

Composer avec un système imposé
La tradition et le conseil de bande à Manawan
Dealing with an Imposed System
Tradition and the Band Council in Manawan

Anny Morissette

Volume 37, numéro 2-3, 2007

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1081646ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1081646ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Recherches amérindiennes au Québec

ISSN

0318-4137 (imprimé)

1923-5151 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Morissette, A. (2007). Composer avec un système imposé : la tradition et le conseil de bande à Manawan. *Recherches amérindiennes au Québec*, 37(2-3), 127-138. <https://doi.org/10.7202/1081646ar>

Résumé de l'article

Cet article s'intéresse à la politique locale autochtone et il vise à établir l'implication sociale à long terme de l'imposition du conseil de bande sur la bande traditionnelle. À l'aide de l'exemple de la communauté atikamekw de Manawan (Québec), l'auteure propose qu'il existe un « art de faire politique » permettant ainsi une réappropriation autochtone de la politique officielle au niveau local. Malgré la nouvelle façon de faire la politique atikamekw et l'appareil politique formel, existe-t-il une continuité de la bande traditionnelle et du rôle de chef ? Nul doute que la bureaucratisation de chaque aspect de la vie autochtone (politique, santé, éducation, etc.) fait désormais appel à de nouvelles compétences dans des nouveaux champs d'action. Mais des figures d'autorité issues de l'organisation sociopolitique subsistent toujours à Manawan. Elles tentent, par la tradition, de guider les Atikamekw dans le contexte institutionnalisé des réserves et des revendications territoriales avec les instances gouvernementales.



Composer avec un système imposé

La tradition et le conseil de bande à Manawan

**Anny
Morissette**

doctorante en
anthropologie à
l'Université de
Montréal

AU QUÉBEC, au cours des dernières décennies, plusieurs communautés autochtones, notamment celles des Innus de Malioténam en 1992, des Algonquins de Lac-Barrière en 1996 et des Micmacs de Restigouche en 1998, ont remis en question l'assise de la politique locale en érigeant des barricades pour contester le système du conseil de bande, leurs élus et les décisions prises par ces derniers. Compte tenu de ces événements et de la place grandissante des Premières Nations sur le plan national¹, il est juste de s'interroger sur ce en quoi consiste concrètement la politique locale autochtone².

Je me propose d'examiner l'implication sociale à long terme de l'imposition du conseil de bande sur la bande traditionnelle. C'est par la Loi sur les Indiens de 1876 que la façon de gérer les communautés autochtones et la définition de l'identité politique officielle de ces derniers furent élaborées. Je propose qu'il existe un art de faire politique qui permet une réappropriation autochtone de la politique officielle au niveau local.

Dans *L'invention du quotidien*, Michel de Certeau (1990) conceptualise les « arts de faire » et considère ceux-ci comme étant des pratiques « par lesquelles des utilisateurs se réapproprient l'espace organisé par les techniques de la production socioculturelle » (de Certeau 1990 : XL). Ces pratiques se réfèrent aux procédures, aux ruses et aux tactiques utilisées par des individus dans le cadre des structures technocrates. Pour de Certeau (1990 : 62), « la tactique est

déterminée par l'absence de pouvoir ». Pourtant, le pouvoir existe ainsi que des écarts importants entre les pouvoirs implicites du conseil de bande et les pouvoirs dérivant d'un système « traditionnel ». Puisque les autochtones ne sont pas les « fabricateurs » de ce système politique imposé, l'art de faire politique consiste en leur façon de « bricoler » et de s'approprier le monde politique à l'occidentale en s'inspirant de leurs valeurs, leurs compétences et leurs savoir-faire et en tentant de concilier ces valeurs avec les sous-entendus du pouvoir de la structure formelle. Malheureusement, les autochtones restent assez souvent dans un vide créé par leur incapacité à modifier les termes de gouvernance qui sont implicites dans le conseil de bande tel qu'il est conçu par la Loi sur les Indiens.

J'ai choisi de m'intéresser à la communauté atikamekw de Manawan³ en raison de sa stabilité politique et dans le but d'enrichir les données sur cette collectivité. Plusieurs séjours ont eu lieu d'août 2003 à mars 2004. Une soixantaine d'informateurs ont été rencontrés, dont neuf ont fourni les détails les plus riches.

La communauté de Manawan, située dans la région de la Haute-Matawinie à 86 kilomètres au nord de Saint-Michel-des-Saints, n'est pas seulement une réserve. Les membres de cette communauté ont des relations étroites et profondes avec leurs territoires ancestraux. Les Atikamekw, jadis égalitaires et favorisant le consensus, ont connu des bouleversements depuis la période du



Figure 1
Le Bas Manawan, situé sur les berges du lac Métabeskéga (lac Madon), août 2003
 (Photo Anny Morissette)

contact qui ont touché la façon atikamekw de se définir l'un envers l'autre et envers le territoire.

Au-delà de l'appareil formel, je me suis questionnée sur les formes et les sphères du politique autochtone. D'autres spécialistes ont saisi cet écart entre le formel et l'informel dans la politique : « qu'il existe ou non un appareil spécialisé, le politique est présent en toute société, mais sous des formes extrêmement diverses » (Abélès 1990 : 7). Ainsi, il m'apparaît évident qu'il puisse exister au moins deux espaces politiques autochtones au niveau local : un formel imposé et un traditionnel. Ce découpage assez grossier n'est qu'un point d'entrée pour mieux comprendre la richesse et les nuances atikamekw qui se sont développées avec leurs tentatives de s'approprier l'un pour le réconcilier avec l'autre.

Avant de m'attarder sur l'appareil formel qui est relativement nouveau, je dresserai un bref portrait de l'organisation sociopolitique traditionnelle des Atikamekw. Ensuite, je me pencherai sur les répercussions et transformations que les nouveaux champs d'action et domaines de compétences ont entraînées au niveau du leadership, des clivages sociaux et générationnels, de même que sur la reformulation « atikamekwisée » du conseil de bande. Enfin, je démontrerai l'existence au niveau local d'une mosaïque politique touchant deux espaces : la réserve et la forêt.

L'ORGANISATION SOCIOPOLITIQUE TRADITIONNELLE

L'organisation politique des Algonquiens, à la période du contact, se centre autour de la bande, mais celle-ci n'est pas facile à définir (Rogers 1963 : 24). Dans des termes généraux, une bande algonquienne à l'époque du semi-nomadisme⁴ consistait en un regroupement de groupes de chasse qui s'identifiait à un territoire et possédait des traits culturels communs (ethnonyme, langue, coutumes, croyances) qu'il reconnaissait comme formant une base pour l'unité politique (pas la seule cependant) [Speck 1917 ; Davidson 1928a : 27 ; Rogers 1969 : 46 ; Gélinas 2003 : 188-189]. Les groupes de chasse sont « des unités d'exploitation composées généralement de

deux ou trois familles, souvent apparentées » (Gélinas 2003 : 204) et ils étaient également appelés groupes multifamiliaux (Clermont 1977 : 61 ; Gélinas 2000 : 37-39). D'après plusieurs chercheurs, ni le territoire ni l'appartenance à la bande chez les algonquiens n'étaient fixes (Davidson 1928b : 80 ; Ouellette 1977 : 9 ; Frenette 1993 : 43 ; Gélinas 2000 : 82, 2003 : 196 ; Lebel 2003 : 23 ; Chamberland *et al.* 2004 : 209). Selon Claude Gélinas (2000 : 82, 2003 : 198), l'autonomie individuelle et le droit de circuler librement primaient au sein de la bande, ce qui entraînait un mouvement assez continu de personnes d'une bande à l'autre. Le fait que la bande était toujours en évolution et n'était aucunement statique a parfois créé des problèmes de conceptualisation de la part des anthropologues désireux de trouver un seul principe organisateur.

Les raisons de la recomposition constante des « bandes » sont attribuées, selon Marie-Pierre Bousquet à

propos des Algonquiens (2001 : 66), aux maladies, aux alliances et aux migrations. Il est possible de croire qu'il en fût de même pour les Atikamekw. Chez ces derniers, la bande comme catégorie politique permanente ne se manifestait comme entité sociale que durant le temps des rassemblements estivaux (Gélinas 1999 : 96, 2003 : 188-191 ; Lebel 2003 : 23).

Le pouvoir des chefs, avant l'établissement du conseil de bande, était étroitement lié aux relations des groupes de chasse avec le territoire, qui était, dans cette conception, vu comme un espace dominé par des entités autant non humaines qu'humaines. Il faut noter que le pouvoir des chefs, autant qu'il semble être flou, était fortement limité par plusieurs facteurs. Tous les chercheurs conviennent que le pouvoir traditionnel n'est pas du type coercitif ou institutionnel (Therrien 1986). Mais les chefs possédaient d'autres bases de pouvoir et c'est ce qu'implique Gélinas (2000 : 103) qui suppose que les leaders détenaient plutôt un pouvoir consensuel et charismatique, donc une autorité morale plutôt qu'une autorité formelle.

