

## Les Autochtones du Québec : valeurs traditionnelles et pratiques concernant la violence

*Mélanie Samson et Jean-Guy Vaillancourt\**

Thus, although the notion of the indigenous implies the identity and reality of a people prior to the impingement of the worlds of modernity, in point of fact the « indigenous » has little meaning apart from that colonial and imperial cultures in the modern period.

(Charles H. Long, 2004, p. 89)

La spiritualité amérindienne préconise l'harmonie et la relation d'interdépendance entre toutes les formes de vies. Il s'agit du grand cercle de la vie. Nous savons qu'historiquement, les Autochtones, au contact des Européens, ont combiné au chamanisme des éléments du catholicisme et du protestantisme, de telle sorte qu'au plan organisationnel les religions amérindiennes sont plus proches du type *dénomination* que des types *église*, *secte*, ou *culte*. À vrai dire, il y a une *légitimité auto-conçue comme pluraliste* et les religions autochtones sont en *tension positive avec la société* comme c'est le cas pour les dénominations (Vaillancourt, 1991, p. 141). La relation entre les deux peuples s'est également traduite par une mise en tutelle des autochtones à travers la colonisation. Ils auraient été les victimes, dans cette période historique, de violence spirituelle.

Aujourd'hui, un retour partiel à la religion et à la spiritualité amérindienne s'opèrerait dans les communautés autochtones du Québec. Ce renouement avec la tradition se manifesterait par une

---

\* Mélanie Samson œuvre au Département de sociologie de l'Université de Montréal, comme étudiante au doctorat. Jean-Guy Vaillancourt est professeur titulaire dans ce même département. Il a dirigé le mémoire de maîtrise de Mélanie Samson, qui a porté sur les autochtones du Québec.

recherche d'identité, une quête des origines. Cette quête d'identité amène-t-elle les Autochtones à avoir recours à la violence ? Pouvons-nous, dans les épisodes de violence qui se manifestent chez les Autochtones, reconnaître une réaffirmation de leurs croyances ayant pour fondement le grand cercle de la vie ? Les Autochtones attribuent la perte de leur mode de vie et de leurs valeurs culturelles à la colonisation, synonyme de contrôle social. Ainsi, les origines de cette violence seraient les inégalités sociales et le déséquilibre des pouvoirs. Dans le but de rétablir cette situation, les Autochtones seraient en quête de leur identité propre, et cette quête les amènerait à accentuer leur altérité et à opérer une certaine rupture avec les Allochtones. À cet effet, Dominique Collin (1994) affirme, suite à une étude effectuée auprès des jeunes Autochtones, que les individus exposés à la crise d'identité sont ceux qui à la fois cherchent et trouvent des stratégies d'intégration dans les deux cultures, la leur et celle des colonisateurs : « Ce sont ceux chez qui les aspirations professionnelles et les choix de vie expriment avec le plus de clarté à la fois l'attachement au monde de leur culture et celui de l'Autre [...] » (Collin, 1994, p. 481). Cette rupture se traduit notamment par des revendications d'autonomie politique et gouvernementale. Nous avons établi un cadre conceptuel qui permettra, en observant ce rapport identité/altérité, d'analyser les épisodes de violence chez les Autochtones. Ces épisodes s'inscrivent dans les croyances religieuses autochtones, parce qu'ils découlent d'une quête d'identité et d'une requête d'autonomie gouvernementale. À ce propos, Chris Jocks, Mohawk, affirme que : « Even police and military conflicts such as the one at Oka in 1990 have strong roots in traditional attitudes, attitudes in which religious thought plays a key role » (Jocks, 2004, p. 139). Nous nous intéresserons donc à la violence en tant que stratégie permettant un retour aux traditions ancestrales. Il importe, en premier lieu, de faire un retour sur le passé dans le but de comprendre le contexte à l'intérieur duquel notre questionnement a émergé.

### **Les traités historiques**

Les contextes historique, religieux et politique sont le fondement des relations actuellement entretenues entre les Allochtones et les Autochtones du Québec. Pour cette raison, nous allons énumérer et expliquer brièvement certains traités signés entre

les deux peuples. Ces traités s'insèrent dans trois périodes historiques identifiées par Camil Girard. La première période s'échelonne du début du XVII<sup>e</sup> siècle à un peu moins que le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle ; elle est caractérisée par une reconnaissance mutuelle de la souveraineté. La seconde période débute vers 1840 — avec la création du Canada uni, et dure jusque vers le début des années 1980. La troisième période, pour sa part, débute vers 1982 avec la *Loi constitutionnelle* qui reconnaît, au sein de la Confédération canadienne, les droits ancestraux des peuples autochtones (Girard, 12 février 2003, p. 44-45).

