

Recherches sociographiques



La cité ethnique: l'institutionnalisation de la différence

Christian Couvrette

Volume 35, Number 3, 1994

Les autochtones

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/056901ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/056901ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département de sociologie, Faculté des sciences sociales, Université Laval

ISSN

0034-1282 (print)

1705-6225 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Couvrette, C. (1994). La cité ethnique: l'institutionnalisation de la différence. *Recherches sociographiques*, 35(3), 455–476. <https://doi.org/10.7202/056901ar>

Article abstract

The author compares two institutional approaches, each of which corresponds to a time in the history of the relations between the State and the native populations : that of the *Indian Act* of 1876 and that of the *James Bay and northern Quebec Agreement* of 1975. It concludes that a continuity exists between these two ways of dealing with the ethnic difference: the paradoxical quest for both a better social environment and the integration of the aboriginal populations concerned. This constant has greatly contributed to the establishment of ethnic boundaries in the case of the natives of eastern James Bay.

LA CITÉ ETHNIQUE : L'INSTITUTIONNALISATION DE LA DIFFÉRENCE

Christian COUVRETTE

L'auteur compare deux approches institutionnelles, chacune correspondant à un moment de l'histoire des relations entre l'État et les Autochtones : celui de la *Loi sur les Indiens* de 1876 et celui de la Convention de la Baie James et du Nord québécois de 1975. Il conclue à l'existence d'une continuité entre ces deux façons d'aborder la différence ethnique : la recherche paradoxale à la fois d'un meilleur environnement social et de l'intégration des populations indigènes concernées. Cette constante a fortement contribué à l'établissement des frontières ethniques chez les Autochtones de l'est de la baie James.

Comment poser la question de l'identité ethnique ? S'agit-il d'un nouveau phénomène ? Est-il universel, réel ou imaginaire ?

De façon générale, les réponses à ces interrogations peuvent être ramenées à deux grandes tendances : ou bien on tient pour acquis que l'ethnicité n'est pas un fait universel et alors on se demandera *pourquoi* certains groupes sociaux en viennent à établir des critères d'appartenance basés sur l'ethnie ; ou bien on considère que l'ethnicité est un phénomène universel et alors on s'intéressera davantage à comprendre *comment* les différents groupes sociaux en élaborent le contenu et à découvrir «quels sont les facteurs culturels et sociaux, les mécanismes disciplinaires et les discours qui marquent l'identité socio-ethnique d'un groupe déterminé ?» (ELBAZ, 1983, p. 82).

Considérant que l'appartenance ethnique renvoie en définitive à l'altérité, soit à une expérience universelle et historique, j'ai pris le parti de privilégier le *comment* de l'ethnicité, plutôt que le *pourquoi*, dans le cas des Cris de l'est de la baie James. Plus particulièrement, je tenterai de cerner, à travers le temps, le «sort identitaire» réservé à cette collectivité par nos institutions. Qu'avons-nous fait de l'«autre»? Comment

avons-nous abordé la différence ethnique depuis la conquête (1760) jusqu'à la Convention de la Baie James et du Nord québécois (CBJNQ)? Quelles frontières avons-nous établies entre « nous » et « eux »? C'est donc la question du rapport à l'autre qui retiendra mon attention¹ et que j'étudierai à partir des deux mécanismes institutionnels que sont la *Loi sur les Indiens* et la CBJNQ.

Dans un premier temps, je traiterai de la question ethnique en général et de l'altérité, puisqu'une ethnique renvoie toujours à une autre, même imaginaire.

En second lieu, je me pencherai sur l'institutionnalisation de la différence, à partir de 1760, soit le début du Régime anglais au Canada. Je m'attarderai surtout aux mesures qui ont conduit à l'élaboration de l'*Acte des Sauvages* de 1876, mieux connu sous le nom de *Loi sur les Indiens*.

Enfin, puisque mon intérêt porte plus particulièrement sur l'est de la baie James, il me semblait inévitable de terminer par l'examen de la CBJNQ, signée en 1975 par le gouvernement du Québec, le gouvernement du Canada, Hydro-Québec, le Grand Conseil des Cris du Québec et l'Association des Inuit du Québec nordique. Considérée par plusieurs comme un des modèles à suivre dans le cadre des négociations futures entre les gouvernements et les communautés autochtones, comment la Convention appréhende-t-elle ces minorités ethniques, comparativement aux mesures antérieures?

1. L'ethnicité

On confond souvent l'appartenance ethnique et l'appartenance culturelle. Bien que cette association ait pu paraître pertinente dans le contexte des sociétés dites « primitives », à cause, entre autres, de l'homogénéité des populations, l'étude de sociétés multiculturelles et pluriethniques indique plutôt que la culture n'est qu'un des critères retenus par les groupes ethniques pour définir leur identité.

D'un point de vue subjectif, l'ethnicité fait référence à une conscience d'appartenance, à l'intégration d'un « je » dans un « nous » collectif: je suis Québécois, Français, Canadien, Américain, Européen, etc. Par contre, sous un angle objectif, elle désigne davantage des traits biologiques, une culture matérielle ou tout autre fait observable (JUTEAU-LEE, 1983): je suis noir, blanc ou rouge; j'ai les yeux bridés, les cheveux crépus; je vis dans une hutte de paille, une maison recouverte de stuc blanc avec un toit de tuile rouge ou de bois avec un toit en bardeaux d'asphalte noirs. À plus d'un égard, donc, on pourrait croire que l'appartenance ethnique et l'appartenance culturelle s'entrecroisent, au point de se fondre en une seule et même réalité. Toutefois, même dans ces cas extrêmes où culture et ethnique semblent fusionnées, les traits culturels retenus par un groupe ethnique dans la définition de son identité

1. À cet égard, la perception de l'« Autre » qu'ont eue les Autochtones au cours de l'histoire devra, un jour, faire l'objet d'une étude semblable pour compléter le tableau.

comptent moins que le sens qui leur est attribué, par exemple la langue et la religion chez les Canadiens français. En d'autres mots, les différences culturelles objectivement observables au sein des groupes ethniques n'ont d'intérêt dans la construction de leur identité que lorsqu'ils, et parce qu'ils, en élaborent le sens.

Par conséquent, on peut se pencher sur cette élaboration de sens, c'est-à-dire sur le processus d'ethnisation. On parlera alors d'institutionnalisation, de rapports sociaux, de frontières ethniques fictives ou réelles, etc. Dans cette optique, nous nous intéressons moins au *pourquoi* qu'au *comment* de l'ethnicité.

Cela dit, l'appartenance à un groupe ethnique est un fait social : on ne naît pas «être ethnique», on le devient par la socialisation. En ce sens, socialisation et ethnisation sont inséparables, et la famille occupe une place de premier ordre dans ce processus (JUTEAU-LEE, 1979). Par ailleurs, l'ethnicité n'a de sens que dans la mesure où elle se définit par rapport à un «autre» ethnique, réel ou imaginaire ; elle n'existe que par opposition (POUILLON, 1982). Cela génère en retour des frontières, géographiques dans les rares cas où l'ethnie correspond à l'État, mais plus souvent imaginaires. C'est ainsi qu'on a souvent considéré la culture comme principal critère d'appartenance à l'ethnie, assimilant les frontières culturelles des communautés avec leurs frontières ethniques. Or les communautés culturelles et ethniques ne coïncident pas toujours² : d'une part, les communautés ethniques ne retiennent pas nécessairement tous les traits de leur culture comme critères d'appartenance ethnique et, d'autre part, les traits culturels retenus ne sont pas toujours investis du même sens, non seulement d'une ethnie à l'autre, mais aussi d'une époque à l'autre (BARTH, 1969, p. 14). Faire l'histoire de l'ethnie et de la culture ne revient donc pas au même.

En fait, les communautés ethniques apparaissent comme des communautés d'histoire, de présent et d'avenir. Ce n'est pas l'histoire comme telle qui soude une communauté donnée, mais ce qu'elle fait de son histoire dans un contexte social donné. C'est l'opinion qu'elle a de son passé, de son présent et du futur qui la rend distincte. L'ethnicité ne se résume donc pas à la simple juxtaposition des traits objectifs ou subjectifs d'une communauté ; elle est plutôt le résultat d'une interaction constamment renouvelée au gré des rapports qu'entretient une communauté avec ceux qu'elle juge des «autres significatifs» au sens où MEAD (1964) l'entendait, c'est-à-dire ceux (individus ou collectivités) dont les différents codes, communicationnels, culturels, économiques, etc., ont été intériorisés par la communauté des «Soi» au point d'être devenus prévisibles par cette dernière. En ce sens, l'ethnicité est un projet constamment renouvelé selon les aléas de l'histoire qui se fait. En conséquence, elle peut fort bien devenir le lieu d'ancrage de projets politiques : l'appartenance ethnique, disait Max Weber, (pour qui l'ethnicité était aussi affaire de subjectivité), facilite la formation de groupes de toutes sortes, particulièrement dans

2. Selim ABOU dira que «sur le plan sociologique, l'ethnicité et la culture entretiennent entre elles des rapports dialectiques complexes. Elles ne coïncident que dans une société relativement homogène et dans la mesure même de cette homogénéité» (1986, p. 43).

le domaine politique. À l'inverse, ajoutait-il, c'est la communauté politique, peu importe son organisation, qui inspire la croyance en une ethnicité commune (WEBER, 1968, p. 389).