Selon Jocelyn (49 ans, Manawan 9 décembre 2003), le système de chefs de famille, puis le système de chefs de territoire, sont les positions de leadership d'où s'élabore l'organisation sociopolitique. C'est le père ou le grand-père d'une unité de coproduction qui occupe le rôle de « chef de famille », bien que parfois il soit difficile de discerner la « famille » en tant que telle. En général, le chef de famille est celui qui est le meilleur chasseur, le pourvoyeur principal du groupe, qui détient un excellent savoir du territoire. Le chef de territoire (aujourd'hui appelé le « *Ka nikanitc* ») est un chef de famille désigné par ses compères, occupant des territoires connexes. Il est un genre de chef régional. Parmi les chefs de territoire, des leaders peuvent se distinguer pour former ce que Sylvie Poirier (2001 : 100) a identifié comme étant le « *Kice Okimaw* (grand chieftancy) ». Parmi les leaders du *Kice Okimaw*, un chef plus qu'un autre peut être reconnu grâce à ses facultés oratoires, ses capacités de rassembleur et ses habiletés consensuelles. Ce leader n'est pas pour autant perçu comme le chef à la tête de tous les Atikamekw car il n'y a aucune organisation institutionnelle

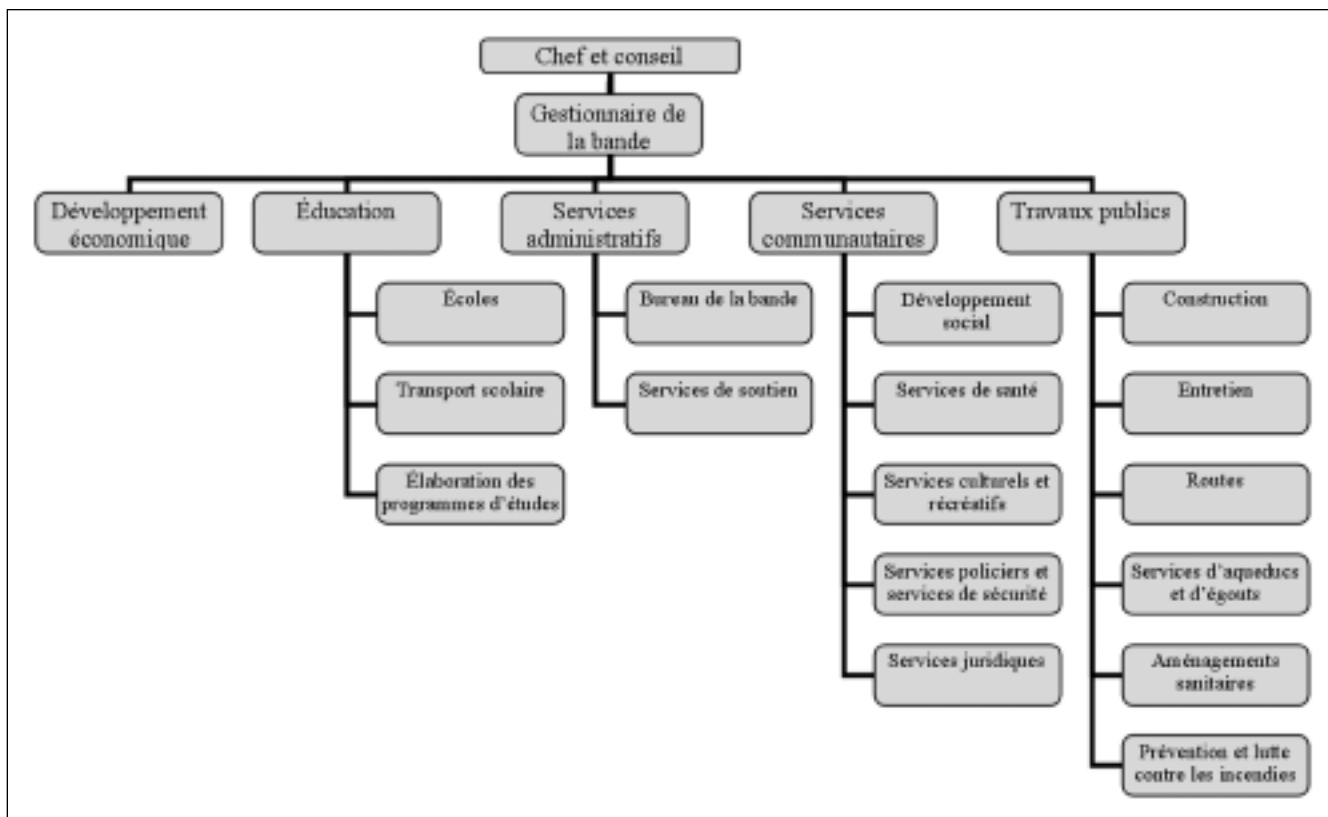


Figure 2
Organigramme type du personnel et des services d'un conseil de bande amérindien
 (D'après Séguin 1994 : 9)

pour gérer le pouvoir et le territoire. Mais ce leader paraît avoir eu une certaine importance dans ce système largement basé sur les qualités morales des individus. Cela semble aller de pair avec la qualité amorphe des différentes bandes atikamekw au nombre de trois dès 1870 : Manawan, Opitciwan et Wemotaci.

L'imposition du conseil de bande a redéfini les limites politiques du groupe par la création des bandes administratives et des structures formelles censées gérer le pouvoir. Occultant la dynamique adaptative et la souplesse qui caractérisaient les bandes, la Loi sur les Indiens a figé la politique autochtone en délimitant les critères d'adhésion à la bande administrative. Celle-ci ne correspond pas à la bande traditionnelle puisque sa base n'est plus territoriale mais administrative, elle n'est plus morale mais formelle.

L'APPAREIL POLITIQUE IMPOSÉ : LE CONSEIL DE BANDE

Pour Gélinas (2003 : 191), le système formel était un moyen de « contrôler le fonctionnement de l'organisation politique des bandes indiennes » qui, comme le précise Renée Dupuis (2001 : 51), « étaient des obstacles à l'assimilation ». Concernant la politique, la Loi sur les Indiens régleme, définit et fixe le conseil de bande et l'éligibilité aux postes de chef de bande et de conseillers. Elle légifère également l'administration des finances indiennes et la réglementation de la réserve. Les autorités gouvernementales détiennent le pouvoir final dans ces domaines, ne laissant aux autochtones qu'un pouvoir décisionnel relatif. L'imposition du conseil de bande

vient ainsi mettre en place un système électif qui était inhabituel pour les Amérindiens. Nul doute que cette transformation a apporté des changements dans les façons de faire puisque la Loi sur les Indiens créa l'institutionnalisation de la vie politique en définissant de nouvelles règles et des procédures de l'assemblée formelle. Ce protocole administratif, auquel les autochtones devront se conformer, vient donc en théorie établir dans ses moindres détails la politique locale autochtone. Par conséquent, les règles d'élection ainsi que les nouvelles qualités exigées d'un chef (diplomate et intermédiaire pour se concilier les Eurocanadiens) ont, selon Gélinas (2002 : 27, 30, 2003 : 193), rendu plus difficile la pratique traditionnelle de transmission patrilinéaire du statut de chef.

À Manawan, c'est en 1930 que la transmission patrilinéaire de la fonction de chef prend fin. C'est ce que laisse entendre Thérèse Niquay (1991 : 17), une Atikamekw, dans l'extrait suivant, tiré d'un article de la revue *Rencontre*, où elle discute du dernier leader ayant succédé à son père, le chef « traditionnel » Céné Newwashish :

Céné était ce qu'on appelle un homme de connaissances. Il connaissait le langage de la nature, qui était pour lui le langage du Grand Esprit. Il connaissait le pouvoir guérisseur des plantes, des animaux. Il était ce qu'on pourrait appeler aujourd'hui un grand écologiste. Il vouait un profond respect à la nature et n'y prenait que ce dont lui et sa famille avaient besoin pour vivre.

Ainsi, être chef traditionnel impliquait être détenteur de connaissances territoriales, être responsable du territoire et de

ses ressources, avoir une relation intime avec le territoire et les êtres non humains. La relation étroite entre le leader et le monde invisible était toujours de mise jusqu'en 1930. Certaines valeurs associées au leader traditionnel (être un bon chasseur, être en contact avec le monde des entités invisibles) ne sont désormais plus pertinentes dans le cadre de la nouvelle réserve établie par la Loi sur les Indiens. Malgré le fait que la Loi sur les Indiens accepte qu'un chef soit élu « selon la coutume », le leadership traditionnel a dû faire face à une nouvelle réalité politique et à de nouveaux problèmes causés par cette nouvelle structure. Soudainement, les structures autochtones deviennent, au mieux, parallèles et, au pire, redondantes avec les structures imposées par l'État qui régissent les mêmes domaines mais d'une toute autre façon.

Les responsabilités d'un chef, accrues par la sédentarisation et la bureaucratization de chaque aspect de la vie (politique, santé, éducation, etc.), font désormais appel à de nouvelles compétences dans de nouveaux champs d'action. Telle qu'illustrée par la figure 2 (Séguin 1994 : 9), le conseil de bande est composé d'un chef élu ou héréditaire, de conseillers et de gestionnaires de la bande qui opèrent dans des domaines comme l'éducation, les services communautaires et le développement économique.

Par ailleurs, en raison des domaines couverts par le conseil de bande, on peut dire que cette structure fait partie intégrante de la nouvelle réalité quotidienne de la vie communautaire. En effet, le conseil de bande est un centre névralgique pour la communauté, qui a acquis une importance démesurée avec la sédentarisation. C'est un endroit très fréquenté où le téléphone sonne constamment. On y vient pour remplir des formulaires gouvernementaux, remettre sa feuille de temps, signer son contrat de travail (notamment les professeurs de l'école primaire et de l'école secondaire), avoir un double de la clé de son logement, discuter avec le chef d'éventuels projets communautaires, etc. C'est un lieu d'information car on peut y lire les dernières télécopies touchant les communautés autochtones du Canada, ainsi que les babillards qui affichent les activités à venir et les offres d'emploi. À l'exception des touristes, les individus en provenance de l'extérieur qui ont affaire à la communauté (pour des services, des recherches, des contrats) transitent nécessairement par les bureaux du conseil de bande. Le conseil de bande est au cœur de tout. Plusieurs organismes et comités en tout genre s'y greffent.

