

Penser le Canada dans un monde désenchanté : réflexions sur le fédéralisme, le nationalisme et la différence autochtone

Jean Leclair*

Ah oui !
Le peuple ! — Toujours simple et toujours ébloui,
Il vient, sur une scène à ses dépens ornée,
Voir par d'autres que lui jouer sa destinée.

Victor Hugo (1802-1885)¹

[Necker] fut blâmé par les philosophes d'alors,
parce que l'auteur n'adoptoit pas en entier,
relativement au commerce et aux finances, le
système dont on vouloit faire un devoir à l'esprit;
déjà se manifestait le fanatisme philosophique,
l'une des maladies de la révolution. On vouloit
accorder à un petit nombre de principes le pouvoir
absolu que s'étoit arrogé jusque-là un petit nombre
d'hommes : dans le domaine de la pensée aussi, il
ne faut rien d'exclusif.

Germaine de Staël (1766-1817)²

Dès que j'ai commencé à m'intéresser à la question des droits ancestraux et issus de traités des peuples autochtones, je me suis heurté à la figure du *Trickster*.³ Le *Trickster* est cette figure mythique de la pensée autochtone, un être incorporel épousant différentes formes, tout aussi bien celle d'un corbeau que celle d'un lapin ou encore d'une fleur, mais dont les pouvoirs sont limités par l'enveloppe corporelle qu'il endosse. Doté de pouvoirs remarquables, le *Trickster* n'est pas omnipotent.

À cette première limite qui déjà me le rendait sympathique s'en ajoute une autre. Capable de courage, de générosité, de débrouillardise, de bienveillance, le *Trickster* peut, en revanche, faire preuve de balourdise, d'irrésolution, de légèreté et de rouerie. Et, pour ajouter à son charme, il adore s'amuser au dépens des autres, s'immiscer là où il ne devrait pas être, et introduire l'inattendu dans les plans les mieux calculés. Bref, le *Trickster* est un être imparfait qui se rit des faiseurs de systèmes tous également indifférents au caractère touffu et mouvant de la réalité.

J'enseigne le droit depuis plus de vingt ans. Et, petit à petit, j'en suis venu à la conviction que les juristes (comme moi), et les politologues et philosophes intéressés par le fédéralisme et la question autochtone — qu'ils soient eux-mêmes autochtones ou pas —, ne tiennent pas toujours suffisamment compte du *Trickster* dans leur façon d'appréhender le monde. Leurs constructions intellectuelles sont dépourvues d'aspérités. Elles ne donnent pas prise à l'imprévu. Tout y est trop lisse. Et surtout, ces conceptualisations sur-estiment ou sous-estiment bien souvent la capacité des êtres humains à se penser eux-mêmes.

Il va de soi que toute personne, quelle qu'elle soit, doit, pour parler de quelque chose à un certain niveau de généralité, recourir à des concepts

qui simplifient, sinon réifient ou aseptisent, la réalité. La prudence s'impose donc, puisque toute conceptualisation occultera forcément une partie de la réalité et en magnifiera une autre. Une saine méfiance doit être cultivée à l'égard des notions qu'on mobilise pour appréhender la réalité, à défaut de quoi on risque de se convaincre soi-même que la réalité empirique se plie en tout point à nos schémas théoriques.⁴

Ma sympathie pour le *Trickster* est née d'une insatisfaction devant les limites de concepts telles que les notions de droits/*rights*, de souveraineté, de contrat social, de nationalisme et d'authenticité culturelle sur lesquelles on bute constamment quand on s'intéresse au fédéralisme ou aux questions relatives à la gouvernance autochtone. Toutes ces notions ont pour commun dénominateur d'être hostiles au pluralisme et d'imposer une vision monoculaire de la réalité, en ce sens qu'elles hyperbolisent *un* aspect de la réalité, simplifiant ainsi à outrance la complexité des phénomènes qu'elles sont pourtant appelées à expliquer. En vérité, si ces concepts sont si puissants, c'est précisément parce qu'ils proposent une explication totale de phénomènes pourtant multiformes.⁵

Mais plus encore, mon insatisfaction est née de la conception de l'être humain sous-tendue par ces formes de conceptualisation. La représentation faite de celui-ci oscille trop souvent entre deux pôles également rebutants. Le premier fait de l'être humain un « idiot rationnel », idiot parce qu'incapable de reconnaître que si ses choix rationnels ont du sens, c'est parce qu'ils sont paramétrés par un contexte socioculturel bien spécifique, sans lequel choisir A plutôt que B relèverait de l'arbitraire le plus total. L'être humain n'est pas un atome desserti de tout contexte. Le deuxième fait au contraire de l'être humain un « idiot irrationnel », idiot parce qu'incapable de s'extraire, par l'usage de sa raison et de sa volonté, du corset identitaire que l'histoire et la socialisation lui auraient confectionné. Bien sûr, j'exagère un peu les postures, mais moins qu'on ne pourrait le croire.

En vérité, personne ne satisfait à l'un ou l'autre de ces modèles. Il va de soi que nous sommes tous façonnés par des processus de

socialisation sur lesquels nous n'avons pas de prise. Ainsi, que je le veuille ou non, je suis né au Québec dans une famille francophone d'obédience catholique. Cela dit, en tant qu'agents rationnels, nous sommes en mesure de faire le tri parmi nos opinions, nos comportements et nos convictions. Si l'abandon de ce qu'on a longtemps cru être une vérité suppose parfois un arrachement douloureux, cet arrachement n'en demeure pas moins possible. À l'inverse, il nous est également loisible d'embrasser de nouvelles pratiques, de nouvelles habitudes et de nouvelles opinions.