Le *traité de Paris*, selon lequel les Autochtones ont pu « participer » au commerce des fourrures, a été entériné en 1763. Il faut noter que d'autres traités ou alliances ont été signés avec des communautés spécifiques. Cependant, nous n'aborderons ici que les traités englobant plusieurs Premières nations. En 1867, la *Loi sur les Indiens*, découlant de la politique coloniale de Grande-Bretagne, a été adoptée. Cette loi instaure de façon formelle la pratique des réserves, une restriction des populations autochtones à un territoire donné. En 1876, le Canada a signé *l'Acte des Sauvages*, un document juridique conçu pour amender et refondre les lois concernant les Autochtones. Selon Christian Couvrette, l'objectif de cet acte n'était pas d'assimiler les Premières nations. À vrai dire, nous rappelle-t-il, les bandes amérindiennes auraient pétitionné les gouvernements pour que ces derniers leur octroient l'exclusivité de certaines terres réservées : « [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 » (Couvrette, 1994, p. 461).

À l'origine, le projet des réserves tentait de trancher entre deux approches : l'une qui préconisait l'intégration directe des Autochtones, et l'autre qui privilégiait leur isolement par la ségrégation pour ensuite arriver à l'intégration. Manifestement, il appert que c'est l'approche de la ségrégation qui a été adoptée, et qui est devenue un mode de vie (Bédard, 1988, p. 30). Stéphanie Eveno (2002) affirme que ces réserves n'avaient pas la même signification pour le gouvernement et les communautés autochtones. Ainsi, les réserves permettaient au gouvernement de contrôler les peuples autochtones et de protéger les Blancs. Les Autochtones, pour leur part, les percevaient comme une forme de

protection de leur territoire et comme une loi facilitant le maintien de leurs activités traditionnelles (Eveno, 2002, p. 23). En d'autres termes, les réserves avaient comme objectif de mettre un terme au mode de subsistance dit traditionnel et au mode de vie nomade des Autochtones.

À cet effet, deux jugements importants ont été rendus en 1973. Le premier, de la Cour suprême du Canada, est le jugement *Calder*. Il s'agit de la confirmation et de la reconnaissance des droits ancestraux de tous les Autochtones du Canada. Le second jugement, de la Cour supérieure du Québec, est le jugement *Malouf*. Ce jugement reconnaît des droits aux Cris et aux Inuits sur les territoires cédés par le Canada en regard des lois (adoptées en 1898 et 1912) sur l'extension des frontières. À l'intérieur de ce même jugement, il y a une ordonnance de cesser les travaux sur les chantiers hydroélectriques de la Baie-James, à la suite de laquelle des négociations ont été entamées. Ces négociations ont mené à la première entente contemporaine négociée au Québec et au Canada : la Convention de la Baie-James et du Nord québécois, adoptée en 1975. Cette entente couvre l'organisation sociale, économique et administrative des populations crie et inuite. Elle leur concède, en propriété foncière, 10 400 km<sup>2</sup>. De plus, des droits de chasse, de pêche et de piégeage leur sont reconnus sur tout le territoire conventionné. En échange de certains droits et comme compensation, les signataires ont reçu 225 millions de dollars. Trois ans après, en 1978, les gouvernements provincial et fédéral ont conclu une entente fortement inspirée de la Convention de la Baie-James et du Nord québécois avec les Naskapis. Cette entente est nommée la Convention du Nord-Est québécois et elle accorde aux Naskapis 285 km<sup>2</sup> de terres en pleine propriété, des droits exclusifs ou prioritaires de chasse et de piégeage sur un territoire d'une étendue évaluée à 4 150 km<sup>2</sup>.

