

La politique du quatrième monde et les autochtones du Canada : Remarques.

Adrian Tanner

Volume 4, numéro 3, 1980

Chasses et collectes

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/000976ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/000976ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Tanner, A. (1980). La politique du quatrième monde et les autochtones du Canada : Remarques. *Anthropologie et Sociétés*, 4(3), 45–58.
<https://doi.org/10.7202/000976ar>

LA POLITIQUE DU QUATRIÈME MONDE ET LES AUTOCHTONES DU CANADA

remarques *

Adrian Tanner
Université Memorial



Au cours des quinze dernières années, l'action politique des autochtones du Canada a traversé plusieurs phases. Le public a été témoin d'actions concertées, de démonstrations, communiqués, revendications et litiges juridiques, témoignages et soumissions à différentes commissions d'enquête. Les Indiens et les Inuit ont de façon dramatique combattu la législation proposée, dénoncé certaines injustices, se sont opposés à la violation des droits des aborigènes et ont voulu faire avancer le dossier de leurs revendications. Après une longue absence de la scène publique, il pourrait sembler que les autochtones ont cessé de négocier avec le gouvernement seulement par la voie d'une hiérarchie bureaucratique qui n'est là que pour les Affaires Indiennes et Inuit et qui ne permet que très rarement d'avoir accès direct aux membres du cabinet fédéral. Quoi qu'il en soit, d'autres événements récents, souvent moins dramatiques, démontrent que les Indiens et les Inuit demeurent prisonniers de la structure du système administratif et politique du Canada.

Je me propose d'examiner ici les fondements modernes de cet emprisonnement politique des autochtones et de voir jusqu'à quel point les populations autochtones très diverses du Canada partagent le même modèle d'action politique. Cependant, je dois tout de suite faire une distinction entre

* Cet article fut d'abord présenté à un séminaire au Département d'anthropologie de l'Université Laval en janvier 1980. J'aimerais remercier le professeur Bernard Arcand et Monsieur Pierre De Rome pour avoir rendu mon français parlé compréhensible au moment de la discussion et pour avoir traduit mon manuscrit final, un service au-dessus et au-delà de ce que l'on pourrait attendre de n'importe quel éditeur. J'aimerais aussi remercier Harald Beyer Broch, Noel Dyck et Tord Larsen pour les discussions par correspondance concernant ces idées. Leur travail sera bientôt publié par l'Institut de recherche sociale et économique de l'Université Memorial de Terre-Neuve dans un volume intitulé provisoirement « Fourth World Politics », que je suis en train d'éditer.

la recherche d'un modèle des structures politiques et des stratégies politiques partagé par les diverses communautés autochtones, ce qui est le sujet de mon étude, et la recherche de l'existence d'un mouvement politique national propre aux autochtones. Celui-ci ne découle pas nécessairement de celui-là. Des stratégies et des objectifs politiques parallèles peuvent aussi bien conduire à une compétition politique entre les groupes.

Depuis les premiers contacts avec les Européens, les mouvements politiques et religieux autochtones ont toujours tenté de surmonter leurs différences culturelles et tribales pour s'opposer plus efficacement aux colonisateurs. Cet effort est encore perceptible aujourd'hui dans l'idéologie politique de l'unité prêchée par les chefs politiques et dans le message des mouvements autochtones pan-indiens. Toutefois, on peut aussi voir l'émergence d'un autre type d'unification au sein de la politique autochtone, un courant qui a pour origine les structures administratives des ministères gouvernementaux chargés des affaires autochtones.

Un des plus grands changements issus de ce courant a été la croissance et l'importance qu'ont prises les associations régionales autochtones. Presque partout au Canada on peut maintenant trouver des associations officielles pour les Inuit et les Indiens avec statut et une série d'autres associations pour les Indiens sans statut légal. Depuis 1969, ces associations ont été acceptées et reconnues par le gouvernement fédéral comme les agents négociateurs effectifs de tous les autochtones de toutes les régions, en plus de servir aussi comme agents gouvernementaux pour l'administration de plusieurs programmes sociaux. L'administration des Indiens et des Inuit, deux juridictions longtemps tout à fait séparées, fait maintenant partie du même ministère des Affaires Indiennes et du Nord (MAIN). D'autres ministères fédéraux, et même certains ministères provinciaux, instaurent actuellement des programmes sociaux particuliers aux autochtones, ce qui ne s'était jamais vu auparavant. Les récentes revendications territoriales, comprenant la création de fonds de recherches et des prêts en vue des négociations, ont fait naître un ensemble commun de programmes spéciaux pour les Indiens avec statut et les populations Inuit, et ont aussi mené au partage des expertises dans plusieurs régions. De plus, lorsque ces négociations aboutissent à un accord, à en juger par les exemples de la Baie de James et de COPE, le résultat est un accroissement important de structures administratives complexes, dont la plupart ne s'appliquent qu'aux autochtones eux-mêmes. Par ailleurs, chaque fois qu'est apparu un programme spécial pour les Indiens durant les dernières années, il fut suivi de demandes insistantes de la part des Indiens sans statut pour obtenir des programmes administratifs comparables et, jusqu'à un certain point, ces demandes ont été écoutées.