Dans les pages qui suivent, je soulignerai premièrement les dangers d'assujettir l'analyse du phénomène fédéral canadien ou la question de la gouvernance autochtone à une lunette conceptuelle monoculaire qui débouche sur des conclusions binaires, une lorgnette qui ne permet pas de rendre justice à la pluralité des marqueurs identitaires des membres de la communauté politique canadienne, qu'ils soient canadiens anglais, canadiens français, québécois, non autochtones ou autochtones.

Dans une deuxième partie, j'aimerais montrer comment une pensée fédérale — je dirais même une épistémologie fédérale — permettrait au contraire de révéler la complexité de nos identités individuelles respectives, tout en dévoilant la part de pouvoir qui intervient dans la construction identitaire, quelle qu'elle soit. Je tenterai enfin de montrer comment cette conception renouvelée du fédéralisme permet d'appréhender la question autochtone sous un angle nouveau.⁶

1. Les périls des approches monoculaires⁷

Le bilan critique du fédéralisme établi par plusieurs intellectuels québécois, tout comme l'opposition de certains intellectuels autochtones à l'autorité du gouvernement du Canada, fournit un bel exemple des travers d'une épistémologie monoculaire.

Plusieurs intellectuels québécois et autochtones ont pour caractéristique commune de décrire la relation entre le Canada et le Québec, ou entre le Canada et les peuples autochtones,

comme 1) une lutte entre des nations marquées par une singularité culturelle profonde et totale ; et/ou, 2) comme un jeu à somme nulle entre deux communautés politiques mutuellement exclusives, parce qu'également souveraines, c'est-à-dire également détentrices d'une autorité politique étanche et indivisible.

Comme nous le verrons plus loin, ces perspectives comportent certainement une part de vérité. Je ne doute pas non plus que le nationalisme constitue un levier politique remarquablement puissant, la démonstration de son extraordinaire capacité à assurer la cohésion d'un groupe donné n'étant plus à faire. Mais ce n'est pas là ce qui retiendra mon attention. J'entends plutôt m'intéresser aux prémisses épistémologiques inexprimées de ce que j'appellerai le nationalisme méthodologique, c'est-à-dire cette façon d'envisager le monde comme uniquement composé de groupes nationaux. Cette approche me permettra de révéler certaines des conséquences normatives associées à cette façon d'envisager la réalité.

Nous verrons ainsi, entre autres choses, que les deux postures évoquées plus haut ont ceci de commun de présumer de l'existence d'une essence identitaire québécoise ou autochtone parfaitement singulière. En outre, nous serons à même de constater que les concepts de nation, de souveraineté et de droits/*rights* se prêtent très mal à l'idée de compromis, de chevauchements ou d'attachements multiples. Elles renvoient plutôt à un univers d'oppositions, de conflits et de distinctions dichotomiques, ce qui rend nettement plus difficile les solutions qui, tout en admettant l'importance du principe d'autonomie, visent à cultiver la solidarité et l'interdépendance.

En passant, même si j'en parlerai peu, je tiens à souligner qu'il existe aussi un nationalisme canadien-anglais, fondé non pas sur une conception substantielle de la culture, mais plutôt sur une définition formelle de l'égalité. Parce que majoritaire, il a la caractéristique de s'ignorer lui-même. Il n'hésite cependant pas à relever la tête dès que se manifeste trop bruyamment la volonté des Québécois et des Autochtones de conserver une mainmise sur une partie de leur vie collective.

Dans la perspective nationaliste québécoise et autochtone, il va de soi qu'il n'existe *qu'une* nation à laquelle peut appartenir un Québécois ou le membre d'une communauté autochtone. Aussi civique, démocratique et ouverte à la différence soit-elle, une nation n'a qu'un seul centre. On adhère peut-être volontairement à la nation, mais on ne peut adhérer qu'à *une* nation. La nation est une totalité à laquelle on appartient et dont on ne peut sortir, à moins d'en sortir complètement. La personne qui s'aventure au-delà de la frontière symbolique nationale en chérissant des appartenances multiples risque fort d'en être exclue pour cause de manque de patriotisme, d'aveuglement, d'ignorance ou de fausse conscience de colonisé.

En outre, dans cette perspective, la nation est souvent représentée comme un principe organisationnel naturel, plutôt qu'artificiel, comme une entité subjective transcendante, antérieure et supérieure aux individus. La nation tirerait son existence d'un processus historique quasi naturel et indépendant des volontés individuelles. Une nation serait moins le fruit des interactions multiples et souvent conflictuelles entre les membres qui l'ont constituée aux cours des générations, que le produit d'un ensemble de processus de socialisation dont le contrôle échapperait totalement aux individus. Bien sûr, les auteurs nationalistes n'ignorent pas la réalité de ces interactions, mais ils n'en tirent pas de conséquences qui bousculeraient leur mode de pensée. Pour eux, l'être humain demeure, pour l'essentiel, largement déterminé par son environnement culturel et social. Sa capacité de se penser lui-même en est donc diminuée d'autant.

Qui plus est, le mot « nation », dans la bouche de ceux qui l'emploient, désigne la société en entier. Autrement dit, parler de la nation québécoise ou d'une nation autochtone, c'est faire référence à *l'ensemble* des membres de la communauté québécoise ou autochtone au nom de laquelle on parle.

Cette perspective épistémologique a également pour conséquence de mettre l'accent sur les discours de ceux qui parlent au nom de cette nation (politiciens ou intellectuels — « ceux qui savent » —), plutôt que sur le point de vue des

membres qui la composent, ceux-ci étant commodément présumés unanimes.

Enfin, la pensée nationaliste dans sa version québécoise et autochtone s'appuie sur une conception différentialiste et totalisante de la culture. La spécificité nationale passe par la différence culturelle. Dès lors, tout est culturel, rien n'échappe au filet tendu par cette expression, non seulement ce qu'on rattache spontanément à l'idée de culture, mais également le monde des valeurs. Aux termes de cette vision du monde, nous sommes tous respectivement enfermés dans des univers cognitifs, culturels et axiologiques opaques pour autrui. Ainsi, ce qui relève de la culture autochtone ne peut relever en même temps de la culture canadienne ou québécoise, et vice-versa.

