous permettraient de qualifier les membres de la nation métisse d'« autochtones », la place de la culture autochtone dans leur identité est claire :

elle « s'inspirait à la fois du style de vie des peuples autochtones et de celui des non-autochtones » (Canada 1996c, 248). De même, elle « avait sa propre langue, le michif (composé de plusieurs dialectes) » (Canada 1996a, 163). Bien sûr, l'importance de la culture non-autochtone est aussi manifeste. Toutefois, si nous devons aujourd'hui nous référer à une « pureté culturelle » pour identifier les autochtones, peu de communautés et d'individus pourraient satisfaire à ces critères. La colonisation a transformé les identités, même celle des communautés tribales historiques. Il est donc difficile, dans une optique interculturelle, de refuser l'identité autochtone à des groupes qui sentent la posséder. Toutefois, il serait aussi peu cohérent d'imposer certains groupes à l'ensemble des autochtones. L'importance d'un véritable dialogue interculturel quant à la question des identités est, en ce sens, primordial, autant entre nations autochtones et non-autochtones qu'au sein des nations autochtones elles-mêmes. Une possibilité, pour être davantage cohérent avec la réalité « métissée » des communautés autochtones, serait de conserver la nécessaire acceptation de l'individu par une communauté d'importance historique, tout en relativisant l'historicité des communautés tribales. En atténuant l'importance de l'enracinement dans le temps, cette vision exclurait de la définition des regroupements autoproclamés aux origines douteuses, mais reconnaîtrait à la nation métisse d'importance historique le statut de nation. Celle-ci pourrait être considérée comme une communauté autochtone créée des suites de la colonisation. Néanmoins, la question des Métis fut toujours épineuse et ce mémoire n'aura pas la prétention de la régler ici.

Par contre, le fait que les Métis constituent une « nation » nous apparaît moins ambigu que le fait qu'ils puissent être considérés comme des « autochtones ». En effet, les Métis qui revendiquent une appartenance aux communautés métisses historiques que nous avons nommées plus haut remplissent tous les critères de la nation. Cette conclusion est

d'ailleurs formulée par la CRPA, qui la qualifie de « nation métisse de l'Ouest » (Canada 1996c, 262). Les Métis trouvent leurs origines aussi loin qu'au XVIII^{ème} siècle (Frideres Gadacz 2001, 36), ils sont organisés au niveau politique et revendiquent même une « assise territoriale » (Canada 1996c, 262).

Nous avons ici tenté de cerner la notion de l'autochtone contemporain qui, contrairement aux débuts de la colonisation, apparaît aujourd'hui beaucoup plus difficile à circonscrire. Dans cette section, un important paradoxe est soulevé : on cherche à se départir d'une relation coloniale, mais pour ce faire, l'influence du colonialisme sur les identités doit être assumée. Il s'agit en fait de reconnaître le colonialisme pour mieux s'en extirper. Les nations sont considérées comme étant libres avant le contact, mais l'identité de celles-ci est forgée par le colonialisme. L'approche interculturelle est justement utilisée pour reconnaître ces interactions passées et les transformer dans l'avenir.

Une prise de souveraineté des autochtones

Dans cette section, nous commencerons par souligner les différentes conceptions de la souveraineté entre les nations non-autochtones et autochtones, ce qui est l'essence même de l'approche interculturelle. Comme nous comptons insister sur la façon dont, du côté autochtone, le rapport entre les nations est perçu, nous mettrons l'accent sur la conception autochtone de la souveraineté. Cette dernière étant plus large, nous verrons dans quelle mesure cette souveraineté autochtone fut prise par les non-autochtones, une autre caractéristique des peuples colonisés. Nous diviserons cette catégorie de prise de souveraineté en trois sous-catégories : « une incursion territoriale non-autochtone », « la destruction des structures sociales et culturelles autochtones » incluant les institutions politiques et finalement « un processus externe de contrôle politique des autochtones ».

Des conceptions différentes de la souveraineté

Le fait que la notion de souveraineté, chez les autochtones, diffère sensiblement de l'acception non-autochtone rappelle toute la difficulté sémantique qui survient lorsqu'on essaie de transposer des concepts issus d'une culture et d'une langue différente pour les rendre intelligibles à une autre culture. Cette transposition est toutefois inéluctable si on veut éviter de s'enfermer dans une conception monologique du rapport entre les peuples. Ici, la conception autochtone de la souveraineté sera mise en relation avec la notion non-autochtone du même concept, pour en permettre une compréhension la plus globale possible. Il est aussi à noter que, de plus en plus, la définition autochtone de la souveraineté chez les autochtones tend à incorporer des éléments non-autochtones, sans doute sous l'effet de l'influence mutuelle entre les différentes notions de ce terme polysémique.

Selon une première optique, défendue entre autres par la CRPA, au moment du contact, les nations autochtones étaient organisées au niveau politique, elles occupaient des territoires relativement bien définis et ne dépendaient d'aucune autorité extérieure. Ces caractéristiques, pour un auteur comme Morin, font des autochtones d'avant le contact des peuples souverains. Pour lui, les premiers traités entre les nations autochtones et les Européens, des traités de nation à nation, sont d'ailleurs une reconnaissance de cet état de fait (Morin 1997, 85-104).

Mais la souveraineté est un concept juridique élaboré par les Européens. Il provient du latin « *superanus* », supérieur, et désignait au départ le monarque, ou souverain (Flanagan 2002, 57-59). En ce sens, il s'agit du pouvoir ultime d'une autorité sur un territoire et sur les gens qui y vivent, un pouvoir dominant et coercitif. Aujourd'hui, on peut cependant dire que la notion de domination est relative en démocratie, alors que ce pouvoir est détenu par le peuple, bien qu'il soit confié à des représentants le plus souvent. Au niveau international, la souveraineté est le propre des États et, en théorie, ceux-ci étant

souverains, aucune autorité extérieure ne peut s'imposer à l'intérieur de leurs frontières. Flanagan résume ainsi cette conception de la souveraineté : « une population stable occupant un territoire déterminé sous un gouvernement souverain » (Flanagan 2002, 58).

Toutefois, pour les autochtones et d'un point de vue traditionnel, ce qu'ils considèrent comme la souveraineté est plutôt issu d'une conception religieuse et est donné par le Créateur (Canada 1996b, 122). Il s'agit d'une sorte de pouvoir lié à la liberté d'un peuple, dont celle de se gérer soi-même, de faire des choix collectifs et de se doter d'institutions, pouvoir inhérent et inaliénable. Donc, on parlerait ici de souveraineté en tant que groupe plutôt que sur un territoire donné aux frontières bien définies, quoique le territoire revête ici aussi une importance primordiale. La souveraineté ne serait donc pas issue du droit international et elle ne pourrait être perdue lors d'une conquête militaire ou de la signature d'un traité, contrairement à ce que veut la tradition non-autochtone.

Pour les Mohawks, de même que pour de nombreux autres peuples autochtones, la souveraineté ne signifie pas un gouvernement tout-puissant qui régit la vie d'une nation ou d'un peuple, mais plutôt que les gens s'occupent d'eux-mêmes et des terres dont ils sont responsables. Cela veut dire utiliser le pouvoir politique comme expression de la volonté populaire (Canada 1996b, 124).

Les différences sont telles entre les conceptions autochtones et non-autochtones de la souveraineté qu'il est difficile de s'entendre sur la portée accordée à ce concept. Nombre d'intervenants autochtones entendus à la CRPA formulaient d'ailleurs cette mise en garde :

Je n'aime même pas le mot « souveraineté » parce qu'il [...] donne en quelque sorte l'idée qu'il y a un souverain, un roi ou un chef. Je ne pense pas que les autochtones se gouvernent de cette façon. [...] Je pense que, pour les autochtones, le gouvernement était davantage un processus de consultation auquel tout le monde — hommes, femmes et enfants — participait (Canada 1996b, 124).

Un auteur comme Alfred avancera même que la souveraineté, dans le cas des autochtones, est « an inappropriate concept » (Alfred 1999, 55). Pour lui, la souveraineté au sens non-autochtone est un jeu à somme nulle, autrement dit un gain de souveraineté pour les

autochtones est une perte de souveraineté pour les non-autochtones, ce qui n'est pas représentatif de ce que l'exercice politique signifie pour les autochtones. Ainsi, la souveraineté est un concept étranger qui réfère davantage au contrôle, celui du territoire, des gens et des affaires (Alfred 1999, 55-65) et est vue comme une notion basée sur l'adversité, une « coercitive [...] notion of power » (Alfred 1999, 59). Si des leaders autochtones commencent à défendre une notion de souveraineté assimilable à celle des États, Alfred impute cette attitude à la contamination des concepts autochtones par les concepts non-autochtones en raison de la colonisation (Alfred 1999, 56). C'est pourquoi il préfère de beaucoup le terme « nationhood » (Alfred 1999, 56) à celui de souveraineté.

Une autre analogie fréquemment effectuée est celle entre le concept de la souveraineté et celui de l'autodétermination. Ce type de démarche est utilisé par la politologue Young qui met l'accent sur la différence entre les conceptions non-autochtones et autochtones de l'autodétermination : « An authority is sovereign, in the sense I have in mind, when it has final authority over the regulation of all activities within a territory, and when no authority outside that territory has the legitimate right to cancel or override it » (Young 2007, 45). Elle spécifie que cette interprétation est celle qu'on fait normalement du pouvoir de l'État et du concept de non-interférence. Mais les autochtones veulent rarement un État séparé, à la manière non-autochtone (Young 2007, 45). Ce qu'ils désirent, c'est un deuxième type d'autodétermination, appelé « relational autonomy » (Young 2007, 49), entendu davantage dans le sens de non-domination que de non-interférence (Young 2007, 50). La souveraineté qui fut prise lors de la colonisation des autochtones et que ces derniers chercheraient à reconquérir lors d'une éventuelle décolonisation serait donc davantage assimilable à cette forme d'autodétermination reliée à l'autonomie relationnelle plutôt qu'à un réel pouvoir étatique.

Toutefois, un auteur comme Patrick Macklem nuance cette distinction entre les conceptions de la souveraineté. En accord avec la plupart des auteurs susmentionnés, les autochtones agissent comme un groupe qui cherche à s'émanciper d'un passé colonial, et qui perçoit la souveraineté « as a vehicle for an expression of this desire ; it seeks to be free to express its collective identity » (Macklem 2001, 111). Pour lui, le fait que les nations aient des conceptions différentes de la souveraineté ne justifie pas le rejet de ce concept dans le cas des autochtones. Citant Hurst Hannum, la souveraineté aurait une « malleable nature » (Macklem 2001, 124) et, pour nous, l'approche interculturelle, qui sous-entend de telles mises au point concernant la transmission de concepts d'une culture à une autre, permet de clarifier les divergences de vue. D'ailleurs, la conciliation des différentes formes de souveraineté permettrait de rendre plus cohérente la souveraineté de l'État canadien :

The legitimacy of Canadian sovereignty thus depends on constitutional recognition of territorial and jurisdictional spaces in which Aboriginal societies can take root and flourish, which in turn requires conceiving Canadian sovereignty in non-absolute terms » [...] Constitutional arrangements that take into account indigenous difference may capture a measure of intercultural allegiance (Macklem 2001, 7).

Cet exposé au sujet des distinctions entre les conceptions autochtones et non-autochtones de la souveraineté cherchait principalement à démontrer que les revendications des autochtones concernant la remise en place d'une forme de souveraineté ne réfèrent pas obligatoirement à la création d'un État indépendant, séparé du Canada. Cette mise au point ne signifie pas pour autant que l'on doive abandonner les tentatives de compréhension interculturelle, bien au contraire, mais qu'il faut user de prudence dans la traduction de concepts. Dans la prochaine section, nous verrons en quoi consiste, précisément, cette prise de souveraineté, en explorant les trois sous-catégories que nous avons mentionnées.

Une incursion territoriale non-autochtone

L'incursion territoriale est primordiale dans la notion de prise de souveraineté, qu'on réfère à la conception autochtone ou non-autochtone de ce concept. Mais la question d'une « incursion » par les non-autochtones peut être sujette à débat. En effet, la série de traités qui furent signés entre les non-autochtones et les nations autochtones, du XVII^{ème} siècle jusqu'au début du XXI^{ème} siècle (un des derniers étant la Paix des braves conclue au Québec avec les Cris) donne un caractère volontaire à l'abandon, par les autochtones, de leurs prérogatives sur le territoire. Les autochtones ayant donné leur accord à la prise de possession du territoire par les non-autochtones, il ne peut donc y avoir eu « incursion ».

Mais l'accord des autochtones apparaît, pour certains, très relatif, en raison des différences dans les conceptions du territoire. En effet, les autochtones n'ont pas, traditionnellement, un rapport au territoire identique aux non-autochtones, même si la conception du territoire chez les autochtones tend, de plus en plus, à devenir non-autochtone, comme celle de la souveraineté. Les non-autochtones considèrent avoir un pouvoir sur la terre, alors que les autochtones ont un rapport au territoire beaucoup plus modeste. Pour eux, la propriété d'un territoire, que ce soit par un groupe ou un individu, réfère davantage à un droit d'en user de façon respectueuse et en équilibre avec les autres espèces plutôt que d'un usage exclusif et d'un droit illimité d'exploitation et de transformation (Alfred 1999, 60-61).

Ces deux conceptions du territoire entrèrent en contact au moment de signer des traités. Nous avons déjà mentionné que durant l'époque des premiers traités, un rapport de force à l'avantage des autochtones empêcha les non-autochtones d'imposer leur souveraineté. On peut dire que les traités qui furent signés alors étaient orientés dans une optique autochtone du territoire, où il était davantage question de partager l'espace et les ressources plutôt que d'en céder la pleine propriété et l'usage exclusif. Toutefois, lorsque le

rapport se transforma, la façon non-autochtone d'envisager le territoire prima. Mais il semble que la distinction entre les deux conceptions du territoire n'ait pas été claire pour les autochtones durant les négociations, dont on peut douter de la bonne foi du côté non-autochtone. L'approche interculturelle sert à éviter ce type d'ambiguïté :

[...] la Couronne demandait en règle générale aux Premières nations de « céder » de grandes superficies de terre moyennant des versements annuels et d'autres « avantages ». Ces négociations se faisaient selon les traditions orales des nations indiennes. Dès qu'une entente était conclue, on produisait un texte qui était censé en refléter la teneur. Il existait cependant un malentendu fondamental au sujet de ce que les parties pensaient ou présumaient au moment où elles ont signé les ententes relatives aux terres dans les traités. [...] les nations indiennes, s'inspirant de leurs traditions orales et culturelles, avaient compris qu'elles partageaient les terres et non qu'elles les cédaient [...] (Canada 1996a, 171).

Ces constats amenés par la CRPA diminueraient de beaucoup l'accord supposé des nations autochtones à la prise de possession des terres par les autorités non-autochtones, et ouvriraient la porte à une possible « incursion territoriale » par les non-autochtones appuyée sur une base légale par le biais des traités. D'ailleurs, nous devons souligner ici que ce ne sont pas toutes les nations autochtones qui ont signé des traités. Parmi les nations habitant sur l'actuel territoire du Québec, par exemple, la seule à avoir signé un traité est la nation crie, en 1975, avec la Convention de la Baie-James et du Nord québécois et sa révision en 2002 avec la Paix des Braves. Ce dernier traité fut conclu pour régler les différends amenés par la CBJNQ, alors que les Cris considéraient que l'entente de 1975 les défavorisait (Maclure 2005, 140-142), renforçant l'impression que les autochtones furent souvent désavantagés dans le processus des traités et ce, même à l'époque moderne. Quant à la nation métisse, il est moins certain qu'elle ait subi une telle incursion, et on peut même avancer que les Métis ont participé, d'une certaine façon, à la colonisation : en effet, pour désigner leurs territoires, on parle fréquemment de « colonies », y compris dans le cas du célèbre établissement de la Rivière-Rouge (Canada 1996c, 248-258).

La destruction des structures sociales et culturelles autochtones

Cette caractéristique de la colonie amenée par Frideres et Gadacz constitue sans doute le cœur de la colonisation des autochtones au Canada. Comme nous l'avons vu, la conception autochtone de la souveraineté comprend, en plus des aspects politiques, des éléments tels la culture, les relations sociales et familiales. Nous évaluerons donc l'impact des politiques des non-autochtones sur les structures des nations autochtones.

D'abord, il est clair que les autochtones ont subi un processus d'assimilation et d'acculturation extrêmement important et que le paysage culturel actuel des autochtones est la prolongation directe de ces politiques. Au moment des premiers contacts et tout au long de la période de la traite des fourrures, les non-autochtones ne cherchèrent pas outre mesure à assimiler les autochtones. Toutefois, cette attitude se transforma par la suite, alors qu'on adopta des politiques d'immigration plus soutenues (Canada 1996a, 39-41). Dès lors, des efforts considérables furent observés pour transformer le mode de vie des autochtones. Pour enrayer ce qu'on considérait comme étant le problème du nomadisme autochtone, les gouvernements, d'abord les autorités britanniques et ensuite le gouvernement canadien, s'employèrent à sédentariser les autochtones et à les convertir à l'agriculture intensive (Miller 1997). Cette politique s'articula de façon plus précise à partir de 1867 :

Lorsque le gouvernement [...] s'est employé à s'acquitter des responsabilités qui lui incombaient vis-à-vis des Indiens et de leurs terres en vertu de la *Loi constitutionnelle de 1867*, il a adopté une politique d'assimilation. [...] Le but était d'amener les collectivités indiennes [...] à sortir de leur état « primitif » et démunis et à accéder à la « civilisation » et à l'autonomie, contribuant du même coup à faire du Canada une communauté homogène, c'est-à-dire non autochtone et chrétienne (Canada 1996a, 361).

La logique qui se mit en place avec les pensionnats autochtones fut directement orientée en ce sens, c'est-à-dire l'assimilation des autochtones :

La tragique histoire des pensionnats trouve son origine à la fin du siècle dernier lorsqu'est né un projet d'éducation en trois volets au service de

l'assimilation : un premier volet qui comportait une justification pour enlever les enfants de leurs villages et briser les familles autochtones; un deuxième qui contenait une pédagogie précise visant à resocialiser les enfants dans les écoles; et un troisième qui prévoyait des façons d'intégrer les diplômés dans le monde non autochtone (Canada 1996a, 365-366).

Les langues étaient naturellement visées : « la seule manière efficace d'inculquer l'anglais ou le français – condition préalable à l'application d'une stratégie de civilisation complète – consistait à éliminer les langues autochtones des écoles et chez les élèves » (Canada 1996a, 370). Il est clair que les non-autochtones cherchèrent à imposer une « homogénéité culturelle » (Hamelin 1999, 37) en attaquant tous les signes culturels autochtones :

Les enfants devaient non seulement absorber ces valeurs et cette nouvelle foi, mais également les mettre en pratique. [...] En franchissant le seuil de l'école, les enfants pénétraient dans un monde non autochtone où, coiffés et habillés à l'europpéenne, ils laissaient derrière eux les habitudes « sauvages » [...] (Canada 1996a, 369).