En attirant l'attention sur la complexité sans cesse croissante des relations formelles entre le gouvernement et les autochtones, mon but n'est pas tant de critiquer que de faire prendre conscience du fait que ces structures administratives séparées, traitant exclusivement avec les autochtones,

constituent un phénomène significatif qui doit être pris en considération dans tout examen de la politique indigéniste actuelle au Canada. Il est aussi intéressant de noter que peu de chefs autochtones ont critiqué le fait que ces structures administratives soient constamment séparées, comme ils ne suggèrent pas non plus que le gouvernement du Canada les traite par les mêmes voies que tous les autres Canadiens.

Une des justifications de ces structures administratives et politiques séparées pour les Indiens prend racine dans la conception des peuples autochtones du Canada comme formant une « nation interne » vivant à l'intérieur des frontières d'un autre état-nation. George Manuel, l'ancien président de la Fraternité Nationale des Indiens, a utilisé le concept de Quatrième Monde pour parler des similitudes existantes entre les multiples minorités autochtones vivant aujourd'hui à l'intérieur des frontières d'états nationaux industriels prospères (Manuel et Posluns, 1974). Il donne comme exemples les Lapons de Scandinavie, les Aborigènes d'Australie, les Maoris de Nouvelle-Zélande et les Indiens et Inuit des États-Unis et du Canada. À titre d'idéologie politique, le concept de Quatrième Monde a deux objectifs. D'une part, c'est la proposition d'une alliance de toutes ces minorités sur une échelle mondiale pour une action politique collective comparable à celle du bloc des pays du Tiers-Monde, ou du Mouvement des Non-alignés; Manuel a lui-même travaillé à la formation d'une telle alliance, le Conseil mondial des peuples indigènes. D'autre part, la thèse du Quatrième Monde dans le contexte canadien sert à promouvoir l'acceptation et la création à perpétuité d'un statut spécial pour les autochtones à l'intérieur des structures légales et administratives du Canada.

L'intérêt de ce concept de Quatrième Monde n'est pas seulement celui d'une idéologie politique, mais le fait d'un phénomène social objectif. C'est une forme d'administration ethnique enfermée. Je veux ici me servir du concept de Quatrième Monde pour examiner surtout cet aspect du phénomène, éprouver et évaluer ses limites, discuter de son infrastructure économique et sociale et commenter la nature particulière de son action politique. En même temps, je laisserai de côté les autres aspects non liés à cette politique du Quatrième Monde des autochtones du Canada, soit le niveau para-politique à l'intérieur des communautés occupé par les réseaux de parenté, les groupes de chasseurs, les groupes responsables des cérémonies, les groupes religieux, etc., ou encore l'utilisation par les autochtones des mêmes arènes d'action politique que les autres Canadiens, par le biais des hiérarchies de travail, l'esprit d'entreprise et le sens des affaires, la participation à la vie politique des partis fédéraux et provinciaux, etc. Mais il me faut d'abord ajouter quelques commentaires sur le Quatrième Monde comme idéologie politique à l'intérieur du Canada.

Comme je l'ai suggéré précédemment, le message implicite du Quatrième Monde de Manuel et de Posluns affirme que les ressemblances entre les peuples autochtones partout à travers le monde sont plus significatives que

leurs différences. Dans le contexte canadien, ceci veut dire plus que le simple objectif politique de dépasser les loyautés tribales qui divisent les groupes. Alors que le message parle de longues traditions communes, il dit aussi que les modes de vie de la plupart des peuples autochtones du Canada convergent de plus en plus, particulièrement à la suite d'expériences communes dans les réserves, les ghettos urbains, ou dans les villages isolés du Nord. Bien que Manuel et Posluns présentent comme deux caractéristiques communes à tous les peuples du Quatrième Monde leur attachement traditionnel à la terre natale comme bien spirituel plutôt que comme bien immobilier et leur façon de prendre des décisions par consensus, leur trait commun dominant aujourd'hui ne provient pas de la tradition mais du fait qu'ils sont tous ultimement dépendants des arguments moraux qu'ils peuvent présenter à la société blanche. L'emphase mise sur la persuasion morale ne doit plus être vue simplement comme la tentative d'une élite politique indienne pour rassurer les peuples dominants face à la possibilité de guérillas violentes ou de litiges sans fin. C'est aussi la reconnaissance de la dépendance économique aujourd'hui de plusieurs communautés autochtones, et le refus de mordre la main qui les nourrit.