Le nationalisme méthodologique, on l'aura compris, rend l'idée de fédéralisme pratiquement impensable. Alors que le fédéralisme postule que les citoyens d'un même État peuvent parfaitement chérir plus d'une communauté d'appartenance, le nationalisme exclut cette possibilité. En effet, la nation est allergique aux allégeances plurielles, puisqu'elle se nourrit d'exclusivité et d'unanimité.

En vérité, si la pensée nationaliste consent à l'idée de fédéralisme, c'est uniquement dans sa version « multinationale », c'est-à-dire en tant que mode de gestion politique de *groupes* nationaux conceptualisés comme mutuellement exclusifs, mais « fédérés » au sein d'un espace politique commun, qui lui cependant ne s'élève pas au statut de « nation ». Cette perspective me semble sous-estimer la complexité identitaire des membres qui composent ces groupes nationaux.

La perspective nationaliste comporte néanmoins une grande part de vérité. Ainsi, il est juste d'affirmer qu'il existe bel et bien une différence culturelle québécoise ou autochtone. Toutefois, il est très certainement possible de reconnaître le caractère singulier, sinon unique, de ces cultures, sans qu'il soit pour autant nécessaire de leur prêter une homogénéité et une uniformité de contenu qu'elles n'ont pas. En effet, si la « culture » est entendue comme un ensemble de concepts, de représentations du monde aux-

quels les membres d'une communauté donnée recourent pour formuler leur pensée — ce qui dépasse la simple différence linguistique —, elle ne doit pas être confondue avec un monolithe de notions ou d'idées substantielles unanimement partagées par les membres. Que la culture forge le mode de pensée et d'expression d'une communauté, soit. Qu'elle porte tous ses membres à penser la même chose, non. À partir de référents culturels identiques, ceux-ci peuvent fort bien entretenir de profonds désaccords les uns avec les autres.

En présumant trop de l'unanimité des groupes nationaux, en faisant de la « nation » un *déjà-là*, la pensée nationaliste passe aussi sous silence la part de pouvoir qui entre dans la construction nationale québécoise et autochtone, pour ne souligner que celle qui caractérise le *Canadian nation-building*.⁸ La défunte *Charte des valeurs québécoises* et le code d'appartenance de la communauté Mohawk de Kahnawake sont de magnifiques exemples d'une construction identitaire menée avec un gant de fer.

En outre, le gouffre cognitif qui, dit-on, sépare radicalement la pensée autochtone de la pensée « occidentale moderne » est nettement moins profond qu'on ne le pense. Pour plusieurs intellectuels autochtones, la Modernité se résume au projet néolibéral, point à la ligne. En réalité, la Modernité correspond à ce moment de l'histoire (qui n'est pas le même pour toutes les communautés) où la réalité cesse d'être conçue comme le produit d'une volonté hétéronome, extérieure à l'humain, et où, en conséquence, la Tradition et la Religion ont cessé de structurer l'univers social et politique. C'est l'époque de la dé-transcendantalisation du savoir et du pouvoir. C'est un recul généralisé de l'invisible. Tout dorénavant peut être légitimement passé sous le scalpel de la critique. C'est l'époque où le lien social devient avant tout politique et où l'identité n'est plus, pour ainsi dire, « donnée » à la naissance ; elle se définit et se renouvelle dans la relation à autrui. Quant à l'autorité politique, on ne l'accepte plus sans sourciller. On exige d'elle qu'elle se justifie.

Comme le dit le sociologue Jean-Jacques Simard, la Modernité peut être « entendue comme l'âge où, les Européens en premier lieu,

les autres peuples ensuite, [...] se sont trouvés comme placés en décalage par rapport à la culture qu'ils avaient reçue en héritage, comme devant quelque chose de *contingent*, discutable, [...] ouvert aux choix, alors que, jusqu'à ce moment, la culture héritée définissait précisément et globalement la *nécessité*, à la fois objective et normative: un mode d'emploi de la vie, un manuel de l'utilisateur de l'univers, transmissibles comme tels de génération en génération et appartenant en propre, exclusivement, à chaque groupe ethnogénétique. C'est alors, non pas qu'est apparue une culture inauthentique — le terme n'a pas de sens —, mais que s'est posée la *question insoluble* de l'authenticité (spontanée), et de l'inauthenticité (réfléchie), du rapport des individus aux Leurs, aux autres et à Soi. [...] [L]e mot 'moderne' ne veut rien dire d'autre que 'contemporain'. »⁹ Il va de soi que la critique existait avant la période moderne. La Modernité l'a cependant étendue à ce qui auparavant relevait de l'intouchable, de l'impensable.

Je ne mets pas en doute le caractère holiste et intuitif des savoirs autochtones. Je ne conteste pas le lien intime qu'ils entretiennent avec le territoire ou leur enracinement dans une matrice spirituelle. Je reconnais également que le mode de transmission de ces savoirs ne s'apparente pas exactement au nôtre. Ce que je récusé, par contre, c'est l'idée d'une unanimité sur le contenu de ces savoirs, sur le type de réponses auxquelles ils ouvrent la porte ou sur la nature des valeurs partagées par les Autochtones auxquels ils donnent accès. Qu'il y ait consensus sur un certain nombre de choses, soit. Unanimité sur tout ? Non.

Tout comme les autres Canadiens, les Autochtones du Canada — je ne me prononce pas sur les Yanomamis amazoniens — vivent dans un monde désenchanté, c'est-à-dire un monde constamment ébranlé par la critique et traversé d'idées nouvelles. Ironiquement, les défenseurs les plus ardents de la tradition autochtone sont le plus pur produit de la pensée « moderne » qu'ils dénoncent. En mettant la tradition à distance, en l'objectivant, en la défendant sur la base d'arguments parfaitement rationnels et souvent convaincants (tant pour les Autochtones que

les allochtones), ils incarnent la réflexivité dans ce qu'elle a de plus paradigmatique. Et, je tiens à le souligner, cela n'en fait pas des Autochtones inauthentiques.