On pourrait dire aussi qu'il s'agit d'un projet différent de celui des « autres ». Car, en bout de ligne, c'est bien sur la différence que repose l'ethnicité ! On en vient alors à l'altérité. Exister, « [...] c'est aussi être perçu, et perçu comme distinct » (BOURDIEU, 1982, p. 142). L'être humain compare et se compare ; l'activité classificatoire est une de ses particularités ; l'ethnie est un produit de ce processus : « On ne classe pas parce qu'il y a des choses à classer ; c'est parce qu'on classe qu'on en découvre » (POUILLON, 1982, p. 29). Il s'agit alors de savoir qui classe qui, puisque coïncident rarement les conceptions des uns et des autres. Les ethnologues ont bien montré qu'à quelques exceptions près les petites communautés indigènes des cinq continents se désignaient généralement par des termes signifiant, *grosso modo*, « nous, les vrais êtres humains » par rapport aux autres, les « puants », les « têtes de boule » ou les « mangeurs de viande crue ».

Cette dernière remarque rappelle qu'il faut prendre en compte les motifs, les intérêts de ceux qui classent. Au Canada, c'est aujourd'hui une évidence que les traités avec les Autochtones découlent d'une intention de la majorité d'accaparer un territoire fréquenté par une minorité indigène (Groupe d'étude de la politique des revendications globales, 1985), bien qu'officiellement le discours du politique ait fait valoir sa volonté de protéger les Autochtones des méfaits d'une intégration trop rapide. Quoiqu'il ne s'agisse pas ici de minimiser l'importance de ce dernier fait, mon attention portera plutôt sur les mécanismes institutionnels qui ont pu contribuer à ériger, dans ce contexte, la frontière actuelle entre « nous » et « eux », réduisant du même coup l'horizon identitaire des Autochtones.

2. La loi sur les Indiens, XIX^e-XX^e siècles

Au Canada, c'est sous le Régime anglais (1760-1867) que furent mises en place les diverses formules législatives qui allaient mener à l'*Acte des Sauvages* de 1876. Déjà en 1764, suivant la Proclamation royale de 1763, un *Plan pour l'aménagement futur des affaires indiennes*³ prévoyait des mesures, prises avec le consentement et la collaboration des Amérindiens, afin de définir les limites exactes des terres devant leur être réservées exclusivement, convenant qu'aucun établissement européen ne serait permis sur ces terres. De plus, le plan recommandait que huit missionnaires soient nommés pour répandre la Sainte parole (protestante) là où les superintendants le jugeraient à propos. On retrouvait là sensiblement le même idéal que les missions

3. *Plan for the future Management of Indian Affairs* (O'CALLAGHAN, 1856-1877, 7, p. 637-641). Ce plan visait surtout à réglementer le commerce avec les Amérindiens en Amérique du Nord britannique. L'ensemble du territoire devait être divisé en deux districts (du Nord et du Sud) séparés par la rivière Ohio et deux superintendants devaient être assignés à l'administration des affaires indiennes.

jésuites sous le Régime français : circonscrire les Amérindiens dans des espaces biens définis et promulguer l'ordre chrétien des choses. Là où les Jésuites parlaient de « réductions » ou de « missions », les Britanniques utiliseront plutôt le terme de « terres réservées » (jusqu'en 1876), puis de « réserves », pour désigner des choses fort semblables.

Ce n'est cependant qu'au XIX^e siècle que furent établies avec plus de précision les règles administratives concernant les Indiens. À la suite des recommandations contenues dans les rapports des commissaires de 1844-1845 et 1847 (Canada, 1844-1845 et 1847), furent adoptés l'*Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada* (Canada, 1850) et l'*Acte pour mettre à part certaines étendues de terre pour l'usage de certaines tribus de Sauvages dans le Bas-Canada* (Canada, 1851). C'est dans celui de 1850 que fut, pour la première fois, défini législativement ce qui constituerait dorénavant un Indien :

1. Tous sauvages pur sang, réputés appartenir à la tribu ou peuplade particulière de sauvages intéressée dans la dite terre, et leurs descendants :
2. Toutes les personnes mariées à des sauvages, et résidant parmi eux, et les descendants des dites personnes :
3. Toutes personnes résidant parmi les sauvages, dont les parents des deux costés étaient ou sont des sauvages de telle tribu ou peuplade, ou ont droit d'être considérés comme tels :
4. Toutes personnes adoptées dans leur enfance par des sauvages, et résidant dans le village ou sur les terres de telle tribu ou peuplade de sauvages et leurs descendants (Canada, 1950, article 5).

Quelques précisions furent ajoutées à cette définition peu après que l'administration des Indiens et des terres réservées aux Indiens eût été déclarée de compétence fédérale (*Acte de l'Amérique du Nord britannique* [AANB], 1867, article 91). En 1869, par exemple, un *Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Sauvages, à la meilleure administration des affaires des Sauvages, et à l'extension des dispositions de l'acte trente et un Victoria, chapitre quarante-deux* précisait :

« mais toute femme Sauvage qui se mariera à un autre qu'un Sauvage, cessera d'être une Sauvage dans le sens du présent acte, et les enfants issus de ce mariage ne seront pas non plus considérés comme Sauvages dans le sens du présent acte ; pourvu aussi que toute femme Sauvage qui se mariera à un Sauvage d'une autre nation, tribu ou peuplade cessera d'être membre de la nation, tribu ou peuplade à laquelle elle appartenait jusque là, et deviendra membre de la nation, tribu ou peuplade à laquelle appartient son mari ; et les enfants issus de ce mariage seront membres de la tribu de leur père seulement » (Canada, 1869, article 6)⁴.

L'Acte de 1869 amena aussi une précision quant à la pureté de sang que devait avoir un Indien pour être considéré comme tel. À l'article 4, on stipulait que « nulle personne ayant moins d'un quart de sang sauvage et née après la passation du présent acte », n'avait droit aux annuités (Canada, 1869, article 4).

4. On sait aujourd'hui qu'il aura fallu attendre jusqu'en 1985, pour qu'une autre loi, la loi C-31, réinstalle le statut autochtone des femmes, et de leur descendance, exclues en 1869.

En 1870, à la suite de l'entente intervenue en 1868 entre le gouvernement du Dominion du Canada, la Couronne d'Angleterre et la Compagnie de la Baie d'Hudson (Rupert Land Act), l'immense territoire qu'était alors la Terre de Rupert⁵ (incluant le territoire connu aujourd'hui sous le nom de Nouveau-Québec) fut cédé au Dominion du Canada pour la somme de £300,000. Dès lors le gouvernement du Canada se voyait conférer la responsabilité des Autochtones sur la majeure partie du Canada actuel⁶, incluant, du même coup, suivant l'article 91 de l'AANB et l'article 14 du *Décret en Conseil sur la Terre de Rupert et le Territoire du Nord-Ouest* (1870), les Autochtones de la baie James. Dans la même décennie, sur recommandation du Sénat et de la Chambre des Communes du Canada, la Couronne britannique sanctionna, en 1876, l'*Acte pour amender et refondre les lois concernant les Sauvages* (Canada, 1876), mieux connu sous son titre abrégé d'*Acte des Sauvages*⁷, l'ancêtre de la *Loi sur les Indiens* encore en vigueur de nos jours.

L'*Acte des Sauvages* traite d'une foule de sujets : définition du statut d'Indien en tant qu'individu et membre d'une bande, définition et protection des réserves, territoire, argent, taxation, dispositions testamentaires, gouvernement local, échanges économiques, pouvoir ministériel, éducation, agriculture, etc. Il aurait été trop long et, dans une certaine mesure, inutile de s'attarder sur chacun de ces points. Aussi me suis-je contenté de rappeler quelques dispositions concernant plus particulièrement le statut des Indiens. Je rappelle simplement qu'il s'agit ici d'établir les frontières législatives qui séparent les Amérindiens des non-Amérindiens.