Dans cette catégorie qui concerne la destruction des structures sociales et culturelles autochtones, le concept de colonisation de Frideres et Gadacz considère également les structures ou institutions politiques, qui furent touchées de façon très importante :

On misait surtout sur les pouvoirs conférés au surintendant général des Affaires indiennes, dans le but d'obliger les bandes à adopter un gouvernement « responsable », de style municipal, en remplacement des systèmes de gouvernement traditionnels « irresponsables » [...]. Les pouvoirs conférés aux conseils de bande élus touchaient des questions relativement mineures [...]. Aucun pouvoir d'exécution n'était prévu. Ainsi, dans ce régime, il ne resterait plus aux gouvernements indiens que l'ombre de leur ancienne autonomie (Canada 1996a, 295).

Mais la reconnaissance des formes de gouvernements autochtones a franchi une étape, au niveau international, avec la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*. En effet, leur droit à l'autodétermination y est clairement mentionné :

- **Article 3**

Les peuples autochtones ont le droit à l'autodétermination. En vertu de ce droit, ils déterminent librement leur statut politique et assurent librement leur développement économique, social et culturel.

- **Article 4**

Les peuples autochtones, dans l'exercice de leur droit à l'autodétermination, ont le droit d'être autonomes et de s'administrer eux-mêmes pour tout ce qui touche à leurs affaires intérieures et locales, ainsi que de disposer des moyens de financer leurs activités autonomes.

- **Article 5**

Les peuples autochtones ont le droit de maintenir et de renforcer leurs institutions politiques, juridiques, économiques, sociales et culturelles distinctes, tout en conservant le droit, si tel est leur choix, de participer pleinement à la vie politique, économique, sociale et culturelle de l'État (ONU 2007a).

Toutefois, nous savons que le Canada, jusqu'à ce jour, n'a toujours pas signé cette déclaration, empêchant du coup les autochtones du Canada de s'appuyer juridiquement sur ces principes. Cette situation met donc en perspective le paradoxe que nous avons abordé au chapitre I, où les autochtones sont dépendants de la reconnaissance de l'existence de la structure de domination par les non-autochtones pour pouvoir espérer la transformer.

Il faut souligner que la notion même de « gouvernement » est différente chez les autochtones. Cette constatation est exposée par Tully (Tully 1999, 51) et par la CRPA :

Dans la plupart des nations autochtones, la vie politique a toujours été liée de près à la famille, à la terre et à une forte spiritualité. [...] Alors que certains Canadiens ont tendance à voir le gouvernement comme une entité éloignée, séparée des gens et de la vie quotidienne, les autochtones ont généralement une vision plus globale du gouvernement et le considèrent comme indissociable de l'ensemble des pratiques communautaires [...] (Canada 1996b, 128).

Cette observation est aussi corroborée par Alfred : « there is no separation between society and state » (Alfred 1999, 25). Et cette question de la distinction dans la conception du gouvernement prendrait racine dans une différence du système de valeurs. Dans le cas des autochtones au Canada, en imposant à leurs communautés la structure des conseils de bande semblable aux structures non-autochtones, on proclamait la suprématie d'un type de valeurs politiques. Ainsi, la logique d'opposition entre les parties qui caractérise la politique non-autochtone fut imposée et remplaçait le dialogue et la prise de décision consensuelle, qui étaient le fait de nombre de structures politiques autochtones (Alfred

1999, 25-26). À cela, on peut ajouter des valeurs économiques, alors qu'on oppose un développement des ressources naturelles intensif pour les non-autochtones à la protection et l'équilibre écologique, des éléments centraux chez les autochtones (Alfred 1999, 61-62).

Et le processus d'internalisation de la colonisation et des valeurs non-autochtones est déjà fortement enclenché chez les autochtones et est une composante de la colonisation. Il est d'abord imputable, comme nous l'avons vu, aux politiques d'assimilation orchestrées dans le cadre des pensionnats. Mais pour Memmi, il s'agit aussi d'un processus qui prend naissance à l'intérieur du colonisé, dû à sa situation inférieure. Ainsi, il cherchera à « changer de condition en changeant de peau » (Memmi 2008, 136) pour ressembler au colonisateur. Ce point est aussi amené par Alfred et concerne le leadership dans les communautés autochtones, où les leaders sont souvent identifiés comme étant « cooptés » (Alfred 1999, 73), une observation aussi faite par Tully (Tully 2007, 318). Alfred, issu lui-même d'une de ces communautés, met l'accent sur les motivations et les valeurs qui animent les dirigeants autochtones. Pour lui, le système politique d'origine non-autochtone teinté de valeurs tels l'individualisme à outrance et la compétitivité mine ces communautés et ne favorise qu'une poignée d'individus. Ainsi, il avance que « most of those possess authority delegated by the Canadian [...] government (with apologies to the rare and admirable exceptions) are less leaders than tools of the state » (Alfred 1999, 30). Ces caractéristiques concernant la corruption des leaders autochtones sont typiques de la colonisation (Memmi 2008, 142), tandis que Fanon dénonce le stratagème qui fut utilisé de tout temps par les colonisateurs, soit de corrompre les dirigeants, principalement s'ils apparaissent dangereux pour la structure de domination (Fanon 2008, 145-193).

Mais ce processus n'affecte pas tous les colonisés : certains, au contraire, prennent refuge dans des valeurs traditionnelles, et les mettent de l'avant (Memmi 2008, 117). Ce

double mouvement d'assimilation et de refuge serait explicatif, pour nous, de la dualité qui existe au sein des nations autochtones entre, d'un côté, l'absorption des valeurs et de l'identité imposée par le colonialisme et de l'autre, le traditionalisme.

Un processus externe de contrôle politique des autochtones

La question de la destruction des structures politiques autochtones amène évidemment celle du contrôle politique externe. Mais la question du caractère *externe* des instances qui contrôlent les autochtones mérite d'abord d'être abordée. En effet, selon une perspective libérale neutre, les communautés autochtones font partie d'un ensemble plus grand, les provinces et l'État canadien. En ce sens, puisque ces autorités les représentent aussi, que les autochtones possèdent le droit de vote, celui de présenter des candidats aux élections et de travailler dans la fonction publique, les autorités fédérales et provinciales ne sont pas « externes » aux communautés autochtones. S'il existe un lien de subordination entre les institutions de leurs communautés et les gouvernements fédéral et provinciaux, il est identique à celui entre les municipalités et les autres paliers de gouvernements.

Mais la question est ici que les municipalités non-autochtones semblent davantage consentantes à ce rapport de pouvoir. Aussi, il est important de souligner que les non-autochtones participent activement à l'élection des représentants des institutions fédérales et provinciales et que celles-ci ne sont pas perçues comme des instances externes aux nations. Toutefois, la situation est différente pour les autochtones. Nous avons déjà amené l'« incorporation forcée » (Taylor 2002, 250, 253) de Taylor des nations autochtones dans le système canadien, et nous avons aussi abordé la question de la faible participation des autochtones aux institutions démocratiques fédérales et provinciales. Comme nous l'avons vu, Guérin avançait même que les gouvernements fédéral et provincial étaient parfois perçus comme « étrangers » par les autochtones. C'est dans ce sens que les différentes

composantes du pouvoir fédéral et provincial, autant l'exécutif, le législatif que le judiciaire, apparaissent souvent comme étant externes aux communautés autochtones.

Le gouvernement fédéral est sans doute celui d'où émane la majeure partie de ce contrôle. En effet il reçut, avec la *Loi constitutionnelle de 1867*, le mandat de s'occuper des « Indiens et les terres réservées pour les Indiens » (Canada, Ministère de la justice, *Loi constitutionnelle de 1867*, article 91 (24)). Cette responsabilité, exercée par le biais du Ministère des affaires indiennes et du Nord, représente en fait une véritable maîtrise sur les communautés des Indiens inscrits consacrée par la *Loi sur les Indiens*, que la CRPA qualifie de « mesures d'oppression » (Canada 1996a, 302). Nous avons déjà fait état de son pouvoir lors de la création des réserves, de l'institution des conseils de bande et de la citoyenneté. La loi est également un véhicule de valeurs : elle a, par exemple, servi à « promouvoir l'individualisme » (Canada 1996a, 302) en morcelant les terres réservées aux Indiens en parcelles individuelles. De plus, dans un laps de temps très court, elle transforma le rôle traditionnel important que les femmes jouaient dans certaines nations autochtones, comme la nation mohawk (Alfred 2005, 82) : elle refusa aux femmes le droit de vote et, *a fortiori*, le droit de se poser candidat à un poste électif jusqu'en 1951 (Canada 1996a, 295), elle imposa « un modèle patrilinéaire » (Canada 1996a, 294) aux structures familiales autochtones et enfin, elle émit des « dispositions restrictives et sexistes » (Canada 1996a, 299) lors des mariages mixtes. En effet, la femme qui possédait un statut indien et qui épousait un non-autochtone perdait son statut, au contraire de l'homme indien qui, non seulement conservait son statut en épousant une non-autochtone mais le transmettait à son épouse, une disposition qui eut cours jusqu'en 1985.

Les gouvernements provinciaux exercent également un pouvoir certain sur les autochtones. D'abord, ils sont responsables de nombre de communautés considérées comme autochtones, à savoir les Inuit et les Métis. Ensuite, et peut-être surtout, les

provinces ont droit de regard sur l'exploitation des ressources naturelles et ces ressources se trouvent souvent sur des terres qui sont revendiquées par les autochtones. Il s'ensuit un rapport de force qui est visible principalement lors du développement de grands projets tels des barrages hydroélectriques et l'exploitation forestière. De ces bras de fer entre autochtones et gouvernements provinciaux, les provinces sont largement sorties gagnantes (Salée 2005, 59-62), aidées par la répartition des pouvoirs stipulée dans la Constitution.

Concernant cette dernière, elle constitue également une structure externe de contrôle importante. Nous avons d'ailleurs déjà évoqué au chapitre I la façon dont elle a exclu les cultures et leurs modes d'organisation sociale et de gouvernance des autochtones, tout en les soumettant tout de même à sa juridiction, représentant ce que Tully qualifie de « joug impérial » (Tully 1999, 6). À noter que même dans le cas des ententes d'autonomie gouvernementale, les autorités autochtones dites « autonomes » restent tout de même subordonnées à la Constitution, comme nous le verrons au prochain chapitre.

Le système international et le droit international peuvent également être perçus comme des structures externes de contrôle politique. En effet, nous avons vu que les justifications de la colonisation se sont faites dès le début au niveau international au moyen des principes énoncés entre autres par Locke. Les puissances européennes se sont partagé le Nouveau monde, et le système international de l'époque a cautionné ce nouvel ordre. Plus tard, on créa des regroupements présentés comme des associations de nations, telles la Société des Nations et l'Organisation des Nations Unies qui, malgré leur appellation, sont en fait des associations d'États, ce qui porte à confusion (Blattberg 2004, 86). Or, nous savons que les États, en général, sont peu représentatifs des nations autochtones, ce qui a pour effet que le système international apparaît, lui aussi, comme une structure de domination à l'intérieur de laquelle les nations autochtones sont subordonnées.

Néanmoins, on note une ouverture du système international, depuis un certain temps, à certains éléments internes aux États comme les nations autochtones. Le Groupe de travail sur les populations autochtones et la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones* constituent en ce sens une ouverture remarquable de la part du système international à la reconnaissance des peuples autochtones et à leurs revendications. La déclaration « offre à ces derniers une tribune et une éventuelle reconnaissance comme sujets de droit international dont les avaient dépouillés l'ère coloniale » (Poirier 2000, 139). Toutefois, pour nous, ces gains sont limités, et les nations autochtones se retrouvent encore une fois subordonnées à la puissance des États. La preuve la plus éloquente de cette réalité est que certains États qui comportent de fortes minorités autochtones sur leur territoire, comme le Canada, ont tout simplement choisi de ne pas signer cette déclaration.

Le cas de la nation métisse est encore une fois problématique. Peut-on réellement parler de contrôle externe alors que les Métis sont liés en partie à la société non-autochtone? Dans ce cas, le caractère externe des institutions par rapport à la nation métisse s'en trouve fortement diminué. Nous avons vu toutefois qu'Andersen déplore le rôle des cours de justice non-autochtones dans la définition des droits des autochtones, même ceux des Métis (Andersen 2005, 308-313), ce qui fait montre d'une distance certaine entre la nation métisse et les autorités judiciaires fédérales et provinciales. Aussi, des tentatives sont faites du côté de la nation métisse pour conclure des ententes d'autonomie gouvernementale, ce qui représente un intérêt pour diminuer le contrôle venant de l'extérieur et le rapatrier. De telles ententes sont en cours de négociation du côté de l'Alberta, particulièrement dans le cas de l'établissement métis d'Elizabeth (Canada 1996c, 262-263) qui, en tant que « Métis vivant au sein d'une assise territoriale » (Canada, Affaires indiennes et du Nord 2008), peuvent construire de telles structures politiques.

Une marginalisation des autochtones

Nous explorerons ici la dernière caractéristique générale du concept de la colonisation tel que nous l'avons élaboré au chapitre I. La marginalisation est pour Tully un processus intentionnel visant à briser la résistance du colonisé (Tully 2007, 317). Les politiques et effets concernant la marginalisation des autochtones sont toutefois complexes. Selon les auteurs, la marginalisation et l'assimilation des autochtones parfois s'opposent et d'autres fois se complètent. Ainsi pour Dupuis, la colonisation des autochtones n'a pas tant forcé leur assimilation que leur marginalisation par rapport à la société canadienne (Dupuis 2001, 16). Mais pour la CRPA, les pensionnats autochtones que nous avons évoqués plus haut « n'étaient pas qu'une simple pierre destinée à solidifier l'Édifice social. Ils faisaient partie du processus d'édification d'une nation et contribuaient à la marginalisation des communautés autochtones » (Canada 1996a, 362). Dans cette section, nous explorerons la dynamique entre marginalisation et assimilation. Pour nous, dans un cadre colonial, la seconde est une composante de la première et poursuit un objectif similaire : que l'autochtone, du moins ce qui fait son caractère distinct, soit progressivement écarté, de façon à faciliter la mise en place et la perpétuation du système colonial par les non-autochtones. Cette section sera divisée en sous-catégories : « une dépendance économique des autochtones », « un décalage au niveau de la santé et de l'éducation des autochtones », « une barrière raciale » et « l'exploitation ou la destruction des populations autochtones ».

Une dépendance économique des autochtones

Nous avons démontré, en introduction, que l'écart au niveau économique entre autochtones et non-autochtones est manifeste. Pour nous, cet état de fait est attribuable à la prise de contrôle des territoires des autochtones et à la politique de sédentarisation, des événements qui affectèrent de façon importante l'autonomie économique des autochtones.

En effet, au moment de l'appropriation des terres qui vint avec la colonisation, les autochtones « renonçaient au contrôle et à l'utilisation exclusifs d'un large territoire, qui était le fondement même de leur mode de vie » (Miller 1997, 10). Les traités qu'on signa avaient pour but de sceller le sort des territoires pour les ouvrir à l'usage des colons. Les autochtones cédaient alors leurs territoires et leur économie, basée sur la chasse, la pêche et la cueillette. Les autorités se devaient donc d'assurer le bien-être des autochtones, mais cette politique engendra la dépendance des autochtones (Dupuis 2001, 16). Dupuis amène également la confiscation de leur autonomie politique pour expliquer cette dépendance : « leur subordination à l'autorité des gouvernements les a dépouillés de la responsabilité de leur présent et de leur avenir, en les rendant dépendants des actions et des subsides gouvernementaux » (Dupuis 2001, 17). Le cas des autochtones en milieu urbain et celui de la nation métisse ne font pas exception (Canada 1996c, 261-262). Pour Evelyn Peters :

If we compare the economic and labour force characteristics of First Nations and Métis people and non-Aboriginal people in 2001, we see clearly that First Nations and Métis people are socioeconomically disadvantaged. A larger proportion of First Nations and Métis people are poor, a smaller proportion earn good incomes, unemployment rates are much higher [...] (Peters 2007, 9).

Taylor, quant à lui, s'est également prononcé sur le sujet, évoquant une « culture de dépendance » (Taylor dans Flanagan 251) enracinée chez les autochtones d'aujourd'hui.

Il est clair que cette position de dépendance a des effets négatifs importants : au premier plan, il y a bien sûr les piètres conditions économiques dans lesquelles vivent les autochtones. Mais elle a également pour effet de créer un rapport de pouvoir fortement désavantageux pour les autochtones en subordonnant ceux-ci dans la structure de domination. En ce sens, cette situation de dépendance est une composante majeure du caractère colonial. Pour l'anthropologue Robert-Falcon Ouellette, la fin de la dépendance

économique est donc une condition préliminaire à un dialogue d'égal à égal, voire un chemin vers la reconquête de la souveraineté autochtone :

If there was an aboriginal authority which decided to take full sovereignty upon themselves by offering services and maintaining the rule of law upon their 'territory' without any monies from a secondary governments, the federal government would have no choice but to enter into negotiations and formally legalize (in the Canadian legal system) this new form of government (Ouellette 2009, 32).

De plus, la provenance extérieure des fonds contribue à la mauvaise gestion fiscale dans les communautés, additionnée à ce qui est perçu habituellement comme un important privilège des autochtones, l'exemption fiscale. Ce thème est abordé par Flanagan :

Si on ne devait adopter, aujourd'hui, qu'une seule réforme, elle devrait probablement consister à amener les membres des communautés autochtones à financer leurs propres gouvernements en s'imposant eux-mêmes des impôts. [...] les électeurs autochtones seraient plus intéressés à la manière de dépenser de leurs gouvernements. S'ensuivrait peut-être une plus grande imputabilité au niveau local (Flanagan 2002, 115).

Cette mauvaise gestion a donc tendance à augmenter la dépendance et l'appauvrissement des communautés autochtones et participe à la perpétuation de la relation coloniale.

Un décalage au niveau de la santé et de l'éducation des autochtones

Nous avons évoqué en introduction les problèmes de santé criants des autochtones. Pour Frideres et Gadacz, le gouvernement fédéral tenta d'abord, au début de la Confédération, de se soustraire à ses obligations en santé chez les autochtones, et accepta finalement de les remplir à contrecœur (Frideres et Gadacz 2001, 68). Les problèmes de santé des autochtones, avancent-ils, sont dus à la pauvreté, aux problèmes d'habitation et aux conditions environnementales comme la pollution de l'eau en raison des industries et de l'exploitation des ressources (Frideres et Gadacz 2001, 70-74). Ainsi, les soins de santé prodigués aux autochtones voient leurs effets positifs contrecarrés par les conditions dans

lesquelles les autochtones retournent vivre ensuite : « In short, the causes of poor mental and physical health are not dealt with » (Frideres et Gadacz 2001, 71).

Certains de ces problèmes de santé sont aussi imputables au comportement même de certains autochtones, principalement les problèmes de santé amenés par les « pathologies sociales » dont font état Green et Flanagan. Au premier plan, on retrouve les problèmes d'alcoolisme, de toxicomanie, de violence et de suicide, qui appellent sans aucun doute à une importante prévention et nécessitent des investissements majeurs. L'Accord de Kelowna, signé en 2005 par le gouvernement libéral de Paul Martin, était justement orienté vers cet objectif :

Le Parlement reconnaît qu'il est essentiel, pour améliorer les conditions socioéconomiques des peuples autochtones au Canada, non seulement de réduire, mais de combler éventuellement l'écart troublant qui sépare les Canadiens autochtones des non autochtones dans les domaines de l'éducation, du développement des compétences, des soins de santé, du logement, de l'accès à de l'eau potable et de l'emploi » (Institut canadien d'information juridique 2008).