Le philosophe Will Kymlicka n'a pas tort de conclure qu'une décision n'a de sens que si elle se fonde sur un horizon de signification partagé par les membres d'une communauté. Toutefois, les horizons de signification qu'on prête aux cultures sociétales québécoises et autochtones me semblent trop cohérents et trop stables. Ils sont plus diversifiés et plus mouvants qu'on le suppose. En outre, chose curieuse, Kymlicka n'évoque jamais l'idée que, dans une fédération, une personne puisse être immergée, depuis sa naissance, dans deux cultures sociétales différentes (ou même trois, si elle est d'ascendance autochtone). Pourquoi une personne ne baignerait-elle que dans une seule et même culture sociétale ?

Qui plus est, personne ne conteste l'importance du marqueur identitaire national, mais est-ce à dire qu'il est toujours et en tous lieux LE critère évaluatif du Québécois ou de l'Autochtone ? Un citoyen autochtone ou québécois ne fonde-t-il pas quotidiennement ses choix sur d'autres marqueurs qui lui tiennent tout autant à cœur (orientation sexuelle, genre, positionnement générationnel, spiritualité, identité professionnelle, ethnicité, préférences esthétiques, etc.) ? De quel droit, pour paraphraser le philosophe Amartya Sen,¹¹ peut-on « miniaturiser l'être humain » au point d'en faire le porte-étendard d'un seul marqueur identitaire, le référent national ? Et pourquoi une personne ne pourrait-elle pas chérir plus d'une appartenance ?

Quant aux concepts de droits/*rights* et de souveraineté, ils encouragent eux aussi une approche adversative du type « je gagne/tu perds. » La souveraineté a généralement été pensée comme inabrogeable, incontestable et indivisible. Au même titre qu'on ne peut être à moitié vierge, il est difficile d'être à moitié souverain. D'ailleurs, le fédéralisme a toujours posé un problème aux théoriciens de la puissance de l'État. Un droit — *a right* —, quant à lui, bien que fort utile à certaines occasions, n'en demeure pas moins un bouclier qu'on brandit pour contrer

ou repousser son adversaire. Ce n'est pas un vecteur de compromis ou de conciliation. Qui plus est, au Canada, la doctrine des droits ancestraux développée par la Cour suprême se fonde sur une conception extrêmement folklorique de l'identité autochtone : seules méritent d'être protégées les activités culturelles essentielles aux modes de vie autochtones tels qu'ils existaient avant le contact avec les Européens. Cette doctrine a très certainement ouvert la porte à des victoires judiciaires pour les Autochtones, mais elle a tout de même embaumé leur identité dans les parures de guerre et les mocassins du 17^e siècle.¹¹

Comment échapper à ces conceptualisations qui induisent une dynamique d'opposition et de conflit, qui appauvrissent le débat en dépeignant la complexité de nos identités respectives en termes binaires et simplistes, qui nous obligent à distinguer entre le Québécois ou l'Autochtone « authentiques » et celui qui souffre d'anémie patriotique ou du « cancer du colon », au sens de colonisé ? Par quel moyen peut-on échapper à une conceptualisation qui fait de l'ambiguïté, du chevauchement, des multiples appartenances, une forme d'anomalie ?

2. Les potentialités d'une pensée fédérale¹²

Pour avoir une certaine prise sur la réalité, une théorie, quelle qu'elle soit, doit se fonder sur une anthropologie minimaliste. J'entends par là une théorie de la nature humaine qui prend une juste mesure de ce que sont les êtres humains, c'est-à-dire ni des surhommes capables de s'extirper sans effort des contraintes du réel ni une pâte entièrement modelée par des processus de socialisation.

Cette perspective anthropologique nous oblige à reconnaître que, contrairement aux approches identitaires monistes, notre identité — en partie à tout le moins — est indépendante du social et que l'individu est donc en mesure, au moyen d'une conscience éduquée en partie par la raison, de mettre ce social à distance et même de contribuer à son renouvellement. Cette approche n'encourage toutefois pas un individualisme asocial ou antisocial, car il ne *nie* pas l'influence des différents pouvoirs de la société. Au contraire,

sans cadre social, une personne ne pourrait développer son individualité. L'individu n'est pas conceptualisé ici comme une entité abstraite atomisée, mais plutôt comme un sujet engagé dans un processus constant d'individuation au cours duquel il se fait lui-même, mais *avec* le concours des autres et non pas toujours en opposition à eux.

Cette anthropologie nous oblige également à admettre que certains individus cultivent des attachements multiples et que la hiérarchisation de leurs marqueurs identitaires n'est pas toujours la même en toutes circonstances. Le flot de notre humanité n'est pas le fruit d'une source unique. Cette anthropologie nous permet d'échapper à l'« approche 'solitariste' de l'identité humaine » à laquelle le holisme et le nationalisme méthodologique nous mènent inéluctablement, c'est-à-dire cette perspective monoculaire de l'identité aux termes de laquelle « les personnes ne peuvent se définir qu'en fonction d'un système de catégorisation *unique et globalisant*. »¹³

Cette multiplicité de nos allégeances, qui n'exclut pas la possibilité que certaines d'entre elles puissent revêtir une importance plus grande que d'autres, nous contraint également à reconnaître qu'un citoyen peut s'estimer partie à plusieurs communautés politiques distinctes sans nécessairement vouloir trancher entre elles.