On croit généralement que l'objectif premier de l'*Acte des Sauvages* était l'assimilation des Autochtones. Cette interprétation me semble toutefois un peu simpliste. En effet, ce serait oublier qu'à maintes occasions ce sont les bandes amérindiennes elles-mêmes qui pétitionnaient les gouvernements pour que des terres leur soient exclusivement allouées, afin d'empêcher l'empiètement des exploitants allochtones (souvent des compagnies forestières) sur ce qui leur restait de territoires de chasse. Au Québec, plusieurs de ces demandes datent même des années 1840 (RATELLE, 1987, p. 173-175). Par ailleurs, on comprend mal pourquoi, dans le but d'assimiler une population donnée, les gouvernements de l'époque auraient opté pour une politique d'isolement. En fait, il serait probablement plus pertinent de voir dans l'*Acte des Sauvages* l'aboutissement d'une volonté gouvernementale de gérer, d'ad-

5. Après la fusion de la Compagnie de la Baie d'Hudson (CBH) et de la Compagnie du Nord-Ouest, en 1821, la CBH considéra que la Terre de Rupert s'étendait de la frontière occidentale de la colonie de Terre-Neuve (Labrador) aux côtes du Pacifique.

6. C'est après cette acquisition que furent signés, à l'ouest du Québec, la majorité des traités conclus entre le Canada et les diverses nations autochtones du pays (les traités n^{os} 1 à 11, entre autres, furent signés entre 1872 et 1922).

7. En 1924, les Inuit furent inclus en ces termes dans la *Loi des Sauvages* : «Le Surintendant général des affaires des sauvages a l'administration des affaires des Esquimaux» (Canada, 1924). Cependant, il est à noter que, contrairement aux Indiens, aucune définition des «Esquimaux» ne fut donnée.

ministrer une population qui lui semble (à tort ou à raison) dépourvue des moyens de s'adapter aux conditions⁸ et aux normes de ce qu'on pourrait appeler l'Occident chrétien, et ce, tant et aussi longtemps qu'elle n'aura pas acquis les outils nécessaires à son intégration à la société civile. C'est ce qu'on a appelé le « paternalisme » de l'État canadien. Dans cette optique, l'objectif de l'*Acte des Sauvages* n'est pas tant d'assimiler les Amérindiens que de favoriser leur intégration en les isolant, une mesure temporaire, croyait-on, afin d'éviter tout changement brutal et de mieux gérer leur éducation.

Or, comme dans tout acte législatif visant une population particulière, il était essentiel de bien définir ceux à qui s'adressait l'*Acte des Sauvages*. Dans son essence, la définition d'un Indien qui fut retenue par le gouvernement canadien reprenait, dans une formule simplifiée, les critères d'appartenance déjà établis en 1850, soit :

1. Tout individu du sexe masculin et de sang sauvage, réputé appartenir à une bande particulière ;
2. Tout enfant de tel individu ;
3. Toute femme qui est ou a été légalement mariée à tel individu (Canada, 1876, article 3).

Cette définition était assortie de cinq autres clauses excluant nommément les métis, les femmes indiennes mariées aux « Indiens sans traités » ou à un autre qu'un Indien, les Indiens résidant dans un pays étranger et les enfants illégitimes des Indiens dûment reconnus. La loi excluait enfin les Indiens « émancipés », processus prévu dans l'acte de 1869 (Canada, 1869) et au terme duquel un Indien n'était plus reconnu comme tel par la loi⁹.

En 1960 le droit de vote fut accordé pour la première fois aux Autochtones du Canada¹⁰ (Canada, 1985b, p. 219). La définition existante d'un Indien, quant à elle, est demeurée, jusqu'à aujourd'hui, essentiellement la même au sein de l'État canadien. Au moment de la signature de la CBJNQ, cette définition était celle de la *Loi sur les Indiens* telle qu'amendée en 1951, soit celle d'« Indien inscrit » :

Cette définition est issue de la première Loi sur les Indiens de 1876 [...], dans laquelle le principe de la descendance par la ligne paternelle fut utilisé pour déterminer qui était en droit d'être inscrit. Ce principe est toujours en vigueur et a été interprété comme signifiant que seules les personnes d'ascendance autochtone qui peuvent faire remonter leur ancêtre par la ligne paternelle à une personne ayant eu droit, à l'origine, d'être inscrit sont des Indiens aux termes de la *Loi sur les Indiens* (VALENTINE, 1981, p. 85).

8. Une de ces conditions concernait entre autres la volonté de l'État de contrôler et de gérer son territoire dans une optique de développement, ce qui allait sans contredit à l'encontre d'une préservation d'un des éléments clés de la culture autochtone de l'époque : la nature.

9. En 1920 de nouveaux pouvoirs furent accordés à ce sujet au ministre de l'Intérieur (Lougheed), lui permettant d'émanciper un Indien sans son consentement (Canada, 1920, art. 3). Ces pouvoirs furent supprimés en partie en 1922 (Canada, 1922) et en 1951 (Canada, 1951, art. 108). Autrement, la loi sur l'émancipation est demeurée essentiellement la même jusqu'en 1985, année où elle fut abrogée par la Loi C-31 (Canada, 1985a, art. 14).

10. Au Québec, les Autochtones ont obtenu le droit de vote en 1969.

Cela dit, au milieu des années 1960, les Autochtones du Canada prirent une plus grande part à la définition de leurs frontières ethniques par l'intermédiaire des associations nationales¹¹ et provinciales financées par le gouvernement fédéral. Ce processus faisait surtout suite à la volonté de l'État canadien, après l'échec du *Livre blanc* du gouvernement Trudeau, de responsabiliser davantage les Amérindiens aux problèmes qui les concernaient. Sans trop s'en rendre compte, le gouvernement d'Ottawa canalisait ainsi «l'énergie émancipatoire des groupes et chefs du milieu vers des revendications de clientèle étatique», créait chez eux l'habitude de s'identifier à leur province d'origine, et contribuait à vaincre les résistances que les provinces opposaient encore à la reconnaissance de leurs responsabilités envers leurs Premières nations (SIMARD, 1985, p. 16-17). Dans ce contexte, les différents groupes autochtones ont tôt fait de ramener les raisons de leurs maux à des questions très concrètes : propriété des terres, accès aux ressources naturelles et autonomie gouvernementale¹². Du même coup, les associations autochtones nationales et provinciales, basées sur des découpages géographiques artificiels, allaient être sérieusement ébranlées par l'émergence de nouvelles associations, plus petites et basées sur des appartenances ethno-linguistiques régionales plus aptes à correspondre aux revendications territoriales (SIMARD, 1985, p. 17).

Ces associations laissent cependant transpirer, encore aujourd'hui, l'influence de la *Loi sur les Indiens* quant aux frontières qui séparent les diverses communautés ethniques. Les Indiens inscrits, par exemple, «[...] s'opposent activement à l'inclusion des Métis et des Indiens non inscrits dans la structure actuelle des bandes et des réserves», alors que les Inuit «demeurent à l'écart des deux groupes, préférant s'associer aux Inuit de l'Alaska et du Groënland» (VALENTINE, 1981, p. 117). Au Québec, les Indiens non inscrits et les Métis ne furent pas invités par les Indiens inscrits et les Inuit à participer aux négociations relatives à la CBJNQ, «[...] bien que les gouvernements fédéral et québécois aient reconnu la valeur de leur revendication» (VALENTINE, 1981, p. 117).

En somme, tout en négligeant le rôle de la culture et de la langue (et, ajoutera-t-on, tout mécanisme, réel ou idéal, pertinent à la construction des frontières identitaires), la *Loi sur les Indiens*, de 1876 à 1975, semble avoir été un instrument efficace pour maintenir, ou créer, les frontières ethniques chez les Autochtones du Canada¹³. Tout en espérant intégrer les Autochtones¹⁴, le gouvernement canadien avait posé les bases législatives de leur isolement : la loi venait en contradiction avec l'objectif de la politique (Canada, 1985b).

11. Les Indiens inscrits ont formé la Fraternité des Indiens du Canada (FIC), les Métis se sont associés aux Indiens non inscrits pour former le Conseil des Autochtones du Canada (CAC), et les Inuit ont formé l'Inuit Tapirisat du Canada (ITC) (VALENTINE, 1981).

12. Les jugements Calder et Malouf ont certainement contribué à faire de la question territoriale «une des assises de réhabilitation du pouvoir perdu» (CHAREST et TANNER, 1992, p. 5).

13. Weaver va jusqu'à dire qu'il est clair que les Indiens «[...] en sont venus à dépendre de la *Loi sur les Indiens* et des traités (réels ou promis) comme mécanisme de maintien des frontières» (WEAVER, 1977, p. 160). (Traduction de l'auteur.)