Le conseil de bande est également le principal employeur dans la communauté. Outre les élus, le conseil de bande emploie du personnel de bureau et certains spécialistes (administrateur, gestionnaire, personne ressource en charge des travaux publics). Les emplois d'entretien de la communauté, de construction, d'enseignement, sont aussi déterminés par le conseil de bande. Il n'est pas étonnant de constater à la suite d'une élection, un renouvellement dans le personnel de soutien. Le changement des élus du conseil de bande est comparable à un changement de parti politique au sein du



Figure 3
Le conseil de bande de Manawan, août 2003
(Photo Anny Morissette)

gouvernement. Les deux entraînent des conséquences similaires ; le remaniement d'effectif, les changements de priorités, la fin de certains projets communautaires au profit de nouveaux.

LE CONSEIL DE BANDE : UNE STRUCTURE AU-DELÀ DE LA GESTION MUNICIPALE

Pour la majorité des Canadiens, c'est généralement le conseil municipal qui est le premier niveau de gouvernement. Peut-on comparer le conseil de bande à un conseil municipal ? Les municipalités ne sont pas considérées comme un niveau de gouvernement mentionné dans la Constitution canadienne. Elles sont des créations des provinces qui cèdent leurs pouvoirs en se réservant un droit d'intervention. Après le rapatriement de la Constitution canadienne en 1982, les Autochtones font désormais partie d'une catégorie spéciale au sein de la Constitution qui les protège ou les limite selon les domaines qui relèvent du fédéral et du provincial. En 1997, le chef Innu d'Essipit, Denis Ross, affirme que la comparaison entre une réserve et un village n'est pas envisageable puisque selon lui : « Dans une réserve, on s'occupe de santé, d'éducation, de culture, d'habitation, d'emploi, de justice, d'environnement, de police, d'aide sociale, de développement économique, de plein de choses » (Giguère 1997 : A1). Ainsi, les charges et les responsabilités du conseil de bande vont bien au-delà de celles d'un conseil municipal, ce qui explique l'important budget dont il dispose.

En effet, les budgets dont dispose un conseil municipal concernent essentiellement les domaines de services et de sécurité publique ainsi que les loisirs, les autres domaines relevant des « compétences fédérales ou provinciales : l'éducation, la santé et les services sociaux » (Séguin 1994 : 8, 10). Depuis les années 1970, le conseil de bande a pris en charge les domaines de l'éducation et des services communautaires qui étaient entièrement sous l'égide des gouvernements soit fédéral, soit provincial, dépendamment des différents secteurs d'activité au sein de ces domaines.

Le conseil de bande ne perçoit pas de taxes foncières provenant des citoyens de la communauté, car il n'a pas de régime

foncier comme c'est le cas des municipalités, pour qui les taxes constituent le principal mode de financement (Séguin 1994 : 10). Le conseil de bande dépend presque en totalité du financement du gouvernement fédéral. Cependant, contrairement à des municipalités de taille similaire, dans certaines communautés, le conseil de bande est propriétaire d'infrastructures communautaires (Séguin 1994 : 9), comme c'est le cas du magasin de Manawan qui génère des revenus. Les compensations financières peuvent également aider au mieux-être de la communauté ainsi qu'à son développement. Mais les Atikamekw de Manawan n'ont toujours pas obtenu de règlement avec les autorités provinciale et fédérale dans le cadre de leurs négociations globales qui sont en cours depuis 1979 et qui portent sur les revendications territoriales et l'autonomie gouvernementale⁵. Pour mener à bien ses négociations, la communauté a besoin de leaders pour faire part de ses réclamations. Mais ne devient pas chef qui veut.

DEVENIR CHEF CONFORMÉMENT À LA LOI ET AUX VALEURS ATKAMEKW

Quelles sont les qualités contemporaines associées à un leader ? Comme l'oblige le code électoral du conseil des Atikamekw de Manawan (réglementation atikamekw approuvée par le gouvernement en 2002), les candidats ne doivent pas avoir une fiche pénale, une peine de prison (supérieure à un an) ou avoir été reconnus coupables de fraude électorale ou référendaire au cours des deux années précédant l'élection. Outre ce qui est exigé formellement au sens de leur loi, il existe des aptitudes implicitement requises. À Manawan, les candidats susceptibles d'être élus chef de bande semblent avoir été au préalable impliqués au niveau communautaire. Avant d'être des personnalités politiques, les candidats étaient donc des personnalités sociales qui occupaient déjà un rôle dans la collectivité. Par personnalité sociale, j'entends un individu qui détient une position clé, en dehors de la vie politique, qui possède un certain prestige et une bonne réputation dans la communauté. Pour être élu chef de bande, il est important d'être respecté par un bon nombre d'individus. Ainsi, détenir un certain capital moral semble être essentiel. Un leader contemporain doit également posséder un certain niveau d'éducation. Le fait de détenir des capacités oratoires doit également être pris en considération car les membres de la communauté savent que le futur élu les représentera auprès des institutions gouvernementales et autres organismes.

Dans un système bureaucratique imposé censé gérer quasiment tous les aspects de la vie contemporaine, il est tentant de dire que le chef du conseil joue un rôle presque paternel en tant que « pourvoyeur » de la communauté. Le contexte local communautaire de réserve et le système instauré de conseil de bande sont-ils responsables du rôle paternel et de tuteur de toute la communauté donné au chef ? Ou bien est-ce le rôle traditionnel de chef de bande qui perdure malgré la bureaucratisation ? Dans un article paru le 15 décembre 1997 dans le journal *Le Soleil*, Élie-Jacques Jourdain, chef de la communauté innue de Uashat-Maliotenam à cette époque, décrit ses fonctions en ces mots :

Le chef de Uashat-Maliotenam, ce n'est pas le maire de Sept-Iles. [...] Moi, je travaille 24h sur 24h et sept jours sur sept. Chez moi, le téléphone sonne à 2h du matin pour régler une chicane de famille. Je suis chef, conseiller, arbitre, juge. Un de nos membres a

un accident en forêt, c'est moi qu'on avertit en premier. J'ai 10 fois plus de travail que dans une municipalité. (Giguère 1997 : A1)

Ainsi, un chef de bande est plus qu'un simple administrateur. Si le chef de bande occupe un rôle d'arbitre et de juge, c'est que la population a trouvé en lui une alternative juridique « locale ». La fonction de chef possède donc plusieurs facettes, à différents niveaux, adaptés selon le contexte. En somme, le chef de bande détient un large pouvoir institutionnel car il fait office d'administrateur de la réserve, de responsable, de représentant et d'ambassadeur politique, d'agent de liaison local d'organisations autochtones, d'agent d'information sur les dossiers d'intérêts pour les Atikamekw, de conciliateur communautaire, de négociateur avec les deux paliers de gouvernement et les municipalités environnantes, de gestionnaire financier, d'employeur principal de la communauté, de pourvoyeur de besoins primaires (éducation, logement, emploi) et essentiels (aqueduc, égouts, déchets, police, etc.). Comme le chef de bande semble être l'homme de toutes les situations, il est investi, par son élection, d'une autorité morale qui lui confère des responsabilités au-delà de ses fonctions administratives et politiques. En quoi cela diffère-t-il des responsabilités politiques ancestrales ? En ce qui concerne les Innus, Rémy Kurtness mentionne dans son article « tre chef autochtone » :

Faire une comparaison avec les systèmes politiques ancestraux est quand même difficile puisque, aujourd'hui, on parle d'administration publique alors que les ancêtres des Montagnais n'avaient pas de services communs à administrer comme on les connaît aujourd'hui. Il y a cependant une légère similitude dans le rôle du Chef qui a, dans les deux cas, un rôle de porte-parole, de décideur, avec la différence cependant que, par les siècles passés, les chefs étaient choisis selon les besoins du moment et pour une fonction spécifique (exemple : un chef de guerre, un chef de chasse, etc...). (Kurtness 1996 : 22)

Aujourd'hui, un chef assume tous les rôles. Auparavant, ceux qui restaient chefs longtemps n'en assumaient pas toutes les fonctions actuelles puisque les membres de la bande ne se réunissaient que deux mois par année lors des rassemblements estivaux. Ainsi, l'autorité d'un chef était peut-être permanente, mais pas la mise en action de ses pouvoirs.

Un autre élément à prendre en compte avec l'exercice des fonctions de leaders au sein du conseil de bande est le facteur de l'éloignement physique des instances gouvernementales et des organismes nationaux autochtones. Cela implique des déplacements fréquents, ce qui n'est pas sans conséquence sur le mode de vie des leaders et de leur entourage. Il va de soi que le chef doit être appuyé par une équipe solide pouvant le remplacer lors de ses absences. Pour une personne qui désire être chef aujourd'hui, en plus de la formation académique et de l'implication communautaire, il lui faut nécessairement être dévoué et flexible.