Le fédéralisme n'étant pas une simple thèse descriptive, il ne fait pas que *constater* l'existence de ces groupes auxquels se greffent les multiples attachements des individus, il tente d'en *structurer les rapports* afin de leur permettre de coexister paisiblement plutôt que de rompre définitivement. C'est en cela qu'il dépasse le simple pluralisme qui se contente parfois de constater les différences. Et contrairement aux concepts de nation, de souveraineté, d'authenticité et de droits/*rights*, le fédéralisme met l'accent sur la nature des *relations* entre personnes et groupes plutôt que sur *l'essence* des uns et des autres.

Le fédéralisme renvoie à un devoir ou plutôt à un projet moral qui consiste à conjuguer le « je » avec les « nous » dont nous faisons partie, et ce, sans nécessairement subordonner le premier au deuxième — et vice versa — en toutes

circonstances. Ainsi, il reconnaît une importance à la socialisation et à l'existence de formations sociales englobantes en tentant d'assurer la coexistence de plusieurs communautés au sein d'une même unité. En revanche, il n'admet pas l'idée d'une singularité collective *radicale* qui rendrait la double appartenance impossible. Admettre qu'un individu s'inscrit nécessairement dans un groupe social qui le dépasse ne signifie pas qu'il doit s'y noyer.

La finalité du fédéralisme est de nous *obliger* à penser notre avenir politique sans jamais perdre de vue la présence et les projets d'autrui. Par « nous », j'entends aussi bien les citoyens eux-mêmes que les entités politiques que sont le gouvernement fédéral, les provinces et les différentes collectivités politiques autochtones du Canada.

C'est en ce sens que le fédéralisme est une institutionnalisation de la réflexivité. À la différence des concepts de nation, de souveraineté, d'authenticité et de droits, il rend plausible l'idée de compromis, de concessions, et même parfois de renonciation.

En outre, le fédéralisme, au contraire de la notion réductrice de souveraineté, prend acte du caractère polycentrique du pouvoir et n'est pas obnubilé par la question de la source du pouvoir. Il n'est bien sûr pas indifférent à la question de l'identité des détenteurs de ce dernier. Mais tel n'est pas son seul intérêt. Le caractère juste ou injuste de la distribution et de l'exercice du pouvoir retient également son attention. Enfin, tout en reconnaissant une autonomie politique aux différents ordres de gouvernement, le fédéralisme fait toujours de la solidité du cadre de référence une préoccupation centrale.

Le fédéralisme est donc, d'une part, un concept politique ouvert à une véritable reconnaissance de la pluralité identitaire des individus et non simplement à la reconnaissance d'une forme de « monoculturalisme pluriel »,¹⁴ et, d'autre part, un concept mettant l'accent sur la nature des *relations* entre personnes et groupes plutôt que sur *l'essence* des uns et des autres.¹⁵ C'est pourquoi le fédéralisme m'est vite apparu comme une voie plus appropriée que d'autres pour réfléchir à la gouvernance autochtone. Un

concept qui permet de mieux rendre compte, non seulement de la plasticité de nos identités personnelles, mais également de la réalité des relations entretenues depuis toujours par les Autochtones et les allochtones dans l'univers politique canadien. En outre, et cela est d'une importance capitale, l'idée de « relations » est au cœur de l'épistémologie et de l'ontologie autochtones.¹⁶

Comment pareille conception du fédéralisme permet-elle d'éclairer l'enjeu de la gouvernance autochtone ? Elle permet à tout le moins de poser la question différemment. Plutôt que d'aborder la gouvernance autochtone en termes de droits, de nationalisme ou de souveraineté qui s'entrechoquent, pourquoi ne pas plutôt mettre l'accent sur le type de *relations* entretenues par les peuples autochtones avec les Euro-canadiens ?

De ce point de vue, ce qui explique la place particulière des premiers dans l'ordre politique canadien, et ce qui justifie de les envisager comme acteurs constituants, c'est le fait que, de tout temps, les rapports entretenus par les Euro-canadiens avec les peuples autochtones se sont fondés sur l'idée que ceux-ci étaient des acteurs collectifs capables d'exercer une autorité politique.

Dès l'époque des premiers contacts, cette dynamique politique a engendré un type particulier de rapports entre les peuples autochtones et l'État canadien. Rapports qui, chose essentielle, n'ont pas simplement un intérêt historique, puisqu'ils se poursuivent encore aujourd'hui, puisqu'ils ont engendré des attentes, induit des comportements, tué des initiatives dont l'écho retentit encore bruyamment dans le Canada du 21^e siècle.

Que ce soit avant ou après l'avènement des lois sur les Indiens au milieu du XIX^e siècle, les Autochtones n'ont jamais été considérés, à l'occasion de l'élaboration des politiques les concernant, comme de simples individus-sujets ou individus-citoyens.

Le grand nombre de traités qu'ils ont conclus avec les couronnes française, anglaise et canadienne en témoignent. Des individus peuvent

signer des contrats. Seuls des sujets politiques collectifs peuvent se lier aux termes de traités. Comme le disait en 1831 le juge en chef Marshall de la Cour suprême des États-Unis à propos des ententes signées avec les Autochtones : « The words “treaty” and “nation” are words of our own language, selected in our diplomatic and legislative proceedings by ourselves, having each a definite and well understood meaning. We have applied them to Indians, as we have applied them to the other nations of the earth. They are applied to all in the same sense. »¹⁷ Or l'État canadien a signé et continue à signer de tels traités avec les Autochtones.

Même sous le régime des lois sur les indiens adoptées à partir des années 1850, les Autochtones ne seront jamais traités comme de simples individus-sujets ou individus-citoyens. L'entreprise impérialiste britannique et par la suite canadienne a toujours appréhendé les peuples autochtones comme des collectivités capables d'exercer une autorité politique, même s'il ne s'agissait que d'une autorité déléguée.