En 1982, le gouvernement canadien reconnaît et confirme, dans sa Constitution, les droits existants — entendant par là les droits ancestraux et issus de traités — des Autochtones. Le 9 février 1983, c'est au tour du gouvernement québécois, alors que René Lévesque est au pouvoir, de reconnaître les peuples autochtones par l'adoption de quinze principes. En 1985, toujours avec le Parti québécois au pouvoir, l'Assemblée nationale reconnaît l'existence des « nations autochtones » et exige que soient respectés ces principes dans les relations entretenues avec les communautés

aborigènes. À cet effet, elle incite fortement les gouvernements à conclure des ententes avec les Autochtones en ce qui a trait à l'autonomie, la culture, la langue, les traditions, la possession et le contrôle des territoires, la chasse, la pêche, le piégeage et la participation au développement économique (Gouvernement du Québec et du Canada, 2002, p. 13). En 1997, la Cour suprême du Canada définit le titre d'aborigène comme un droit ancestral permettant aux Autochtones d'utiliser de manière exclusive les territoires visés par un tel droit. Il s'agit de l'arrêt *Delgamuukw* dans lequel la Cour incite les gouvernements à négocier avec les peuples autochtones, en conciliant la reconnaissance de la présence autochtone de longue date sur les territoires canadiens et l'affirmation de la souveraineté de la Couronne (Gouvernement du Québec et Canada, 2002, p. 13).

Bien que ces jugements, traités et lois soient favorables aux peuples autochtones, la situation socio-économique des communautés, qui habitaient majoritairement dans des réserves, demeure préoccupante. Les inégalités sociales et le déséquilibre des pouvoirs n'ont pas été enrayerés ; ainsi, nous partons de l'idée selon laquelle les épisodes de violence chez les Autochtones proviendraient notamment de l'imposition d'un type de fonctionnement, et de l'institutionnalisation du mode de vie des Allochtones, de telle sorte qu'ils sont en quête d'identité parce que vivant une différence ethnique à partir de laquelle ont été établies des frontières ethniques.

### **Une question d'identité ethnique dans un jeu de pouvoir**

[L]es exclus ne sont pas simplement rejetés physiquement (racisme), géographiquement (ghetto) ou matériellement (pauvreté). Ils ne sont pas simplement exclus des richesses matérielles, c'est-à-dire du marché et de leur échange. Les exclus le sont aussi des richesses spirituelles : leurs valeurs manquent de reconnaissance et sont absentes ou exclues de l'univers symbolique.

(Xiberras, 1993, p. 18)

Les Autochtones, qui se considèrent comme des « exclus », sont en quête de leur identité propre. Pour ce faire, ils retiennent la culture comme le principal critère leur permettant de définir ce qu'ils sont en tant que « groupes ethniques ». Leur identité, plutôt

qu'être définie uniquement par la culture, repose sur le sens attribué aux traits culturels (Couvrette, 1994, p. 456-457). Ce sens provient nécessairement d'une comparaison faite avec les traits culturels d'un autre groupe ethnique ; en définitive, cette identité ou l'appartenance ethnique renvoie à l'altérité. Dans ce rapport identité/altérité, nous pouvons percevoir un jeu de pouvoir. En tant qu'exclues et en termes de capital social, les populations autochtones sont inégales par rapport aux populations allochtones. Toutefois, elles ne sont pas complètement dépourvues de pouvoir.

À ce propos, Jean-Guy Vaillancourt a créé une typologie des bases du pouvoir. Il a identifié trois types de pouvoir — normatif, social et matériel — auxquels sont rattachées douze bases. En classifiant notre objet de recherche à l'intérieur de ces types et de ces bases, nous facilitons la compréhension du contexte social que nous étudions.

**Tableau 1**

**Les bases du pouvoir**

<b>Types de pouvoir</b>	<b>Bases du pouvoir</b>
NORMATIF	1) DÉMOCRATIQUE-PARTICIPATIVE 2) CHARISMATIQUE-PERSONNELLE 3) LÉGALE-BUREAUCRATIQUE 4) RATIONNELLE-SCIENTIFIQUE
SOCIAL	5) TRADITIONNELLE-RITUELLE 6) PSYCHO-SOCIALE 7) SOCIALE-STRUCTURELLE 8) COERCITIVE-MILITAIRE
MATÉRIEL	9) DÉMOGRAPHIQUE-POPULATIONNELLE 10) ÉCONOMIQUE-RÉMUNÉRATIVE 11) TECHNOLOGIQUE-TECHNIQUE 12) SPATIALE-ENVIRONNEMENTALE

(Jean-Guy Vaillancourt, été 2004)