Au Canada, dans les années 1970, 291 171 Indiens inscrits, contre 798 250 Métis et 22 760 Inuit, étaient organisés en 554 bandes vivant dans 2 274 réserves (70 % des Indiens inscrits vivaient effectivement dans les réserves) (VALENTINE, 1981).

Entre 1962 et 1975, dans le territoire québécois aujourd'hui régi par la CBJNQ, seulement trois réserves indiennes étaient formellement établies par l'État : Eastmain, Mistassini et Waswanipi¹⁵. Les autres communautés indiennes parties à la CBJNQ, soit Poste-de-la-Baleine, Nemiscau, Fort-Rupert, Wemindji et Fort-George, étaient considérées comme des bandes vivant sur des « territoires simplement occupés » par les Cris (Québec, 1970 : 7 ; CBJNQ, 1980). C'est dans ce contexte que seront entamées, en 1972, les négociations qui mèneront à la signature, en 1975, de la CBJNQ.

3. *La Convention de la Baie James*

La CBJNQ procède-t-elle selon la même logique que la *Loi sur les Indiens*, c'est-à-dire en circonscrivant des populations désignées pour mieux les administrer et les intégrer ? Si oui, la convention a-t-elle, comme la *Loi sur les Indiens*, pu servir de mécanisme de définition et de maintien des frontières ethniques séparant un « nous » allochtone et québécois d'un « nous » cris de l'est de la baie James ? Enfin, la Convention doit-elle être perçue comme une innovation ou comme un traité des temps modernes ?

Tout comme dans le cas de la *Loi sur les Indiens*, je considérerai quelques définitions inscrites dans la Convention. Il sera question, entre autres, des terres concédées, de l'éligibilité au régime de la Convention, et du régime de chasse, de pêche et de trappage.

*Rappel des événements*¹⁶

C'est à la fin du mois d'avril 1971 que le gouvernement de Robert Bourassa annonce le projet de développement hydro-électrique de la Baie James. Le gouver-

14. En 1950, W.E. Harris, ministre de la Citoyenneté et de l'Immigration, annonça la politique du gouvernement à l'égard des Autochtones en ces termes : « La fin ultime de notre politique indienne, c'est la participation des Indiens à la vie et à l'économie nationales. Nous reconnaissons, cependant, que durant une période de transition provisoire, dont la durée véritable sera fonction des circonstances et de l'évolution des différentes bandes, une législation et un traitement spéciaux s'imposeront » (Débats de la Chambre des Communes, 29 juin 1950) (Canada, 1985b, p. 276).

15. Les réserves de Waswanipi et d'Eastmain furent créées en vertu de la *Loi concernant les terres et les forêts publiques* de 1941 (Statuts révisés du Québec, 1941, c. 93), alors que celle de Mistassini le fut en vertu de la *Loi des terres et forêts* de 1964 (Statuts révisés du Québec, 1964, c. 92) (BEAULIEU, 1986).

16. Tiré, pour l'essentiel, de VINCENT et BOWERS (1988).

nement provincial justifiait alors le projet par la création d'emplois et la demande d'électricité au Québec. Dans les mois qui suivirent, par l'intermédiaire de l'Association des Indiens du Québec (AIQ), les Cris font valoir que le projet menace leurs droits autochtones et font part de leur opposition au projet. Un an après l'annonce du premier ministre, les Cris acceptent que les Inuit du Nouveau-Québec se joignent à eux pour combattre le projet. Une première demande en injonction sera présentée un mois plus tard par les deux collectivités. Elle aura pour effet d'enclencher des négociations tripartites (AIQ, gouvernements provincial et fédéral). Toutefois, insatisfaits des résultats d'une rencontre avec le premier ministre Bourassa en octobre 1972, les Cris décident de poursuivre leur action en justice et présentent, conjointement avec les Inuit, une requête en injonction interlocutoire en novembre 1972.

Un an plus tard, en novembre 1973, le juge Albert Malouf accorde l'injonction interlocutoire et ordonne l'arrêt des travaux sur la base «[...] d'une évidence *prima facie* du droit des Indiens sur les terres qu'ils occupent effectivement en poursuivant leurs activités économiques traditionnelles» (VINCENT et BOWERS, 1988, p. 221). Son jugement sera cependant suspendu une semaine plus tard par la Cour d'appel du Québec qui fait valoir le «poids de l'inconvénient», ce qui signifie, en d'autres mots, que l'intérêt du plus grand nombre l'emporte. Les Cris demandent à la Cour suprême d'en appeler de cette décision; cette demande leur sera refusée, du moins jusqu'en février 1975, soit après le renversement du jugement Malouf par la Cour d'appel du Québec (novembre 1974). Les Cris et les Inuit décideront toutefois de ne pas se prévaloir de ce droit et de continuer à négocier.

En avril 1974, insatisfaits de la manière dont l'AIQ menait les négociations, les chefs cris lui retirent son mandat et forment une équipe de négociation comprenant trois Cris. Cinq mois plus tard, le Grand Conseil des Cris du Québec (GCCQ) était créé. On a cherché à expliquer cette scission en ne retenant, le plus souvent, que deux hypothèses: la première, veut que les gouvernements aient isolé les Cris selon la logique de diviser pour régner; la deuxième, y voit le résultat de pressions de la part du gouvernement fédéral pour que les Cris acceptent les propositions du Québec (GAGNON, 1982, p. 9). En fait, ces deux explications rejoignent les propos de Billy Diamond¹⁷ pour qui il s'agit d'une machination raciste de la part des gouvernements: «En ce qui concerne les Cris, il y a eu une conspiration délibérée, un racisme de col blanc contre les Cris pour qu'ils signent l'Entente» (VINCENT et BOWERS, 1988, p. 144). En fait, il semble plus probable que cela ait été une manœuvre isolationniste de la part des Cris, qui, désireux d'en arriver à une entente rapide concernant leurs intérêts spécifiques, ne partageaient plus l'intention de l'AIQ d'inclure dans les

17. Billy Diamond était, en 1975, le Grand chef des Cris et le Chef de la bande de Rupert House (Whaskaganish). Il était par conséquent un des dix signataires cris de la CBJNQ. Les propos cités ici proviennent toutefois d'une allocution prononcée par M. Diamond lors du «Forum sur la Convention de la Baie James et du Nord québécois», tenue à Montréal en novembre 1985. Il était alors président de la Commission scolaire crie.

négociations les aspects plus généraux du droit aborigène au Québec (LA RUSIC, 1979, p. 18-20).

Enfin, c'est en novembre 1975, soit un an après l'entente de principe signée par les sept parties aux négociations (le gouvernement fédéral, le gouvernement provincial, le Grand Conseil des Cris, l'Association des Inuit du Nord québécois, Hydro-Québec, la Société de développement de la Baie James et la Société d'énergie de la Baie James), que la CBJNQ fut signée.

Aux dires des leaders du Grand Conseil des Cris de l'époque, la signature de la Convention représentait une victoire. L'Association des Indiens du Québec, quant à elle, la dénonça. Du côté des Inuit, même phénomène: alors que l'Association des Inuit du Nord québécois (AINQ) approuva la Convention, la population de Povungnituk, d'Ivujivik et de Salluit, qui avait formé un mouvement de dissidence¹⁸ (Inuit Tungavingat Nunamini), désapprouva l'entente de principe et révoqua le mandat donné à l'AINQ au printemps 1974. Il convient donc de fouiller plus en détail cette Convention afin de mieux comprendre certaines de ses conséquences et les divergences d'opinion qu'elle suscita.

L'éligibilité au régime de la Convention

La Convention se butait au même impératif que la *Loi sur les Indiens*: puisqu'elle ne s'appliquait qu'à une partie de la population, il était nécessaire de circonscrire celle-ci. Comme telle, cette procédure est banale: chaque fois qu'un État vote une loi qui s'adresse à des groupes particuliers, il est indispensable de bien décrire les ensembles visés; le tout est de savoir comment les identifier. Dans une allocution à l'Assemblée nationale du Québec où il exposait la philosophie de la Convention, John Ciaccia (le principal négociateur de la CBJNQ pour le Québec) a défini ainsi les Autochtones visés:

Les Autochtones qui seront parties à cette Convention ne sont pas ceux que nous voyons dans nos villes vendre de la pacotille ou de quelconques produits d'artisanat. Ce ne sont pas ceux qui s'offrent en spectacle aux touristes. Ce ne sont pas des gens qui s'emploient à de menus travaux, s'alimentant de pizzas et autres produits qui font les délices de nos civilisations [...]. Mais ce sont des gens faits de chair et de sang comme nous, qui vivent et travaillent en communion avec le territoire qu'ils habitent et qui, dans leurs activités quotidiennes, expriment constamment l'héritage d'une longue, très longue tradition. Si je peux me permettre l'expression, ils vivent sainement en complète harmonie avec le sol qu'ils foulent. Ils sont en paix avec la nature elle-même (CBJNQ, 1980: XXI).