Certes, on espérait « émanciper » les Autochtones en les civilisant, pour reprendre le mot de l'époque, mais jamais ces lois ne les ont appréhendés dans leur seule dimension individuelle.¹⁸ Il est frappant de noter que la politique impérialiste canadienne a toujours visé à maintenir les peuples autochtones, en tant que collectivités politiques et non simplement culturelles, en marge de l'univers euro-canadien. La « bande », définie comme un « groupe d'Indiens » par le droit canadien, demeure encore aujourd'hui l'unité politique de base de l'univers autochtone. Et c'est au conseil de bande, médiateur politique désigné de la volonté de tous les membres, que sont confiés les pouvoirs dévolus par la loi.

Bref, les Autochtones ont toujours été perçus par les acteurs politiques euro-canadiens comme des acteurs politiques collectifs, quoique, à partir du milieu du XIX^e siècle, des acteurs politiques collectifs de seconde zone.

Mais il y a plus. Nos comportements transforment la réalité, et il ne nous est pas permis de fermer brusquement les yeux sur les conséquences concrètes de leur mise en œuvre. La

signature des traités, la marginalisation collective des Autochtones et la résistance féroce de ces derniers aux tentatives de les éliminer physiquement et culturellement ont induit des comportements et des attentes avec lesquels on ne peut rompre brusquement sans dommages.

Tous ces événements ont contribué à cultiver chez les Autochtones le désir de s'auto-définir comme communautés politiques, non pas tant en revendiquant une différence culturelle substantielle, mais en établissant des frontières entre eux et les allochtones. En somme, ces événements expliquent, qu'encore aujourd'hui, il faille compter, dans l'espace politique canadien, avec des communautés politiques autochtones.

Cela dit, l'incorporation — pas toujours involontaire — des Autochtones à la société moderne (urbaine, technologique, etc.) n'a pas été sans conséquence sur ces derniers. Aujourd'hui, sans en dépendre totalement, l'identité autochtone est largement dépendante de son articulation à l'appareil étatique et aux populations allochtones. Ignorer totalement cette indéniable imbrication tiendrait de la pensée magique. Plus important encore, nier l'existence d'une réalité autochtone dorénavant inscrite dans une logique qui n'est pas toujours celle de l'Autochtone vivant en réserve et loin des villes serait faire insulte à tous ces Autochtones qui définissent leur identité autrement. Le mouvement *Idle No More* n'est que la manifestation la plus spectaculaire du bouillonnement identitaire qui secoue une société civile autochtone très diverse.

Le fédéralisme, selon mon point de vue, exige qu'on prenne en considération la manière dont nos rapports se sont historiquement structurés. Cette perspective nous oblige, entre autres choses, à tenir compte de la volonté des Autochtones de préserver une part d'autonomie qui les autorisera à *se penser eux-mêmes*, sans égard au port où ce processus les mènera.

Néanmoins, pour éviter de tomber dans le piège de l'essentialisme, je le répète, il nous faut admettre que ce n'est pas tant le contenu de leur différence qui importe que la volonté historique des peuples autochtones, qui n'ont pas été que des victimes, d'ériger des frontières politiques

— mobiles et poreuses — entre eux et les allochtones. Volonté partagée par l'État lui-même, quoique, bien sûr, les objectifs des uns et des autres aient souvent été aux antipodes.

Il s'ensuit que, dans la perspective fédérale développée ici, les peuples autochtones sont en droit de réclamer une part d'autonomie politique. Celle-ci ne tire pas sa source d'une souveraineté qui sommeillait depuis des siècles sous la surface de l'oppression ou d'une différence culturelle radicale qu'il est de toute façon trop difficile d'épingler juridiquement. Elle tient plutôt aux rapports entretenus depuis toujours par les Autochtones *en tant que collectivités politiques* avec les allochtones, et pas simplement en tant que *collectivités culturelles*.

Reconnaître aux peuples autochtones une sphère d'autonomie *en tant que collectivités politiques*, et pas simplement en tant que *collectivités culturelles*, que ce soit par traité ou autrement, c'est leur garantir un espace constitutionnellement protégé à l'intérieur duquel il leur sera loisible de débattre *entre eux*, comme le font les Québécois, de l'épineuse question de leur identité.

En revanche, refusant de faire l'impasse sur le réel en niant la complexité de l'identité contemporaine des Autochtones canadiens, la perspective fédérale proposée ici est incompatible avec toute tentative d'éliminer les lieux partagés de participation et de collaboration politique entre Autochtones et allochtones.

Un texte aussi court laisse en suspens un nombre important de questions, dont plusieurs sont abordées dans les textes mentionnés en note de bas de page. Toutefois, en guise de conclusion, je tiens à répondre aux deux questions suivantes.

- En faisant la critique de l'approche monoculaire à laquelle les concepts de droits, de souveraineté et de nationalisme nous exposent, est-ce que je caresse l'espoir de les voir s'évaporer du paysage politique et juridique ? Pareille idée serait ridicule. Pour le meilleur et pour le pire, ces concepts sont là pour rester. Et il serait

malhonnête de ne pas reconnaître que le recours aux droits et à l'idée de nation ont parfois permis aux peuples autochtones de remporter des victoires judiciaires et politiques.

Mon ambition, en exposant l'approche fédérale énoncée plus haut, est infiniment plus modeste. Je tenais avant tout à révéler que, malgré les vertus qu'on peut leur trouver, ces concepts imposent à ceux qui les embrassent une certaine façon de concevoir le monde. Une conception du monde où bien souvent la logique manichéenne du « je gagne/tu perds » et du « nous/les autres » s'impose comme une évidence, où il l'homogénéité et l'unanimité présumées des nations dont on parle n'est pas suffisamment remise en question, et où l'on passe généralement sous silence la part de pouvoir requise à la construction de toute nation, quelle qu'elle soit, celle-ci n'étant jamais le pur produit d'un processus historique « naturel ». Une telle façon d'appréhender le monde emporte des conséquences normatives en ce qu'elle privilégie des solutions qui misent sur le « solitarisme » décrit par Amartya Sen au détriment de l'interdépendance.