Le jeu du pouvoir, tel que nous l'abordons dans le présent article, se situe dans le type de pouvoir social. Ce type de pouvoir est constitué de quatre bases, dont trois peuvent être mises en lien avec notre objet d'étude. Tout d'abord, le cas des revendications gouvernementales et politiques des Autochtones peuvent être classées dans les bases traditionnelle-rituelle et sociale-structurelle. Ces dernières se chevauchent et se complètent ; en fait, ces communautés réclament une reconnaissance de leurs traditions pour ensuite accéder à une re-structuration sociale, politique et économique. Cependant, les négociations peuvent aboutir à l'utilisation de la violence. Dans un tel cas, il s'agit toujours du type de pouvoir social auquel il faut ajouter la base coercitive-militaire. Le cadre conceptuel que nous présentons consiste en une explication de l'aller-retour entre les bases traditionnelle-rituelle et sociale-structurelle à la base coercitive-militaire.

Nous avons identifié les éléments contre lesquels s'exerce la violence : les Allochtones, les Autochtones de la communauté, les Autochtones d'une autre communauté, et leurs pratiques et traditions. Nous les avons associés aux bases du pouvoir en lien avec notre problématique. Reprenons le type social du tableau :

**Tableau 2**  
**La base sociale du pouvoir**

<b>Type de Pouvoir</b>	<b>Bases du Pouvoir</b>	<b>Exercice de la violence</b>
SOCIAL	5) TRADITIONNELLE- RITUELLE	Pratiques-traditions ; Autochtones de leur communauté ; Autochtones des autres communautés.
	6) PSYCHO-SOCIALE	
	7) SOCIALE- STRUCTURELLE	Autochtones de leur communauté ; Autochtones des autres communautés ; Allochtones
	8) COERCITIVE- MILITAIRE	Autochtones de leur communauté ; Autochtones des autres communautés ; Allochtones.

(Jean-Guy Vaillancourt, été 2004)

Certes, les Autochtones commettent des actes de violence, mais aussi ils sont et ils ont été victimes d'actes de violence. Nous nous intéressons ici à la violence exercée par les peuples aborigènes.



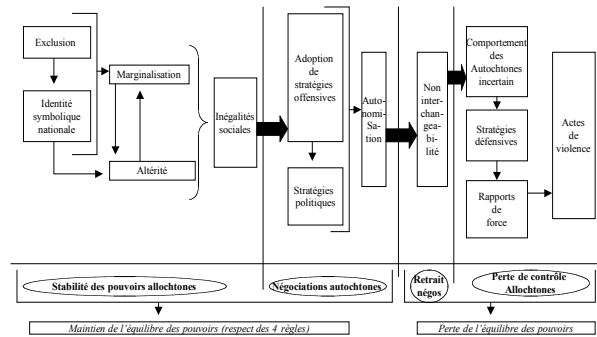
Cependant, nous ne pouvons nous arrêter uniquement à cette violence ; il faut la mettre en lien avec les événements violents exercés antérieurement et dont ils ont été victimes. Néanmoins, notre explication n'abordera pas cette réciprocité de la violence. Nous traiterons plutôt du cheminement menant à une dynamique de violence au sein des revendications autochtones, qui est une réponse à la violence exercée antérieurement contre eux.

### **Les quatre étapes de la violence dans un cadre de négociations**

Nous avons conceptualisé la violence selon un processus repérable sur une ligne droite temporelle. Tout d'abord, cette droite se divise en deux temps : lesquels sont respectivement constitués de deux étapes. Il appert que les passages d'une étape à une autre dans un processus historique du jeu de pouvoir sont, dans un premier temps, chapeautés par le maintien de l'équilibre des pouvoirs selon quatre règles identifiées par Michel Crozier (1963). Ce maintien de l'équilibre est possible à la condition que tous les groupes admettent qu'ils doivent vivre ensemble ; que le maintien des privilèges de l'un dépend de la reconnaissance et de l'existence des privilèges de l'autre ; que tous les groupes reconnaissent qu'un minimum d'efficacité est indispensable ; et finalement, que les relations entre les groupes et les individus en rapport de forces soient stables (Crozier, 1963, p. 207-210). Si ces quatre règles ne sont pas respectées, une rupture s'opère et il y a perte d'équilibre des pouvoirs. À partir de l'équilibre et du déséquilibre des pouvoirs, nous avons créé un schéma, qui à première vue peut sembler aride, nous permettant de conceptualiser les pratiques de la violence chez les Autochtones (voir page suivante).