Dans un article récent, Elias (1976) a cherché à faire ressortir la logique erronée des idéologies politiques courantes au sein des groupes autochtones, et telle qu'exprimée par Manuel et Posluns. Selon lui, parce que les idéologies politiques des autochtones mettent l'accent sur l'exclusivité de leur situation culturelle, leurs stratégies politiques encouragent le gouvernement à conserver le système administratif des autochtones dans un cadre fermé. De ce fait, les autochtones s'isolent des autres groupes à l'intérieur de la « sous-classe » canadienne. Quoique son but soit de critiquer les stratégies politiques amérindiennes, certaines de ses remarques nous expliquent pourquoi ils ont choisi l'incorporation ethnique plutôt que la solidarité de classes. Le processus est encouragé par des concessions minimales de l'État aux groupes autochtones et la stratégie de séparation des ethnies fonctionne comme force politique, même si bien faiblement. Elias néglige de mentionner que les peuples autochtones doivent en plus faire face à des barrières sociales très réelles et au racisme ce qui les porte à s'unir encore davantage comme ethnie et à utiliser cette union comme force politique.

Voyons maintenant, dans ses grandes lignes, ce système politique clos. Même s'il existe des différences significatives entre la situation particulière des Inuit et celle des Indiens, dans l'ensemble les deux systèmes politiques se rejoignent. Dans les deux cas, il existe, au niveau de la communauté, un conseil élu dont la fonction générale est de consulter et qui ne détient qu'un pouvoir direct limité. Dans les Territoires du Nord-Ouest, les conseils sont accessibles à tous les résidents, mais il est pris pour acquis que la composition de chaque conseil reflètera la domination démographique des Inuit. Quant aux régions principalement indiennes, les conseils de tribus y furent créés par une loi adoptée en 1869, et la plupart sont demeurés à peu près au même niveau de développement. Dans le cas de plusieurs bandes d'In-

diens, cependant, le chef, lui aussi élu, détient souvent un pouvoir local considérable, non seulement de par son salaire et son droit exclusif de signer les documents officiels, mais plutôt parce qu'il est aussi membre ex-officio de l'exécutif des associations régionales de bandes, en plus d'agir comme gérant de sa propre bande. Alors que les conseils de tribus indiennes répondent au bureau local du ministère des Affaires Indiennes, les conseils Inuit du Territoire du Nord-Ouest sont sous la juridiction d'un administrateur employé par le gouvernement territorial.

Les conseils de bandes furent imposés aux Indiens par la Loi indienne, et la stagnation de ce système semble assurée par les règles très particulières du droit de propriété sur la terre et les maisons à l'intérieur des réserves, lesquelles découragent la transition à un système politique de type municipal. Ce même dilemme semble vouloir aujourd'hui se répéter avec les conseils inuit. Alors que, superficiellement, ces conseils ont la même structure que n'importe quelle autre entité politique plus petite que la municipalité, n'importe où au Canada, ils en diffèrent par la manière dont peut être exercé sur eux un contrôle externe.

Ailleurs au Canada, les gouvernements fédéral et provincial partagent les frais de services des petites municipalités dans les villages habités par les Blancs, même dans les endroits aussi isolés que les réserves et les campements du Nord. La distribution de ces argents est partie intégrante des activités politiques provinciales et fédérales, en plus de servir comme ressource en période électorale. Le financement du gouvernement local des conseils indiens ne se fait pas de la même façon. Même si dans les Territoires du Nord-Ouest on élit maintenant l'assemblée territoriale, c'est encore Ottawa qui la régit, et il ne s'est pas créé de système ouvertement politique de subventions au gouvernement local. Ceci ne veut pas dire que le financement et le contrôle du gouvernement local dans les réserves indiennes ou les communautés inuit ne soient pas des questions politiques. C'est le sujet principal de débat dans les relations politiques entre le conseil et le gouvernement, mais c'est un jeu politique toujours emprisonné dans la hiérarchie bureaucratique et sur lequel toute la force politique de la communauté (l'adhésion aux partis politiques provinciaux et fédéraux, la votation, l'opinion publique, les oppositions au sein de la communauté, etc.) n'ont aucune influence, de sorte que la bureaucratie peut difficilement être soumise aux pressions de la communauté.