La complexification de l'administration d'une communauté toujours grandissante⁶ semble avoir eu raison des formes traditionnelles de leadership en politique concernant le village. Le pouvoir des leaders de la communauté a muté pour devenir un pouvoir de plus en plus institutionnalisé. Étant donné qu'une certaine forme de passation héréditaire du rôle de chef a cessé, je suis tentée de dire qu'il y a eu une intégration du modèle électif proposé par la loi mais aussi un changement possible dans les dynamiques purement traditionnelles. Toutefois, ce qui semble relier les chefs passés et présents est la continuité de l'importance de l'autorité morale. Si disposer de l'autorité

morale était une condition nécessaire à la position de chef traditionnel, l'établissement du conseil de bande a exigé de nouvelles qualités et compétences de la part des chefs au sein de nouveaux domaines. Désormais, c'est la position de chef de bande qui confère de l'autorité morale à l'individu élu. La nouvelle structure politique a créé des opportunités aux chefs de démontrer leur valeur, et donc leur autorité, par des façons qui n'existaient pas avant et dans des domaines qui ne comptaient pas. Cela laisse croire que non seulement le capital politique et les nouveaux rôles des chefs suscitent de l'autorité morale mais qu'une nouvelle forme de figure d'autorité au sein des communautés a peut-être émergé.

L'ÉMERGENCE D'UN NOUVEAU TYPE DE LEADER : L'ÉTABLISSEMENT DE CLIVAGES SOCIAUX ET GÉNÉRATIONNELS

LES AÎNÉS

La bureaucratisation de la politique au niveau local a accru, au fil des ans, l'exigence d'avoir une éducation scolarisée et de maîtriser le français. Puisque les aînés sont monolingues atikamekw, les individus issus des pensionnats indiens⁷ ont, en quelque sorte, suppléé la place des aînés en tant que leader. À Manawan, ce sont des hommes d'âge moyen qui ont pris en main la politique de la bande, changeant ainsi la dynamique générationnelle du leadership et reléguant le pouvoir des aînés uniquement au savoir. Au sein du conseil de bande élu en 2002, il n'y avait pas d'aînés. Si l'on se réfère à la notion de *capital culturel* de Bourdieu (1979), le bagage culturel des aînés n'est peut-être pas approprié pour agir efficacement dans le nouveau secteur politique. Malgré l'absence d'aînés au sein de l'appareil politique officiel, cela n'implique pas pour autant une non-participation de ceux-ci à la vie politique. C'est par l'intermédiaire du conseil des aînés que ces derniers y participent à leur façon. D'après Jocelyn (49 ans, Manawan 9 décembre 2003), le conseil des aînés est un comité *ad hoc*, formé pour les besoins du moment. Sa formation est souple, car les membres diffèrent d'une fois à l'autre. Le but du conseil des aînés est de sonder les plus âgés afin qu'ils apportent leurs lumières sur des questions importantes se rattachant à la communauté. Si les gestionnaires de la communauté trouvent important de consulter les aînés, c'est qu'ils valorisent non seulement leurs points de vue, mais par cette pratique ils valident l'autorité morale des plus âgés et légitiment leur propre pouvoir, le transformant ainsi en autorité. Aussi, il est pensable que les gestionnaires du conseil de bande tentent de trouver des repères, des guides passés pouvant les aider dans la pratique politique contemporaine. L'établissement d'un conseil des aînés montre l'importance accordée à ces figures d'autorité en tant que source de savoirs et d'expériences des atouts non négligeables sur le plan politique officiel.

Le conseil des aînés est aussi évoqué comme étant le conseil des sages. Cette « sagesse » confère aux aînés un statut prestigieux dans la communauté et elle est surtout reliée au respect de l'expérience acquise au fil des ans, au cheminement de vie et à l'estime des compétences accumulées.

À mon avis, les aînés possèdent, sans aucun doute, une autorité morale légitimée par un discours culturel et revivaliste⁸ les mettant en avant-plan puisqu'ils représentent une idéologie passée. Le rôle, le statut et le prestige conférés aux aînés dans les sociétés autochtones sont donc le fruit d'une légitimation

traditionnelle mais aussi d'une légitimation morale et politisée dans le présent. Comme l'a remarqué Bousquet (2001 : 383) au sujet des aînés algonquins, leur consultation révèle un paradoxe : « si l'on insiste tant sur l'importance de les consulter, serait-ce parce qu'ils ont besoin de reconquérir leur place au sein de la société, parce que le contact entre eux et les générations suivantes a été rompu ? » La politique officielle a sans doute politisé plusieurs aspects des catégories d'acteurs présents dans la communauté et il est même possible qu'elle les ait créées. Elle a certainement politisé l'idée de génération. Selon Bousquet (2001 : 162), ce n'est qu'à la suite de la période des pensionnats indiens qu'est apparue une « rupture entre les générations ». Ainsi, il existe au sein d'une réserve la génération des aînés, la génération des pensionnats et la génération née en réserve. Parce que les aînés ont connu la vie avant la réserve, leurs savoirs diffèrent et ils peuvent ainsi guider la génération suivante, celle du pensionnat qui s'est vu privée de l'enculturation des leurs. Donc, « les aînés » représentent une catégorie sociale qui n'est pas une survivance de la tradition, mais une catégorie dont l'importance s'accroît au fur et à mesure que le nouveau conseil devient plus pertinent pour des individus vivant en réserve. Les aînés sont le contrepoids politique du conseil, concrétisant ainsi une division tradition/modernité.

En nommant des conseils des aînés et en insistant sur le fait que les aînés deviennent des conseillers de la communauté, les Atikamekw et les autres communautés autochtones essentialisent et politisent une partie de la tradition et rétablissent une hiérarchie où les « jeunes » leaders de la génération des pensionnats ne sont plus les « chefs » des vieux. Le conseil des aînés de Manawan n'est pas un comité fixe, bureaucratique, qui se réunit selon un calendrier des activités, loin de là. Il faut retenir que les aînés détiennent des compétences qui opèrent dans des champs différents de la nouvelle structure imposée du conseil de bande, dans des domaines non bureaucratiques mais bien « traditionnels », relevant de « leur » lieu, la forêt. Il est envisageable de penser que les aînés atikamekw soient de la dernière génération de ceux que l'on pourrait désigner comme étant *forest minded* (expression de Speck 1941). C'est pourquoi les aînés y sont plus disposés à parler, à se confier et à transmettre leurs expériences et leurs savoirs « traditionnels ». Si des membres de la communauté qui s'occupent de dossiers d'intérêt pour les Atikamekw (comme la préservation de la langue, de la culture, l'éducation, les négociations territoriales, la santé, etc.) ou alors si des individus en poste au conseil de bande désirent aborder certaines questions avec les aînés, ceux-ci organiseront préférentiellement un bref séjour en forêt et mettront en branle un conseil des aînés. Il est probable que le conseil des aînés soit une représentation d'être et de façon de faire autochtone au sein d'un système occidental imposé. Alors, il est raisonnable de penser qu'il subsiste un ou plusieurs autres parcours politiques dans cette société et que ceux-ci ne se confrontent pas nécessairement mais se complètent par leurs champs d'action respectifs.

LES ENJEUX ÉCONOMIQUES D'UNE POSITION DE POUVOIR

Il existe des enjeux considérables reliés à la politique contemporaine, surtout dans le cadre de la réserve où le développement économique et les possibilités d'emploi sont presque inexistantes. Les positions de pouvoir donnent accès à des possibilités économiques importantes tant pour l'individu élu que pour les membres de son réseau. Le chef, c'est détenir une position clé au sein d'un microcontexte. En effet, cette

position confère un pouvoir d'action considérable pouvant influencer de façon capitale sur le devenir ou le non-devenir communautaire. Certaines décisions prises dans un microcontexte ne sont pas non plus sans conséquence puisque le chef côtoie directement les autres membres de la communauté. Les électeurs ne sont pas une foule impersonnelle et sans visage. Avoir un membre de sa famille au sein de la structure régissant toute l'administration de la communauté peut être un avantage dans le cadre de la réserve. Les fonctions occupées au sein de l'appareil administratif de la communauté offre donc à ces détenteurs un certain pouvoir. C'est pourquoi l'accès à ces postes peut être une source de rivalité. Concernant les Innus, José Mailhot (1993) illustre bien les sources possibles de cette rivalité en présentant les privilèges accordés à la famille ou aux alliés des individus occupant des postes au conseil de bande. Elle considère même cette pratique comme « la caractéristique fondamentale de la politique innue à Sheshatshit » (Mailhot 1993 : 69). Elle mentionne également que les individus, élus à des positions au sein du conseil de bande par leur groupe familial élargi et leurs alliés respectifs, font bénéficier ces derniers, en retour, de certains privilèges tels que l'obtention d'essence, un emploi, l'utilisation d'un hélicoptère, les travaux de réfection de maison et la chasse en avion nolisé (Mailhot 1993 : 68-69). Selon Robert, un informateur allochtone (25 juillet 2003) qui fréquente la communauté régulièrement depuis une dizaine d'années, la politique à Manawan est une affaire de « clan ». Cela semble une métaphore pour parler d'une politique ayant plusieurs bases, agissant sur plusieurs domaines, incluant le passé.