La première étape du maintien de l'équilibre des pouvoirs est celle de la stabilité des pouvoirs allochtones. Puisque notre schéma conceptuel nous permet d'expliquer un cheminement de négociations autochtones, la première étape consiste en un retour historique. En d'autres termes, l'application du schéma nécessite que le contexte étudié ait dépassé cette première étape. Elle est nommée la stabilité des pouvoirs allochtones et est constituée des concepts d'exclusion, d'identité symbolique nationale, de marginalisation, d'altérité et d'inégalités sociales.

SCHÉMA CONCEPTUEL



L'exclusion des Autochtones aurait été engendrée par la colonisation et la mise en tutelle des communautés. Plusieurs années après cette séquestration des Autochtones dans des réserves, le gouvernement fédéral stipule que le Canada, en tant que pays, reconnaît et prône le multiculturalisme. Ceci nous amène donc à aborder le concept d'identité symbolique nationale à l'intérieur duquel les minorités visibles, y compris les Premières nations, sont reconnues et acceptées. Cet état territorial et physique d'exclusion ainsi que cette description symbolique de l'identité des citoyens canadiens engendrent une marginalisation des Autochtones.

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 ces 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, p. XXI) (Couvrette, 1994, p. 465).

Cette définition des Autochtones a été donnée par John Ciaccia, négociateur pour le Québec de la Convention de la Baie James et du Nord du Québec. En d'autres termes, les « Autochtones typiques » doivent, aux yeux de l'Allochtone, travailler en harmonie avec leur environnement et la nature. L'Autochtone cherchant à combiner ses propres traditions au mode de vie occidental n'a qu'à s'assimiler parce qu'il n'est pas un Autochtone au sens de cette définition. Ainsi donc et même en situation de négociations pour la reconnaissance des droits des Autochtones, l'Allochtone donne une définition de l'Autochtone en tant que membre d'une « minorité visible ». Mais les Autochtones n'adhèrent pas à cette vision des choses : « À titre de personne autochtone et de membre de la nation crie, j'appartiens au peuple cri et ne suis pas membre d'une " minorité " » (Monique Larivière, lettre au Toronto Star, 26 juillet 2003) (Commission des droits de la personne, 2004, p. 64). Par conséquent, ils sont en état de rupture avec la définition officielle de citoyen canadien de minorité visible, et ils ne s'identifient pas à ce que perçoivent les Allochtones.

À cet effet, « [...] l'ethnicité n'a de sens que dans la mesure où elle se définit par rapport à un " autre " ethnique, (...), elle n'existe que par opposition » (Pouillon, 1982, p. 20-29). Il est donc question d'altérité. Plus les Autochtones sont en rupture avec l'identité symbolique nationale, plus ils sont en situation de marginalisation. Et plus ils sont marginalisés, moins ils se reconnaissent dans la définition du multiculturalisme canadien dont ils sont sensés faire partie. Ainsi, il y aurait un aller-retour amplificateur entre la marginalisation et l'altérité. Ces deux concepts formeraient, dans un tel contexte, un cercle vicieux. Étant exclus et marginalisés de par leur origine ethnique, les Autochtones sont en situation d'inégalité sociale. Cette situation est une bonne représentation du contrôle des Allochtones. Les pouvoirs sont stabilisés ; ils appartiennent aux Allochtones et ces derniers prennent les décisions en ayant pour principale référence leur propre mode de vie. Cependant, ces décisions ont des répercussions sur les pratiques et les traditions autochtones.

Les inégalités sociales rendent les Autochtones plus vulnérables, et leurs comportements sont plus prévisibles. Si l'écart des inégalités entre les deux groupes devient trop grand, le groupe

en déséquilibre, lorsque sa socialisation le lui permet, entre en mode de négociations. Il s'agit de la deuxième étape intitulée les négociations des Autochtones. Elle est constituée des concepts que voici : l'adoption de stratégies offensives, les stratégies politiques et l'autonomisation. La négociation, pour Michel Crozier, est une lutte pour le pouvoir (Crozier, 1994, p. 36). Pour Erhard Friedberg, il est plutôt question d'un échange négocié (Friedberg, 1997, p. 145). Il peut s'agir des deux, mais nous pensons que lorsque les Autochtones entrent en mode de négociations, il est plutôt question de l'adoption de stratégies offensives. Une telle stratégie permet de rendre « certains » les comportements de l'adversaire en augmentant sa prévisibilité, de sorte que nous considérons les négociations des nations autochtones comme un échange négocié, parce qu'elles mettent en œuvre des stratégies politiques.