Une autre ressemblance entre les conseils des bandes indiennes et les conseils inuit vient de la menace constante de leur mise en tutelle qui s'accompagne aussi d'un droit de veto externe sur leurs décisions. Les conseils de bandes se voient parfois confier le contrôle de gros budgets, comme par exemple dans le cas de projets de construction domiciliaire. Ce pouvoir de dépenser peut devenir un outil pour le chef et le conseil dans le but de consolider leurs positions au sein du village. Le fonctionnement normal du système oblige souvent les chefs à excéder leur pouvoir, à transférer

des argents d'un budget à l'autre, à cause des délais sans fin créés par la bureaucratie gouvernementale. Ceci peut placer le chef devant un double risque, d'abord face aux bureaucrates des Affaires Indiennes, puis face à ses rivaux à l'intérieur de la communauté. Une situation comme celle-ci peut conduire à une succession cyclique du pouvoir, car les rumeurs de corruption rendent improbable toute réélection, ou encore entraîne l'alternance du pouvoir entre deux factions rivales. Dans plusieurs des plus grandes réserves, là où les gens sont le plus familiers avec ce système de gouvernement local, ce dilemme a mené à la formation d'une opposition « traditionnelle », qui défie toute autorité du conseil de la tribu et se proclame la véritable autorité héréditaire.

Tandis que la législation imposait aux Indiens et aux Inuit cette forme de gouvernement local, inspirée de la notion blanche de tutelle, le même système était appliqué ailleurs au Canada, mais sans les exigences de la législation. Ainsi, par exemple, les Indiens de Terre-Neuve l'ont adopté, même si cette province ne fait partie du Canada que depuis 1949 et que les Indiens n'y sont pas touchés par la Loi indienne, étant plutôt considérés comme des Indiens sans statut. Quoi qu'il en soit, dans la plus importante communauté indienne de cette île, de même que dans deux du Labrador, on a choisi le système des chefs élus et des conseils de bandes. Ces conseils sont reconnus par le gouvernement et reçoivent des octrois financiers provinciaux. Le gouvernement provincial appuie financièrement ces conseils de bandes aux mêmes taux que les conseils des villes ou autres communautés ailleurs dans la province. Les Indiens eux-mêmes ont eu cette idée des conseils de bandes, dans le but sans doute de se hisser au même rang que les Indiens des autres provinces. Les Indiens voient dans ces conseils de bandes plusieurs avantages pratiques comparativement à un simple conseil de communauté. Premièrement, il y a la création du poste de chef, ce qui donne immédiatement à la personne choisie plus d'importance face au public et à la presse que s'il s'agissait d'un simple président de conseil. Deuxièmement, le conseil de bande est plus apte à obtenir des subventions des programmes créés spécifiquement pour les autochtones ailleurs qu'au ministère des Affaires Indiennes. Troisièmement, le conseil fournit une structure locale qui s'ajuste facilement au cadre général de l'Association des Indiens sans statut, financée par le gouvernement. En n'étant pas un conseil de communauté, le conseil est prêt à argumenter avec tout gouvernement qui voudrait le pousser à développer sa propre base de taxation. Finalement, le système de conseils de bandes exprime aussi l'unité et l'incorporation ethnique avec tous les Indiens du Canada. Pourtant, tous ces avantages fonctionnels du système n'explique pas son adoption, qui doit être perçue plutôt en termes d'émergence d'une nouvelle idéologie indienne.

Un des éléments-clé du concept de Quatrième Monde, selon Manuel, est que les prises de décisions politiques dans les communautés autochtones se font par consensus, contrairement à ce qu'il décrit du système blanc, où il y a une perpétuelle instabilité entre ceux qui détiennent le pouvoir

et les autres. Bien que les conseils locaux utilisent le système de votation, celui-ci s'adresse à la bureaucratie gouvernementale pour lui faire croire au moins à l'apparence d'un consensus au sujet des besoins de la communauté indienne. En même temps, le gouvernement fixe des limites à ce que les communautés peuvent désirer. Le point de vue de Manuel semble mieux correspondre aux divers groupes para-politiques au sein des communautés autochtones dont nous avons parlé plus haut, et qui ont dans le passé vécu ce système politique encadré, bien avant que les agences externes monopolisent toutes les sources importantes du pouvoir politique. Une des grandes faiblesses de cette forme de gouvernement local vient de ce que les membres du conseil ne peuvent profiter des ressources politiques générées au sein de ces institutions para-politiques.