Cet accord, motivé par la volonté d'effectuer un rattrapage des autochtones par rapport aux non-autochtones, représentait une entente historique qui démontrait une certaine prise de conscience des gouvernements non-autochtones face aux difficultés des autochtones et fit consensus autant chez les autochtones que chez le gouvernement fédéral et ceux des provinces. On pouvait donc y voir là une tentative de remédier à un des aspects les plus visibles et les plus graves de la colonisation qui affecte au quotidien les nations autochtones. Or, si cet accord est théoriquement toujours en vigueur, le gouvernement conservateur de Stephen Harper qui prit le pouvoir peu de temps après la signature de l'accord en réduisit le financement de 80 %, atténuant ainsi ses effets (McGuinty 2006). Ce changement de politique, pour nous, ne fait qu'appuyer l'argumentation concernant le contrôle politique inhérent à la colonisation, les autochtones étant victimes, à l'intérieur de leurs nations, de la bonne volonté du gouvernement en place.

Un autre point concernant le décalage entre autochtones et non-autochtones faisait état d'un écart au niveau de l'éducation, et les statistiques que nous avons amenées en introduction démontrent l'ampleur de ce problème, alors que les taux de diplômés autochtones sont drastiquement inférieurs à la moyenne canadienne. Cette situation a pour effet de les handicaper économiquement, affectant leurs perspectives d'emploi. De plus, selon Flanagan, il s'ensuit une dépendance des communautés autochtones à l'égard de l'expertise des non-autochtones qui se voient plus qualifiés (Flanagan 2002, 103-104).

Une barrière raciale

La marginalisation des autochtones entraîne inévitablement l'établissement d'une barrière raciale, une autre caractéristique inhérente à la colonie. Fanon, qui traita du phénomène colonial, fut fortement inspiré par la situation de l'Algérie. Il décrivait la colonie comme étant « un monde compartimenté », divisé entre « villes indigènes et villes européennes » (Fanon 2002, 41), consacrant ainsi une séparation sur une base raciale. Il soulignait que ces zones étaient différentes même au niveau visuel, de par la richesse de celles-ci. Plus loin, il ajoutait : « L'indigène est un être parqué, l'*apartheid* n'est qu'une modalité de la compartimentation du monde colonial » (Fanon 2002, 53).

Au Canada, il est clair que les autorités britanniques et ensuite le gouvernement fédéral créèrent les réserves autochtones dans le but évident d'opérer cette compartimentation. Notons que la différence au niveau visuel est elle aussi palpable, principalement en ce qui concerne les conditions matérielles dans lesquelles vivent nombre d'autochtones. Le cas type est celui des réserves, nombreuses, qui sont éloignées des grands centres : des rues non-asphaltées et sans trottoirs, des maisons identiques et sans pelouses, et la rareté des commerces et des denrées qu'on y trouve.

En raison d'un fort exode des autochtones vers les villes, principalement dans l'Ouest canadien, il importe d'observer si cette compartimentation a lieu en milieu urbain. Peters s'attaque aux idées reçues au sujet des autochtones urbains qui tendent à confirmer la logique de Fanon. Peters conclura que « the urban First Nations and Métis population is not highly segregated. The growing First Nations and Métis population is spread over a number of neighbourhoods, and there are almost no neighbourhoods where First Nations and Métis people are in the majority » (Peters 2007, 18). Toutefois, John Richards lui répond :

I am less sanguine than Peters that urban Aboriginal people are avoiding the problems of racial segregation by neighbourhood and, within certain neighbourhoods, a set of interrelated problems: high crime, low employment, high welfare dependency, poor-quality schools and absent fathers (Richards 2007, 4).

En effet, bien que les statistiques ne démontrent pas une majorité d'autochtones dans certains quartiers, les autochtones urbains choisissent néanmoins d'habiter majoritairement des quartiers défavorisés, créant la compartimentation décrite par Fanon.

Concernant le cas particulier du racisme, celui-ci peut être vu comme le système de pensée sous-jacent du colonialisme. Pour Memmi : « le racisme résume et symbolise la relation fondamentale qui unit colonialiste et colonisé » (Memmi 2008, 89). En effet, la domination présente dans le colonialisme implique la supériorité présumée d'une ou des nations sur d'autres, si ce n'est par ses caractéristiques biologiques, du moins au niveau social et culturel. Taylor dénonce d'ailleurs l'« identité imposée et destructrice » qu'on infligea aux « peuples indigènes et colonisés en général » (Taylor 1994, 42). Fanon, psychiatre de formation, notait également que cette attitude raciste se transforme en agressivité chez les colonisés, une agressivité qui, devant la difficulté de la retourner contre le colonisateur, forcera le colonisé à « la manifester d'abord contre les siens » (Fanon 2002, 53). Cette observation est selon nous vérifiable dans le cas des autochtones canadiens : en effet, on connaît leur situation difficile au niveau de la violence. Dans la même optique,

l'autodestruction liée à l'abus de substances et au suicide peut également être perçue comme une violence du colonisé envers lui-même.

Au Canada, le racisme au niveau politique fut sans aucun doute plus important par le passé, alors que les autochtones se voyaient refuser le droit de vote :

En privant les Autochtones du droit de vote jusqu'en 1960 au niveau fédéral et plus tard dans certaines provinces comme le Québec, non seulement on les a privés d'un droit fondamental, mais on a également accentué la perception selon laquelle le statut d'Indien était un statut inférieur au sein de la démocratie canadienne (Dupuis 2001, 17).

L'attitude canadienne d'alors, pour reprendre les termes de Fanon, peut certainement être assimilable à l'apartheid de la colonisation classique. Évidemment, la situation s'est améliorée, mais pour Green : « La flexibilité dont l'État semble avoir voulu faire preuve au cours des dernières années reste conditionnée par un rapport de domination et légitimée par le racisme » (Green 2004, 14), à preuve les tentatives de modification de la *Loi sur les Indiens* et les clauses d'extinction ou de suspension des droits des traités modernes (Salée 2005). Cependant, Salée nuance l'étiquette « raciste » et préférera parler de « volonté de demeurer le principal maître d'œuvre du destin des peuples autochtones » (Salée 2005, 55).

L'exploitation ou la destruction des populations autochtones

Nous arrivons maintenant à un des points les plus litigieux de la colonisation : en effet, les termes « exploitation » et « destruction » des populations autochtones sont lourds de sens. Nous croyons que la prédominance de l'un ou de l'autre représente une différence entre la colonie externe et interne, quoique les deux puissent coexister. L'« exploitation » est principalement vue dans le cas des colonies externes, où on observe des rapports de pouvoir au niveau du travail entre les colonisateurs et les colonisés. Ces derniers sont, en fait, une main-d'œuvre bon marché pour le colonisateur, contrairement à la colonie interne, où Tully dit que la dynamique « ne réside pas dans l'appropriation du travail » (Tully 2007,

316). Il est vrai que si les non-autochtones employèrent les autochtones comme main-d'œuvre bon marché, surtout en ce qui concerne la traite des fourrures, on vit davantage cette situation au début de la colonie, alors qu'elle était encore externe. Plus tard, on se concentra « plutôt sur l'appropriation de la terre [et] des ressources » (Tully 2007, 316) des autochtones, ce qui pourrait être vu ici comme une exploitation autre que par le travail.

La notion de destruction est aussi amenée par certains auteurs. En effet, il est possible de parler de destruction totale au moins dans un cas au Canada, celui des Beothuks, une nation autochtone dont la dernière représentante s'est éteinte en 1829 (Fondation Historica du Canada 2009). Dans les autres cas, il est difficile de parler d'une destruction des populations, puisqu'elles n'ont pas complètement été éliminées. Mais cette destruction fut bien près de se concrétiser. Ainsi, pour Tully : « La population amérindienne de ce qui est aujourd'hui appelé le Canada et les États-Unis a été réduite de huit à douze millions en l'an 1600 à un demi-million d'individus, vers 1900, quand le génocide a cessé » (Tully 1999, 18). Il reprend d'ailleurs à ce sujet le terme d'« holocauste américain » (Tully 1999, 19) de David Stannard pour qualifier la baisse démographique.

Les termes « génocide » et « holocauste » ne doivent toutefois pas être pris à la légère. Barbara Lefebvre et Sophie Ferhadjian (2007) définissent ainsi la notion de génocide : « La destruction physique intentionnelle et unilatérale menée par un État ou une autorité politique dans le but d'annihiler la totalité ou une partie substantielle d'une population, définie par lui comme groupe ennemi et placée en état de vulnérabilité » (Lefebvre et Ferhadjian 2007, 16). La notion d'« intention » est centrale et sert souvent à rejeter les accusations de génocide dans le cas de pays comme le Canada. En ce sens, en dépit de chiffres exorbitants concernant le nombre de morts chez les autochtones, ils sont vus comme des dommages collatéraux dus aux maladies et à la destruction de l'habitat. Dans les colonies internes il y eut de rares cas de génocides « utilitaires » (Lefebvre et

Ferhadjian 2007, 15) qui servaient à libérer l'espace pour la colonisation. Ceux-ci, selon les auteurs, furent d'importance marginale et ne purent être observés, en Amérique du Nord, que dans le cas de la Virginie aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles. En ce qui concerne le reste des décès des autochtones dans les colonies, les auteurs les commentent ainsi :

[...] les catastrophes démographiques touchant au XIX^{ème} siècle les populations d'Amérique du Nord, d'Afrique, d'Asie et d'Océanie impressionnent et choquent [...] Il faut ici faire la part de la conquête proprement dite, des pertes dues aux batailles entre forces armées très inégales, du choc microbien [...]. On peut observer toutefois que, une fois l'adversaire vaincu et le territoire « pacifié », les massacres s'arrêtent, ce qui suggère qu'ils relèvent de l'ordre des moyens et non des fins (Lefebvre et Ferhadjian 2007, 40).

Évidemment, la notion de génocide a un poids certain : comme la colonisation, le génocide est condamné par le droit international. La prévention du génocide fut même une des premières mesures à être adoptée par l'ONU, en 1948, par le biais de la *Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide* à la suite des exactions des Nazis. Elle attire la sympathie dans la défense d'une cause, un aspect souligné par Theodore Dalrymple. Dans un article au titre évocateur, « Why Intellectuals Like Genocide », il remet en doute l'existence d'un génocide chez les aborigènes de Tasmanie : « there had been no deliberate policy on the part of the colonial authorities or the local population either to extirpate or kill very large numbers of aborigines » (Dalrymple 2007) avance-t-il.

La destruction des populations autochtones est donc une composante vérifiable et vérifiée, même si l'absence d'intention en ce sens interdit l'usage du terme génocide. Mais il est selon nous permis de souligner la volonté, du côté du gouvernement canadien, de faire disparaître les autochtones au sens figuré, par une politique d'assimilation destinée à ce que les autochtones se fondent dans la masse canadienne. Il est donc tout à fait possible, ici, de parler de « génocide culturel », et les pensionnats sont une preuve de cette volonté. L'assimilation des autochtones au Canada fut si intense qu'aujourd'hui, de nombreux

autochtones ont perdu des traits caractéristiques de leurs cultures dont les plus visibles sont la langue, la religion, mais aussi l'organisation politique, économique et sociale.

Cette assimilation peut-elle être reliée à la dynamique coloniale? Pour Memmi, l'assimilation n'est pas tant reliée à la colonisation classique (Memmi 2008, 92). Toutefois, cette affirmation mérite d'être nuancée. Même dans la colonie classique, le fait de mettre de l'avant les institutions du colonisateur, son système de valeurs et sa langue, crée une logique assimilatrice : « Muni de sa seule langue, le colonisé est un étranger dans son propre pays » (Memmi 2008, 124) dira Memmi. Toutefois, il est vrai que l'assimilation semble plus profonde dans la colonisation interne. D'ailleurs, Tully fait le glissement entre marginalisation, assimilation et volonté de destruction au sein de la colonie interne :

La première stratégie consiste à œuvrer pour faire disparaître physiquement les peuples autochtones, soit concrètement (au XIX^{ème} siècle, on croyait que les Autochtones allaient disparaître, tandis que de nos jours on semble compter sur le métissage et l'urbanisation) [...]. Diverses hypothèses axées sur la notion de marginalisation l'ont prédit tout au long de ce siècle (ce que semblent venir corroborer, de nos jours, les conditions épouvantables régnant dans la plupart des réserves) (Tully 2007, 317).

Ces trois stratégies relèveraient donc d'un même objectif, davantage visible dans la colonie interne : que l'importance des autochtones en tant que groupes culturels s'amenuise, le but, à terme, étant l'imposition de la structure coloniale et la diminution de l'opposition de la part des colonisés, que l'homogénéisation culturelle rendrait de moins en moins probable.

Conclusion

Nous avons donc, dans ce chapitre, confronté le concept de colonisation au cas des peuples autochtones au Canada. D'abord en ce qui concerne la dichotomie autochtone/non-autochtone, nous avons démontré que ce type de distinction eut lieu et a toujours cours au Canada. Si, dans la plupart des cas, la distinction entre autochtone et non-autochtone est claire et qu'elle peut être assimilable à la dichotomie colonisé/colonisateur, pour les Métis,

cette notion est moins évidente. Nous avons conclu que le dialogue entre les nations, dans le cas de l'identification des groupes et des individus, est primordial.

En ce qui concerne la souveraineté, nous avons constaté que les conceptions non-autochtones et autochtones diffèrent. Tandis que celle de nombre de nations autochtones est davantage liée à une liberté en tant que nation, pour les plupart des non-autochtones, elle réfère à une juridiction exclusive sur un territoire bien défini. Puis, en ce qui concerne la prise de souveraineté, nous avons démontré que celle-ci eut lieu au niveau territorial, politique et culturel. Toutefois, dans le cas de la nation métisse, il est moins certain qu'elle ait subi un processus colonial d'une intensité comparable aux autres nations autochtones.

Finalement, nous avons vu que la marginalisation des autochtones est observable au niveau économique, politique, social, culturel et géographique. En ce sens, même si les politiques gouvernementales qui permettaient, autrefois, de qualifier le Canada d'« apartheid » ont été atténuées, une certaine discrimination subsiste et permet, encore aujourd'hui, de parler de racisme dans le cas du Canada. Concernant la marginalisation, il semble que la nation métisse en ait été victime, au même titre que les autres nations autochtones, et que le processus se poursuit encore aujourd'hui.

Selon le concept de colonisation que nous avons élaboré au chapitre I, les nations autochtones au Canada peuvent donc être qualifiées de colonisées. La question de la métropole, qui s'est graduellement déplacée de l'extérieur de la colonie vers l'intérieur, n'a donc pas fondamentalement transformé le rapport qu'entretenaient les nations non-autochtones et autochtones. Pour nous, la reconnaissance de l'existence de cette structure de domination, du côté non-autochtone comme autochtone, est essentielle à la recherche de solutions qui, considérant l'aspect colonial de cette relation de domination, prendra alors la forme d'un processus de décolonisation. La question de la décolonisation des nations autochtones sera explorée au prochain et dernier chapitre.

Chapitre III

Un État postcolonial? Pistes pour la décolonisation des autochtones

Introduction

Alfred commençait son ouvrage paru en 1999, *Peace, Power, Righteousness : An Indigenous Manifesto*, par une critique des résultats des actions déjà intentées qui, depuis la reconnaissance constitutionnelle en 1982 jusqu'aux traités modernes, ne permettent pas de conclure qu'on puisse désormais parler de mouvement vers la décolonisation au sens propre. Le problème, pour l'auteur, est qu'on a mis ici l'accent exclusivement sur la décolonisation comme telle. Selon lui, il ne suffit pas d'enlever les mécanismes d'oppression mis en place par la colonisation, mais aussi de savoir à quoi ressemblera le système par lequel on compte les remplacer (Alfred 1999, 2-3). Certes, la question des moyens est importante, et elle sera abordée dans la dernière section de ce chapitre. Mais il s'agit sans doute d'une démarche à rebours que d'abord envisager les moyens, comme si nous emprunions une route sans connaître notre destination.

Dans un premier temps, nous analyserons les motivations morales de la décolonisation. Ensuite, nous mettrons de l'avant une théorie de l'égalité entre les nations qui tente de redéfinir le droit à l'autodétermination des peuples et nous verrons de quoi pourrait être constitué l'État postcolonial canadien ainsi que des nations autochtones décolonisées. Enfin, nous évaluerons le potentiel de décolonisation de quatre stratégies utilisées par les autochtones, à savoir la démarche judiciaire, la négociation d'ententes d'autonomie gouvernementale et de gouvernance, la mobilisation des masses et l'approche des *word warriors*. Évidemment, la notion de décolonisation sous-entend la colonisation préalable : nous avons observé cette situation chez les Premières nations ou Indiens et Inuit, mais cela ne semble pas être le cas de la nation métisse. Celle-ci, en raison de son statut de

nation, a certes le droit à l'autodétermination; par contre, son processus vers l'autodétermination n'en étant pas un de décolonisation, les pistes que nous analyserons et que nous mettrons de l'avant ne sont pas nécessairement applicables dans son cas.

L'État postcolonial

La question de la valeur morale accordée à la colonisation a évolué avec le temps. Dans le cas de la colonie externe, celle-ci fut jadis perçue comme une plus-value, autant du côté de la colonie que de la métropole. Puis, nous avons vu qu'à partir des années 1960, la colonisation devint une pratique condamnée par l'ONU. Les arguments amenés contre la colonisation étaient davantage moraux : en effet, on soulignait que la colonisation « entrave le développement social, culturel et économique des peuples dépendants et va à l'encontre de l'idéal de paix des Nations Unies » et que « le processus de libération est irrésistible et irréversible et que, pour éviter de graves crises, il faut mettre fin au colonialisme et à toutes les pratiques de ségrégation et de discrimination dont il s'accompagne » (ONU 1960). Le sort du colonisé est donc pris en considération, ce dernier se retrouvant désavantagé dans le rapport de domination colonial. Toutefois, nous avons vu des auteurs comme Tom Flanagan ou encore Widdowson et Howard nuancer ou justifier de nombreux aspects de la domination entre les nations, sans nommer explicitement la colonisation, remettant ainsi en question l'aspect immoral de ses caractéristiques. Mais, en général, la colonisation et la domination entre les nations, lorsqu'elles sont reconnues et assumées, sont condamnées.

Il est important de noter que de nombreux auteurs ont défendu l'avantage mutuel que peut représenter la fin de la colonisation. Ainsi, pour Memmi : « je vois dans l'oppression le fléau majeur de la condition humaine, qui détourne et vicie les meilleures forces de l'homme [...] 'si la colonisation détruit le colonisé, elle pourrait le colonisateur' » (Memmi 2008, 19). De la même manière, pour Alfred, une transformation de la relation de

domination peut être au bénéfice des colonisés comme des colonisateurs : « If we are to effect real change, however, non-indigenous people must come to share the objective of justice » (Alfred 1999, XXIV). Plus tard, il avançait :

Challenging mainstream society to question its own structure, its acquisitive individualistic value system, and the false premises of colonialism is essential if we are to move beyond the problems plaguing all our societies, Native and White, and rebuilt relations between our people (Alfred 1999, 21).