L'adoption d'une telle stratégie dans un cadre de négociations est une remise en question des règles pouvant mener jusqu'à des échanges ayant pour base les considérations des acteurs. Dans la théorie d'Erhard Friedberg, ces échanges sont nommés le « processus d'autonomisation », qui est suivi de l'interchangeabilité, un regroupement permettant aux acteurs de solutionner leurs problèmes (Friedberg, 1997, p. 145-260). Si les considérations des Autochtones, dans l'adoption des décisions et dans la mise en œuvre des politiques, ne sont pas prises en compte dans le cadre de négociations, c'est-à-dire si leurs pratiques et traditions ne sont pas respectées, il y a non interchangeabilité. Ce passage de l'interchangeabilité à la non interchangeabilité est illustré, dans notre schéma, par une rupture et donc par le passage à la troisième étape qui constitue le premier élément du deuxième temps de la ligne droite, la perte de l'équilibre des pouvoirs.

Nous avons nommé cette étape, le retrait des négociations. Il s'agit d'un bris de confiance, d'une rupture. Une telle situation, plutôt que de se conclure par une négociation, ramène les frustrations et le champ redevient conflictuel. Ce retour au conflit consiste en un retrait des négociations par les Autochtones. En fait, d'un mode d'interchangeabilité découle une négociation, mais d'une non interchangeabilité découle plutôt une reprise de la lutte de pouvoir. Les protagonistes dans un tel contexte entrent dans la quatrième et dernière étape du processus, la perte de contrôle des Allochtones. Tout d'abord, mentionnons qu'il y a perte de contrôle parce que les comportements des Autochtones deviennent

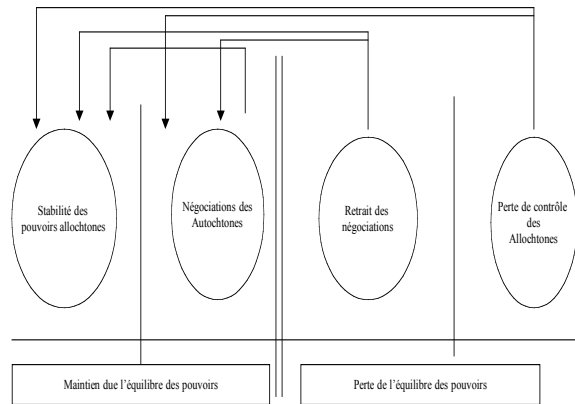
imprévisibles. Une telle situation se traduit par l'adoption d'une stratégie dite défensive. À vrai dire, les comportements de tous les acteurs — Allochtones et Autochtones — deviennent enrobés d'incertitude totale.

En d'autres termes, si le processus de négociation tel que conçu par Friedberg avorte, les relations se déroulent de nouveau dans le cadre de rapports de force. Dans un tel contexte, c'est-à-dire s'il y a un *retour* aux rapports de force, les comportements des Autochtones deviennent imprévisibles. Souvent, ces rapports de force, utilisés pour manifester le mécontentement des groupes inégaux, se traduisent par des actes de violence. À vrai dire, l'inégalité de ces groupes peut être repérée dans certains types de capitaux, mais ils ont tout de même acquis certaines compétences (ou une socialisation) leur permettant de rendre leurs comportements imprévisibles. Par les actes de violence, les Autochtones exercent une forme de pouvoir. Il s'agit du pouvoir qui fait perdre le contrôle de la situation ou la stabilité aux Allochtones. Ils ne contrôlent pas totalement cette situation puisqu'ils ont adopté une stratégie défensive. Donc, il y a diminution de la prévisibilité des comportements de tous les acteurs. Lorsque la stratégie défensive est adoptée, aucun protagoniste n'est en contrôle, tous les comportements sont incertains et imprévisibles. En adoptant une telle stratégie, les Autochtones n'ont pas pour but d'enlever totalement le pouvoir aux Allochtones, mais plutôt de récupérer ce qu'ils pensent être légitimement leurs droits, statuts, traditions, pratiques, territoires, etc.