Voilà traduite cérémonieusement, pourrait-on dire, l'essence même de la politique gouvernementale quant au sort des Autochtones: que les mangeurs de pizzas, les buveurs de coke et les amuseurs publics restent assis; que ceux qui vivent et travaillent en communion avec la nature comme leurs ancêtres se lèvent. Les premiers, ne correspondant plus à l'«autre» indien, devront s'assimiler; les seconds

18. Sur la naissance de ce mouvement, voir SIMARD (1982).

devront être protégés pour ne pas devenir comme les premiers. Cette conception statique de la culture est probablement à la base du malaise qui imprègne aujourd'hui les relations entre Autochtones et Allochtones au Canada et il n'est pas exclu que l'anthropologie et l'ethnologie aient joué un rôle important dans son élaboration :

La spécificité de ces cultures [autochtones] n'attire que dans la mesure où la société dominante minée par la crise de ses valeurs croit voir s'y refléter l'image apurée de son propre moi. Les responsabilités des anthropologues sont grandes en la matière, bien que la pureté de leurs intentions ne soit pas à suspecter : mais ils contribuent objectivement à la destruction de ces cultures qu'ils voudraient sauver (ROULAND, 1978, p. 144)¹⁹.

Imaginons un seul instant les nationalistes québécois forcés de porter la ceinture fléchée et de jouer du violon pour affirmer leur appartenance à un « nous » ! Mais revenons aux conditions concrètes d'éligibilité des membres des communautés cries telles que décrites dans la Convention.

D'une part, est admissible, toute personne qui, le 15 novembre 1974, était :

- a) aux termes de la Loi sur les Indiens, membre ou avait droit d'être membre de l'une des 8 bandes d'Indiens crie du Québec actuellement désignées sous les noms de : Waswanipi, Mistassini, Old Factory, Fort George, Eastmain, Rupert House, Nemaska et Great Whale River;
- b) d'ascendance crie résidant habituellement dans le territoire;
- c) d'ascendance crie ou indienne et reconnue par l'une des communautés cries comme ayant été l'un de ses membres;
- d) l'enfant adoptif d'une personne visée aux présents sous-alinéas a), b) ou c. (CBJNQ, alinéa 3.2.1.)

D'autre part, est éligible à l'inscription comme bénéficiaire, toute personne qui, à partir du 16 novembre 1974, est :

- a) issue légitimement ou illégitimement, par filiation paternelle ou maternelle, de toute personne admissible à l'inscription en vertu des alinéas 3.2.1 ou 3.2.3 [l'alinéa 3.2.3 concerne les absents lors de l'inscription];
- b) l'enfant adoptif de toute personne visée à l'alinéa 3.2.1 ou au sous-alinéa a) de l'alinéa 3.2.2, à condition qu'il soit mineur au moment de l'adoption. (CBJNQ, alinéa 3.2.2.)

Essentiellement, on retourne à la case départ. Il s'agit, comme dans l'*Acte des Sauvages* de 1876, d'une définition basée sur l'indienneté, sur l'appartenance ethnique, qui, en posant comme critère de base l'ascendance crie ou indienne, ne laisse aucune place aux « autres ethnies ». À titre de comparaison, les Inuit ont admis, dans la même Convention, que le conjoint légitime d'une personne éligible soit admissible à l'inscription comme bénéficiaire. En ne laissant de place ni pour les autres Autochtones, ni pour les Allochtones, les signataires de la Convention garantissent aux Cries un encoconnement culturel et ethnique. La frontière législative est ainsi tracée entre la communauté du « nous », québécois, et celle des « autres », crie. Voyons un peu les limites du cocon.

19. Tanner mentionne qu'aujourd'hui les anthropologues ont souvent tendance à être plus conservateurs lorsqu'ils étudient les Autochtones de leur propre pays (TANNER, 1992, p. 23).

Le régime des terres

La CBJNQ a institué trois catégories de terres. Chacune possède un statut propre et fixe les droits des parties signataires sur le territoire décrit.

Chez les Cris, les terres de la catégorie I sont subdivisées en deux sous-catégories : les terres IA et IB. Les terres de la catégorie IA ont une superficie totale d'environ 1 274 mi² et sont mises de côté à l'usage et aux bénéfices exclusifs des bandes crie de la baie James²⁰. Ces terres relèvent de l'administration, de la régie et du contrôle du Canada. Le Québec conserve toutefois la « nue-propiété des terres et, [...], la propriété des droits minéraux et tréfonciers sur ces terres » (CBJNQ, alinéa 5.1.2). Les terres de la catégorie IB, d'une superficie d'environ 884 mi², sont quant à elles accordées à des corporations foncières crie composées uniquement de Cris de la baie James. La propriété de ces terres, relevant de la compétence provinciale, est inconditionnellement dévolue à ces corporations crie pour autant qu'elles ne puissent être vendues ou cédées qu'au Québec (CBJNQ, alinéa 5.1.3).

De façon générale et à moins d'un consentement explicite de l'Administration locale, seuls les Cris, leur conjoint ou conjointe et leur famille peuvent résider dans les terres de la catégorie I :

[...] les non-autochtones ne sont autorisés à résider dans les terres de la catégorie I qu'en vertu d'arrêtés et règlements de l'Administration locale. Ces arrêtés et règlements doivent néanmoins autoriser à résider dans la région les non-autochtones qui, avec l'approbation de l'Administration locale, y remplissent des fonctions administratives ou publiques, ou y poursuivent des recherches scientifiques, pourvu que ces activités ne nécessitent pas la présence d'un nombre de personnes suffisant pour modifier de manière appréciable la composition démographique de la communauté (CBJNQ, alinéa 5.1.11).

Les terres de la catégorie I sont donc réservées à l'usage exclusif des Cris et ceux-ci y jouissent d'un statut particulier. « C'est justement dans ce but que nous leur octroyons cette catégorie de terres », disait M. Ciaccia en 1975 (CBJNQ, 1980 : XVI). Aussi est-ce à l'intérieur de celles-ci que la notion d'autonomie prend tout son sens. Toutefois, par « autonomie », le gouvernement entend surtout le fait que les questions d'intérêt local puissent être débattues et réglées par les populations résidentes éligibles (CBJNQ, 1980 : XVI). Il s'agit donc d'une autonomie de type municipal (aux termes de la Convention, 21 nouvelles municipalités ont vu le jour) à laquelle sont délégués certains pouvoirs particuliers se rapportant à l'éducation, la justice, la santé et les services sociaux.

Les terres de la catégorie II sont des terres du domaine public, de compétence provinciale. Elles couvrent une superficie d'environ 25 130 mi² (CBJNQ, alinéa 5.2.1). Les Cris ont sur ce territoire le droit exclusif de chasser, de pêcher et de

20. Les réserves de Waswanipi, Eastmain et Mistassini, respectivement établies en 1941 et 1964 (voir note 10), ne devaient plus constituer des réserves au sens de la *Loi sur les Indiens* dès l'entrée en vigueur de la Convention, et ce, avec le consentement des parties visées et du gouvernement fédéral (CBJNQ, alinéa 5.1.2).

trapper. De manière à préserver ces droits, tout développement entrepris sur ces terres par le gouvernement provincial, à l'exception de ceux déjà prévus dans la Convention, c'est-à-dire «tous faits ou gestes qui empêchent les Autochtones d'exercer les activités de chasse, de pêche et de trappage» (CBJNQ, alinéa 5.2.3), devra être compensé par un remplacement des terres visées et / ou une indemnité. Enfin, la stéatite destinée à l'art et l'artisanat traditionnels²¹ devra rester accessible aux Cris dans les terres de catégorie II et III (CBJNQ, alinéa 5.2.5).

En somme, le gouvernement du Québec, bien qu'il ait accordé aux Autochtones des droits exclusifs d'utilisation de certaines richesses naturelles sur les terres de catégorie II (faune aquatique et terrestre, stéatite), se garde le pouvoir de mettre en valeur ce même territoire sous condition de remplacer les terres ainsi exploitées et / ou d'indemniser les parties concernées.

Enfin, les terres de catégorie III, de loin celles qui couvrent la plus grande partie du territoire conventionné, soit environ 344 436 mi², sont tout simplement des terres publiques dont l'accès est soumis aux lois et règlements du Québec (CBJNQ, alinéa 5.3.1). Les Autochtones y conservent toutefois certains droits relatifs à la chasse, à la pêche et au trappage de certaines espèces.