L'étude de Brock (1978) a montré toute la frustration que peut éprouver un conseil qui tente d'aller à l'encontre des volontés du gouvernement. L'étude porte sur un village indien de la Vallée du Mackenzie qui est régie par deux systèmes, un conseil de bande et un conseil de village, ce dernier organisé comme chez les Inuit des Territoires du Nord-Ouest dont j'ai déjà parlé. Parce que la bande n'a jamais obtenu de réserve, le conseil de bande n'a pratiquement aucune fonction, et le conseil du village constitue le véritable gouvernement local. Signalons aussi que dans cette communauté, les membres indiens du conseil sont cinq fois plus nombreux que les conseillers blancs. Pourtant, dans l'incident raconté par Brock, le gouvernement des Territoires du Nord-Ouest réussit, à l'encontre des désirs de la majorité de la population, à faire approuver par le conseil l'établissement d'un camp de construction routière à l'intérieur d'un rayon de trois milles du village. La composition du conseil est un élément important pour comprendre sa décision : le seul conseiller blanc est l'entrepreneur local; tous les membres indiens ont un emploi régulier au village, sauf un, qui est trappeur. Le conseil doit régler toutes ses affaires en anglais, pour satisfaire le gérant du village et le seul membre qui soit blanc. Ainsi, le conseil tend à choisir ses candidats autochtones parmi ceux qui sont bilingues et qui détiennent un emploi régulier. L'incident raconté par Brock se joue en six réunions, où le conseil change d'idée et annule son approbation, puis décide d'un site qui se veut un compromis. Les outils idéologiques utilisés pour débattre cette querelle politique sont, d'un côté, l'inévitable et l'absurdité d'un refus au progrès, et, de l'autre, la protection de l'environnement et des jeunes femmes de la communauté. Les deux parties du litige font appel à des appuis extérieurs. Les deux autochtones sur le conseil, opposés à la construction de routes, avertissent l'Association régionale des Indiens, laquelle leur envoie de ses employés pour les conseiller. Le gouvernement envoie des fonctionnaires et un « sociologue » pour promouvoir les bienfaits du progrès en général, et en particulier dans leur village. Les conseillers se trouvent coincés entre les deux et tentent de réagir face à l'opposition de la communauté, mais ils finissent par accepter cette situation comme inévitable, quand tout l'équipement de construction arrive sur place. Le litige se termine quand le conseil passe une dernière résolution en l'absence

des deux principaux opposants au projet (un des deux était parti trapper). La partie victorieuse profite de la situation pour affaiblir l'Association des Indiens en publiant un communiqué de presse rejetant le blâme de cet incident sur les interférences indues de l'Association.

En plus des conseils de bandes et de villages, le système politique clos des communautés autochtones comprend aussi d'autres structures parapolitiques comme les commissions scolaires, les comités de santé, les bureaux de direction des coopératives, les associations d'artisanat, etc. Dans plusieurs cas, ces organisations sont mises en place par une agence extérieure dans le but bien précis de convaincre les gens de s'occuper de leurs propres affaires. Mais à chaque fois, la situation change rapidement et l'agence extérieure décide qu'il lui est essentiel d'exercer un contrôle sur les activités de ces comités locaux.

À l'échelon immédiatement supérieur de cette structure politique, on trouve les associations régionales d'autochtones dont l'organigramme et les stratégies diffèrent d'une association à l'autre. Avant 1969, plusieurs de ces associations sollicitaient activement l'enrôlement de tous les individus, mais maintenant qu'elles dépendent des fonds provenant du gouvernement fédéral, la question de savoir qui sont leurs membres est devenue litigieuse, particulièrement dans les régions où des associations sont en compétition. La politique traditionnelle du gouvernement fédéral était de ne subventionner qu'une seule association d'Indiens avec statut, une association d'Indiens sans statut, et, s'il y a lieu, une association inuit dans chaque province ou territoire. Quoi qu'il en soit, il existe depuis déjà des années dans certaines provinces plus d'une association indienne, et plusieurs de celles-ci sont maintenant reconnues. Il y a même, depuis 1969, émergence d'associations rivales et le gouvernement s'est vu obligé de choisir, à contre-cœur, lesquelles auraient le droit d'être subventionnées. Dans ces situations de rivalité, chaque association se prétend le porte-parole de tous les autochtones de son territoire, prétention qui devient une arme dans les mains du gouvernement qui peut continuellement remettre en question sa légitimité. Chaque association doit ainsi pouvoir démontrer qu'elle est acceptée de tous, par exemple, en nommant à son exécutif au moins un membre de chaque communauté qu'elle dit représenter.