Si nous récapitulons, les Autochtones posent des gestes violents pour récupérer ce qu'ils affirment avoir perdu. Cependant, cette situation de perte de contrôle des Allochtones doit forcément les ramener à l'un des deux épisodes du maintien de l'équilibre des pouvoirs. La raison est très simple, toute négociation pour être traitée et rendue à termes, doit se dérouler dans un cadre d'équilibre et de stabilité des pouvoirs. Autrement dit, soit qu'ils reviennent à une situation de stabilité des pouvoirs allochtones, soit qu'ils reviennent à une situation de négociation. Dans un cas comme dans l'autre, il y a reconnaissance par tous les protagonistes du respect des quatre règles formulées par Michel Crozier. S'il y a un retour au contexte des négociations, les protagonistes reconnaissent que chacun détient le droit d'exercer son pouvoir parmi les siens.

Néanmoins, une situation de négociations ou un retour à cette situation, ne se conclura pas nécessairement par une entente, par un retrait des négociations, ou par une perte de pouvoirs allochtones. Il peut aussi y avoir un retour à la stabilité des pouvoirs allochtones. De la même façon, le retrait des négociations ne se termine pas forcément par une perte de contrôle des Allochtones, il peut y avoir un retour aux négociations autochtones ou à la stabilité des pouvoirs allochtones. Quoiqu'il en soit, il est certain que les épisodes de perte d'équilibre des pouvoirs correspondant à un retour à un épisode de maintien de l'équilibre des pouvoirs. Aucune solution ne peut être trouvée en situation de déséquilibre. Nous avons illustré cette situation dans le schéma suivant :

MOBILITÉ DANS LE SCHEMA



Nous posons donc l'hypothèse que la violence est utilisée par les Autochtones pour retrouver leurs traditions, même si leurs valeurs traditionnelles ne préconisent pas pour autant l'utilisation de la violence. Elle est donc un outil, un moyen d'accéder à une

certaine reconnaissance de leurs croyances et de leur mode de vie. Elle consiste en une stratégie se rapprochant du contrôle social et elle constitue une ouverture pour accéder à leurs aspirations. Ainsi, tant la phase de la perte de contrôle des Autochtones que la période du retrait des négociations peut ramener les acteurs à la phase des négociations ou à un retour à la stabilité des pouvoirs autochtones. Dans un tel cas, il s'agit d'un retour aux inégalités sociales. Bien sûr, toute cette démarche et ces aller-retours visent un idéal : que les négociations aboutissent à un traité à l'intérieur duquel chacun des groupes — autochtones et autochtones — soit satisfait. Malheureusement, l'atteinte de cet idéal est plutôt rare.

Nous croyons donc que ce schéma nous permettra d'analyser et d'expliquer un ou des contextes de violence repérés chez les communautés autochtones. Il nous donne également la possibilité de mettre en lien les événements actuels avec le passé, avec l'histoire, dans le but de donner une explication plus complète de la situation. Les actes de violence auxquels nous nous attarderons devront être en lien avec les revendications territoriales, sociales, économiques et traditionnelles des communautés et des nations autochtones du Québec. Ces gestes, bien qu'ils soient en contradiction avec les croyances autochtones, sont posés par les Autochtones dans un but d'obtenir une reconnaissance en tant que nations et peuples. Ces croyances sont pacifistes mais non-reconnues ; alors pour qu'elles soient respectées et reconnues, les Autochtones ont recours à la violence. À cet effet, il est important de noter que dans le cas des Autochtones tout est imbriqué. Leurs demandes d'autonomie gouvernementale, en tant que peuples, sont faites en regard d'une reconnaissance de leurs croyances et de leurs traditions. Cela dit, il est impossible de créer un cadre conceptuel, ayant pour objet d'étude les Autochtones, sans prendre en considération ce « cercle de la vie ». Par conséquent, les épisodes de violence dans un contexte de revendications politiques doivent être liées aux religions et aux spiritualités amérindiennes.