Le gouvernement du Québec a donc préservé l'intégrité de son territoire²². Toutefois, par la création des terres de catégorie I, il a cherché à reconnaître aux Cris de la baie James une certaine autonomie. Par ailleurs, la culture autochtone ayant été définie sur la base d'un mode de vie traditionnel, axé sur l'exploitation de la faune, il devenait impératif de donner à ces populations les moyens de pouvoir perpétuer ces activités. Les terres de catégorie II et III ont été créées, entre autres, dans ce but. Il reste maintenant à se pencher plus particulièrement sur les activités que sont la chasse, la pêche et le trappage chez les Cris conventionnés.

21. L'art sculptural sur «pierre de savon» n'est pas vraiment une activité traditionnelle chez les Inuit et encore moins chez les Cris. Tout au plus, les Inuit fabriquaient-ils des objets du quotidien, des amulettes, des outils ou des pointes de flèches avec ce matériau. En toute logique, on voit mal comment et pourquoi des peuples traditionnellement nomades se seraient encombrés d'œuvres d'art au cours de leurs migrations saisonnières. Sur la naissance de l'activité artistique et artisanale chez les Cris et les Inuit du Nouveau-Québec, voir SIMARD (1982).

22. C'est aussi la conclusion à laquelle en est arrivée la Commission d'étude des questions afférentes à l'accession du Québec à la souveraineté en 1992:

«Pour étendus qu'ils soient, ces droits s'analysent, au maximum, comme des droits de propriété (catégorie I) ou d'usage (catégorie II et III). Et il n'est pas indifférent de constater que, même en ce qui concerne les terres relevant de la catégorie I, le Québec conserve le droit de les utiliser "à des fins publiques", la propriété des droits miniers et souterrains (même si les populations autochtones doivent consentir aux exploitations minières) et "certains pouvoirs d'expropriation"» (Québec, 1992, p. 22).

Le régime de chasse, de pêche et de trappage

Le régime de chasse, de pêche et de trappage fut institué par la Convention en 1975 dans le but de poser les paramètres à l'intérieur desquels ces activités devaient se pratiquer et de protéger les pratiques traditionnelles des Autochtones relatives à l'exploitation de la faune. Le régime est ainsi étroitement lié au principe de conservation, c'est-à-dire :

[...] la recherche de la productivité naturelle optimale de toutes les ressources vivantes et la protection des écosystèmes du territoire dans le but de protéger les espèces menacées et d'assurer principalement la perpétuation des activités traditionnelles des autochtones et, en second lieu, la satisfaction des besoins des non-autochtones en matière de chasse et de pêche sportives (CBJNQ, alinéa 24.1.5).

Dans le cas des terres de la catégorie III, il s'agit de protéger un territoire pour les activités de deux populations : les Autochtones et les Allochtones. En effet, bien qu'on ait cherché à assurer la perpétuation de la culture traditionnelle des Autochtones, on a voulu respecter les droits des Allochtones qui utilisent la faune au Québec et qui détiennent un poids électoral non négligeable. À titre d'exemple, en 1985, il y avait au Québec environ 1 082 827 pêcheurs actifs de 15 ans et plus, soit 20,8 % de la population de ce groupe d'âge. Par ailleurs, environ 250 000 chasseurs et pêcheurs sont aujourd'hui organisés en 300 associations affiliées à la Fédération québécoise de la faune (Québec, 1988, p. 2; HUOT, 1994). Pour distinguer les uns des autres, la Convention élabore tout un lexique. Ainsi, la pêche sportive se dit d'une « [...] pêche pratiquée par les non-autochtones au moyen uniquement d'une canne à pêche et seulement à des fins sportives » (CBJNQ, alinéa 24.1.26). Son corollaire, la chasse sportive, se dit d'une « [...] chasse pratiquée par les non-autochtones au moyen uniquement d'armes à feu ou d'arcs, et seulement dans le but précis d'abattre du gibier à des fins sportives » (CBJNQ, alinéa 24.1.27). Concrètement, cela signifie que deux pêcheurs, l'un autochtone, l'autre allochtone, lançant leurs lignes dans le même lac en territoire conventionné, ne pratiquent pas la même activité : le premier est occupé à une activité traditionnelle tandis que le deuxième s'adonne à un sport.

Les prises font aussi l'objet d'un certain contrôle. L'échange et le don sont permis entre Autochtones mais non avec les Allochtones. Il en va de même de la vente de la plupart des espèces, à moins qu'il ne s'agisse du fruit d'activités commerciales effectuées par des Cris détenant des permis à cet effet (GAGNON, 1982).

Enfin, pour assurer le maintien et la survie des activités traditionnelles d'exploitation de la faune, la Convention a également créé un « Programme de sécurité du revenu aux chasseurs et aux trappeurs cris »²³ qui s'adresse aux chasseurs et trappeurs cris qui, réunis en unités de prestataires (soit des comités locaux, ou familles de chasseurs et piégeurs), ont consacré 120 jours à la trappe, au piégeage ou à des activités connexes, dont au moins 90 à l'extérieur de l'établissement (CBJNQ, ali-

23. Le programme est géré par un comité composé de six membres dont trois sont nommés par l'Administration régionale crie et trois par le gouvernement du Québec.

néa 30.2.2). En 1977, 65,7 % de la population crie résidente participait au programme, contre 32,3 % en 1989-1990 (Québec, 1977, 1989-1990).

En somme, tout comme l'éligibilité à la Convention et la délimitation du territoire, le régime de chasse, de pêche et de trappage répond à deux objectifs : d'une part, donner aux Cris signataires les moyens de perpétuer, voire de promouvoir, leur mode de vie traditionnel ; d'autre part, permettre à l'État québécois de poursuivre le développement du territoire. En réalité, si l'on considère les exigences impératives du développement du territoire et, à plus ou moins long terme, de sa colonisation, on a l'impression que « [...] les modifications du mode de vie traditionnel deviennent maintenant inévitables, sinon obligatoires » (GAGNON, 1982, p. 39), et que les objectifs du programme sont contradictoires puisqu'ils visent simultanément à promouvoir un mode de vie « traditionnel » et à en assurer l'administration rationnelle et efficace selon des normes établies par l'État :

[...] il apparaît de plus en plus évident que ce qui, à l'origine, semblait être une idée nouvelle en même temps qu'une immense concession du système dominant (cédant à d'hypothétiques pressions politiques) aux volontés du monde ordinaire, s'avère finalement une performance hautement sophistiquée de la bureaucratie étatique pour récupérer ce qui lui échappait jusque là : le contrôle total de la destinée des populations amérindiennes de la Baie James, l'enrôlement d'un pourcentage important de la population locale dans des univers bureaucratiques (administration crie du programme et structures de collaboration) ainsi que la planification rationnelle des activités économiques des gens (BOUCHARD, 1979, p. 187).

En participant aux mécanismes de gestion de la Convention, les Cris de la Baie James deviennent pour ainsi dire des agents ordinaires de l'État « [...] fonctionnant comme des prolongements du réseau de communications de l'administration » (VALENTINE, 1981, p. 120). Mais c'est peut-être aller vite en affaire que de voir dans l'effet pervers d'un mécanisme une intention machiavélique. Comme l'a souligné SIMARD (1983), s'il y a un talent que la bureaucratie étatique n'a pas, c'est bien celui de la performance et de la haute sophistication. De plus, des recherches menées actuellement sur les populations de l'est de la baie James tendent à démontrer que les changements vécus par les Cris depuis une vingtaine d'années prennent leur source dans un processus antérieur au développement de la Baie James, et qui n'affecte pas que les Cris mais l'ensemble de la population autochtone : la modernité (SIMARD, 1991a). Bien qu'il y ait fort à parier que les gouvernements espéraient que les communautés visées par la Convention s'intégreraient au moment du dernier versement des indemnités²⁴ (VALENTINE, 1981), la CBJNQ n'y jouera, le cas échéant, qu'un rôle secondaire. Tout au plus aura-t-elle contribué à accélérer une transformation déjà entamée. Il faut donc se demander si, à travers la critique de la CBJNQ, ce n'est pas tout simplement la modernité qui est jugée. À tout le moins, s'il doit y avoir des boucs émissaires, la critique ne doit pas s'adresser à une seule des parties de la

24. Selon la Convention, le dernier paiement des indemnités accordées aux Cris et aux Inuit (150 millions de dollars) sera effectué au plus tard le 31 décembre 1996 (CBJNQ, ch. 25).