L'ÉLITE AUTOCHTONE

En limitant l'accès à certains individus, la bureaucratisation a progressivement contribué à des clivages sociaux par la montée d'une nouvelle élite autochtone. À qui fait-on référence en utilisant le terme « élite » ? Pour Jean-Jacques Simard (1982 : 553-554) qui a étudié la société inuite, l'élite autochtone est une nouvelle couche sociale tournée vers la bureaucratie dont : « le souci principal n'était pas la survie de l'identité amérindienne, mais de s'arroguer les attributs du pouvoir ; [...] elle ne voulait pas émanciper les peuples dont elle était issue, mais les administrer ». Je crois qu'il faut nuancer ces propos. La définition d'*élite autochtone* avancée par Bousquet dans sa thèse sur les Algonquins m'apparaît plus adéquate parce qu'elle reflète de plus près la réalité que j'ai rencontrée chez les Atikamekw de Manawan. Bousquet (2001 : 386) qualifie d'élite les détenteurs d'une éducation scolaire qui œuvrent dans le domaine des services, les fondateurs de journaux et radios communautaires, les militants qui aident la communauté à préserver sa langue, sa culture et qui collaborent dans des dossiers cruciaux, comme la marche vers l'autonomie. Bref, une élite qui intervient dans la vie, qui veut la transformer, mais qui n'est pas nécessairement idéaliste.

Il existe bel et bien une élite autochtone à Manawan et celle-ci a à cœur non seulement l'avancement économique et politique de la communauté mais aussi son avenir culturel. Cette élite, par sa formation spécialisée (en éducation, en gestion et autres) participe activement à améliorer le bien-être de la communauté. Paradoxalement, les compétences des membres de cette élite dans ce domaine mènent à un clivage. Dans sa recherche sur les problèmes sociaux de Manawan et les rapports de solidarité et d'entraide, Bernard Lamothe (1997) a noté une dichotomie entre la population instruite ayant un emploi et un revenu supérieur et la population avec une

éducation moins scolarisée, inactive, ayant un moindre revenu, dans leurs réseaux d'entraide et leur participation aux activités sociales et politiques au sein de la réserve. Sans doute cette dichotomie peut être la source de certains conflits ou de divisions, mais il n'y a pas pour autant un bris total de la cohésion au sein des communautés où elle existe, en tout cas pas à Manawan. Pour comprendre comment l'élite accède aux positions politiques, il faut connaître les procédés électoraux.

LA RÉAPPROPRIATION GRADUELLE ET

« ATIKAMEKWISÉ » DU CONSEIL DE BANDE

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

Les Atikamekw façonnent, jusqu'à un certain point, le conseil de bande à leur manière avec une prise en charge graduelle et l'adoption de leur propre code électoral. Afin de rendre l'appareil politique du conseil de bande plus en relation avec les valeurs atikamekw, la communauté a obtenu l'acceptation de son code électoral par le gouvernement fédéral en novembre 2002. En se dotant de leur propre réglementation, les Atikamekw tentent de rendre l'appareil du conseil de bande conforme à leur culture, maîtrisant ainsi, à leur façon, un aspect de cet appareil bureaucratique.

Outre la description de la marche à suivre, le code électoral du conseil des Atikamekw de Manawan, comprend entre autres l'obligation pour les élus (chef et conseillers (ères)) de maîtriser la langue atikamekw (orale et écrite) et la participation du Conseil des Sages afin de résoudre une contestation d'élection ou une procédure de destitution. En exigeant la maîtrise de l'atikamekw, cela exclut tout individu issu d'un autre milieu. Le fait de parler l'atikamekw au sein de cette nouvelle structure suggère un lien avec la tradition. Bien que la langue officielle de travail soit le français, et que celle-ci trône sur les babillards, affiches, documents d'information, l'atikamekw n'en demeure pas moins la langue couramment parlée au conseil de bande. Cela est tout à fait normal compte tenu du fait qu'environ 93 % de la population de Manawan parle cette langue (selon un informateur). La mise en place au sein du conseil de bande de locuteurs atikamekw, de même que l'implantation du code électoral atikamekw, constituent une réappropriation « atikamekwisé » de cette structure politique. Mais l'accès à des fonctions politiques au sein de ce système imposé est-il limité à un genre en particulier ?

LES FEMMES ET LA POLITIQUE

Comme les femmes algonquines (Leroux 1995 : 60), les femmes atikamekw semblent avoir été investies d'une autorité en matière d'alliance matrimoniale (Labrecque 1984 : 8) à l'époque du semi-nomadisme. Malgré cela, celles-ci n'occupaient pas traditionnellement de fonction de leadership. Mais ce n'est pas le cas au sein de la nouvelle forme politique. De nos jours, des femmes de Manawan ont occupé et occupent des postes importants, comme celui de directrice, au sein du

conseil de bande. Il est intéressant de constater le fait qu'au cœur du site Internet « Sur la route de Manawan », ainsi que sur le site du Conseil de la nation Atikamekw (CNA), il est fait mention de la présence féminine en politique. Tout comme une minorité de femmes occupent des fonctions politiques au sein des gouvernements provinciaux et fédéraux au Canada, il en va de même pour la politique locale atikamekw. Il est possible de croire qu'il y ait eu dans les communautés autochtones, depuis les années 1970, une montée du féminisme autochtone qui a modifié la place de la femme au sein de ces sociétés. La bataille politique entreprise par quelques femmes, notamment Mary Two-Axe Early, concernant le droit des femmes à conserver leur statut indien après s'être mariées à des non-autochtones, ainsi que la mise en place de regroupements comme Droits Égaux pour Femmes Indiennes (DÉFI), qui est devenu Femmes Autochtones du Québec en 1974, ont sans aucun doute tracé la route permettant l'organisation des femmes tant sur le plan national que local et l'émergence de celles-ci en politique⁹. À Manawan, les femmes se sont mobilisées en 1992 pour former le Conseil des femmes (Chaumel 1993-1994 : 11). Préoccupées par les abus sexuels et la violence, elles se sont aussi engagées activement pour combattre les séquelles de ces situations en établissant le groupe de travail sur la violence en 1994 (*ibid.*). Manawan possède également une organisation locale de Femmes Autochtones du Québec. Par leurs luttes, les femmes atikamekw ont peut-être amené une renégociation de la dynamique interne relationnelle par une redéfinition de leur rôle sur le plan politique. Pour Jacques Leroux (1995 : 66), la représentation des femmes en poste au conseil de bande de la communauté algonquine de Kitchisakik en 1995 « témoigne de l'avancement de la cause et du dynamisme qui anime cette fraction sociale la plus opprimée ».

Avant 1951, les femmes n'avaient pas le droit de se présenter au poste de chef de bande ou de conseiller (Hugli 2003). Russel Smandych et Gloria Lee (1995 : 69) constatent qu'au « cours de la colonisation, on intègre les hommes au système et on néglige les femmes [...] ». Au Québec, c'est dans les années 1980 qu'une première femme, Violet Pachano, a été élue chef de bande dans la communauté crie de Chisasibi. En 1992, quatre femmes deviennent chef de bande (de Mer 2001). Malheureusement, aucune d'entre elles n'a obtenu un second mandat (*ibid.*). Cela pourrait s'expliquer par les commentaires émis par Linda Otway, professeure à l'Université des Premières Nations du Canada, lors d'un reportage diffusé le 8 juillet 2003 sur le réseau anglais de Radio-Canada en Saskatchewan :

[...] souvent, les femmes chefs ont des priorités différentes de leurs homologues masculins. Elles ont tendance à se concentrer sur les questions sociales tels que le logement, la protection de l'enfance et les soins de santé. Les hommes chefs ont des priorités qui tendent vers la terre, les ressources et les droits issus de traités autour de la chasse et de la pêche. (Hugli 2003, ma traduction)

Puisqu'il existe peu d'informations au sujet des femmes chefs, il est possible que l'analyse de Madame Otway soit valable pour les femmes atikamekw. Comme le mentionne Gilles Chaumel (1993-1994 : 11), avoir une femme présente au sein du conseil de bande, c'est avoir une porte-parole des préoccupations de l'ensemble des femmes de la communauté. Selon Pat Deiter, une Crie des Plaines qui s'est présentée en 1997 au poste de vice-chef de la Federation of Saskatchewan Indian Nations (FSIN), « l'éducation est la clé du succès pour les femmes en politique » (Hugli 2003, ma traduction). Posséder

une éducation supérieure offre certainement des opportunités d'emplois pour les femmes dans les domaines public et parapublic et je crois que, tout comme c'est le cas pour les hommes, détenir une position sociale clé dans la communauté peut donner accès à une position de leadership au sein du conseil de bande. Ces conditions semblent également valables sur la scène nationale atikamekw. En septembre 2006, l'élection au poste de Grand Chef¹⁰ de la Nation atikamekw d'Eva Ottawa, une femme de Manawan, est un tournant majeur de l'histoire atikamekw. Dans l'avenir, il sera pertinent d'étudier l'impact de ce leadership au féminin. Si de plus en plus de femmes accèdent à des positions de pouvoir, qu'en est-il de la place des jeunes en politique ?

LES JEUNES ET LA POLITIQUE

Denis, 38 ans (Manawan 27 août 2003), explique que les jeunes de la communauté étaient déçus qu'il n'y ait pas de jeunes au conseil de bande lors des élections de 2002. Cet épisode apporte une réflexion intéressante face à la réalité électorale spécifique à Manawan. Puisqu'il existe une majorité de jeunes de 35 ans et moins au sein de la réserve, comment se fait-il que ceux-ci n'occupent pas un plus grand nombre de fonctions principales au sein du conseil de bande ?