Green abonde également dans ce sens :

[...] il peut y avoir beaucoup à gagner de cette transformation : stabilité socio-économique, capacité économique accrue, communion morale, respect de la communauté internationale et une plus grande vigueur culturelle, voilà autant d'avantages dont pourrait jouir un Canada postcolonial (Green 2004, 13).

La fin de la structure de domination et une meilleure compréhension mutuelle permettent-elles de lier la décolonisation des autochtones à la recherche du bien commun? Cette quête, un objectif séduisant s'il en est, est mise de l'avant par les républicains classiques, les libéraux pluralistes et les auteurs patriotiques modernes. Appartenant à cette dernière catégorie, Charles Blattberg prônera un mode de dialogue particulier, la conversation. Dans celle-ci, on cherchera « la compréhension mutuelle » (Blattberg 2004, 47) alors qu'on s'appuie sur une approche holiste du conflit, les parties ne se présentant plus comme des éléments séparés qui se heurtent selon une logique « adversaire » (Blattberg 2004, 48). On voudra transformer le tout, au bénéfice mutuel de l'ensemble des partenaires : « le but est toujours d'exprimer *ensemble* quelque chose qui a un sens pour eux, c'est-à-dire être en harmonie avec quelque chose qui compte, qu'ils partagent et qui, selon eux, représente au moins une partie de ce qu'ils sont » (Blattberg 2004, 42).

Ces propos rejoignent en partie ceux de Cairns. En effet, pour lui, la conciliation de deux idéaux habituellement considérés comme concurrents, l'inclusion des autochtones dans l'ensemble canadien et la reconnaissance de leurs différences, est possible et même

souhaitable. Pour Cairns, si les institutions canadiennes ont été fortement teintées, jusqu'à présent, des particularismes non-autochtones et ont échoué dans leur tentative d'inclure les autochtones, l'accent doit être mis sur cette réhabilitation, et la nécessaire décolonisation devra se faire en incluant davantage les autochtones dans les institutions déjà existantes. Pour lui, cette approche est préférable à la construction d'espace d'autonomie que propose l'approche de nation à nation, qui est source de division et ne ferait qu'accentuer la marginalisation dans laquelle vivent les autochtones (Cairns 2000, 99-103). C'est pourquoi il prône plutôt une « citoyenneté plus » pour les autochtones, c'est-à-dire une véritable inclusion des autochtones dans la communauté politique canadienne additionnée d'une reconnaissance de l'antériorité de la présence autochtone et de leurs différences culturelles qui leur fournirait certains droits distincts de la majorité (Cairns 2000, 12).

Il est clair qu'une inclusion réelle des autochtones dans les institutions, qu'ils contribueraient alors à forger, les extirperait en partie des paramètres de la colonisation. En effet, cette politique permettrait d'éliminer la domination des institutions non-autochtones, qui ne seraient alors plus considérées comme telles mais plutôt comme étant communes, et d'atténuer la marginalisation économique, politique et sociale des autochtones. Tout au long de son argumentation, Cairns soutient que les autochtones ne se reconnaissent pas tant dans l'approche de nation à nation et souhaitent avant tout faire partie du Canada, à preuve le nombre croissant d'autochtones urbains (Cairns 2000, 8, 92) et leur mode de vie de plus en plus tourné vers la modernité (Cairns 2000, 104).

Toutefois, l'approche de Cairns souffre de certaines lacunes en proposant une forme d'État canadien qui ne serait que partiellement décolonisé. D'abord, nous avons souligné à maintes reprises la question de l'importance du choix des nations dans la décolonisation, et que ne semble pas permettre l'approche de Cairns. Pour ce dernier, les autochtones, en ne vivant plus de façon traditionnelle et en ayant migré massivement vers les villes, ont déjà

rejeté le parallélisme et voté pour l'inclusion. Mais il n'est pas clair que les autochtones aient réellement fait ce choix, la migration vers les villes pouvant être motivée davantage par des considérations économiques. Turner, dans son chapitre consacré à cette perspective « Cairns's Canada : Citizens Nonplussed », avance aussi que Cairns n'a pas saisi les aspirations réelles des autochtones. Pour Turner, celles-ci penchent davantage vers le parallélisme que vers l'inclusion dans la communauté politique canadienne, même si cette inclusion devait s'accompagner d'une reconnaissance de la différence autochtone. À ce sujet, il est compréhensible que le sentiment d'exclusion qu'ont connu les autochtones jusqu'ici peut difficilement, pour le moment, leur faire ressentir un besoin pressant de s'intégrer à un ensemble commun avec les nations non-autochtones.

En contrepartie, la démarche interculturelle, inspirée de certains principes de Tully et de Young, met de l'avant la liberté des nations de choisir les institutions politiques au niveau local, et pour ces auteurs, il s'agit d'un aspect fondamental dans la transformation de la structure de domination. Ce droit de choisir, Young l'assimile au droit à l'autodétermination ou libre disposition. Dans le chapitre « Two Concepts of Self-Determination », Young insiste sur la conception autochtone de l'autodétermination, qui n'est pas tant vue en termes de « noninterférence » (Young 2007, 44), tel qu'on l'entend habituellement d'un État souverain, que de « nondomination » (Young 2007, 50). Pour elle, ce type d'autodétermination peut être relié aux droits que possèdent les individus : si on reconnaît à un individu la liberté de faire ses choix, il n'en est pas moins en relation avec d'autres individus. On peut parler de l'individu libre de domination, mais le concevoir libre d'interférence « is a dangerous fiction » (Young 2007, 46). Cet argument vient donc réfuter les affirmations de Cairns sur l'apparente incompatibilité du parallélisme et de la modernité (Cairns 2000, 92), alors qu'il n'est nullement question, dans une approche de nation à nation, de vivre en autarcie.

Aussi, un autre problème majeur de l'approche de l'inclusion est qu'elle ne nécessite pas obligatoirement l'égalité des partenaires ni leur indépendance (Blattberg 2004, 47). À ce sujet, nous avons conclu à maintes reprises que pour réellement s'extirper de la structure de domination, l'égalité des parties, ou nations, est essentielle. Pour nous, puisque la colonisation a instauré un important rapport de domination, toute tentative de décolonisation qui ne remet pas en question ce rapport risque de maintenir la subordination des nations autochtones. Lors de la création du Canada, une approche coercitive face aux nations autochtones fut employée. Comme l'avance Taylor : « L'essentiel n'est pas qu'ils aient été sur place avant Jacques Cartier. C'est qu'ils se soient retrouvés englobés de force, ou du moins sans véritable choix ni consultation, dans l'entreprise qui est devenue le Canada » (Taylor 2002, 248). C'est pourquoi l'approche interculturelle, pluraliste et égalitaire, nous semble davantage adéquate pour mettre fin à l'« incorporation forcée » (Taylor 2002, 250) et de finalement trouver l'accord des nations autochtones. Ce type de démarche est similaire à celle prônée par nombre de nationalistes québécois qui souhaitent voir se concrétiser l'indépendance du Québec pour ensuite négocier d'égal à égal un certain projet d'association avec le Canada.

De plus, dans l'approche de Cairns, même si la différence autochtone est mise de l'avant, le danger de l'assimilation reste bien présent. Dans le cas des autochtones, le phénomène est déjà enclenché et risque d'être accentué dans l'éventualité où des politiques d'inclusion telles que proposées par Cairns seraient appliquées. En effet, un rapport diffus avec la nation d'origine comme le propose Cairns (Cairns 2000, 92-95) serait un aller simple vers l'adoption de la culture et des valeurs non-autochtones, une éventualité que dénonce Alfred. Pour lui, la décolonisation des autochtones passe au contraire par la remise à l'honneur des valeurs autochtones et de leurs systèmes de gouvernement propres.

En dernière analyse, nous considérons que si certaines nations autochtones en venaient à choisir une forme d'État postcolonial tel que préconisé par Cairns, ce choix devrait être respecté. Que l'on soit d'accord ou non avec un type d'approche, il apparaîtrait hautement incohérent de dicter à l'ensemble des nations autochtones la forme que prendra leur décolonisation, d'autant plus que les nations autochtones entre elles peuvent avoir des préférences différentes quant au type de décolonisation qu'elles souhaitent. Mais, pour nous, cette décolonisation ne s'avérerait que partielle. En revanche, l'approche interculturelle permet un type de décolonisation qui, bien qu'imparfaite, s'approche davantage, selon nous, d'une décolonisation effective.

L'approche interculturelle n'implique pas forcément une sortie pure et simple des nations autochtones du Canada, pas plus que leur repli sur elles-mêmes. Comme nous l'avons vu, le type d'autodétermination qui, selon Young, représente davantage les aspirations des autochtones, l'autodétermination libre de domination, ne nécessite pas la création d'un État indépendant, contrairement à la conception non-autochtone. Le territoire appelé aujourd'hui « Canada » pourrait très bien conserver ses frontières et son intégrité, tout en engageant un dialogue interculturel avec les différentes nations présentes sur le territoire. Ce dialogue aurait comme objectif de permettre la création d'une multitude d'institutions et de rapports au territoire librement consentis par chacune des nations en présence (Tully 2007, 347) et ainsi prendre véritablement le chemin du postcolonialisme.

À ce sujet, les auteurs interculturels suggèrent une forme d'arrangement particulier : pour eux, l'objectif du dialogue est une « fédération 'pluraliste' qui reconnaît et accepte des formes et des degrés d'autonomie appropriés aux demandes qui subsistent après une écoute équitable » (Tully 1999, 53). Ce type d'association, assimilable au concept de « confédération » (Tully 1999, 138), « est un moyen de conciliation parce qu'il permet à des peuples de se reconnaître mutuellement et d'en venir à un accord qui rassemble ou

fedère les différences juridiques et politiques qu'ils souhaitent prolonger à l'intérieur de l'association » (Tully 1999, 137-138). Il s'agit donc d'une cession volontaire de compétences à une instance centrale, les autres pouvoirs, conservés à l'intérieur des nations, concrétisant ainsi leur autonomie. Il est clair que nombre des pouvoirs que choisiront de déléguer les autochtones à une forme de gouvernement central le seront parce que les communautés autochtones sont tout simplement trop peu peuplées et n'ont pas toujours les ressources pour les assumer. Un arrangement confédératif non coercitif et asymétrique permettrait donc aux autochtones de palier à une objection courante concernant la difficulté de la mise en place d'une souveraineté des nations autochtones en regard à la faiblesse des populations (Flanagan 2002, 103-104 ; Simpson 2009). De plus, la fédération pluraliste, ou confédération, rendrait davantage compte des liens tissés entre les nations, qui peuvent ainsi être assumés et poursuivis dans un cadre postcolonial, à la condition que les nations en présence se traitent sur un pied d'égalité. Pour Tully, ce modèle peut être qualifié de « post-westphalien » (Tully 2007, 347).

C'est dans cet ordre d'idées qu'Alfred est formellement opposé à ce qu'on considère normalement comme étant l'une des solutions les plus progressistes à la situation des autochtones :

It would be a tragedy if generations of Native people should have suffered and sacrificed to preserve what is most essential to their nations' survival, only to see it given away in exchange for the status of a third-order government within a European/American economic and political system (Alfred 1999, 3).

La solution d'un troisième palier de gouvernement est la solution privilégiée par la CRPA. Ainsi, malgré l'approche interculturelle et l'importance d'un dialogue de nation à nation qu'elle met de l'avant, la CRPA n'aurait pas encore réussi à atteindre cet objectif. Cet aspect est souligné par Ladner et Orsini :

Plusieurs chercheurs et penseurs autochtones soutiennent au contraire que, malgré ses idées porteuses de changement sur le sens et la mise en oeuvre de l'autonomie gouvernementale, la Commission ne réussit pas à s'affranchir des vestiges du paradigme colonial : la vision de la CRPA reste, dans une large mesure, incompatible avec les visions qu'ont les Autochtones de leur propre gouvernance et elle ne tient pas compte de leurs demandes en faveur de changements réels (Ladner et Orsini 2004, 77).

Pour ces auteurs, la CRPA propose donc des changements qui prendraient place à l'intérieur d'un État canadien insuffisamment transformé, négligeant ainsi d'apporter des modifications au cadre lui-même. L'entreprise de décolonisation des autochtones nécessite, d'abord et avant tout, une certaine prise de conscience massive de la part des autochtones de leur condition de colonisé. Tant qu'elle n'aura pas lieu, la relation coloniale restera inchangée. Memmi souligne d'ailleurs le rôle de l'idéologie coloniale chez le colonisé en effectuant un parallèle avec les constats concernant les idéologies mis de l'avant par le marxisme. Pour Memmi, cette idéologie en vient à faire accepter au colonisé la supériorité des institutions et des valeurs du colonisateur :

En consentant à cette idéologie, les classes dominées confirment, d'une certaine manière, le rôle qu'on leur a assigné. Ce qui explique, entre autres, la relative stabilité des sociétés; l'oppression y est, bon gré mal gré, tolérée par les opprimés eux-mêmes. Dans la relation coloniale, la domination s'exerce de peuple à peuple, mais le schéma reste le même (Memmi 2008, 107).

C'est en ce sens que les individus qui entreprennent de démythifier l'idéologie dominante et la structure de domination endossent un rôle extrêmement important. Celui-ci sera assumé, entre autres, par les *word warriors*, comme nous le découvrirons en fin de chapitre.

Pour Alfred, nous l'avons vu, la question des valeurs est centrale. Tout au long de sa démonstration concernant l'opposition entre le système de valeurs des non-autochtones et celui des autochtones, il tente de convaincre le lectorat autochtone d'abandonner ce système de pensée imposé. En accord avec Memmi, pour les autochtones, la conscience de leur état de colonisé est primordiale, et une fois cet objectif atteint, Alfred ne veut rien de

moins que leur inculquer une nouvelle gamme de valeurs, inspirée des valeurs ancestrales des autochtones. Mais pour imposer le changement, Alfred souligne les limites de l'approche actuelle de la part des nations autochtones, qui est plus souvent du côté du nationalisme localisé que d'une perspective globale qu'il appelle l'« indigenism » (Alfred 1999, 88). Ce faisant, il rappelle l'importance d'une « cohésion » et d'une « solidarity » (Alfred 1999, 87) destinées à offrir plus de poids face aux gouvernements non-autochtones. Alfred émettra alors l'idée d'une construction idéologique capable de rassembler tous les autochtones. Il cherchera les similitudes qui peuvent exister, une sorte de code de valeurs général qui dicterait la conduite des autochtones et, par ricochet, de leurs gouvernements. Ce système comprendrait entre autres la liberté, l'indépendance d'esprit, le partage, le courage et le respect. Évidemment, l'auteur est conscient que les temps ont changé et que ces valeurs devraient nécessairement être adaptées au contexte actuel.

Paradoxalement, pour Alfred, ce besoin d'unifier les nations autochtones au sein d'une pensée traditionnelle et globale est accompagné d'une décentralisation importante, attribuable au mode de gouvernance traditionnel autochtone : « Governance in an indigenist sense can be practiced only in a decentralized, small-scale environment among people who share a culture. It centres on the achievement of consensus and the creation of collective power » (Alfred 1999, 26). Des principes tels une économie décentralisée, la prise de décision locale, l'élection directe des leaders et l'élimination des partis politiques sont à la base du système qu'Alfred souhaiterait voir s'implanter au sein des nations autochtones et qu'il qualifie d'« anarcho-indigenism » (Alfred 2005, 45).

L'adoption de valeurs et de modes de gouvernements exclusivement traditionnels est-elle indispensable à la décolonisation des nations autochtones? Nous avons présenté ici une optique particulièrement radicale de la décolonisation, toutefois ce projet d'inspiration traditionaliste n'est pas nécessairement le seul qui soit à même de mener à bien ce projet.

Il n'est pas impossible que certaines influences non-autochtones puissent être assumées en raison de leur effet positif : notons, à titre d'exemple, l'application des notions modernes de droits humains et de l'égalité des sexes, qui pourraient toujours être réclamées par les nations autochtones elles-mêmes, une fois le processus de décolonisation enclenché. C'est pourquoi il importe que ceux qui participeront à la définition des termes de la décolonisation soient ceux-là mêmes qui seront appelés à vivre éventuellement à l'intérieur de ce cadre, soit l'ensemble des individus des nations autochtones. Dans une optique interculturelle, nous croyons que ce ne sont pas nécessairement tous les éléments non-autochtones qui doivent être rejetés. De façon générale, ce n'est pas forcément le caractère non-autochtone des institutions qui est nuisible aux autochtones, mais c'est surtout le fait qu'elles leurs aient été imposées. Si, à l'intérieur d'un dialogue interculturel et d'une approche de nation à nation, certaines nations autochtones décidaient, en toute liberté, d'intégrer des valeurs et des éléments non-autochtones à des systèmes politiques autochtones libérés de domination, nous pourrions toujours parler de décolonisation. L'important est que les autochtones choisissent librement leurs institutions et le rapport qu'elles souhaitent entretenir avec le territoire et les autres nations. Cependant, il est théoriquement possible que des nations autochtones choisissent de ne pas adhérer à des principes tels ceux que nous avons mentionnés, provoquant ainsi un choc des valeurs évident avec les nations non-autochtones les entourant. Nous croyons que dans ce cas, le dialogue interculturel a justement toute sa place de façon à tirer le meilleur de systèmes de valeurs concurrents.

Il en est de même pour la façon dont les autochtones seraient appelés à choisir leurs institutions : les traditions autochtones de prise de décision (la délibération et la prise de décision par consensus) et les traditions non-autochtones (opposition entre les parties, décisions majoritaires possiblement entérinées par référendum) se verraient confrontées, et

le dialogue lui-même apparaîtrait alors comme une façon efficace de répondre à cette problématique. Étant donné que nous avons rejeté le concept d'autodétermination libre d'interférence dans le cas des autochtones, le dialogue entre les nations concernant la façon de choisir les institutions, tout autant que le type d'institutions lui-même, est envisagé de façon constructive. Toutefois, nous avons adopté le concept d'autodétermination libre de domination comme une composante essentielle de la décolonisation : il est donc clair qu'au terme du dialogue, il appartient quand même aux autochtones de prendre pour eux-mêmes ces décisions.

Vers la décolonisation? Analyse critique des stratégies d'émancipation autochtones

La présente section explore divers moyens utilisés par les autochtones pour initier certains changements face aux gouvernements non-autochtones. L'objectif de cette exploration est d'évaluer dans quelle mesure ces moyens vont dans le sens de la décolonisation et quel est leur potentiel de réussite à ce sujet. Nous avons identifié quatre de ces procédés, soit : « la démarche judiciaire », « l'autonomie gouvernementale et le 'fédéralisme par le bas' », « la mobilisation des masses » et finalement « les *word warriors* », mais il ne s'agit pas d'une liste exhaustive.