Une association reçoit des revenus de l'extérieur et doit, pour maintenir sa crédibilité, offrir des services aux communautés. Les associations qui réussissent le mieux ne laissent passer aucune occasion de s'interposer entre les bandes ou communautés et les divers bureaux du gouvernement. Comme Dyck l'a démontré dans son étude récente d'une association indienne provinciale de l'Ouest Canadien (1979), pour intervenir avec succès entre un conseil de bande et le Ministère, l'association doit agir comme intermédiaire. Son succès dépend de sa capacité à ne pas s'aliéner la population au niveau de la bande, autant que de sa compréhension du système bureaucratique gouvernemental. L'association doit aussi faire un usage stratégique des

ressources politiques qui ne sont pas disponibles au niveau plus restreint de la bande; comme, par exemple, l'accès aux media d'information. Au début des années 70, quand Dyck menait son enquête, la presse suivait avec beaucoup d'intérêt toutes les manifestations de type politique, dont certaines laissaient planer des menaces de violence. L'association se servit alors de la presse comme d'une arme en menaçant de tout révéler sur un cas de discrimination envers un jeune Indien dans une école blanche de la région, pour forcer le Ministère à ouvrir de nouveau une école sur la réserve, fermée depuis longtemps et dont la bande avait plusieurs fois exigé la réouverture. La crainte des média et la menace de rendre publique un cas de discrimination raciale réussirent à persuader le gouvernement d'accéder à la demande de la bande.

On comprend l'efficacité supérieure de cette stratégie, comparée à ce qu'aurait pu être la satisfaction à court terme d'un débat publique dénonçant les auteurs du geste discriminatoire, si on l'évalue à la lumière d'un autre incident survenu en même temps, aussi dans une province de l'Ouest canadien (Burke 1970). Un grand hôtel d'une ville importante de cette province fit distribuer des instructions écrites à tous ses employés leur ordonnant de refuser tout service aux Indiens et Métis, précisant même les mots exacts qu'ils devaient utiliser avec de tels clients se présentant à la réception (même les détenteurs de réservations). Une copie de ces instructions tomba dans les mains de l'Association provinciale des Indiens avec statut, qui compléta la preuve en envoyant des Indiens s'inscrire à cet hôtel, ce qui leur fut refusé, tandis que des Blancs dans les mêmes circonstances étaient acceptés. L'association porta plainte devant les tribunaux. Malgré la nature accablante de la preuve, la cause introduite par l'association a été perdue, et le Procureur Général retira les accusations portées contre le grand hôtel selon la Loi des Droits de l'Homme de cette province. En plus, l'incident eut pour effet d'inciter ceux qui appuyaient la politique de cet hôtel à s'exprimer ouvertement dans les journaux. Enfin, l'incident déclencha aussi une querelle entre l'Association des Indiens avec statut et l'Association des Métis, qui se plaignait de ne pas avoir été consultée alors que les Métis étaient, eux aussi, directement concernés.

Ces deux incidents à caractère racial illustrent les deux conditions déterminantes des relations des peuples autochtones à la société canadienne et qui influencent toute leur stratégie. La première condition est créée par le regroupement ethnique, l'enfermement politique et le statut légal particulier. La seconde est le fruit de la pauvreté matérielle, qui engendre la mauvaise santé, les mauvaises conditions d'habitation et une insécurité générale. Et ces deux conditions s'intensifient dans la mesure où les autochtones se rapprochent des Blancs. Dans les communautés isolées du Nord, même si le gouvernement dépense des sommes importantes, les autochtones ne sentent pas le fardeau psychologique de la dépendance. En fait, il semble que ce soit les Blancs venus au Nord pour administrer ces subventions qui ressentent le plus fortement le fardeau psychologique de leur situation

(Paine 1977). Par contre, dans les réserves rurales et sous-développées du Sud, la dépendance économique et les différences perçues face aux Blancs de l'endroit créent souvent des problèmes. Autrefois, les Blancs, comme l'agent des Indiens qui administrait l'aide venant de l'extérieur, vivaient habituellement au sein même de la réserve. Aujourd'hui, ils vivent dans une ville avoisinante où les Indiens sont hors de vue. Et c'est sur ce territoire de l'homme blanc que l'insécurité de l'Indien lui apparaît le plus clairement, dès qu'il quitte la réserve pour trouver du travail.

Larsen, dans une étude sur la population indienne d'une province canadienne des Maritimes (1980), a retracé le processus cognitif utilisé par les Indiens pour construire une réalité différente de celle de la société canadienne dominante. Par exemple, les Indiens cherchent à expliquer et à justifier leur dépendance à l'égard des diverses subventions gouvernementales, en particulier l'assistance sociale, et le groupe étudié par Larsen se disait persuadé que ces paiements ne sont pas sans rapport à la terre, et qu'ils constituent une forme de paiement de la part des Blancs pour la terre qu'ils ont enlevée aux Indiens.