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

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

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

Il existe à Manawan un conseil des jeunes. Selon les informations recueillies auprès d'un groupe de jeunes adultes (25 individus âgés de 18 à 35 ans, 25 septembre 2003), ce conseil est constitué de six jeunes de 18 à 35 ans. Selon ces mêmes informateurs, les individus qui siègent au conseil des jeunes reçoivent, par l'entremise du CNA, certaines formations spécialisées. Les informateurs rencontrés ont précisé que bien que présent depuis seulement quelques années, le conseil des jeunes a su démontrer son efficacité au cours de l'année 2002 en accueillant à Manawan l'assemblée du CNA. Avec le conseil des jeunes, la communauté atikamekw prépare et forme peut-être ainsi ses futurs leaders. Il est sans doute nécessaire de former les jeunes en raison du contexte et de l'implication des négociations qui exigent des pourparlers cruciaux avec les interlocuteurs gouvernementaux et requièrent un savoir-faire.

Il est possible que le comportement électoral des plus jeunes générations reflète des critères communautaires de nomination de leader. Peut-on distinguer des couleurs politiques (libéral, conservateur, indépendantiste) au sein de la communauté ?

Dans son article « Cérémonies, prières et médias : perspectives autochtones », Jean-Guy Goulet (2000 : 60) considère qu'au-delà des trois catégories d'autochtones présents en Amérique du Nord (les Indiens, les Inuits et les Métis), existe les sous-catégories « traditionalistes » et « progressistes ». De même, il est possible d'extrapoler ses sous-catégories au monde politique et imaginer qu'il existe des tendances politiques qui tendent plutôt vers le progressiste, le traditionnel ou le traditionaliste. Il est difficile de savoir si le vote des plus jeunes générations à Manawan va dans le sens des valeurs familiales ou non puisque publiquement, en raison du microcontexte, ils n'exposent pas leurs convictions pour ne pas porter atteinte à leur famille, pour ne pas s'exposer inutilement à des critiques pouvant mener à des conflits et pour ne pas mettre en doute la parole d'individus plus âgés possédant plus d'expérience.

L'ESPACE POLITIQUE NON OFFICIEL DES ATIKAMEKW DE MANAWAN, LE BOIS, LE NITASKINAN

Au-delà du système officiel imposé, les Atikamekw disposent de chefs de territoires. Ces leaders, aux fonctions bien définies, ne répondent pas aux lois canadiennes sur les Autochtones, mais aux propres règles politiques des Atikamekw. Si dans ce milieu les valeurs traditionnelles prévalent, il est concevable d'y trouver la présence de pratiques politiques « traditionnelles » donnant de l'importance aux aînés, aux meilleurs chasseurs et aux chefs de territoire.

Selon Bernard, 55 ans, (territoire familial, 7 août 2004) il existe sur le territoire des Atikamekw de Manawan vingt-et-un *Ka nikanitc* (responsables de territoire familial), communément appelés chefs de territoire. Ceux-ci participent activement à des rencontres à l'extérieur de leur territoire et de Manawan et semblent occuper un rôle important dans les négociations territoriales. La rencontre des différents leaders atikamekw en matière de question territoriale du *Nitaskinan*, qui signifie « notre territoire » en atikamekw, a une incidence inter-réserve car elle regroupe les chefs de territoire en provenance de Manawan, d'Opitciwan et de Wemotaci pour former ce qu'ils appellent un conseil de territoire. En faisant appel à ce conseil de territoire, on peut dire qu'il y a bel et bien un réseau entourant les leaders de territoire mais cela démontre surtout la vivacité de la structure sociopolitique non officielle, ainsi que son dynamisme relationnel et spatial suivant les manières de faire et les valeurs des Atikamekw. Bien que la gestion de la politique non officielle soit reliée à l'univers de la forêt, son influence va au-delà du *Nitaskinan* grâce au conseil du territoire, par l'entremise de ses acteurs négociateurs avec les autorités.

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

Tel que rapporté par Jocelyn (49 ans), ce n'est que récemment que la communauté de Manawan a remis en marche le système des chefs de territoire. Pourquoi ce revivalisme ?

D'abord, s'il y a restitution de ce statut, c'est qu'il y a eu une perte dans le savoir. En remettant en vigueur le rôle de chef de territoire, celui-ci devient garant de la perpétuation d'un savoir en désuétude. Il est pensable que le contexte de mobilisation des dernières années ait permis la réorganisation du système de chefs de territoire. Le système de conseil de territoire favorise une plus grande implication des Atikamekw de Manawan dans les négociations territoriales, de même qu'une meilleure circulation de l'information à ce sujet. Il est possible d'envisager la contribution et de plus grandes responsabilités pour les chefs de territoire dans l'élaboration d'un système de gouvernement autonome atikamekw. La résurgence de l'organisation des chefs de territoire constitue peut-être une stratégie revendicatrice. En effet, l'existence d'une figure d'autorité symbolique et identitaire atteste d'une organisation et d'une vision particulière de la gestion du territoire et peut conférer plus de poids à leur demande. Le fait qu'il y ait eu une discontinuité de ce système n'implique pas que ce dernier ne soit plus légitime dans le contexte actuel. En effet, comme nous l'avons vu précédemment, l'organisation sociale et politique des Atikamekw est caractérisée par la souplesse et la fluidité, nécessaire pour négocier entre les deux domaines politiques, le traditionnel et l'imposé.

CONCLUSION

Afin de dresser un portrait anthropologique de la politique autochtone au niveau local, il est primordial de prendre en compte la mosaïque politique en place, c'est-à-dire la pluralité et l'hétérogénéité politique présente, qu'elle soit officielle ou non officielle, étatique ou traditionnelle. La structure politico-administrative imposée n'est pas la seule responsable des changements apportés à l'organisation sociopolitique des Atikamekw. L'empilement graduel des Blancs et les diverses législations s'exerçant sur le territoire atikamekw, de même que la sédentarisation et les pensionnats indiens, ont également contribué à créer une nouvelle structure politique atikamekw. Malgré l'imposition du conseil de bande, des figures d'autorité issues de l'organisation sociopolitique subsistent toujours à Manawan. Elles tentent, par la tradition, de guider les Atikamekw dans le contexte institutionnalisé des réserves et des revendications territoriales avec les instances gouvernementales.

La mise en place au conseil de bande de personnes qui ont fréquenté les pensionnats, de même que l'implantation du code électoral atikamekw, constituent non seulement un art de faire politique atikamekw mais également une réappropriation « atikamekwisée » de cette structure politique. Cela démontre qu'un système imposé par le biais de la colonisation n'est pas nécessairement aussi rigide qu'on le croit. Malgré la nouvelle façon de faire la politique atikamekw, il existe un degré de continuité. L'organisation sociopolitique des Atikamekw avant la sédentarisation était caractérisée par la souplesse et la fluidité, ce qui semble être encore le cas aujourd'hui.

La revitalisation de l'organisation des chefs de territoire sur le plan local, ainsi que la mise en place de conseil des aînés, de conseil des jeunes, de comités de femmes et de conseil de territoire, sont autant de manifestations concrètes des capacités des Atikamekw à s'adapter et à se renouveler sur le plan politique. Ils démontrent leur volonté grandissante de ne plus dépendre des autorités mais bien d'être autonomes.

Finalement, se dégage nettement la nécessité de documenter la politique locale autochtone et ses implications afin d'éviter

des généralisations trop hâtives qui négligeraient l'hétérogénéité des communautés autochtones.

Notes

1. Les études et la documentation des dernières années concernant la politique au Canada et les autochtones se sont surtout orientées vers des sujets tels que les revendications territoriales (Tennant 1991 ; Wadden 1992), les droits ancestraux (Slattery 1987 ; Boldt et Long 1985), la justice (Dupuis 1991, 1995, 1997, 2001 ; Canada 1996 ; Lajoie *et al.* 1996 ; Lajoie *et al.* 1998 ; Jaccoud, 1996a, 1996b, 1999, 2003) et l'autonomie (Canada 1983 ; Morin 1989 ; Legros et Trudel 2001 ; Scott 2001). Peu d'études ont porté sur les bases de la politique locale autochtone (Lanoue 1990, 1992 ; Furniss 2004), particulièrement dans l'est canadien (Collin 1991 : 7 ; Mailhot 1993 : 68-69 ; Bousquet 2001 : 377-378, 386 ; Morissette 2004).
2. Cet article est basé sur mon mémoire de maîtrise et il ne tient pas compte des dernières élections d'août 2006 à Manawan. Afin de préserver l'anonymat des informateurs, les noms figurant dans ce texte sont fictifs.
3. L'ethnonyme Atikamekw, qui signifie poisson blanc, corégone (McNulty et Gilbert 1981 : 213) se réfère aux autochtones de Manawan, d'Opitciwan et de Wemotaci qui constituent une population de 6321 individus d'après les données du ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada au 31 décembre 2007 (Tiré du site <http://www.ainc-inac.gc.ca/qc/aqc/pop_f.html> consulté le 9 juillet 2008). Manawan, signifie « lieu où l'on ramasse des œufs de goélands » (Tiré du site <<http://www.collections.ic.gc.ca/manawan.index.html>> consulté le 21 mars 2004. Cette adresse Internet n'est plus active mais semble avoir été remplacée par <<http://manawan.connexion-lanaudiere.ca>>). Puisque Manawan repose au creux d'une vallée bercée par les berges du lac Métabeskéga (lac Madon), les autochtones l'ont également nommé « Metapeckeka » (savane qui sort d'une baie) comme le précise le site Internet de la communauté Atikamekw (<<http://www.manawan.com>>, site consulté le 19 juillet 2004). C'est suite aux demandes du chef Louis Neweashish que la réserve de Manawan a été créée en 1906 (Gélinas 2002 : 41-42, 2003 : 83-84). Aussi définie par la Loi sur les Indiens, une réserve est une terre qui appartient au gouvernement fédéral, qui est « réservée » à l'usage exclusif d'une bande (Dupuis 1991 : 48).
4. Le semi-nomadisme correspond à un mode de vie défini par le déplacement des individus sur un territoire mais ayant des lieux de rencontres annuelles. La pratique du semi-nomadisme a pris fin aux alentours des années 1950-1960, années qui correspondent à la sédentarisation d'un bon nombre d'Algonquiens au Québec.
5. C'est en 1975 que les Atikamekw s'organisent politiquement pour négocier avec les autorités canadiennes (Conseil Tribal Mamuitun 1999 : 2) en s'associant avec les Montagnais pour former le Conseil Atikamek-Montagnais (CAM). Cette association a pris fin en septembre 1993 suite à des visions divergentes concernant les négociations avec les gouvernements. Les Atikamekw ne se sont pas retrouvés pour autant sans organisme pour poursuivre dans la même direction que le CAM. En effet, depuis 1982 le Conseil de la nation Atikamekw (CNA), Atikamekw Sipi, a été créé pour « défendre les droits et intérêts de toute la Nation Atikamekw et ce dans tous les domaines, notamment dans le cadre de négociations avec les gouvernements du Canada et du Québec » (Tiré du site du CNA <<http://www.cnalatuque.com>> visité le 21 mars 2004. Ce site Internet n'est plus actif. Le site du CNA se retrouve désormais sous l'appellation Atikamekw Sipi à l'adresse <<http://www.atikamekw.sipi.com/portail/index.aspx>>. Il est à noter que tout comme la nouvelle adresse et le nom du site ont changé, le contenu a également été modifié.). D'après un informateur de Manawan, le regroupement des trois communautés atikamekw a été rendu obligatoire par les autorités qui ne voulaient pas négocier individuellement avec chaque communauté. En effet,