Évidemment, ce schéma conceptuel devra être testé sur le terrain. Nous l'appliquerons à une situation empirique de violence dans des communautés autochtones. Cependant, et parce qu'il nous sera plutôt difficile de glaner, dans un délai raisonnable, des données brutes sur ce sujet, nous pensons analyser des documents conçus par des communautés autochtones illustrant leur conception du déroulement de ces négociations. Ainsi, une future publication,

dans laquelle nous présenterons les résultats de l'articulation de ce schéma à une situation concrète ainsi sélectionnée, suivra incessamment. Il portera sur deux communautés autochtones de l'est et du nord-est du Québec, les Cris et les Innus. Nous prévoyons faire l'analyse de documents internes portant sur une négociation ayant abouti à un traité — La Paix des Braves — ainsi que portant sur une négociation qui, en 2004, a atteint le niveau de l'entente de principe — L'Approche commune. Évidemment, une telle analyse constitue une première exploration ; à la suite de cela, nous serons plus à même de constater la pertinence dudit schéma, d'en ajuster les limites et d'en modifier certains éléments. Ainsi, cette future publication abordera la question du refus de la violence chez ces deux communautés dans le cadre de leurs négociations.

### Bibliographie

BÉDARD, H., 1988, *Les Montagnais et la réserve de Betsiamites 1850-1900*, Institut québécois de recherche sur la culture, Collection Edmond-de-Nevers, no 7, 149 p.

COLLIN, D., 1994, « Modernité et tradition dans le discours identitaire autochtone », Gérard Duhaime (dir.), septembre-décembre 1994, *Recherches sociographiques. Revue interdisciplinaire d'études sur le Québec et le Canada français. Les Autochtones*, vol. XXXV, no 3, p. 477-504.

COMMISSION ONTARIENNE DES DROITS DE LA PERSONNE, 2004, *Un prix trop élevé : les coûts humains du profilage racial*, Rapport d'enquête, 94 p.

COUVRETTE, C., 1994, « La cité ethnique : l'institutionnalisation de la différence », Gérard Duhaime (dir.), *Recherches sociographiques. Revue interdisciplinaire d'études sur le Québec et le Canada français. Les Autochtones*, vol. XXXV, no 3, p. 455-476.

CROZIER, M., 1963, *Le phénomène bureaucratique*, Paris, Éditions du Seuil, 382 p.

-----, 1994, *La société bloquée*, 3<sup>e</sup> éd. augmentée, Paris, Éditions du Seuil, 202 p.

EVENO, S., 2002, « Nipun et Tshipai : la mort et les rites funéraires chez les Innuat, de l'arrivée des missionnaires au début de la sédentarisation. », *Religiologiques*, no 25, printemps 2002, p. 17-55.

FRIEDBERG, E., 1997, *Le pouvoir et la règle. Dynamiques de l'action organisée*, Paris, Éditions du Seuil, Deuxième édition revue et complétée, 415 p.

GIRARD, C., 12 février 2003, *Auditions* : « L'Approche commune, un projet qui s'inscrit dans l'histoire des alliances entre les Innus — Montagnais — et les couronnes, de 1603 à nos jours », Travaux parlementaires, 36<sup>e</sup> législature, 2<sup>e</sup> session, Commission permanente des institutions, Audition publique — Innus — Entente de principe, vol. 37, cahier no 111, 77 p., p. 44-60.



GOUVERNEMENTS DU QUÉBEC ET DU CANADA, 2002, *Les négociations avec les Innus. Pour une réflexion sur le contexte et les enjeux en cause*, Édition Secrétariat aux Affaires autochtones, 27 p.

JOCKS, C., 2004, « Modernity, Resistance, and the Iroquois Longhouse People », Jacob K. Olupona (dir.), *Beyond Primitivism. Indigenous Religious Traditions and Modernity*, London, New-York, Routledge, p. 139-148.

LONG, C. H., « A Postcolonial Meaning of Religion. Some Reflections from the Indigenous World », Jacob K. Olupona (dir.), *Beyond Primitivism. Indigenous Religious Traditions and Modernity*, London, New-York, Routledge, p. 89-98.

POUILLON, J., 1982, « Appartenance et identité », *Le genre humain, no 2 : Penser, classer*, Paris, Fayard, p. 20-29.

VAILLANCOURT, J.-G., 1991, « Religion et société : une approche sociologique », *Sciences religieuses*, vol. 2, no 20, printemps 1991, p. 137-150.

VAILLANCOURT, J.-G., été 2004, « Huit modèles pour mieux comprendre l'écosociologie », affiche présentée au congrès de l' AISLF, Tour.

XIBERRAS, M., 1998, *Les théories de l'exclusion : pour une construction de l'imaginaire de la déviance*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Méridiens Klinecksieck, 242 p.