Ainsi, il est vrai que la reconnaissance du titre ancestral peut constituer un bienfait pour les groupes autochtones qui en font la démonstration avec succès. En revanche, il faut bien admettre que le critère d'« occupation exclusive » développé par la Cour suprême pour établir l'existence d'un tel titre est venu pourrir les relations entre les communautés autochtones dont les revendications portent sur le même territoire. La victoire de l'une passe nécessairement par la défaite de l'autre. En effet, le critère d'exclusivité incite chaque partie à faire la démonstration de l'exclusivité de sa propre occupation et du caractère occasionnel de celle de son opposante.

Quant au mantra du discours de « nation à nation », aussi noble soit-il, en faisant de la Couronne fédérale le seul interlocuteur légitime des peuples autochtones, il délégitime toute discussion avec les corps gouvernementaux qui les voient le plus immédiatement, c'est-à-dire les municipalités.¹⁹

Si l'« épistémologie du doute » que j'ai tenté de défendre dans les pages précédentes pouvait

nous amener à reconnaître qu'on ne peut tirer de conclusions catégoriques à partir de concepts qui sont ontologiquement flous (l'idée de nation ou d'authenticité culturelle, par exemple), mes efforts n'auraient pas été vains.

- Mais outre l'introduction de ce doute salutaire, l'approche fédérale proposée ici n'est-elle qu'une intéressante abstraction ? Je ne le pense pas. Elle permet premièrement de penser le fédéralisme autrement que dans une perspective statocentrique et axée sur les groupes, et d'y voir une façon d'entretenir un rapport à soi (puisque nous entretenons toujours un « discours silencieux » avec nous-mêmes)²⁰ et au monde. Et cette manière d'appréhender la réalité emporte elle aussi des conséquences normatives, en ce qu'elle favorise l'éclosion de solutions qui prennent acte de nos multiples allégeances. Deuxièmement, dans le domaine constitutionnel qui est le mien, l'approche relationnelle défendue ici permettrait à la Cour suprême de prendre ses distances avec l'interprétation essentialiste des droits ancestraux qui est présentement la sienne pour ouvrir progressivement la porte à la reconnaissance d'ordres juridiques autochtones et donc à la normativité autochtone proprement dite.²¹ Or, reconnaître de tels ordres juridiques, c'est implicitement admettre que les communautés autochtones sont investies d'un pouvoir de nature politique les autorisant à adopter leurs propres normes, ce qui est l'essence même de l'idée d'autonomie (du grec *auto* et *nomos* qui signifie « qui est régi par ses propres lois »).

La Cour suprême ne pourra échapper encore longtemps à l'obligation de réfléchir à la place à donner aux ordres juridiques autochtones, et donc au problème concret de l'autonomie gouvernementale autochtone. Il est vrai que la Cour n'a jamais reconnu aux peuples autochtones de droit à l'autonomie gouvernementale, et ce, même de manière limitée.²² Toutefois, les juges se sont empêtrés dans leurs propres filets conceptuels. Ainsi, ils ont non seulement reconnu que les droits ancestraux et le titre ancestral étaient des droits collectifs détenus par les communautés autochtones, mais ils ont affirmé que le titre aborigène comprenait « le droit de choisir les uti-

lisations qui peuvent être faites de ces terres »²³ et que les droits ancestraux « inclus[ai]ent celui de choisir à quel moment la pêche sera pratiquée, ainsi que la façon de le faire et les méthodes qui seront utilisées. »²⁴ Or, que la Cour le veuille ou non, la conjonction de ces deux éléments — droit collectif et capacité de faire des choix — signifie qu'elle a implicitement reconnu aux titulaires de droits ancestraux le pouvoir d'énoncer des règles pour en régir la mise en œuvre. La porte est donc déjà partiellement ouverte à la reconnaissance d'une forme limitée d'autonomie politique autochtone. Dans un avenir très rapproché, la Cour ne pourra plus envisager les droits ancestraux comme une simple catégorie de droits fonciers. Il lui faudra confronter le problème du statut politique des acteurs autochtones. Peut-être qu'une perspective fédérale trouvera alors grâce à ses yeux.

Je conclurai en soulignant que le fédéralisme ne peut fort probablement pas satisfaire au besoin existentiel de sens que certains attendent du politique, c'est-à-dire l'institution d'une forme de pouvoir qui redonnera sens au fait d'exister et d'avoir à vivre ensemble. Parce qu'il se fonde sur l'idée de compromis, parce qu'il se concilie mal avec les explications totalisantes, on peut comprendre que le fédéralisme ne soit pas le concept préféré des militants. Cependant, je suis convaincu qu'il peut être mobilisé avec succès pour garantir un espace d'autonomie politique aux peuples autochtones du Canada. La seule chose que la théorie fédérale développée ici refuse d'admettre, c'est que l'avenir est connu d'avance et qu'il n'y a qu'une seule voie à suivre ou une seule voix à entendre. Et parmi ces voix, il faudra compter avec celle du *Trickster*.

Notes

- * Ce texte est tiré d'une présentation s'inscrivant dans le cadre des *Conférences Trudeau Lectures* et donnée à l'occasion de la série *Voir grand 2015* organisée par la Fédération des sciences humaines et par l'Université d'Ottawa le 4 juin 2015. Je

profite de l'occasion pour remercier la *Fondation Trudeau*, non pas tant pour le titre de lauréat qu'elle m'a décerné, que pour m'avoir permis d'intégrer l'extraordinaire communauté d'intellectuels, jeunes et moins jeunes, qu'elle a fédérée autour des thèmes chers à M. Pierre Elliot Trudeau — lui-même ancien professeur de droit constitutionnel au sein de ma faculté. Je tiens à remercier toutes celles et ceux qui ont bien voulu commenter le manuscrit de cette conférence. Je demeure bien sûr seul responsable des forces et des faiblesses de ce texte.