La démarche judiciaire

Au cours des dernières décennies, les tribunaux ont été le champ de bataille de nombreux groupes autochtones. Des avancées notables ont été remarquées, et certains jugements sont régulièrement cités comme des éléments majeurs de la progression des droits autochtones au Canada. C'est par les tribunaux que les droits ancestraux des autochtones ont été reconnus avant d'être enchâssés dans la Constitution; plus tard, les tribunaux ont également reconnu l'existence du titre aborigène, voire même d'une forme de

souveraineté pré-existante. « Ainsi, grâce aux tribunaux, des droits qui avaient été mis au rancart ont été remis à l'ordre du jour » (Blattberg 2004, 135). C'est pourquoi les tribunaux sont d'une importance primordiale pour les bandes autochtones qui se sentent lésées dans l'exploitation commerciale de territoires, souvent par les gouvernements provinciaux, comme c'est le cas des barrages hydroélectriques, ou par des compagnies ayant obtenu l'aval de ces gouvernements, par exemple pour des coupes forestières. Le tableau de la page suivante expose ces jugements :

Tableau I : Les principaux jugements concernant les droits autochtones

Année	Jugement	Contenu et portée
1973	Calder	Reconnaît légalement les droits ancestraux
1973	Malouf	Suspend les travaux hydroélectriques de la Baie-James parce qu'ils portent atteinte aux droits des Cris et des Inuit, obligeant ainsi le gouvernement du Québec à conclure la CBJNQ
1990	Sparrow	Reconnaît un droit de pêche au filet à des autochtones de la Colombie-Britannique en tant que droit ancestral, mais nuance du même coup les droits ancestraux en stipulant qu'ils ne sont pas absolus et que les gouvernements peuvent y porter atteinte pour des motifs valables
1996	Van Der Peet	Précise la notion de droit ancestral : « Il s'agit d'une activité qui est un élément d'une coutume, d'une pratique ou d'une tradition et qui, avant le contact avec les Européens, faisait partie intégrante de la culture distinctive du peuple autochtone concerné » (Gouvernement du Québec 2009)
1997	Delgamuukw	Confirme le « titre aborigène », qui découle de la notion de droits ancestraux, et qui réfère à une forme de droit de propriété sur le territoire
1999	Marshall	Permet d'étendre la notion de droits ancestraux à la pêche commerciale, avec cette précision : « ce traité confère un droit de pêche pour se procurer les commodités de la vie, mais il ne s'étend pas à l'accumulation de richesses illimitées » (Gouvernement du Québec 2009)
2003	Powley	Les droits ancestraux des Métis sont reconnus. L'arrêt établit également les conditions à remplir pour être reconnu comme étant membre de la nation métisse
2004	Taku River et Haida Nation	Établissent l'obligation de consulter les autochtones sur des projets susceptibles de toucher l'exercice de leurs droits ancestraux et de les dédommager

Sources du tableau : Gouvernement du Québec 2009b, Cour suprême du Canada 2003, 2004a et 2004b.

Comme on l'observe, au fil des décennies, le droit a fait de plus en plus de place aux autochtones. Ce que l'auteur Macklem nomme l'« indigenous difference » (Macklem 2001) est aujourd'hui une composante importante du droit canadien et est la thèse centrale de son ouvrage *Indigenous Difference and the Constitution of Canada*. Cette notion, en substance, considère que les autochtones ont une relation privilégiée avec l'État canadien, une relation que ne connaissent pas les non-autochtones (Macklem 2001, 4). On met donc ici l'accent sur le fait que les autochtones jouissent d'une protection constitutionnelle qui, combinée à un traitement spécial au niveau du droit, atténue les imperfections du système d'égalité des droits et des institutions d'inspiration européenne (Macklem 2001, 5) dont nous avons fait état. Papillon abonde dans le même sens lorsqu'il affirme qu'il y a aujourd'hui

a general acceptance that Aboriginal peoples relations with the state are mediated by a regime of rights and governing institutions that serve as vehicle to assert their cultural distinctiveness and collective political agency. The Courts' interpretation of Aboriginal constitutional rights has firmly established this new set of rules (Papillon 2008, 110).

Toutefois, malgré ces améliorations, la démarche judiciaire comporte des lacunes : d'abord, il faut prendre en considération que les juges sont très souvent issus des nations non-autochtones et qu'ils interprètent des codes de lois, une charte et une constitution qui ont été rédigés par ces nations en ignorant presque totalement les autochtones et en véhiculant certaines valeurs propres aux non-autochtones, comme nous l'avons vu au chapitre II. Nous avons d'ailleurs considéré ces éléments légaux et constitutionnels comme partie prenante du « processus externe de contrôle politique des autochtones », une composante essentielle de la colonisation. Nous y avons vu également la contestation de l'ingérence externe de la Cour dans la définition des droits des autochtones, un aspect amené par le jugement Van der Peet et souligné par Andersen. Aussi, comme l'avancait Tully, notons que dans le cas de la démarche judiciaire, les doléances des autochtones sont formulées dans le langage des non-autochtones, avec leur conception du territoire, de la

propriété et du gouvernement, ce qui a inévitablement pour effet de les avantager (Tully 1999, 37). D'ailleurs, pour Macklem, le travail de reconnaissance des différences qu'il souligne est loin d'être achevé et c'est pourquoi, selon lui, les lois et la Constitution canadiennes doivent encore davantage intégrer cette différence (Macklem 2001, 7).

Un autre problème de la démarche judiciaire souligné par Widdowson et Howard est lié à ce que les auteurs appellent l'« aboriginal industry ». Identifiant de cette façon les nombreuses stratégies de certains autochtones dans le cadre de la démarche judiciaire et, comme nous le verrons, dans celui de la négociation d'ententes avec les gouvernements, les auteurs mettent l'accent sur la douteuse intégrité de ceux qui participent, du côté autochtone, à de telles entreprises. Ainsi, pour eux, les avocats qui plaident devant les tribunaux choisiront, chose normale dans une optique de maximisation du profit, les causes qui sont les plus susceptibles de leur rapporter des gains substantiels. Cela expliquerait l'insistance des avocats des bandes autochtones d'obtenir des compensations financières pour les préjudices causés plutôt que de plaider en faveur d'une amélioration globale de leurs conditions (Widdowson et Howard 2008, 37-38). L'intégrité des leaders autochtones qui initient de tels projets est également montrée du doigt, comme nous le verrons dans la prochaine section sur la négociation. Pis, pour les auteurs, la voie juridique est encouragée par les gouvernements car elle permet de canaliser les revendications autochtones, comme en font foi ces propos de Michael Mandel rapportés par Widdowson et Howard : « as long as you could get the aboriginal people to stay in court [...] nothing radical could possibly happen » (Widdowson et Howard 2008, 38).

Le caractère résolument monologique est aussi une faiblesse importante de la démarche judiciaire, alors qu'on s'écarte du dialogue essentiel à la décolonisation que nous avons mis de l'avant. En effet, en s'adressant par le moyen de la plaidoirie aux cours de justice qui jouent, en quelque sorte, un rôle comparable à celui d'un arbitre, les autochtones

comme les gouvernements ne participent pas à un échange concernant leurs conceptions propres. En ce sens, l'approche juridique s'avère être un piètre moyen de compréhension mutuelle, dont les non-autochtones font aussi les frais : « Lorsque les tribunaux décident que ces droits [des autochtones] existent bel et bien, les non-autochtones ont l'impression qu'on leur impose de force des règlements » (Blattberg 2004, 137).

Ainsi, l'approche juridique est éloignée à la fois de l'interculturalisme et de la décolonisation, alors qu'on emploie une approche monologique s'appuyant sur des éléments de nature coloniale pour tenter de s'extirper de la colonisation. Pour nous, ces constats ne peuvent que démontrer les importantes limites des gains que pourront tirer les autochtones de la démarche judiciaire. Bien sûr, cette démarche a permis et permettra sans doute encore d'atténuer certains effets de la colonisation, et il n'est pas exclu qu'en théorie, il puisse advenir une véritable décolonisation des autochtones en raison de l'évolution du droit qui pourrait, par exemple, arriver à reconnaître une réelle égalité des nations à l'intérieur du Canada ainsi que le droit à l'autodétermination libre de domination des nations autochtones. Toutefois, pour l'instant, la supériorité des institutions politiques canadiennes, tout comme celle de la souveraineté de la Couronne, n'est jamais remise en question dans ces jugements, et tant que perdurera cette situation, la décolonisation des autochtones par le biais des tribunaux ne pourra qu'être partielle.

L'autonomie gouvernementale et le « fédéralisme par le bas »

Nous avons choisi de combiner ces deux approches dans la même section car elles sont toutes deux issues de la négociation entre les leaders autochtones et les gouvernements fédéral et provinciaux, et elles ont également pour objectif la mise sur pied de certaines institutions autochtones à l'intérieur des communautés. Les ententes d'autonomie gouvernementale font référence aux ententes formelles passées avec les nations autochtones

pour l'instauration d'un pouvoir autochtone relativement étendu. En ce sens, elles sont assimilées au « fédéralisme des traités », qui comprend un partage des pouvoirs. En revanche, le « fédéralisme par le bas » est une expression de Martin Papillon qui est employée pour évoquer les ententes et accords de moindre envergure issus de la négociation entre les autorités autochtones et les gouvernements fédéral et provinciaux en vue d'établir une certaine gouvernance autochtone (Papillon 2008, 10).

Voyons d'abord le cas des ententes d'autonomie gouvernementale. Ces dernières années, des ententes tels l'*Accord sur les revendications territoriales du Nunavut*, l'*Accord définitif nisga'a* en Colombie-Britannique et l'*Entente de principe conclue avec les Innus* au Québec, qui n'a toutefois pas encore été ratifiée, ont été négociée entre certaines nations autochtones et les gouvernements fédéral et parfois provinciaux. Ces ententes prévoient, entre autres, une marge de manœuvre des autochtones au niveau politique, économique, social et judiciaire, comprenant la création de gouvernements, la possibilité de voter des lois, la mise sur pied de cours de justice et une cogestion du territoire avec les autorités fédérales et provinciales. En cela, elles permettent clairement une autonomie importante des nations autochtones sur un territoire plus ou moins étendu.

Toutefois, l'examen plus attentif de ces ententes montre les importantes limites qu'on pose aux nouveaux pouvoirs des peuples autochtones concernés par ces ententes. Le cas du Nunavut est en cela évocateur. Entré en vigueur en 1999, l'accord permet à ce territoire à majorité inuite d'exercer des pouvoirs dans les mêmes domaines que les autres territoires, à savoir les Territoires du Nord-Ouest et le Yukon, à majorités non-autochtones. Bien que ces territoires restent, d'une façon générale, dépendants de l'aide financière du gouvernement fédéral, ils possèdent leur gouvernement et leur assemblée législative.

Toutefois, les négociations qui ont conduit à la conclusion de l'accord n'ont pas permis aux Inuit d'exercer une autodétermination libre de domination. En effet, il était

établi avant les négociations que les Inuit obtiendraient le statut de « territoire » avec des compétences bien arrêtées. C'est que les pouvoirs des territoires, en plus d'être plus restreints que ceux d'une province, sont « délégués » par le gouvernement fédéral, contrairement aux provinces qui possèdent des pouvoirs garantis au niveau constitutionnel (Canada, Bureau du conseil privé 2009). Cet état de fait conduit, par exemple, à l'impossibilité de « gérer les revenus découlant des ressources » (Buzzetti 2009), un handicap décrié au Nunavut. Étant donné que les pouvoirs du territoire « autonome » sont déterminés par le gouvernement fédéral, délégués et limités par celui-ci, on ne peut réellement parler d'entente passée de « nation à nation » dans une perspective d'égalité. Ces négociations, bien que favorisant une certaine autonomie, ne représentent donc pas une base permettant de construire le type d'arrangement postcolonial que nous avons évoqué.

Nous nous devons de souligner que le cas du Nunavut est cependant exceptionnel, et il explique sans doute la relative facilité qu'on eut à installer une autonomie gouvernementale sur un territoire d'une telle superficie, alors que des dizaines d'autres ententes concernant des espaces beaucoup plus restreints ne sont toujours pas ratifiées. La différence entre le Nunavut et d'autres territoires autochtones tient, d'abord, au statut de la région avant l'entrée en vigueur de l'accord. Dans le cas du Nunavut, l'espace qu'il constituait auparavant avait déjà le statut de « territoire », ce qui n'a donc pas nécessité l'entrée en jeu d'un tiers parti, en l'occurrence une province, au moment de conclure l'entente concernant l'autonomie. On a simplement scindé en deux les anciens Territoires du Nord-Ouest, pour créer d'un côté le Nunavut, où les Inuit sont majoritaires, et de l'autre les actuels Territoires du Nord-Ouest. En ce qui concerne les nombreuses autres ententes, pour la plupart en cours de négociation, les territoires autochtones font partie d'une des dix provinces canadiennes, ce qui a pour effet de complexifier de façon importante les négociations. En effet, les gouvernements provinciaux possèdent des compétences

auxquelles ils tiennent et qui sont garanties par la Constitution, notamment au niveau de l'exploitation des ressources naturelles, comme nous l'avons mentionné au chapitre II.

De plus, dans le cas du Nunavut, la question de la citoyenneté accordée aux résidents du territoire ne posa pas de problème éthique, contrairement à ce qu'on voit dans les autres ententes. En effet, comme nous l'avons déjà souligné, les Inuit sont majoritaires sur cet immense territoire qu'est le Nunavut, alors qu'ils représentaient en 1996, peu avant la création du territoire, 83,9 % de ses habitants (Canada, Ressources naturelles 2004). Ils ont donc, logiquement, opté pour un gouvernement civique, c'est-à-dire où tous les citoyens, autochtones ou non, sont appelés à participer. Mais la réalité, sur les autres territoires autochtones, est tout autre : dans la plupart des cas, au Canada, les autochtones ne sont majoritaires que sur des espaces restreints et possèdent parfois des droits sur des régions plus vastes les entourant, où habitent également d'importantes populations non-autochtones. Cela pose l'épineuse question du statut de ces territoires, ainsi que de la citoyenneté à accorder aux autochtones et aux non-autochtones vivant sur des terres qui, dans ce type d'entente, sont souvent à compétence mixte. La création d'un gouvernement autochtone au Nunavut n'a pas remis en question cette égalité entre les citoyens, contournant ainsi le problème soulevé, selon l'approche libérale neutre, par la création de gouvernements ethniques qui constitueraient en quelque sorte des îlots sous juridiction autochtone au milieu de provinces à majorité non-autochtone.

Examinons maintenant en détail de telles ententes d'autonomie gouvernementale, comme l'*Accord définitif niska'a* en Colombie-Britannique. Cet accord historique est considéré comme étant « the first agreement to contain detailed dispositions on self-government as an integral part of a settlement, thus creating constitutionally protected Aboriginal governing structures » (Papillon 2008, 109), et est maintenant une référence en ce qui concerne les ententes d'autonomie gouvernementale au Canada. Pour cette raison,

l'Entente de principe conclue avec les Innus au Québec, qui n'est toujours pas effective, fut fortement inspirée de l'entente avec les Nisga'as. Dans une entente comme l'entente nisga'a, la possibilité de voter des lois est manifeste et constitue en cela une première historique. En effet, l'assemblée législative nisga'a peut légiférer dans des domaines tels la citoyenneté nisga'a, la culture et la langue, la propriété, les services de santé, l'éducation, les services à l'enfance, la famille et l'adoption. À noter que si une loi promulguée par le parlement nisga'a dans un de ces domaines entre en conflit avec une loi fédérale ou provinciale, la loi nisga'a prédomine (Canada, Affaires indiennes et du Nord 1999, chapitre 11). En ce qui concerne *l'Entente de principe conclue avec les Innus au Québec*, la répartition des pouvoirs est similaire (Québec, Secrétariat aux affaires autochtones 2004, chapitre 8).

Néanmoins, nous nous devons de souligner, encore une fois, d'importantes limites à ces ententes : d'abord, malgré la possibilité de légiférer dans certains domaines, la prédominance des lois fédérales et provinciales sur les lois autochtones est soulignée dans nombre de ces cas, par exemple en ce qui concerne l'ordre public, la paix et la sécurité ainsi que la célébration des mariages (Canada, Affaires indiennes et du Nord 1999, chapitre 11; Québec, Secrétariat aux affaires autochtones 2004, chapitre 8). De plus, dans les territoires touchés par ces ententes, les droits ancestraux sont suspendus et le rôle de la partie autochtone dans les pourparlers concernant le développement du territoire en est un essentiellement de consultation, les autochtones ne possédant aucun droit de veto sur les projets gouvernementaux. Aussi, les autochtones ne peuvent restreindre l'accès à leur territoire ou décider de leur fiscalité de façon autonome. Enfin, ces ententes ont, jusqu'à ce jour, imposé le système du colonisateur sur les gouvernements autochtones : par exemple, l'intégrité de la Constitution ainsi que l'application de la *Charte canadienne des droits et libertés* sur les communautés fut une clause non négociable, tout comme la mise en place

d'un système politique basé sur la représentativité et la séparation des pouvoirs (Canada, Affaires indiennes et du Nord 1999; Québec, Secrétariat aux affaires autochtones 2004).

De plus, il est à noter que les autochtones, lors de la conclusion de telles ententes, sont toujours en position de faiblesse par rapport à l'État car les gouvernements, dans ce type de négociations, sont à la fois juges et parties, ce qui ne représente pas, encore une fois, les négociations entre égaux nécessaires à la décolonisation. Ainsi, ce sont les gouvernements fédéral et provinciaux qui désignent les nations avec lesquelles ils décident d'engager des pourparlers, et ce sont eux essentiellement qui déterminent le contenu de ces ententes. De plus, comme nous l'avons vu, les gouvernements mettent souvent dans la balance d'autres droits en échange du droit à l'autonomie gouvernementale : par exemple, dans le cas de l'*Entente de principe conclue avec les Innus*, le gouvernement du Québec n'était prêt à signer qu'à condition que les droits ancestraux des autochtones sur les territoires concernés soient ramenés à une valeur symbolique. Pour nous, accepter l'interprétation voulant que l'État canadien ait adopté jusqu'ici un comportement colonial et reconnaître la nécessité d'une décolonisation revient à reconnaître le droit à l'autonomie et les droits ancestraux des autochtones, sans rendre l'obtention de l'un conditionnelle à la cession de l'autre. Nous sommes donc loin d'un dialogue de nation à nation entre partenaires égaux qui pourrait véritablement entamer la décolonisation. Comme l'avancent Ladner et Orsini : « Il est improductif de définir unilatéralement les termes de la consultation et les enjeux à discuter pour ensuite déclarer que le processus est authentique et mutuellement avantageux » (Ladner et Orsini 2004, 87).