On constate dans le Nord une interprétation assez différente de ce qu'est la sécurité sociale. Par exemple, les Indiens du Nord du Québec, qui vivent en partie de chasse et de trappe, et qui (du moins jusqu'à la convention de la Baie de James) croient que le territoire est une ressource qui leur appartient, conçoivent la sécurité sociale de deux façons. Certains croient qu'il s'agit là d'une sorte de remboursement pour tous les profits accumulés par les Blancs sur les fourrures capturées par les Indiens pendant toute la période de traite des fourrures, tout en demeurant convaincus que ces paiements ne représentent qu'une petite fraction de la somme d'argent accumulée au fil des années. D'autres citent des textes bibliques pour justifier la moralité de leur demande au gouvernement, manifestement riche, de partager son bien avec les Indiens, manifestement pauvres. Alors que ces deux discours idéologiques ont comme but immédiat de convaincre le Blanc que ces montants sont insuffisants, ils témoignent aussi d'une vision complexe du monde, différente de celle normalement exprimée par les Blancs.

Le problème de leur dépendance face aux Blancs est perçu par plusieurs Indiens comme étant d'un ordre différent de leur dépendance face à d'autres Indiens. Cela semble venir de la nature même des arrangements institutionnels du système de sécurité sociale, appareil administratif gouvernemental souvent intimement lié aux autres systèmes par lesquels passent plusieurs autres sources de revenus. Dans les communautés isolées du Nord, ces autres sources de revenus sont souvent contrôlées par les représentants blancs des agences externes à la communauté (Brody 1975), tandis que dans les réserves indiennes du Sud, les conseils de bandes et les associations régionales participent directement à l'administration et à la distribution de ces programmes de bien-être social, d'aide au développement économique

ou à la création de services communautaires. Bien que tous ces programmes n'aient jamais été conçus pour constituer la base économique de ces communautés, le seul fait qu'ils représentent des possibilités d'emploi dans des régions de très fort chômage, en font *de facto* des extensions du programme de sécurité sociale. Les petits projets de développement économique, l'aide à l'emploi saisonnier, les programmes d'embauche estivale des jeunes, les programmes socio-culturels, les projets d'éducation des adultes, sont tous perçus comme des possibilités de revenu garanti pour quelques-uns et comme une alternative au bien-être social. Il se développe, à l'intérieur de la bande, une certaine compétition pour obtenir ces « emplois », qui en général ne paient rien de plus que le salaire minimum légal.

Plusieurs de ces programmes, au delà de leur fonction de subside à l'emploi, ont des buts tout à fait sérieux qui, s'ils étaient atteints, amélioreraient sensiblement les conditions de vie de la communauté et réduiraient sa dépendance économique. Toutefois, ces objectifs sont le plus souvent vite oubliés, et cela pour deux raisons. D'abord, l'importance de ces programmes comme forme d'aide sociale domine toute autre considération : on ne parle plus que de qui obtiendra l'emploi, à quel moment, pour quelle durée, etc. D'autre part, même si un programme a pu être très bien conçu par quelqu'un de haut placé dans l'échelle bureaucratique, il ne représente souvent guère plus aux yeux de l'administrateur local qu'un item budgétaire particulier qu'il lui faut épuiser avant la fin de l'année; et les inévitables délais mènent à tout faire à la dernière minute, sans respect pour l'ordre essentiel à l'application du programme. Les administrateurs d'expérience ne se font aucune illusion sur la probabilité d'atteindre les objectifs originaux de ces programmes, et ils transmettent cette attitude défaitiste à l'ensemble de la bande. Tous en sont conscients et nous en sommes rendus au point où plusieurs de ces programmes débutent par un appel téléphonique avertissant la bande que des subventions sont disponibles et lui demandant de soumettre un projet pour le lendemain.

Dans cette économie de misère à taux de chômage très élevé, les gens préfèrent les programmes d'aide à l'emploi, parce qu'il est devenu très difficile, et souvent très désagréable, d'essayer d'obtenir l'aide à long terme du bien-être social ou de l'assurance chômage. Et on ne pense plus aux buts visés par ces programmes. Les travaux de Larsen montrent comment les Indiens sont conscients que la compétition pour ces emplois à l'intérieur de la bande a des effets très négatifs, et comment ils essaient de la compenser par un discours idéologique sur l'ethnicité indienne et le partage d'une longue tradition. Les communautés sont donc dans un état de tension entre l'importance idéologique de l'enfermement ethnique et les effets économiques de cet enfermement.

Je n'ai pas encore parlé du rôle de la bureaucratie fédérale dans ce système politique du Quatrième Monde. C'est le sujet aujourd'hui d'études spécialisées (par exemple, Seaver 1978) et je ne dispose ni du temps ni des

données nécessaires à le traiter. Toutefois, selon le peu que nous en connaissons, il semble que la bureaucratie du ministère des Affaires Indiennes et du Nord soit aujourd'hui divisée en lignes « dure » et « libérale ». Ceci donne probablement l'impression aux politiciens autochtones d'avoir des alliés au sein de la bureaucratie et les encourage à jouer sur ces alliances afin d'obtenir un maximum de bénéfices pour leurs électeurs. En somme, le rôle de la bureaucratie fédérale serait de jouer, elle aussi, le jeu du Quatrième Monde.