Convention mais bien à l'ensemble de ceux qui ont pris part à son élaboration, soit l'État (provincial et fédéral), les sociétés d'État, les Inuit et les Cris.

La CBJNQ nous ramène aux visées paradoxales du Dominion britannique: protéger et intégrer, et à celles des Jésuites sous le Régime français: protéger les Indiens des malfaisances des Français et les instruire de la foi et de l'agriculture. Protéger une culture tout en gérant son développement: plus ça change, plus c'est pareil! Il s'agit simplement de remplacer les Français par les «Blancs», la foi par l'idéologie capitaliste, l'agriculture par le développement et les réserves par les terres de catégorie I. La longue marche des peuples autochtones les a ramenés au point de départ: la seule autonomie possible est partielle, circonscrite dans des territoires restreints, souvent trop petits pour garantir un développement équitable, et essentiellement basée sur une définition de l'indienneté qui remonte à près de 400 ans.

*
* *

Serions-nous, comme beaucoup aiment à le dire, devant une nouvelle façon d'aborder les relations autochtones-allochtones? Pour en juger, reprenons notre argumentation.

Le gouvernement canadien, tout en reconnaissant la différence entre Autochtones et Allochtones, a visé l'intégration des Amérindiens, comme les Jésuites aux XVII^e et XVIII^e siècles. Toutefois, s'agissant ici d'un État, la manière d'y arriver est plus rigide. Le gouvernement canadien s'est vu contraint de définir les personnes qu'il désirait administrer et d'inscrire cette définition dans des textes législatifs. Par le fait même, la différence ethnique est devenue institutionnelle. La plus importante de ces législations, la *Loi sur les Indiens*, ne pose pas seulement cette différence comme un fait avec lequel il faut compter, elle l'impose, réduisant du même coup l'horizon identitaire des Autochtones à la tradition. Conséquemment, plutôt que d'être un mécanisme d'intégration, la Loi servira de barrière entre un «nous» canadien et un «autre» indien, de même qu'entre les bandes elles-mêmes qui se verront assigner des noms officiels, qui seront tantôt ceux qu'elles se donnaient elles-mêmes, tantôt nouveaux comme dans le cas des Cris de l'est de la baie James²⁵. Le résultat de toutes ces législations sera donc à l'opposé des objectifs: plutôt que de favoriser l'intégration des Autochtones, il accentuera les différences, existantes ou nouvelles, tout en figeant dans les cocons socioculturels que sont les réserves.

La CBJNQ n'apparaît pas, dans ce sens, d'une grande nouveauté. Au contraire, tout porte à croire qu'il ne s'agit, en fait, que de l'achèvement d'un discours

25. L'utilisation du terme «Cree» pour désigner les populations amérindiennes à l'est de la baie James n'est apparue que dans la deuxième moitié du XIX^e siècle (FRANCIS et MORANTZ, 1984, p. 37).

remontant aux Jésuites. Non seulement a-t-on institutionnalisé une identité, mais on a aussi réglementé un mode de vie à la manière typique des techno-bureaucrates. Certainement, des pouvoirs et des droits ont été acquis par les «Conventionnés», mais quels «Conventionnés»? On s'adresse moins à l'individu qu'à la collectivité amérindienne, à l'ethnie, et c'est là la principale critique qu'on peut faire aux signataires de la Convention:

Une société n'est pas une population, un agglomérat d'individus associés par des traits homogènes, mais un ensemble de rapports tissés au gré de l'histoire au cours des processus de production matérielle, d'utilisation de l'espace, de division du travail et d'exercice du pouvoir, d'élevage des petits, etc.; processus, également et en dialectique avec les premiers, de production du sens du monde et de la vie, d'expression et de transmission de ce langage d'une génération à l'autre (SIMARD, 1980, p. 277).

Par ailleurs, il faut souligner le danger que comporte une institutionnalisation de l'ethnie. En effet, le caractère contraignant de l'institution risque de renverser, pour les membres de ces catégories, leur droit à la différence en un devoir de se conformer aux prescriptions du groupe ethnique, c'est-à-dire, en une sorte d'interdiction d'en différer (SIMARD, 1991b). Peut-on parler ici de ghettos ethniques? L'expression ne semble qu'en partie valable dans le cas des Cris de la Baie James à cause, entre autres, de l'aspect institutionnel de leur situation. J'emploierais le terme de *cité ethnique*, dans la mesure où une communauté ethnique est consacrée une et indivisible à l'intérieur de limites bien précises instituées par l'État, dans ce cas-ci les terres de catégorie I, pour autant que cette communauté puisse faire la preuve de sa différence. En fait, c'est comme si, du point de vue des protagonistes, tant allochtones qu'autochtones, n'était possible que l'«Indien authentique», «traditionnel», être imaginaire qui n'a jamais existé (BOUCHARD, 1986-1987). Ce constat marque peut-être à son tour la difficulté que «nous» et «eux» avons à élaborer notre identité, les catégories d'Amérindien ou de «Blanc» servant en quelque sorte de garde-fou: «s'il fait défaut, en court-circuitant les différences, c'est la folie qui nous guette, nos coordonnées qui volent en éclats» (MARTENS, 1982, p. 98).

C'est une chose de reconnaître la différence; c'en est une autre de la figer dans un carcan ethnique et culturel qui stigmatise une collectivité. Chose certaine et de façon générale, la *Loi sur les Indiens* représente un obstacle majeur pour qui aspire à la reconnaissance sans la stigmatisation du cocon originel que constituent la réserve et la tradition. De façon plus particulière, la CBJNQ s'avère une entrave du même ordre. Quoiqu'il ne s'agisse pas ici de jeter le blâme sur qui que ce soit, il faudra bien admettre un jour que ces genres de contrats sociaux, basés sur l'appartenance raciale ou ethnique, paraissent de plus en plus des modèles peu propices à l'épanouissement des minorités à l'intérieur des États.

Force est de constater, toutefois, que le chemin à parcourir risque d'être long. En 1985 encore, le Rapport du groupe d'étude de la politique des revendications globales affirmait que la priorité dans le traitement des revendications autochtones «devait être accordée aux sociétés autochtones qui mènent encore des activités traditionnelles sur

la plus grande partie de leurs territoires ancestraux et sont menacées par des développements majeurs ou par des aliénations de la part de tiers» (Groupe d'étude de la politique des revendications globales, 1985, p. 54)²⁶. Plus récemment, les négociations constitutionnelles de Charlottetown (1992) autour de la question autochtone n'ont fait que consacrer la distinction qui oppose, depuis Christophe Colomb, «Blancs» et Autochtones, comme deux entités irréconciliables.

Il faudra un jour se demander à quoi nous avons affaire: s'agit-il d'une population qu'il faut protéger comme une espèce en voie de disparition? Ou avons-nous affaire à une communauté culturelle qui, comme n'importe quelle communauté d'appartenance, connaît de perpétuels changements selon les aléas de l'histoire qui se construit? Dans le premier cas, les frontières identitaires devront être fermées afin d'éviter toute «contamination» des «uns» par les «autres», mécanisme que les institutions ont réussi à garantir jusqu'à présent. Dans le deuxième cas, les frontières instituées devront être abolies de façon à laisser les communautés décider d'elles-mêmes, démocratiquement, de leur sort dans le contexte actuel, entendu que les réalités d'aujourd'hui ne sont plus celles d'hier, que «l'enfant de 7 000 ans» a vieilli.

Christian COUVRETTE

Ministère des Ressources naturelles.

BIBLIOGRAPHIE

- ABOU, Selim, *L'identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris, 1981 Éditions Anthropos.
- BARTH, Fredrik (dir.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, 1969 Boston, Little, Brown and Company.
- BEAULIEU, Jacqueline, *Localisation des nations autochtones au Québec. Historique foncier*, Québec, 1986 Ministère de l'Énergie et des Ressources.
- BOUCHARD, Serge, «Faux combats, tristes arènes: réflexion critique sur l'amérindianisme d'aujourd'hui», *Recherches amérindiennes au Québec*, IX, 3: 183-193.
- BOUCHARD, Serge, «La nomenclature du mépris», *Recherches amérindiennes au Québec*, XVI, 1986-4: 17-26.
- 1987
- BOURDIEU, Pierre, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard.
- 1982

26. Bien que, il faut le dire, le même rapport mentionnait, un peu plus loin, qu'«obliger les peuples autochtones à dépendre uniquement de leurs activités traditionnelles répéterait les erreurs du passé et les condamnerait à mener une vie économique marginale» (Groupe d'étude de la politique des revendications globales, 1985, p. 78).