La question des individus qui participent à la négociation de ces ententes, principalement du côté autochtone, est aussi pour nous très problématique. Ainsi, il est manifeste de noter que ces ententes ne sont négociées que par les élites politiques des nations en présence, et qu'à peu près aucune consultation de la population autochtone n'est

tenue (Foisy 2004). Cette démarche est pour nous inquiétante, compte tenu des réserves que des auteurs comme Tully et Alfred ont déjà émises par rapport à l'intégrité des élites politiques autochtones, qu'ils qualifiaient de « cooptées ». Si nombre de ces leaders ont, jusqu'à maintenant, profité de la structure coloniale pour prendre le pouvoir et s'enrichir, il est fort probable que le type de « décolonisation » qu'ils négocient perpétue cette structure de domination qui les avantage. Advenant cette situation, la décolonisation réelle ressentie par les masses autochtones ne serait que partielle voire nulle, remettant ainsi en question la pertinence du rôle de ces leaders en ce qui concerne la décolonisation⁵. Pour des auteurs comme Widdowson et Howard, c'est ce qu'ont fait jusqu'à maintenant les leaders autochtones :

This history has created organizations that are completely unconnected to any grassroots activity. Concerns of the leadership have become intertwined with maintaining the salaries and prestige of privileged friends and relatives, not with the widespread political mobilization of 'their people'. The marginalization of the native population actually justifies more funding to the leadership, giving these organization an interest in maintaining aboriginal dependency. So while movements of blacks, women, and Quebec sovereigntists have historically sprung from the aspirations of the people in struggle, and their leadership emerged from within that group, aboriginal leaders hire non-aboriginal professionals (Widdowson et Howard 2008, 30).

Puis, en ce qui concerne les ententes de moindre envergure, le « fédéralisme par le bas », ces diverses ententes sont qualifiées, par Papillon, d'accords de « federal-like governance », dont le potentiel au niveau d'une certaine émancipation des autochtones par rapport aux pouvoirs fédéraux et provinciaux est, selon-lui, important. Ainsi, le fédéralisme n'aurait pas nécessairement à se faire « par en haut », officiellement et constitutionnellement, comme on l'observe dans le cadre de négociations d'ententes

⁵ Pour une analyse des ententes d'autonomie gouvernementale en particulier, voir Jean-Olivier Roy. 2009. « Autonomie gouvernementale des autochtones : l'aporie constitutionnelle ». *Les cahiers du CIÉRA*, no 3, avril, et aussi Jean-Olivier Roy. 2010. « Les nations autochtones et l'autonomie politique : se libérer des paradoxes ». *Les Autochtones et le politique*, sous la direction d'Alain Beaulieu, Montréal, CREQTA, à paraître.

d'autonomie gouvernementale qui prennent valeur de traité au sens constitutionnel une fois qu'elles sont ratifiées. Pour Papillon : « The development of federal-like practices in the absence of formal federal structures can lead to the progressive institutionalization of what becomes *de facto* a federal governance regime » (Papillon 208, 303). Pour ce faire, il se base essentiellement sur une étude de cas, entre autres, des Mohawks de Kahnawake au Québec.

Dans le type de stratégie employée par les Mohawks, nous avons eu affaire, en grande partie, à des institutions *de facto*, c'est-à-dire un rapatriement unilatéral des pouvoirs de la part de la communauté. Le premier cas fut la fameuse *Survival School*, une école mohawk, qui fut mise en place dans les années 1970 avant que le gouvernement fédéral n'ait donné son accord. Ce faisant, le gouvernement fédéral ne put, après coup et au terme de négociations, que reconnaître l'existence de cette école et lui accorder un statut légal (Papillon 2008, 337-238). Une situation similaire eut lieu avec les forces de police de Kahnawake, les *peace keepers*, qui furent mis en place en 1978 mais dont la reconnaissance par les gouvernements fédéral et provincial n'eut lieu qu'au cours des années 1990, encore là au terme d'âpres négociations (Papillon 2008, 244-250).

Au sujet de ce type d'ententes, Papillon avance que s'il a suscité l'enthousiasme de nombre de chercheurs qui y voyaient la reconnaissance d'un statut dans la fédération, « many take a more critical stand and suggest recent development do not fundamentally alter the colonial foundation of the relationship between Aboriginal peoples and the state (Papillon 2008, 2). Nous croyons, pour notre part, qu'il peut s'agir là effectivement d'une forme de décolonisation, une affirmation de la souveraineté, même sectorielle, un peu comme le proposent certains indépendantistes québécois dans une stratégie souvent qualifiée de « souveraineté à la pièce ». Si le processus peut sembler beaucoup plus long que dans le cas d'une décolonisation déclarée et intensive, il permet néanmoins d'établir des

institutions importantes au sein d'une nation autochtone, et ce sans attendre les négociations et les conditions qui, autrement, auraient été dictées par les gouvernements supérieurs.

En clair, les ententes d'autonomie gouvernementale que nous avons préalablement décrites ne semblent pas être un moyen optimal pour les autochtones d'accéder à la décolonisation, principalement en raison de leur contenu et des individus qui participent à leur négociation. Toutefois, advenant le cas où ces caractéristiques seraient transformées, ce type de négociation pourrait tout à fait représenter un moyen valable de décolonisation. Il faudrait, pour ce faire, que le tout se déroule dans une véritable optique de nation à nation, et que les individus qui participent à leur négociation soient davantage à l'écoute des gens qu'ils sont sensés représenter. Ensuite, en ce qui concerne le « fédéralisme par le bas », bien que cette méthode soit lente et nécessite tout de même, au bout du compte, l'approbation des gouvernements fédéral et provinciaux, elle semble être une méthode plus prometteuse sur le chemin de la décolonisation.

La mobilisation des masses

Ce terme de Frantz Fanon (Fanon 2002, 90) réfère à l'action des masses colonisées dans leur propre décolonisation. On entend donc ici les actions qui ne sont pas nécessairement le fait des seules élites, appelant du coup à la contribution des simples citoyens autochtones. En ce sens, les actions impliquant les masses nous semblent, *a priori*, plus enclines à participer à une éventuelle décolonisation. Il est à noter que les actes de protestation posés par ces masses dans un cadre légal ne sont pas légion, les citoyens autochtones négligeant souvent d'utiliser les moyens comme les manifestations, les pétitions et les boycotts.

Par contre, il arrive parfois, dans des cas généralement amplement médiatisés, que les masses autochtones se mobilisent et en viennent à pratiquer l'action directe, souvent en bloquant une route ou une voie ferrée ou en occupant des territoires revendiqués de façon pacifique. Le potentiel de cette implication des masses de façon organisée dans le processus de décolonisation est d'ailleurs amenée par Alfred dans son plus récent ouvrage :

I believe there is a need for morally grounded defiance and non-violent agitation combined with the development of a collective capacity for self-defence, so as to generate within the Settler society a reason and incentive to negotiate constructively in the interest of achieving a respectful coexistence (Alfred 2005, 27).

Toutefois, il est à noter que, chez la plupart des auteurs étudiés, la confrontation violente comme moyen d'opposition, comme on a pu l'observer dans les événements d'Oka ou encore de Burnt Church, est écartée rapidement. Tully, par exemple, penchera vers une approche non-violente en raison de son inutilité : « Étant donné le pouvoir accablant des sociétés dominantes, [les autochtones] ne peuvent engager directement une lutte de libération contre les puissances impériales sur le modèle du processus moderne de décolonisation » (Tully 2007, 320). Plus loin, il renchérit :

Dans le cas qui nous occupe, il est quasiment impossible de recourir à l'acte, c'est-à-dire de chercher la confrontation directe en vue de renverser le système colonial par une révolution. Les États contre lesquels la révolution se dirigerait sont les plus puissants du monde et cohabitent sur le même territoire que la colonie (Tully 2007, 336).

Pour notre part, nous croyons que, si la violence pure et simple ne doit pas être favorisée comme moyen d'action, c'est plutôt en raison des conséquences néfastes que cela aurait sur les sociétés autochtones et non-autochtones, étant donné que, contrairement à la colonie classique, les peuples autochtones et non-autochtones continueraient d'habiter sur des territoires contigus, voire communs. Nous avons aussi certaines réserves envers l'emploi de la violence comme moyen d'action privilégié dans une stratégie de décolonisation, surtout en rapport avec l'approche interculturelle que nous avons adoptée, et qui met de l'avant le

dialogue et la compréhension mutuelle. Enfin, une raison propre aux sociétés autochtones est également avancée par Alfred :

How you fight determines who you will become when the battle is over [...] Of course, violence begets violence. The implication of an approach to making change using armed force to attack institutions and the structure of power is an ensuing culture of violence that is, in its very existence, the negation of the ideal of peaceful coexistence at the heart of Onkwehonwe philosophies (Alfred 2005, 23).

Mais un aspect important de la lutte armée et de l'usage de la violence par le colonisé est exposé par Frantz Fanon dans son ouvrage *Les damnés de la terre*. Rédigé en pleine guerre d'Algérie, Fanon s'inspire de l'horreur des massacres et de la torture pratiqués par une métropole qui sent son pouvoir lui échapper. Pour lui, la violence du colonisé contre le colonisateur a un aspect libérateur non négligeable et permet au colonisé de renverser la structure de domination qui l'avait infériorisé jusque-là. Ainsi, la participation des colonisés dans leur décolonisation transforme des « spectateurs » en « acteurs privilégiés » (Fanon 2002, 40). Pour nous, il n'est donc pas exclu qu'un certain type d'action directe, non-violente, puisse avoir sur les autochtones participant à leur décolonisation un effet analogue à celui célébré par Fanon. En effet, étant donné que le sentiment d'infériorité du colonisé par rapport au colonisateur est présent aussi dans les populations autochtones canadiennes, comme nous l'avons montré dans le cas de la marginalisation et de l'acceptation des valeurs du colonisateur par le colonisé, il est possible que l'implication du colonisé dans sa propre décolonisation soit, dans le cas des autochtones, tout aussi essentielle. Cette supériorité du colonisateur et de son système de valeurs ne s'affirmant pas tant ici par des moyens violents comme dans le cas de l'Algérie mais surtout par des moyens politiques et juridiques, l'inversion de ce rapport n'aurait peut-être pas à se produire par une violence aussi brutale que celle décrite par Fanon mais pourrait tout aussi bien se faire par des moyens moins radicaux, mais qui font néanmoins

appel à la participation du colonisé. C'est pourquoi des procédés tels la désobéissance civile, les blocus routiers ou l'occupation non-violente de territoires, qui se seraient peut-être avérés insuffisants dans des cas de colonisation violente comme l'Algérie, s'inscrivent parfaitement dans la trajectoire de la décolonisation des autochtones au Canada.

En résumé, la mobilisation des masses peut, selon nous, être qualifiée de procédé pouvant mener à la décolonisation pour trois raisons : d'abord parce qu'elle n'est pas seulement le fait d'une élite qui a profité jusqu'ici de la colonisation, et qu'en cela elle risque moins de reproduire les structures de domination coloniales qui prévalent actuellement; ensuite parce qu'elle permettrait, contrairement aux deux autres approches mentionnées, aux masses de formuler leurs propres demandes et d'établir les bases de l'environnement postcolonial dans lequel elles souhaitent évoluer; finalement, parce qu'elle engage l'individu dans la lutte pour sa propre décolonisation. Toutefois, la faiblesse de telles actions des masses reste sans doute le manque de coordination des efforts des divers groupes ainsi que la diversité des revendications qui sont formulées, des facteurs qui nuisent inmanquablement à leur efficacité. Aussi, compte tenu de l'importance du dialogue et de l'approche interculturelle dans la décolonisation, de telles actions devraient avoir comme objectif d'inciter les parties à entreprendre la négociation, et non d'éloigner les nations l'une de l'autre. C'est pourquoi le choix et la mesure des moyens d'action sont primordiaux.

Les word warriors

Une dernière approche, celle des *word warriors*, est mise de l'avant par l'auteur Dale Turner et est reprise par Tully. Ces « guerriers » sont des penseurs autochtones qui tentent de s'appuyer sur une démarche philosophique pour permettre une certaine émancipation et mener, à terme, à la décolonisation (Turner 2006, 88-93). En effet, étant

donné l'impossibilité, selon Tully, d'engager un combat physique avec le colonisateur, les autochtones devaient donc légitimer leurs revendications pour leur donner une assise légale et morale. Bien qu'il n'ait été que récemment conceptualisé, le combat des *word warriors* prend naissance aussi loin qu'au XVII^{ème} siècle, alors que des chefs autochtones s'embarquèrent pour Londres et firent appel au Conseil privé pour défendre leur conception particulière des traités (Tully 2007, 320).

La stratégie de ces guerriers, nous explique Tully, est double : ils tentent de légitimer les revendications des autochtones au niveau du droit interne et du droit international, tout en délégitimant la toute puissance des États qui ont élu domicile sur des terres où les autochtones étaient les premiers occupants. Pour ce faire, des intellectuels essentiellement formés dans les institutions dites « coloniales » sont inspirés par les enseignements traditionnels, parfois prodigués par des aînés, qui représentent l'essentiel des conceptions politiques ancestrales de leurs nations respectives. Ces guerriers les articulent ensuite dans la langue du colonisateur, de façon à déconstruire les mythes fondateurs du pays et les justifications à la colonisation. Ce faisant, on tente, chez la société dominante, de favoriser un changement par rapport à ses propres certitudes et de préparer le terrain en vue d'un futur dialogue entre partenaires égaux (Tully 2007, 311-312, 320); ensuite, on veut amener, dans les institutions d'origine non-autochtone, les conceptions politiques autochtones par rapport aux concepts de nation, de souveraineté, de gouvernement, ce que nous avons aussi tenté de faire jusqu'à présent dans ce mémoire. Ainsi, pour Tully :

Ces dialogues interculturels sont la meilleure manière, et aussi la plus efficace, pour inciter les Occidentaux à percevoir le caractère limitatif de leur pensée conventionnelle; quant au dialogue lui-même, il offre l'avant-goût d'une relation future non coloniale entre peuples véritablement libres et égaux, mais il est aussi, et nécessairement, la condition préalable (Tully 2007, 337).

Évidemment, cette façon de faire est porteuse d'un très important paradoxe, que ne manquent pas de souligner Turner et Tully : en voulant délégitimer le système colonial, on se trouve à articuler selon ses concepts le langage de la décolonisation. Cela peut revenir, en quelque sorte, à légitimer le système qu'on décrit comme étant illégitime. Il en ressort une profonde impression que la lutte de décolonisation ne pourrait être articulée selon une logique propre au colonisé. Toutefois, comparativement à certains autres procédés visant l'accession à l'autonomie des peuples autochtones examinés jusqu'à présent, l'approche des *word warriors* possède des qualités indéniables qui, selon nous, en font un véritable moyen de décolonisation : d'abord, tout comme la mobilisation des masses, cette approche n'est pas le fait d'élites politiques intéressées. Ainsi, ces intellectuels inspirés des aînés détenteurs d'une sagesse ancestrale semblent prendre un recul important face à la quotidienneté de la politique. De plus, la patience de leur démarche nous fait croire qu'il y a, dans le combat qu'ils mènent, davantage que la recherche de purs intérêts personnels. En tentant de faire pénétrer les conceptions autochtones particulières dans les cercles de la société dominante, leur objectif n'est pas de jouer le jeu du colonisateur mais bien de l'ouvrir graduellement à des conceptions plus inclusives envers d'autres systèmes de valeurs.

Par contre, cette stratégie qu'emploient les *word warriors* comporte aussi des faiblesses importantes qui méritent d'être soulignées ici : d'abord le dédain apparent, de la part de cette élite intellectuelle, envers l'inclusion des masses autochtones dans le projet de décolonisation. Cette omission a, pour nous, deux conséquences. Premièrement, on note le manque de pression sur les élites politiques et la société non-autochtone. Fanon avait déjà remarqué, dans la lutte de décolonisation, le rôle primordial d'avant-garde que jouent les intellectuels qui « proposent de nouvelles voies » (Fanon 2002, 59), des « dissertations philosophico-politiques sur le thème du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes » (Fanon

2002, 60). Toutefois, comme il l'observait alors avec justesse, ces intellectuels ne peuvent faire avancer leur cause si le peuple n'est pas mobilisé, et c'est précisément ce qui semble se produire avec le combat des *word warriors*. Si certains peuvent soutenir, avec raison, que la cause des autochtones a connu des avancées importantes au Canada depuis quelques décennies, peut-être en partie grâce au travail patient des *word warriors*, les progrès se font, selon nous, à un rythme extrêmement lent. Si le travail de ces guerriers commence peut-être à donner des résultats au niveau des perceptions qu'ont certains membres des nations non-autochtones par rapport aux peuples autochtones et à leurs revendications, pour beaucoup de non-autochtones qui n'ont pas nécessairement accès à ce type de discours, les mythes concernant l'illégitimité de ces doléances sont encore bien ancrés. On observe d'ailleurs fréquemment l'opposition farouche des non-autochtones aux revendications autochtones, comme dans le cas de l'Approche commune sur la Côte-Nord (Loranger-Saindon 2007, 205), dont les résultats attendus étaient, de surcroît, loin de correspondre à une décolonisation effective des autochtones. Et, pour les gouvernements, l'opinion publique est primordiale. Si un manque de volonté de la part de la population d'en arriver à une nouvelle distribution des pouvoirs est observé, ces dirigeants n'auront aucune motivation pour entamer le dialogue de la décolonisation. Pour nous, il est possible dans ce cas d'inciter les non-autochtones à engager la discussion dans le but de les guider sur le « terrain commun » (Tully 1999, 13) du dialogue interculturel.

L'autre problème de cette coupure entre les *word warriors* et les masses est celui du type de revendications qu'on formule au nom des nations autochtones, qui ne sont jamais consultées sur la question. Les intellectuels que sont les *word warriors*, nous dit Turner, sont souvent directement instruits, par les aînés, des principes et philosophies politiques autochtones, et pour nous il y a un danger réel à ce que ces conceptions puissent grandement diverger de celles qui émaneraient de la volonté populaire. Toutefois, le

problème que nous identifions ici est différent de celui que nous avons décelé concernant la négociation d'ententes d'autonomie gouvernementale : si, dans ce dernier cas, nos inquiétudes étaient plus importantes étant donné l'intégrité douteuse des acteurs en présence, nos appréhensions concernant la démarche des *word warriors* sont beaucoup plus nuancées. En effet, les enseignements des aînés sont sans doute aussi détachés que possible de la donne coloniale, ce qui n'empêcherait pas ces détenteurs de la sagesse de formuler des principes essentiellement conservateurs pour les nations autochtones et qui ne répondraient pas nécessairement aux enjeux auxquels elles font face au XXI^{ème} siècle.

Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons d'abord vu les justifications à la décolonisation et la composition d'un État postcolonial et de nations autochtones décolonisées. Ce faisant, bien que nous ayons mis l'accent sur l'importance de la transformation des structures politiques actuelles, le « choix » reste la valeur primordiale à accorder à la colonisation, et en ce sens, il est important que les autochtones déterminent eux-mêmes la composition de leurs sociétés décolonisées et la prédominance éventuelle d'éléments d'inspiration davantage traditionnelle ou moderne à l'intérieur de celles-ci. Ensuite, nous avons tenté d'évaluer divers procédés employés par les autochtones en vue de recouvrer un certain degré d'autonomie. Cet examen nous a permis de tirer les conclusions suivantes : les deux premiers moyens que nous avons exposés, à savoir la démarche judiciaire et la négociation d'ententes d'autonomie gouvernementale, ne peuvent être qualifiés de moyens pouvant mener éventuellement à la décolonisation. La raison concerne parfois la nature des individus qui participent à ces démarches et qui tirent profit de la colonisation, mais elle est surtout attribuable au fait que les principes sur lesquels ces moyens s'appuient s'avèrent essentiellement coloniaux. Les deux dernières approches évaluées que sont la mobilisation

des masses et l'approche des *word warriors*, à l'inverse, font intervenir des individus qui ne bénéficient pas nécessairement de la colonisation, et elles s'appuient, de surcroît, sur des principes aussi dépourvus que possible de toute influence coloniale. Dans ce sens, elles sont davantage susceptibles de participer à la décolonisation des autochtones.