depuis 1973 (modifié à quelques reprises, notamment en 1986) le gouvernement canadien a élaboré une politique relative aux revendications territoriales globales et particulières où il accepte de négocier avec les groupes autochtones qui n'ont jamais concédé leurs droits ancestraux (AINC 2003 : 1). Ce fut une autre forme bureaucratique et politique de représentation imposée aux Atikamekw. L'assemblée générale du CNA est constituée des chefs et des conseillers des trois bandes atikamekw tandis que le conseil d'administration est composé de quatre administrateurs : le Grand Chef élu par les membres du CNA et les trois chefs des Conseils Atikamekw (Tiré du site <<http://www.atikamekw.sipi.com/portail/index.aspx>>, consulté le 17 juin 2008). Au sein du CNA existe une équipe de négociation, avec à sa tête un négociateur en chef, en charge des négociations avec les autorités gouvernementales.

6. La bande de Manawan, « née du détachement progressif d'une partie de la population (moins d'une dizaine de familles) qui constituait jusqu'alors la bande de Wemotaci » était estimée à environ 44 individus en 1888 avant la création de la réserve (Gélinas 2003 : 26). La population a augmenté de façon radicale suite à la fondation de Manawan (97 individus en 1906) (*ibid.*), notamment grâce à l'accès aux soins de santé. Au 31 décembre 2007, le nombre d'Atikamekw résidant à Manawan était de 2029 individus (Tiré du site <http://www.ainc-inac.gc.ca/qc/aqc/pop_f.html> consulté le 9 juillet 2008).
7. Visant l'acculturation, les pensionnats indiens correspondent à la mise en institution obligatoire des enfants autochtones afin de leur inculquer une éducation à l'occidentale. Les écoles résidentielles ont fonctionné au Québec du milieu des années 1930 jusqu'au milieu des années 1980.
8. Tel que défini par Wallace (1956 : 265-267), le revivalisme consiste en la résurgence d'éléments du passé (coutume, style, mode de vie, façons de faire et de penser etc.) qu'on fait revivre ou qu'on restaure dans le présent pour avoir « une culture plus satisfaisante » (ma traduction).
9. Cette bataille des femmes autochtones a abouti en 1985 à l'amendement C-31 apporté à la Loi sur les Indiens. Cet amendement permet aux femmes autochtones de conserver leur statut indien en épousant un allochtone et redonne le statut indien aux femmes l'ayant perdu.
10. Ce n'est que depuis septembre 2002 que les membres des trois communautés passent aux urnes afin d'élire un Grand Chef représentant l'ensemble des Atikamekw. Ainsi, la création de ce statut est un développement issu du nouveau système politique. Puisque les Atikamekw ne peuvent trouver dans la tradition des repères pour les guider, celle-ci est réinventée. En élisant un Grand Chef, les Atikamekw ont créé un symbole de protestation en réintroduisant des normes culturelles sur le plan politique, ces mêmes normes culturelles que les autorités ont tenté de supprimer pendant plusieurs décennies.

Remerciements

Je tiens à remercier Marie-Pierre Bousquet (Université de Montréal), Guy Lanoue (Université de Montréal) ainsi que les trois lecteurs anonymes pour leurs commentaires et leurs corrections d'une version préliminaire de cet article. Ma gratitude va également aux Atikamekw de Manawan qui ont bien voulu partager avec moi leurs savoirs, leurs expériences de vie et leurs quotidiens.

Ouvrages et sites Internet

- ABÈLÈS, Marc, 1990 : *Anthropologie de l'État*. Coll. Anthropologie au présent, Armand Colin, Paris.
- AINC (Affaires indiennes et du Nord Canada), s.d. : « Populations indienne et inuite au Québec au 31 décembre 2007 ». <http://www.ainc-inac.gc.ca/qc/aqc/pop_f.html>, (consulté le 9 juillet 2008).