Dans un article récent au sujet des autochtones du Québec, Bernier (1977) adopte une position assez semblable à celle de Elias, dont j'ai déjà fait mention. Pour lui, il faut avant tout être conscient que l'idée que les peuples autochtones du Canada forment une nation séparée a longtemps servi la classe dominante afin de les exclure des emplois permanents et les confiner à jamais dans un sous-prolétariat. Notons tout de suite que, même si Bernier fait surtout référence à la Loi des Indiens et au système des réserves de tout le Canada, cette même tendance à considérer les autochtones comme des citoyens « différents » a été adoptée aussi par le gouvernement du Québec, du moins à en juger par les protestations des Cris et des Inuit face à SAGMAI, l'organisme du gouvernement du Québec chargé de coordonner les affaires autochtones. Le gouvernement du Québec a voulu récemment empêcher les Cris de former leur propre compagnie de transport aérien en prétextant que ce transport devait être sous contrôle québécois : la logique de cet argument exige que les Cris soient « autres » que Québécois.

Bernier croit en même temps à l'autodétermination et à l'indépendance des communautés autochtones, afin qu'elles puissent se soustraire à la domination de la société capitaliste. Ces buts ne pourraient être atteints qu'à la suite d'un règlement des droits territoriaux. Bernier croit aussi que l'objectif d'autodétermination exige la formation d'une association commune de tous les groupes autochtones, qui pourraient alors rechercher d'autres alliances au sein de la société québécoise. En d'autres mots, c'est suggérer la voie du nationalisme ethnique pour mettre fin à la subordination des peuples autochtones à l'intérieur du Québec. On pourrait tout de suite objecter que l'argument de l'association est applicable à tous les peuples autochtones de l'ensemble du Canada. Mais il semble plus important de montrer, comme j'ai voulu le faire, que le nationalisme ethnique au sein d'une société capitaliste avancée est une arme à deux tranchants lorsque l'on considère les effets de l'existence, déjà très réelle, d'un système politique et administratif particulier aux autochtones et séparé du reste de la nation, et dont s'accommodent fort bien, chacun à sa manière, les gouvernements et les Indiens.

Il ne me semble pas profitable de ne considérer le nationalisme ethnique que comme un outil idéologique au service d'une stratégie politique pour

comprendre l'origine et le maintien d'une administration des affaires autochtones fermée sur elle-même. Le système politique fermé, et les arguments des deux côtés qui servent à le préserver, sont le résultat de la coexistence de deux visions fort différentes du réel de la part des euro-canadiens et des autochtones. Il y a place dans chacune de ces visions pour des points de vue divergents, mais chacune est trop étroite pour inclure l'autre. Sans doute, la vision indienne actuelle du monde est-elle fortement influencée par leur position de classe comme sous-prolétariat. Mais les conclusions de Bernier et de Elias ne rendent que plus difficile notre compréhension de la politique autochtone tant ils ne comprennent pas la nature à la fois déterminée et déterminante du Quatrième Monde, la relation dialectique entre la réalité culturelle et l'idéologie, et donc pourquoi les ressemblances superficielles entre les autochtones et les autres membres du sous-prolétariat n'ont jamais mené aux mêmes luttes pour l'autodétermination.

RÉFÉRENCES

BERNIER B.

1977 *La « Question Autochtone » au Québec : une analyse de classe*, Miméo.

BROCH H.B.

1978 *The Bluefish River Incident*, M.S.

BRODY H.

1975 *The People's Land : Eskimos and Whites in the Eastern Arctic*. Aylesbury : Penguin Books.

BURKE J.

1976 *Paper Tomahawks. From Red Tape to Red Power*. Winnipeg: Queenston House.

DYCK N.

1979 *Representation and Leadership in a Provincial Indian Association*, M.S.

ELIAS D.

1976 « Indian Politics in the Canadian Political System », in M.A. Tremblay (éd.), *The Patterns of « Amerindian » Identity*. Québec: Les Presses de l'Université Laval.

LARSEN T.

1980 *Negotiating Identity*, M.S.

MANUEL G., et Michael Posluns

1974 *The Forth World. An Indian Reality*. Don Mills: Collier Macmillan.

PAINE R. (éd.)

1977 *The White Arctic. Anthropological Essays on Tutelage and Ethnicity*. St. John's: Memorial University, I.S.E.R.

RYAN J.
1978 *Wall of Words*. Toronto: PMA Books.

WEAVER S.
1978 *Canadian Indian Policy in the Context of Government Priorities*. Paper read at the Annual Congress of the Canadian Ethnology Society, London, Ontario.