Toutefois, ces deux approches rencontrent des difficultés : dans le cas de la mobilisation des masses, l'impulsion provient de celles-ci et prend la forme d'action directe souvent désorganisée ou mal articulée. De plus, en mettant l'accent sur la pression sur le colonisateur, si celle-ci est mal utilisée, la mobilisation peut être un très mauvais guide pour un futur dialogue menant à un arrangement postcolonial, principalement en raison de l'opposition que des actions mal mesurées et dirigées peuvent engendrer chez le colonisateur.

Puis, dans le cas des *word warriors*, le point faible est qu'on met l'accent sur la théorie et l'objectif de la décolonisation, tandis que la question des moyens est laissée de côté. De plus, en raison de l'élitisme apparent des *word warriors* et de l'influence du traditionalisme sur ceux-ci, le conservatisme et une démarche non-démocratique sont des menaces réelles. Pour nous, il serait donc primordial que ces énoncés concernant le retour aux anciennes conceptions autochtones de la souveraineté, de l'autodétermination et de la structure du pouvoir, par exemple, soient confrontés à ceux de la population appelée à vivre ce changement. La CRPA, au début des années 1990, avait engagé un exercice similaire. Il serait important, pour nous, qu'un tel processus soit entrepris aujourd'hui dans les communautés autochtones, peut-être de façon moins formelle que celui qu'on observa durant les auditions de la CRPA. Il s'agirait essentiellement de consultations internes, de dialogue à l'intérieur des nations, voire des communautés, entre les aînés détenteurs de la sagesse et des valeurs traditionnelles, les intellectuels ou *word warriors* et les masses, étant donné que tous seront appelés à vivre avec les principes qui y seront décidés. Cet exercice,

ainsi qu'un dialogue similaire du côté des nations non-autochtones, pourrait être préparatoire à celui qui serait mené entre les nations dans le cadre d'une approche interculturelle.

Ces constats nous amènent à considérer que ces deux approches auraient beaucoup à gagner d'être utilisées de façon simultanée, en juxtaposant les éléments les plus positifs de ces deux procédés, de façon à composer une démarche mixte : il en ressortirait une approche dont l'initiative et les concepts pourraient provenir d'intellectuels inspirés par une certaine sagesse ancestrale, mais qui garderait le contact avec les masses de façon à ne pas être déconnectée de leur réalité et profiter de la pression qu'elles peuvent engendrer.

Comment cette approche mixte s'articulerait-elle dans la pratique? Le domaine des revendications territoriales, par exemple, gagnerait selon nous à inclure davantage les philosophies politiques traditionnelles et les masses. Un exemple récent concerne la défense de l'Île René Levasseur par les Innus de Betsiamites amorcée en 2004. Dans une action du Conseil de bande devant les tribunaux pour empêcher la compagnie Kruger de couper du bois dans le Nord du Québec, des arguments concernant les droits ancestraux et les valeurs traditionnelles et écologiques ont été avancés. Ainsi, dans un communiqué, on pouvait lire que « Les Autochtones, et les Innus plus particulièrement, appliquent le principe du développement durable depuis des temps immémoriaux » et que les activités des compagnies forestières doivent respecter leurs « droits ancestraux » (Conseil des Innus de Pessamit 2004). Puis, dans un autre communiqué, le Conseil de bande se justifiait en affirmant qu'« il nous apparaissait essentiel d'agir rapidement pour tenter de sauver le patrimoine écologique de l'île René Levasseur » (Conseil des Innus de Pessamit 2005).

Mais la stratégie présenta des lacunes importantes : d'abord, la population de Betsiamites fut absente de ces revendications, faisant ainsi douter de l'importance que cette cause représentait pour elle, qui apparaît alors plutôt comme la volonté de réaliser des gains

dans une manœuvre initiée et menée par les seules élites qui utilisent la notion de « droits ancestraux » de façon instrumentale. Ensuite, durant les procédures, des coupes à blanc permises par le même Conseil de bande sur fond de conflit d'intérêt eurent lieu sur le territoire de Betsiamites (Radio-Canada 2008c), faisant douter de la sincérité des arguments présentés comme étant d'inspiration traditionnelle et écologique. Dans le cadre de la stratégie que nous proposons, les revendications auraient pu être initiées sur la base de véritables arguments traditionnels qui auraient interdit, par souci de cohérence, que le Conseil de bande mène parallèlement des coupes à blanc, tout en incluant les masses dans le processus pour appuyer leurs revendications et en démontrer la légitimité. Si ce territoire est véritablement d'importance ancestrale, des campements auraient pu y être érigés et des routes de transport de bois auraient même pu être bloquées.

Mais nous sommes conscients que cette démarche mixte faisant appel au pouvoir de la mobilisation des masses comporte le danger de favoriser un repli sur soi de la part des nations non-autochtones. D'ailleurs, pour Blattberg, toute référence à une logique d'affrontement risque de miner le dialogue, quel qu'il soit (Blattberg 2004, 48-49). Il est vrai que des actions mal ciblées risquent de clore toute discussion. Mais les recommandations de la CRPA, qui comportaient un appel au dialogue interculturel sous la forme de négociations destinées à modifier le rapport entre les nations, sont en bonne partie restées lettre morte. Dans ce contexte, il semblerait que ce sont les gouvernements qui ont décidé que le moment de s'asseoir et de dialoguer avec les nations autochtones n'était pas encore arrivé. Compte tenu de l'urgence de la situation des nations autochtones, l'inaction gouvernementale et le maintien du statu quo peuvent être perçus comme la perpétuation de la donne coloniale. En ce sens nous croyons, en accord avec Alfred, que l'utilisation de moyens ciblés pourrait être envisagée comme stratégie d'autodéfense (Alfred 2005, 27), tout en insistant sur le fait qu'elle sert uniquement à amener les partenaires à la table.

Conclusion

Ce mémoire avait pour objectif de s'interroger sur les causes de la situation difficile des autochtones au Canada au niveau politique, économique et social et de se questionner sur les causes des disparités que leur situation présente avec celle des non-autochtones. Ce faisant, nous avons fait le choix de présenter la situation en tant que relation entre les nations, et nous nous sommes interrogés sur le caractère potentiellement colonial de celle-ci.

Nous avons exploré, dans le chapitre I de ce mémoire, le contexte ambigu du caractère colonial de l'État canadien dans sa relation avec les nations autochtones. Nombre d'auteurs ont démontré qu'en confisquant l'autonomie territoriale, politique, juridique et économique des autochtones, les non-autochtones ont instauré une relation coloniale avec ces peuples, un point de vue qui n'est toutefois pas partagé par les auteurs adoptant une perspective libérale neutre et qui n'est corroboré ni par le droit interne, ni par le droit international. En tentant de remédier à une situation de déséquilibre qui n'est pas reconnue comme telle par les non-autochtones, les doléances des autochtones rencontrèrent de nombreux obstacles. De façon à mieux comprendre les relations entre les nations, nous avons choisi d'adopter l'approche interculturelle qui permet, entre-autres, d'adopter le point de vue de chacune des parties. Alors qu'une démarche qui offre un point de vue exclusivement non-autochtone a tendance à mettre l'accent sur la fin de la relation de domination entre l'Angleterre et le Canada pour discréditer toute référence au Canada en tant que colonie, l'approche interculturelle nous a permis d'envisager la relation entre les nations autochtones et non-autochtones comme étant une relation coloniale d'un type particulier, la « colonisation interne ». Dans celle-ci, la situation des autochtones se trouve peu transformée par ce qui est considéré, non comme la disparition de la métropole, mais

plutôt comme le passage de celle-ci de l'extérieur vers l'intérieur de la colonie. Enfin, nous avons élaboré et détaillé ce concept de la colonisation interne.

Au chapitre II, nous avons appliqué le concept de colonisation interne au cas des autochtones du Canada. Concernant des aspects tels une dichotomie autochtones/non-autochtones, la prise de souveraineté, la marginalisation, l'exploitation ou la destruction des populations autochtones, nous avons vu que les autochtones peuvent être qualifiés de peuples colonisés. En ce sens, la démarche interculturelle, parce qu'elle permet de se placer de différents points de vue, autorise ce genre de constat. Ce faisant, nous avons aussi traité du caractère ambigu de la situation de la nation métisse. Si son caractère de « nation » ne fait aucun doute, les caractéristiques « autochtone » et « colonisée » ne sont pas aussi claires dans son cas.

Au chapitre III, nous avons envisagé des pistes pour la décolonisation des autochtones. Nous avons d'abord traité la question de la nécessaire décolonisation, en démontrant les aspects positifs que pourrait avoir la fin de la structure de domination au Canada sur les nations autochtones comme non-autochtones, et nous avons réaffirmé l'importance du dialogue d'égal à égal entre les nations. Ensuite, nous avons envisagé l'objectif de la décolonisation, à savoir la composition d'un éventuel État postcolonial canadien ainsi que celle des nations et des communautés autochtones décolonisées. En accord avec l'approche interculturelle, en ce qui concerne l'État, nous avons opté pour la création d'une fédération pluraliste, ou confédération. Puis, dans le cas des nations ou communautés autochtones décolonisées, nous avons mis l'accent sur le *choix* des institutions par les autochtones eux-mêmes. En ce sens, adopter principalement des institutions d'origine autochtone ou non-autochtone sera au choix des communautés, et une optique interculturelle peut parfaitement envisager une combinaison d'éléments aux origines diverses. Finalement, nous avons exploré quatre moyens utilisés par les

autochtones, qui sont la démarche judiciaire, la négociation d'ententes d'autonomie gouvernementale et le « fédéralisme par le bas », la mobilisation des masses et les *word warriors*. Si la démarche judiciaire et la négociation d'ententes d'autonomie gouvernementale nous semblent, en bonne partie, chargées du paradigme colonial, le « fédéralisme par le bas », la mobilisation des masses et les *word warriors* paraissent être des avenues plus prometteuses vers la décolonisation.

Nous avons vu que pour nous, il serait possible de combiner les deux dernières approches en mobilisant les masses pour faire pression sur l'État et les nations non-autochtones, de façon à enclencher le dialogue que mèneraient par la suite les *word warriors*. Ce faisant, ces derniers devraient aussi s'enquérir des vœux des masses concernant leur décolonisation, de façon à composer une démarche démocratique qui serait représentative des aspirations des citoyens des nations autochtones. Mais cette démarche mixte comporte évidemment le risque de fermer les interlocuteurs non-autochtones au dialogue, ce qui implique des actions, dans la mesure du possible, non-violentes et bien ciblées, jumelées à une perpétuelle ouverture envers le dialogue. D'ailleurs, compte tenu de l'importance que nous avons accordée au dialogue tout au long de ce mémoire, l'ensemble des constats que nous avons faits ici sont davantage des propositions et des recommandations plutôt que des impératifs. En effet, il serait paradoxal de prôner une ouverture au dialogue pour aborder une situation problématique et d'ensuite avancer des solutions étroites et sans appel pour y remédier.

De plus, la démarche que nous avons présentée dans ce mémoire n'avait pas pour objectif de proposer une logique qui aurait tendance à mettre l'accent sur le fait que les autochtones constituent des victimes du processus de colonisation. Dans le même ordre d'idée, ce mémoire ne tentait pas non plus de culpabiliser outre mesure les membres des nations non-autochtones, qui souvent ne sont pas conscients de la donne coloniale et vivent

dans la perpétuation d'un système qui fut mis en place des générations avant eux. Il n'est pas non plus certain que la culpabilité ressentie mènera nécessairement à entamer des changements de comportement. Aussi, nous croyons qu'une telle dynamique d'agresseurs et de victimes ne faciliterait peut-être pas tant le dialogue interculturel, en amenant les autochtones à se fermer à tout ce qui est non-autochtone. D'ailleurs, Hamelin avançait : « Le statut de victime, à l'origine de cette rigidité compréhensible, n'assurera pas un meilleur avenir » (Hamelin 1996, 129). De plus, nous croyons que de présenter les autochtones comme tels n'aidera pas à leur éventuelle prise en considération en tant qu'égaux.

Ce mémoire avait plutôt pour objectif de mettre en lumière le rapport problématique entre les nations autochtones et non-autochtones au Canada, en raison de l'existence d'une structure de domination coloniale entre les nations qui crée une situation intenable pour les nations subordonnées à l'intérieur de cette structure et que les impératifs de justice entre les nations contraignent à transformer. Pour nous, tant qu'on ne reconnaîtra pas l'existence de cette structure de domination, les changements proposés se feront inévitablement à l'intérieur de ce cadre, comme ce fut le cas jusqu'à présent. Mais nous sommes conscients que l'évolution des perceptions est un processus long et ardu et que les changements, fussent-ils être motivés par la meilleure volonté du monde, se feront de manière progressive. Nous observons toutefois ce qui nous semble être un début de compréhension et de reconnaissance quant aux notions autochtones par les non-autochtones, peut-être en partie grâce au travail des *word warriors*. On commence à concevoir de plus en plus, du côté non-autochtone, qu'il puisse exister d'autres rapports au territoire, au pouvoir, et même d'autres formes de gouvernements, tel que le reconnaît la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*. Concernant cette dernière, notons que le Parti libéral du Canada, le Bloc québécois et le Nouveau parti démocratique l'ont appuyée par

une motion (Radio-Canada 2007), ce qui permet de penser qu'elle puisse éventuellement être signée par le Canada dans l'avenir.

On note aussi que les perspectives traditionnelles autochtones sont de plus en plus intégrées par certains non-autochtones et qu'elles pourraient potentiellement être une partie de la solution à divers problèmes amenés par le système politique et économique mis en place par les non-autochtones, et qui devient de plus en plus hégémonique. Ainsi, alors que les démocraties occidentales font de plus en plus face à la perte de confiance des citoyens envers leurs institutions politiques, visible par l'apathie politique grandissante et les taux d'abstention électoraux élevés, l'élitisme du système représentatif non-autochtone pourrait gagner à intégrer des éléments autochtones tels que la décentralisation des institutions, la prise de décision locale et l'implication de tous les citoyens. On observe également, au niveau économique, des critiques de plus en plus soutenues envers le capitalisme débridé, le développement du territoire et la société de consommation, des aspects pourtant censés consacrer la supériorité du système économique non-autochtone de transformation du territoire tel que célébré par Flanagan. Des crises économiques, d'importantes inégalités sociales et une situation environnementale de plus en plus dramatique sont pour nous autant de signes des faiblesses de l'idéologie dominante dans laquelle il pourrait s'avérer positif d'inclure certaines conceptions autochtones au niveau de la redistribution et du rapport au territoire. Les conceptions autochtones, longtemps marginalisées, peuvent donc être appelées à jouer un rôle positif même à l'intérieur des nations non-autochtones, ce qui serait la consécration de l'interculturalisme.

Bibliographie

- Adams, Howard. 1999. *A Tortured People : the Politics of Colonization*. Penticton, B.C. : Theytus Books.
- Akoun, A. et al. 1978. *Dictionnaire de la politique*. Paris : Librairie Larousse.
- Alfred, Taiaiake. 1999. *Peace, Power, Righteousness : an Indigenous Manifesto*. Don Mills, Ont. : Oxford University Press.
- Alfred, Taiaiake. 2005. *Wasase : Indigenous Pathways of Action and Freedom*. Peterborough, Ont : Broadview Press.
- Andersen, Chris. 2005. « Residual Tensions of Empire : Contemporary Métis Communities and the Canadian Judicial Imagination, », dans Michael Murphy, dir., *Canada : The State of the Federation 2003: Reconfiguring Aboriginal-State Relations*. Kingston, Institute of Intergovernmental Relations, Queen's University Press, 295-325.
- Blattberg, Charles. 2004. *Et si nous dansions? Pour une politique du bien commun au Canada*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- Boudreau, Philippe et Claude Perron. 2002. *Lexique de science politique*. Montréal : Chenelière-McGraw-Hill.
- Buzzetti, Hélène. 2009. « Le Nunavut veut davantage qu'une armée ». *Le Devoir*. En ligne. <http://www.ledevoir.com/2009/08/20/263489.html> (page consultée le 25 août 2009).
- Cairns, Alan. 2000. *Citizens plus : aboriginal peoples and the Canadian state*. Vancouver : UBC Press.
- Canada, Affaires indiennes et du Nord. 1999. *Accord définitif Nisga'a*. En ligne. <http://www.ainc-inac.gc.ca/al/lcd/ccl/fagr/nsga/nis/nis-fra.asp> (page consultée le 25 août 2009).
- Canada, Affaires indiennes et du Nord. 2008. *L'approche du gouvernement du Canada concernant la mise en œuvre du droit inhérent des peuples autochtones à l'autonomie gouvernementale et la négociation de cette autonomie*. En ligne. <http://www.ainc-inac.gc.ca/al/lcd/ccl/pubs/sg/sg-fra.asp#grpmt> (page consultée le 11 août 2009).
- Canada, Affaires indiennes et du Nord. 2009a. *Premières nations*. En ligne. <http://www.ainc-inac.gc.ca/ap/fn/index-fra.asp> (page consultée le 2 juillet 2009).
- Canada. Affaires indiennes et du Nord. 2009b. *L'arrêt Powley*. En ligne. <http://www.ainc-inac.gc.ca/ai/of/mns/pwd/index-fra.asp> (page consultée le 3 novembre 2009).
- Canada, Ministère de la justice. *Loi constitutionnelle de 1867*. En ligne. http://laws.justice.gc.ca/fr/const/c1867_f.html (page consultée le 12 février 2009).