- Canada (Prov.), «Rapport sur les Affaires des Sauvages en Canada», *Journal de l'Assemblée législative*
 1844- du Canada, App. E.E.E., Sections 1^{re} et 2^e, mis devant l'Assemblée législative, le 20 mars
 1845 1845.
- Canada (Prov.), «Report on the Affairs of the Indians in Canada», *Journals of the Legislative Assembly*
 1847 of the Province of Canada, App. T., Section III.
- Canada, *Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada*, Statuts
 1850 du Canada, c. 42 (13^e et 14^e Vict.).
- Canada, *Actes pour mettre à part certaines étendues de terre pour l'usage de certaines tribus de*
 1851 *Sauvages dans le Bas-Canada*, Statuts du Canada, c. 106 (13^e et 14^e Vict.).
- Canada, *Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Sauvages, à la meilleure administration des*
 1869 *affaires des Sauvages, et à l'extension des dispositions de l'acte trente et un Victoria,*
chapitre quarante-deux, Statuts du Canada, C. 6, (32-33 Vict.).
- Canada, *Acte pour amender et refondre les lois concernant les Sauvages*, Statuts du Canada, c. 18,
 1876 (39 Vict.).
- Canada, *Loi modifiant la Loi des Sauvages*, Statuts du Canada, c. 50 (10-11 Geo. V).
 1920
- Canada, *Loi modifiant la Loi des Sauvages*, Statuts du Canada, c. 26 (12-13 Geo. V).
 1922
- Canada, *Loi modifiant la Loi des sauvages*, Statuts du Canada, C. 47 (14-15 Geo. V).
 1924
- Canada, *Loi des Indiens*, Statuts du Canada, c. 29 (15 Geo. VI).
 1951
- Canada, *Loi modifiant la Loi sur les Indiens (Loi C-31)*, Statuts du Canada, C-1-5 (33-34 Elizabeth II).
 1985a
- Canada, *Historique de la Loi sur les Indiens*, Ottawa, Centre de recherches historiques et d'études des
 1985b traités, Orientations générales, Affaires indiennes et du Nord, Canada. (c. 1980.)
- CHAREST, Paul et Adrian TANNER, «La reconquête du pouvoir par les autochtones», *Anthropologie et*
 1992 *sociétés*, XVI, 3: 5-16.
- Convention de la Baie James et du Nord québécois (CBJNQ), *La Convention de la Baie James et du*
 1980 *Nord québécois et les conventions complémentaires n^{os} 1, 2, 3, 4, 5 et 6*, Québec, Éditeur
 officiel.
- ELBAZ, Mikhael, «La question ethnique de la sociologie québécoise: critique et question»,
 1983 *Anthropologie et sociétés*, VII, 2: 77-84.
- FRANCIS, Daniel et Toby MORANTZ, *La traite des fourrures dans l'est de la Baie James, 1600-1870*,
 1984 Sillery, Presses de l'Université du Québec.
- GAGNON, Jo Ann, *Le régime de chasse, de pêche et de trappage et les conventions du Québec nordique*,
 1982 Québec, Centre d'études nordiques, Université Laval. (Nordicana, 45.)
- Groupe d'étude de la politique des revendications globales, *Traité en vigueur: ententes durables*.
 1985 *Rapport du Groupe d'étude de la politique des revendications globales*, Ottawa, Ministère
 des Affaires indiennes et du Nord canadien.
- HUOT, Michel, *Les «mordus» de la pêche; l'univers culturel des amateurs de pêche à la ligne au*
 1994 *Québec*, Bruxelles, Université libre de Bruxelles. (Thèse de doctorat en sociologie.)

- JUTEAU-LEE, Danielle, « La sociologie des frontières ethniques en devenir », dans: Danielle JUTEAU-LEE 1979 (dir.), *Frontières ethniques en devenir*, Ottawa, Société canadienne d'Études ethniques, Éditions de l'Université d'Ottawa, 7: 3-18.
- JUTEAU-LEE, Danielle, « La production de l'ethnicité ou la part réelle de l'idéal », *Sociologie et sociétés*, 1983 XV, 2: 39-54.
- LA RUSIC, Ignatius E., *La négociation d'un mode de vie*, Montréal, Centre de recherche et d'analyse en 1979 sciences humaines (SSDCC inc.).
- MARTENS, Francis, « Entre chiens et loups: Le carré raciste », *Le genre humain*, n° 2: *Penser. Classer*, 1982 Paris, Fayard, 96-110.
- MEAD, George Herbert, *L'esprit, le soi et la société*, Paris, PUF, 1964.
- O'CALLAGHAN, Edmund B. (dir.), *Documents Relative to the Colonial History of the State of New York...*, Albany, Weed, Parsons, 1843 1887.
- POUILLON, Jean, « Appartenance et identité », *Le genre humain*, n° 2: *Penser. Classer*, Paris, Fayard, 1982 20-29.
- Québec, Commission d'étude sur l'intégrité du territoire du Québec, *Rapport de la Commission d'étude 1970 sur l'intégrité du territoire du Québec*, t. 4, *Le domaine indien*, section 4.5, *Inventaire des réserves et établissements indiens*, Québec, La Commission.
- Québec, *Rapport annuel de l'Office de la sécurité du revenu des chasseurs et piégeurs cris*, Québec, 1977 Office de la sécurité du revenu des chasseurs et piégeurs cris.
- Québec, *La pêche récréative au Québec en 1985*, Québec, Ministère des Loisirs, de la Chasse et de la 1988 Pêche.
- Québec, *Rapport annuel de l'Office de la sécurité du revenu des chasseurs et piégeurs cris*, Québec, 1989- Office de la sécurité du revenu des chasseurs et piégeurs cris.
1990
- Québec, Commission d'étude des questions afférentes à l'accession du Québec à la souveraineté, 1992 *L'intégrité territoriale du Québec dans l'hypothèse de l'accession à la souveraineté*, Québec, Assemblée nationale.
- RATELLE, Maurice, *Contexte historique de la localisation des Attikameks et des Montagnais de 1760 à 1987 nos jours*, Québec, Ministère de l'Énergie et des Ressources, Bureau du Coordonnateur aux Affaires autochtones.
- ROULAND, Norbert, *Les Inuit du Nouveau-Québec et la Convention de la Baie James*, Québec, 1978 Association Inuksiutiit Katimajit / Centre d'études nordiques, Université Laval.
- SIMARD, Jean-Jacques, « Les aumôniers du régiment et le Québec amérindien », *Recherches 1980 amérindiennes au Québec*, IX, 4: 269-284.
- SIMARD, Jean-Jacques, *La révolution congelée: coopération et développement au Nouveau-Québec 1982 inuit*, Québec, Université Laval. (Thèse de doctorat en sociologie.)
- SIMARD, Jean-Jacques, « Par-delà le Blanc et le mal. Rapports identitaires et colonialisme au pays des 1983 Inuit », *Sociologie et sociétés*, XV, 2: 55-71.
- SIMARD, Jean-Jacques, « Préface », dans: Richard DOMINIQUE et Jean-Guy DESCHÊNES, *Cultures et 1985 sociétés autochtones du Québec. Bibliographie critique*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture. (Instruments de travail, 11.)

- SIMARD, Jean-Jacques, «Le Projet de la Baie James a-t-il rehaussé les revenus des Cris et des Inuit?», 1991a dans *Forum québécois pour l'examen public du Complexe Grande-Baleine* (2^e colloque), Sainte-Foy, Université Laval.
- SIMARD, Jean-Jacques, «Droits, identités et minorités: à l'arrière-plan de l'éducation interculturelle», 1991b dans: Fernand OUELLET et Michel PAGÉ (dirs.), *Pluriethnicité, éducation et société. Construire un espace commun*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 155-197.
- TANNER, Adrian, «Le pouvoir et les peuples du quart monde», *Anthropologie et sociétés*, XVI, 1992 3: 17-35.
- VALENTINE, Victor F., «Les peuples autochtones et la société canadienne: un profil des problèmes et des 1981 tendances», dans: R. BRETON, J. G. REITZ et Victor F. VALENTINE, *Les frontières culturelles et la cohésion du Canada*, Montréal, Institut de recherches politiques, 63-157.
- VINCENT, Sylvie et Garry BOWERS (dirs), *Baie James et Nord québécois: dix ans après*, Montréal, 1988 Recherches amérindiennes au Québec.
- WEAVER, Sally M., «Segregation and the Indian Act: The Dialogue of Equality vs. Special Status», 1977 dans: Isajiw WSEVOLOD (dir.), *Identities: The Impact of Ethnicity on Canadian Society*, Toronto, Peter Martin Associates Limited, Canadian Ethnic Studies Association, 5: 154-161.
- WEBER, Max, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, New York, Bedminster 1968 Press.