- , 2003 : « Politique sur les revendications territoriales globales et l'état des revendications », réalisé en février 2003. <http://www.ainc-inac.gc.ca/ps/clm/brief_f.pdf>, (consulté le 20 juillet 2004).
- ATIKAMEKW SIPI, s.d. : « Conseil de la Nation Atikamekw ». <<http://www.atikamekwsiipi.com/portail/index.aspx>> (consulté le 17 juin 2008).
- BOLDT, Menno et J. Anthony LONG (dir.), 1985 : *The Quest for Justice. Aboriginal Peoples and Aboriginal Rights*. University of Toronto Press, Toronto.
- BOURDIEU, Pierre, 1979 : *La Distinction : critique sociale du jugement*. Éditions de Minuit, Paris.
- BOUSQUET, Marie-Pierre, 2001 : « *Quand nous vivions dans le bois* », le changement spatial et sa dimension générationnelle : l'exemple des Algonquins du Canada. Thèse de doctorat en cotutelle France-Québec, Université Paris X Nanterre et Université Laval.
- CANADA (Chambre des Communes) 1983 : *L'autonomie politique des Indiens au Canada*. Rapport du comité spécial, Centre d'édition du gouvernement du Canada, Approvisionnements et Services Canada, Ottawa.
- , 1996 : *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones*. 5 volumes (vol. 1 : « Un passé, un avenir »; vol. 2 : « Une relation à redéfinir »; vol. 3 : « Vers un ressourcement »; vol. 4 : « Perspectives et réalités »; vol. 5 : « Vingt ans d'action soutenue pour le renouveau ».). Approvisionnements et Services Canada, Ottawa.
- CHAMBERLAND, Roland, J. LEROUX, S. AUDET, S. BOUILLÉ et M. LOPEZ, 2004 : *Terra incognita des Kotakoutouemis. L'Algonquie orientale au XVII^e siècle*. Musée canadien des civilisations, Les Presses de l'Université Laval, Gatineau.
- CHAUMEL, Gilles, 1993-1994 : « Manouane choisit la liberté ». *Rencontre*, SAA (hiver) : 11-13.
- CLERMONT, Norman, 1977 : *Ma femme, ma hache et mon couteau croche : deux siècles d'histoire à Weymontachie*. Coll. Civilisation du Québec, Série Cultures amérindiennes, ministère des Affaires culturelles, Québec.
- COLLIN, Dominique, 1991 : *Identité amérindienne et inuit moderne*. Thèse de doctorat, département de psychologie, Université de Montréal, Montréal.
- COMMUNAUTÉ ATIKAMEKW DE MANAWAN, s.d. : <<http://www.manawan.com>> (consulté le 19 juillet 2004).
- CONSEIL DE LA NATION ATIKAMEKW (CNA), s.d. : <<http://www.cnalatuque.com>> (consulté le 21 mars 2004).
- CONSEIL TRIBAL MAMUITUN, 1999 : « Mémoire déposé par le secteur Négociations du Tribal Mamuitun à l'intention de la Commission du Bureau d'audience publique sur l'environnement (BAPE) sur la gestion de l'eau ». <<http://www.bape.gouv.qc.ca/sections/archives/eau/docdeposes/memoires/memo144.pdf>> (consulté le 21 mars 2004).
- DAVIDSON, D.S., 1928a : « Notes on Tête de Boule Ethnology ». *American Anthropologist* 30 : 18-46.
- , 1928b : « The Family Hunting Territories of the Grand Lake Victoria Indians ». *International Congress of Americanists, Proceedings* 22(2) : 69-95.
- DE CERTEAU, Michel, 1990 (nouvelle édition) : *L'invention du quotidien : Arts de faire*, volume 1. Éditions Gallimard, Paris.
- DE MER, Emmanuelle, 2001 : « Droits des femmes autochtones, Amères Indiennes ». *Quartier Libre* 9(2). <<http://www.ql.umonctreal.ca/volume9/numero2/societev9n2a.html>> (consulté le 16 mars 2004).
- DUPUIS, Renée, 1991 : *La question indienne au Canada*. Éditions Boréal, coll. Boréal Express, Montréal.
- , 1995 : « L'avenir du Québec et les peuples autochtones ». *Choix* série Québec-Canada, IRPP, 1(10) : 20-32.
- , 1997 : *Tribus, Peuples et Nations, Les nouveaux enjeux des revendications autochtones au Canada*. Éditions Boréal, Montréal.
- , 2001 : *Quel Canada pour les Autochtones ? La fin de l'exclusion*. Éditions Boréal, Montréal.
- FEMMES AUTOCHTONES DU QUÉBEC, s.d. : <<http://www.qnwafaq.com>> (consulté le 27 mai 2004).
- FRENETTE, Jacques, 1993 : « Kitigan Zibi Anishnabeg. Le territoire et les activités économiques des Algonquins de la rivière Désert (Maniwaki) 1850-1950 ». *Recherches amérindiennes au Québec* XXIII(2-3) : 39-51.
- FURNISS, Elizabeth, 2004 : « Cycles of History in Plateau Sociopolitical Organization: Reflections on the Nature of Indigenous Band Societies ». *Ethnohistory* 51(1) : 137-170.
- GÉLINAS, Claude, 1999 : « L'organisation sociale des Atikamekw au XIX^e siècle ». *Recherches amérindiennes au Québec* XXIX(1) : 91-104.
- , 2000 : *La gestion de l'étranger. Les Atikamekw et la présence euro-canadienne en Haute-Mauricie 1760-1870*. Septentrion, Sillery.
- , 2002 : « La création des réserves atikamekw (1895-1950) ou quand l'Indien était vraiment un Indien ». *Recherches amérindiennes au Québec* XXXII(2) : 35-48.
- , 2003 : *Entre l'assommoir et le godendard. Les Atikamekw et la conquête du Moyen-Nord québécois 1870-1940*. Septentrion, Sillery.
- GIGUÈRE, Monique, 1997 : « Maîtres chez eux. Des salaires des chefs d'État ». *Le Soleil*, 15 décembre : A1.
- GOULET, Jean-Guy, 2000 : « Cérémonies, prières et médias : perspectives autochtones ». *Recherches amérindiennes au Québec* XXX(1) : 59-70.
- HUGLI, Michelle, 2003 : « Women in First Nations politics », reportage de la CBC News television de la Saskatchewan, diffusé le 8 juillet 2003. *CBC News* <<http://www.cbc.ca/news/1background/aboriginals/roleofwomen.html>> (consulté le 27 mai 2004).
- JACCOUD, Mylène, 1996a : « Le Droit, l'exclusion et les Autochtones ». *Revue canadienne Droit et Société* 11(2) : 217-234.
- , 1996b : « La justice dans les sociétés inuit traditionnelles ». *Revue internationale de criminologie et de police technique* LIX(2) : 131-146.
- , 1999 : « Les cercles de guérison et les cercles de sentence autochtones au Canada ». *Criminologie* 32(1) : 79-105.
- , 2003 : « La justice pénale et les Autochtones : d'une justice imposée au transfert de pouvoirs ». *Revue canadienne Droit et société* 17(2) : 107-121.
- KURTNESS, Rémy, 1996 : « Être chef autochtone ». *Apostolat* 67(4) : 22.
- LABRECQUE, Marie-France, 1984 : « Des femmes de Weymontachie ». *Recherches amérindiennes au Québec* XIV(3) : 3-16.
- LAJOIE, Andrée, J.-M. BRISSON, S. NORMAND et A. BISSONNETTE, 1996 : *Le statut juridique des peuples autochtones au Québec et le pluralisme*. Les Éditions Yvon Blais, Cowansville.
- LAJOIE, Andrée, H. QUILLINAN, R. MACDONALD et G. ROCHER, 1998 : « Pluralisme juridique à Kahnawake ». *Cahiers de droit* 39 : 681-716.
- LAMOTHE, Bernard, 1997 : *Fragments de la vie quotidienne des Atikamekw de Manawan, Problèmes sociaux, solidarité et entraide*. Groupe de recherche hypothèse, Québec.
- LANOUE, Guy, 1990 : « La Désunion fait la force: Survie et tensions chez les Sekani de la Colombie Britannique ». *Anthropologie et Sociétés* 14(2) : 117-141.
- , 1992 : *Brothers: The Politics of Violence among the Sekani of Northern British Columbia*. Berg Publishers, Oxford.
- LEBEL, Sylvie, 2003 : *Relations interculturelles entre les Atikamekw et les colons canadiens en Mauricie entre 1870 et 1910*. Mémoire de maîtrise, département d'histoire, Université Laval, Sainte-Foy.

- LEGROS, Dominique, et Pierre TRUDEL, 2001 : « Les peuples autochtones ont le droit de s'auto-déterminer. Entretien avec Kenneth Deer, représentant à l'ONU de la nation mohawk de Kahnawake ». *Recherches amérindiennes au Québec* XXXI(3) : 13-18.
- LEROUX, Jacques, 1995 : « La métamorphose du pacte dans une communauté algonquienne ». *Recherches amérindiennes au Québec* XXV(1) : 51-69.
- MAILHOT, José, 1993 : *Au pays des Innus, les gens de Sheshatshit*. Société Recherches amérindiennes au Québec, coll. Signes des Amériques, Montréal.
- MCNULTY, Gérard E., et Louis GILBERT, 1981 : « Attikamek (Tête de Boule) », in June Helm (dir.), *Handbook of North American Indian. Subarctic* 6 : 208-218. Smithsonian Institution, Washington.
- MORIN, René, 1989 : « Le droit des autochtones au Canada et au Québec – ses exigences pour l'avocat et le juge du procès ». *Recherches amérindiennes au Québec* XIX(4) : 29-35.
- MORISSETTE, Anny, 2004 : *De la forêt à la réserve, la mosaïque politique d'une bande autochtone : L'exemple des Atikamekw de Manawan (Québec)*. Mémoire de maîtrise, département d'anthropologie, Université de Montréal, Montréal.
- NIQUAY, Thérèse, 1991 : « Hommage à César Nêwashish ». *Rencontre, SAA* (automne) : 16-17.
- OUELLETTE, Françoise-Romaine, 1977 : « Les Cris du Québec, des sous-prolétaires ». *Recherches amérindiennes au Québec* VI(3-4) : 7-15.
- POIRIER, Sylvie, 2001 : « Territories, Identity, and Modernity among the Atikamekw », in Colin Scott (dir.), *Aboriginal Autonomy and Development in Northern Quebec and Labrador* : 98-116. University of British Columbia Press, Vancouver.
- RIVIÈRE, Claude, 2000 : *Anthropologie politique*. Armand Colin, Paris.
- ROGERS, Edward S., 1963 : *The Hunting Group-Hunting Territory Complex Among the Mistassini Indians*. Department of Northern Affairs and National Resources, Bulletin 195, Anthropological Series 63, Ottawa.
- , 1969 : « Band Organization Among the Indian of Eastern Subarctic Canada », in David Damas (dir.), *Contribution to Anthropology : Band Societies* : 21-50. National Museum of Canada, Bulletin 228, Ottawa.
- SCOTT, Colin H. (dir.), 2001 : *Aboriginal Autonomy and Development in Northern Quebec and Labrador*. University of British Columbia Press, Vancouver.
- SÉGUIN, Louise, 1994 : « Municipalités et communautés amérindiennes : deux mondes, deux missions ». *Rencontre, SAA* (printemps) : 8-10.
- SIMARD, Jean-Jacques, 1982 : *La révolution congelée : coopération et développement au Nouveau-Québec inuit*. Thèse de doctorat, département de sociologie, Université Laval, Sainte-Foy.
- SLATTERY, Brian, 1987 : « Understanding Aboriginal Rights ». *Revue du Barreau Canadien* 66(4) : 727-783.
- SMANDYCH, Russel et Gloria LEE, 1995 : « Une approche de l'étude du droit et du colonialisme : vers une perspective auto-historique amérindienne sur le changement juridique, la colonisation, les sexes et la résistance à la colonisation ». *Criminologie* XXVIII(1) : 55-79.
- SPECK, Frank, 1917 : « The Social Structure of the Northern Algonkin ». *American Sociological Society* XII : 82-100.
- , 1941 : « Art Processes in Birchbark of the River Desert Algonquin, a Circumboreal Trait ». *Bureau of American Ethnology* 128(17) : 231-274.
- SUR LA ROUTE DE MANAWAN, s.d. : <<http://manawan.con-nexion-lanaudiere.ca>>, (consulté le 8 juillet 2008). Ce site a déjà été accessible à l'adresse suivante : <<http://www.collec-tions.ic.gc.ca/manawan.index.html>>, (consulté le 21 mars 2004).
- TENNANT, Paul, 1991 : *Aboriginal Peoples and Politics, The Indian Land Question in British Columbia, 1849-1989*. University of British Columbia Press, Vancouver.
- THERRIEN, J.M., 1986 : *Parole et pouvoir. Figure du chef indien en Nouvelle-France*. L'Hexagone, Montréal.
- WADDEN, Marie, 1992 : *Nitassinan, the Innu Struggle to Reclaim their Homeland*. Douglas and McIntyre, Vancouver/Toronto.
- WALLACE, Anthony F., 1956 : « Revitalization Movements ». *American Anthropologist* 58 : 264-281.