- Canada, Ministère de la justice. *Loi constitutionnelle de 1982*. En ligne. http://lois.justice.gc.ca/fr/const/annex_f.html (page consultée le 12 février 2009).
- Canada. 1996a. *Rapport de la Commission royale sur les Peuples autochtones – Volume 1 : Un passé, un avenir*. Ottawa : Édition Groupe communication Canada.
- Canada. 1996b. *Rapport de la Commission royale sur les Peuples autochtones - Volume 2 : une relation à redéfinir*. Ottawa : Édition Groupe communication Canada.
- Canada 1996c. *Rapport de la Commission royale sur les Peuples autochtones - Volume 4 : Perspectives et réalités*. Ottawa : Édition Groupe communication Canada.
- Canada, Bureau du Conseil privé. 2008. *Pourquoi, en 1931, le Canada a choisi de ne pas exercer sa pleine souveraineté juridique, comme le prévoyait le Statut de Westminster*. En ligne. <http://www.pco-bcp.gc.ca/aia/index.asp?lang=fra&page=hist&sub=westminster&doc=westminster-fra.htm> (page consultée le 25 août 2009).
- Canada, Bureau du conseil privé. 2009. *Différences entre les provinces et les territoires du Canada*. En ligne. <http://www.pco-bcp.gc.ca/aia/index.asp?lang=fra&page=provterr&sub=difference&doc=difference-fra.htm> (page consultée le 25 août 2009).
- Canada, Cour suprême du. 1996. *R. c. Van der Peet*, 2 R.C.S. 507. En ligne. <http://csc.lexum.umontreal.ca/fr/1996/1996rcs2-507/1996rcs2-507.pdf> (page consultée le 13 février 2009).
- Canada, Cour suprême du. 2003. *R. c. Powley*, 2 R.C.S. 207. En ligne. <http://csc.lexum.umontreal.ca/fr/2003/2003csc43/2003csc43.html> (page consultée le 17 octobre 2009).
- Canada, Cour suprême du. 2004a. *Première nation Tlingit de Taku River c. Colombie-Britannique*, 3 R.C.S. 550. En ligne. <http://csc.lexum.umontreal.ca/fr/2004/2004csc74/2004csc74.html> (page consultée le 20 août 2009).
- Canada, Cour suprême du. 2004b. *Nation haïda c. Colombie-Britannique*, 3 R.C.S. 511. En ligne. <http://csc.lexum.umontreal.ca/fr/2004/2004csc73/2004csc73.html> (page consultée le 20 août 2009).
- Canada, Ministère de la Justice. 2009. *Loi sur les Indiens*. En ligne <http://lois.justice.gc.ca/fr/ShowFullDoc/cs/I-5//20090714/fr> (page consultée le 20 juillet 2009).
- Canada, Ressources naturelles. 2004. « Carte montrant le pourcentage de la population autochtone par province ». *L'Atlas du Canada*. En ligne. http://atlas.nrcan.gc.ca/site/francais/maps/peopleandsociety/population/aboriginalpopulation/abo_1996/abropop_map.gif/image_view (page consultée le 21 août 2009).

- Canada, Secrétariat du conseil du trésor. 2005. *Le rendement du Canada 2005 - Annexe 3 - Indicateurs et renseignements additionnels - 4. Peuples autochtones*. En ligne. <http://www.tbs-sct.gc.ca/report/govrev/05/ann304-fra.asp> (page consultée le 5 juillet 2009).
- Conseil des Innus de Pessamit. 2004. *Pour la gestion de la forêt québécoise, choisir le développement durable c'est aussi développer des liens durables avec les Nations Autochtones*. En ligne. http://www.pessamit.ca/communications/2004_Lettre_ouverte.pdf (page consultée le 18 novembre 2009).
- Conseil des Innus de Pessamit. 2005. *L'île René-Levasseur : le gouvernement ne laisse aucun autre choix à Betsiamites*. En ligne. <http://www.pessamit.ca/communications/2005-01-24-1.pdf> (page consultée le 18 novembre 2009).
- Conseil du Statut de la femme. 2006. *Révolte chez les Amérindiennes - « Les chefs vivent dans l'opulence, et le peuple, dans la pauvreté. Avec leurs familles, ils font la loi, sans égard aux besoins des membres de leur communauté »*. Leona Freed. En ligne. <http://www.csf.gouv.qc.ca/fr/communiques/?F=affiche&id=167> (page consultée le 21 juillet 2009).
- Dalrymple, Theodore. 2007. « Why Intellectuals Like Genocide ». *New English Review*. Juillet. En ligne. http://www.newenglishreview.org/custpage.cfm/fm/8744/sec_id/8744 (page consultée le février 2009).
- Dupuis, Renée. 2001. *Quel Canada pour les Autochtones ?* Montréal : Boréal.
- Fanon, Frantz. 2002. *Les damnés de la Terre*. Paris : La Découverte.
- Flanagan, Tom. 2002. *Premières nations? Seconds regards*. Sillery, Québec : Éditions du Septentrion.
- Foisy, Baptiste W. 2004. « À qui profite l'Approche commune? ». *Alternatives*. En ligne. <http://www.alternatives.ca/article1256.html> (page consultée le 25 août 2009).
- Fondation Historica du Canada 2009. « Beothuks ». *L'encyclopédie canadienne*. En ligne. <http://www.thecanadianencyclopedia.com/index.cfm?PgNm=TCE&Params=f1ARTf0000690> (page consultée le 17 août 2009).
- Frideres, James S. et René R. Gadacz. 2001. *Aboriginal Peoples in Canada : Contemporary Conflicts*. 6^{ème} édition. Toronto : Prentice-Hall / Pearson Education Canada Inc.
- Giroux, Dalie. 2008. « Éléments de pensée politique autochtone contemporaine ». *Politique et Sociétés*, vol. 27, n° 1, 29-53.

- Green, Joyce. 2004. « Autodétermination, citoyenneté et fédéralisme : pour une relecture autochtone du palimpseste canadien ». *Politique et sociétés*, vol. 23, no 1, 9-32.
- Guérin, Daniel. 2006. « La participation des autochtones aux élections fédérales canadiennes : tendances et conséquences ». *Perspectives électorales*. En ligne. http://www.elections.ca/eca/eim/article_search/article.asp?id=22&lang=f&frmPageSize=&textonly=false (page consultée le 4 juillet 2009).
- Hamelin, Louis-Edmond. 1996. « Le paradigme de l'interculturel appliqué aux relations avec les autochtones ». *Géographies et cultures*, no 18, 119-136.
- Hamelin, Louis-Edmond. 1999. *Passer près d'une perdrix sans la voir ou attitudes à l'égard des Autochtones*. Montréal : Programme d'études sur le Québec, Université McGill.
- Hermet, Guy et al. 1998. *Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques*. Paris : Armand Colin.
- Institut canadien d'information juridique. 2008. *Loi de mise en oeuvre de l'Accord de Kelowna, L.C. 2008, c. 23*. En ligne. <http://www.canlii.org/fr/ca/legis/lois/lc-2008-c-23/derniere/lc-2008-c-23.html> (page consultée le 9 août 2009).
- Ladner, Kiera et Michael Orsini. 2004. « De l'infériorité négociée' à l'inutilité de négocier' : la *Loi sur la gouvernance des premières nations* et le maintien de la politique coloniale ». *Politique et Sociétés*, 23(1), p.59-87.
- Larouche, Vincent. 2007. « Blocage de la 117 : un groupe d'imposteurs ». *Le Journal de Montréal*. Édition du 15 mars. En ligne. http://www.autochtones.ca/portal/fr/ArticleView.php?article_id=416 (page consultée le 15 novembre 2008).
- Lefebvre, Barbara et Sophie Ferhadjian (sous la direction de). 2007. *Comprendre les génocides du XXe siècle : comparer-enseigner*. Rosny-sous-Bois : Bréal.
- Létourneau, Jocelyn. 2006. *Que veulent vraiment les Québécois?* Montréal : Boréal.
- Loranger-Saindon, Arianne. 2007. « Les Québécois et l'« Approche commune » : une analyse du discours journalistique sur les négociations avec les Innus », dans Alain Beaulieu et Maxime Gohier, dir., *La recherche relative aux Autochtones : perspectives historiques et contemporaines*. Montréal : CREQTA.
- Macklem, Patrick. 2001. *Indigenous difference and the Constitution of Canada*. Toronto : University of Toronto Press.
- Maclure, Jocelyn. 2005. « Définir les droits constitutionnels des peuples autochtones; une évaluation normative de la 'nouvelle' approche du Québec ». *Éthique publique*, vol. 7, no 1, 135-144.

- Martínez Cobo, José. 1982. *Étude de la question de la discrimination à l'égard des populations autochtones : rapport final (deuxième partie)*. New York : Nations Unies, Conseil économique et social.
- McGuinty, David. 2006. *L'avenir de l'Accord de Kelowna*. En ligne. http://www.davidmcguinty.com/francais/Archives/On_The_Hill/The_Future_of_the_Kelowna_Accord.html (page consultée le 9 août 2009).
- Memmi, Albert. 2008. *Portrait du colonisé ; précédé de Portrait du colonisateur, et d'une préface de Jean-Paul Sartre / Albert Memmi*. Paris : Gallimard.
- Miller, Jim. 1997. *Le Canada et les peuples autochtones, 1867-1927*. Ottawa : La société historique du Canada, Brochure no. 57.
- Morin, Michel. 1997. *L'usurpation de la souveraineté autochtone*. Montréal : Boréal.
- ONU. 1948. *Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide*. En ligne. <http://www.un.org/french/millenaire/law/1.htm> (page consultée le 17 août 2009).
- ONU. 1960. *Déclaration de l'Assemblée générale relative à l'octroi de l'indépendance aux pays et aux peuples coloniaux*. En ligne. [http://www.un.org/french/documents/view_doc.asp?symbol=A/RES/1514\(XV\)](http://www.un.org/french/documents/view_doc.asp?symbol=A/RES/1514(XV)) (page consultée le 3 juillet 2009).
- ONU. Conseil économique et social. 1996. *Activités normatives : évolution des normes concernant les droits des autochtones – la notion de "peuples autochtones"*. En ligne. <http://www.unhchr.ch/Huridocda/Huridoca.nsf/0/e8124905b7b3ee47c1256b3a00479cf6?Opendocument> (page consultée le 15 mai 2009).
- ONU. 2007a. *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones* (résolution adoptée par l'Assemblée générale le 13 septembre 2007). En ligne. <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/fr/drip.html> (page consultée le 20 juillet 2009).
- ONU. 2007b. *General assembly adopts Declaration on Rights of Indigenous Peoples* (assemblée plénière du 13 septembre 2007). En ligne. <http://www.un.org/News/Press/docs/2007/ga10612.doc.htm> (page consultée le 3 novembre 2009).
- ONU. 2009. 10^{ème} session du Conseil des droits de l'homme. *Promotion and protection of all human rights, civil, political, economic, social and cultural rights, including the right to development. Report of the Special Rapporteur on adequate housing as a component of the right to an adequate standard of living, and on the right to non-discrimination in this context, Miloon Kothari. Mission to Canada (9 to 22 October 2007)*. En ligne. <http://www2.ohchr.org/english/bodies/hrcouncil/docs/10session/A.HRC.10.7.Add.3.pdf> (page consultée le 14 juillet 2009).

- Ouellette, Robert-Falcon. « The Primary Importance of the Courts in Constitutional Negotiations ». *Les cahiers du CIÉRA*, no 3, avril.
- Papillon, Martin. 2006. « Vers un fédéralisme postcolonial? La difficile redéfinition des rapports entre l'État canadien et les peuples autochtones ». Dans Alain-G. Gagnon, dir., *Le fédéralisme canadien contemporain : fondements, traditions, institutions*. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 461-485.
- Papillon, Martin. 2008. *Federalism From Below? The Emergence of Aboriginal Multilevel Governance in Canada : a Comparison of The James Bay Crees and Kahnawake Mohawks*. Thèse de doctorat. Département de science politique. Université de Toronto.
- Pellerin, Marie-Chantal. 2003. *Le Canada anglais : une nation qui s'ignore?* Mémoire de maîtrise. Département de science politique. Université de Montréal.
- Peters, Evelyn J. 2007. « First Nations and Métis People and Diversity in Canadian Cities », dans Keith Banting, Thomas J. Courchene et F. Leslie Seidle (eds.), *Belonging? Diversity, Recognition and Shared Citizenship in Canada*. Montréal : Institute for Research on Public Policy.
- Poirier, Sylvie. 2000. « Contemporanéités autochtones, territoires et (post) colonialisme : Réflexions sur des exemples canadiens et australiens ». *Anthropologie et sociétés*, vol. 24, no 1, 137-153.
- Québec, Secrétariat aux affaires autochtones. 2004. *Entente de principe conclue avec les Innus*. En ligne. <http://www.versuntraite.com/documentation/publications/EntentePrincipeInnus.pdf> (page consultée le 12 octobre 2006).
- Québec, Gouvernement du. 2009a. Revenu personnel, revenu personnel disponible et produit intérieur brut par habitant, provinces et territoires (18 décembre 2008). En ligne. http://www.bdso.gouv.qc.ca/pls/ken/p_afch_tabl_clie?p_no_client_cie=FR&p_param_id_raprt=853 (page consultée le 16 juillet 2009).
- Québec, Gouvernement du. 2009b. Les principaux jugements et événements dont il faut tenir compte dans la négociation. En ligne. <http://www.versuntraite.com/documentation/jugements.htm> (page consultée le 20 août 2009).
- Québec, Gouvernement du. 2006. *Québec interculturel*. En ligne. <http://www.quebecinterculturel.gouv.qc.ca/fr/valeurs-fondements/index.html> (page consultée le 27 juillet 2009).
- Radio-Canada. 2007. *Ottawa boude la Déclaration de l'ONU*. En ligne : http://www.radio-canada.ca/nouvelles/National/2007/09/13/003-droits_autochtones.shtml (page consultée le 15 août 2009).

- Radio-Canada 2008a. *Réserve faunique de Port-Cartier-Sept-Îles : Un chalet symbolique*. En ligne. <http://www.radio-canada.ca/regions/est-quebec/2008/06/10/003-metis-chalet-reserve.asp> (page consultée le 10 février 2009).
- Radio-Canada. 2008b. Reportage télévisé diffusé le 9 juin. En ligne. http://www.radio-canada.ca/audio-video/pop.shtml?urlMedia%3Dhttp://www.radio-canada.ca/Medianet/2008/CJBRT/LeTelejournalEstDuQuebec200806091800_1.aspx&promo%3DZAPmedia_Telejournal&duree%3Dcourt (page consultée le 15 août 2009).
- Radio-Canada. 2008c. *Le bois du doute*. En ligne. <http://www.radio-canada.ca/regions/est-quebec/2008/08/05/002-innus-bestiamites.asp?ref=rss> (page consultée le 18 novembre 2009).
- RDI. 2008. *À la rencontre des électeurs d'Uashat-Maliotenam*. Reportage télévisé diffusé le 5 décembre à 21 h 30. En ligne. http://www.radio-canada.ca/audio-video/pop.shtml?urlMedia%3D/Medianet/2008/RDI2/TelejournalSurRDI21H200812052100_1.aspx&promo%3DZAPmedia_Telejournal (page consultée le 15 février 2009).
- Richards, John. 2007. « Culture Matters, but ... Explaining Trends among Urban Aboriginal People: Commentary », dans Keith Banting, Thomas J. Courchene et F. Leslie Seidle (eds.), *Belonging? Diversity, Recognition and Shared Citizenship in Canada*. Montréal : Institute for Research on Public Policy.
- Roy, Jean-Olivier. 2009. « Autonomie gouvernementale des autochtones : l'aporie constitutionnelle ». *Les cahiers du CIÉRA*, no 3, avril.
- Roy, Jean-Olivier. 2010. « Les nations autochtones et l'autonomie politique : se libérer des paradoxes ». *Les Autochtones et le politique*, sous la direction d'Alain Beaulieu, Montréal : CREQTA, à paraître.
- Salée, Daniel. 2005. « Peuples autochtones, racisme et pouvoir d'État en contexte canadien et québécois : éléments pour une ré-analyse ». *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 17, no 2, 54-74.
- Salée, Daniel. 2006. « Quality of Life of Aboriginal People in Canada ». *IRPP Choices*, vol. 12, no 6.
- Santé Canada. 2006. *Santé des Premières nations, des Inuits et des Autochtones. Prévention du suicide*. En ligne. <http://www.hc-sc.gc.ca/fniah-spnia/promotion/suicide/index-fra.php> (page consultée le 12 juillet 2009).

- Santé Canada. 2007. *Consommation de substances et traitement de la toxicomanie*. En ligne. <http://www.hc-sc.gc.ca/fniah-spnia/substan/index-fra.php> (page consultée le 7 juillet 2009).
- Santé Canada. 2009. *Santé des Premières nations, des Inuits et des Autochtones*. En ligne. <http://www.hc-sc.gc.ca/fniah-spnia/index-fra.php> (page consultée le 13 juillet 2009).
- Schnapper, Dominique. 1993. « Ethnies et nations ». *Cahiers de recherche sociologique*, no 20, 157-167.
- Service correctionnel du Canada. 2009. *Initiatives pour les Autochtones*. En ligne. <http://www.csc-scc.gc.ca/text/prgrm/abinit/who-fra.shtml> (page consultée le 10 juillet 2009).
- Simpson, Jeffrey. 2009. « First nations aren't big enough for true sovereignty : Aboriginal nationhood goals crash repeatedly against the reality of the numbers ». *The Globe and Mail*, édition du 25 août. En ligne. <http://www.theglobeandmail.com/news/opinions/first-nations-arent-big-enough-for-true-sovereignty/article1262802/> (page consultée le 25 août 2009).
- Smith, Loretta. 2005. « Participation des Autochtones et des jeunes aux élections fédérales ». *Perspectives électorales*. En ligne. http://www.elections.ca/vot/abo/EC91007_f.pdf (page consultée le 10 juillet 2009).
- Statistique Canada. 2005. *La population autochtone du Canada en 2017*. En ligne. <http://www.statcan.gc.ca/daily-quotidien/050628/dq050628d-fra.htm> (page consultée le 13 juillet 2009).
- Statistique Canada 2009a. *Peuples autochtones*. En ligne. http://www41.statcan.ca/2008/10000/ceb10000_000-fra.htm (page consultée le 17 octobre 2009).
- Statistique Canada. 2009b. *Langues autochtones*. En ligne. http://www41.statcan.gc.ca/2008/50000/ceb50000_001-fra.htm (page consultée le 27 août 2009).
- Statistique Canada. 2009c. *La population autochtone urbaine*. En ligne. http://www41.statcan.gc.ca/2008/10000/ceb10000_002-fra.htm (page consultée le 27 août 2009).
- Taylor, Charles. 1994. *Multiculturalisme, différence et démocratie*. Paris : Flammarion.
- Taylor, Charles. 2002. « Les raisons du *self-government* autochtone ». Dans Tom Flanagan, *Premières nations? Seconds regards*. Sillery, Québec : Éditions du Septentrion.
- Tully, James. 1999. *Une étrange multiplicité : le constitutionnalisme à une époque de diversité*. Ste-Foy : Les Presses de l'Université Laval.

- Tully, James. 2007. « Défi constitutionnel et art de la résistance : la question des peuples autochtones au Canada ». Dans Stéphane Vibert, dir., *Pluralisme et démocratie*. Montréal : Québec Amérique, 309-353.
- Turner, Dale. 2006. *This Is Not a Peace Pipe : Towards a Critical Indigenous Philosophy*. Toronto : University of Toronto Press.
- Turp, Daniel. 2007. « Citoyenneté québécoise - Un signal fort en faveur du français ». *Le Devoir*. Édition du lundi 22 octobre. En ligne. <http://www.ledevoir.com/2007/10/22/161441.html> (page consultée le 22 août 2009).
- Widdowson, Frances et Albert Howard. 2008. *Disrobing the Aboriginal Industry : the Deception Behind Indigenous Cultural Preservation*. Montréal : McGill-Queen's University Press.
- Young, Iris Marion. 2007. *Global Challenges : War, Self-Determination and Responsibility for Justice*. Cambridge : Polity Press.