- 1 Victor Hugo, *Cromwell*, Acte V, scène IX, vers 5428-5431.
- 2 *Considérations sur la révolution française* (1818), Paris, Tallandier, 2000 : 87.
- 3 Claude Lévi-Strauss traduit joliment cette expression par le mot « décepteur » tiré de l'ancien français : Claude Lévi-Strauss, « Preface », dans Bill Reid et Robert Bringhurst, *The Raven Steals the Light*, Douglas & McIntyre, Vancouver, 1996, à la p 11.
- 4 Jean Leclair, « Les périls du totalisme conceptuel en droit et en sciences sociales », en ligne : (2009) 14 :1 Lex Electronica, <<http://www.lex-electronica.org/s/437>>.
- 5 Voir Jean Leclair, « Military Historiography, Warriors and Soldiers: The Normative Impact of Epistemological Choices » dans Patrick Macklem et Douglas Sanderson, dir, *From Recognition to Reconciliation: Essays on the Constitutional Entrenchment of Aboriginal and Treaty Rights*, Toronto, University of Toronto Press, 2016, 179. Accessible a l'adresse suivante: <http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2326486>.
- 6 Quoiqu'il ne se réclame pas d'une perspective fédérale comme je le fais, John Borrows défend depuis des années une thèse qui s'apparente beaucoup à la perspective relationnelle proposée dans le présent article : voir, en particulier : John Borrows, « 'Landed' Citizenship: An Indigenous Declaration of Independence », dans *Recovering Canada: The Resurgence of Indigenous Law*, Toronto, University of Toronto Press, 2002 [« 'Landed' Citizenship »]. Certains constateront également des similitudes entre les critiques soulevées ici et celles qu'Alan C. Cairns énumèrent dans son ouvrage *Citizens Plus. Aboriginal Peoples and the Canadian State*, Vancouver, UBC Press, 2000. Toutefois, mon point de vue diffère grandement du sien, dans la mesure où je n'éprouve pas, comme lui, de profondes inquiétudes devant l'éventuelle reconnaissance d'une autonomie politique autochtone. Je ne pense pas non plus qu'il faille

accorder une préférence canonique au marqueur identitaire pancanadien pour que soient assurées la cohérence et la stabilité du pays. Quoiqu'il n'affiche jamais explicitement son nationalisme pancanadien, on devine toujours chez Cairns une préférence pour le tout au détriment des parties : voir Alexandra Dobrowolsky et Richard Devlin, « Citizens Suppliant ? Alan Cairns' *Citizens Plus* and the Politics of Aboriginal/Constitutional Scholarship » (2002) 7 Rev Const Stud 79. À preuve, une fois son livre terminé, le lecteur ne sait toujours pas à quoi ressemblerait la mise en œuvre de son programme *Citizens Plus*. Quelle part d'autonomie cette approche reconnaît-elle vraiment aux peuples autochtones ? Comme d'autres, John Borrows (« Landed' Citizenship ») et Will Kymlicka (*La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, Montréal, Boréal, 2001) par exemple, je pense au contraire que la cohérence nationale sera renforcée plutôt que mise à mal par la reconnaissance d'une véritable autonomie politique aux communautés autochtones. Cela dit, je reconnais, comme Cairns, les difficultés de toute sorte que soulèveront la constitution et la mise en place des institutions politiques autochtones appelées à exercer cette autorité. Le passage du discours normatif à la réalité concrète sera semé d'embûches. Toutefois, puisqu'à mon avis une telle reconnaissance ne pourra être mise en œuvre que progressivement, que l'objectif des peuples autochtones (sauf rares exceptions) n'est pas de faire sécession, et que l'étendue des pouvoirs réclamés variera d'une communauté autochtone à une autre, je ne pense pas qu'il faille exagérer le caractère déstabilisant de cette attribution de pouvoirs.

- 7 Toutes les idées développées ici sont tirées des textes mentionnés plus haut et des textes suivants : Jean Leclair, « Vers une pensée politique fédérale: la répudiation du mythe de la différence "québécoise radicale" », dans André Pratte, dir, *Reconquérir le Canada: un nouveau projet pour la nation québécoise*, Montréal, Les Éditions Voix parallèles, 2007, à la p 39; Jean Leclair, « Le fédéralisme comme refus des monismes nationalistes » dans Dimitrios Karmis et François Rocher, dir, *La dynamique confiance-méfiance dans les démocraties multinationales: Le Canada sous l'angle comparatif*, Québec, Presses de l'Université Laval, à la p 209. Accessible a l'adresse suivante: <http://papers.ssrn.com/sol3/papers/cfm?abstract_id=1927356>, et Jean Leclair, « "Daddy, Is the Sky Higher Than the Ceiling?" Roderick Alexander Macdonald's Federal Epistemology and Ontology »

- dans Richard Janda, Rosalie Jukier et Daniel Jutras, dir, *The Unbounded Level of the Mind: Rod Macdonald's Legal Imagination*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2015, 63.
- 8 À ce propos, lire Jean Leclair « Le rôle de la loi et du pouvoir dans le processus d'accession du Québec à l'indépendance » (2014) 8 *Revue de droit parlementaire et politique* 557; une version plus étoffée de ce texte (« Le potier, l'argile et le peuple: le rôle de la loi et du pouvoir dans le processus d'accession du Québec à l'indépendance ») a été publiée dans Eugénie Brouillet, Patrick Taillon et Olivier Binette, dir, *Un regard québécois sur le droit constitutionnel. Mélanges en l'honneur d'Henri Brun et de Guy Tremblay*, Cowansville, Éditions Yvon Blais, 2016, 833.
 - 9 Jean-Jacques Simard, *La réduction : L'Autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui*, Sillery, Septentrion, 2003, à la p 68.
 - 10 Amartya Sen, *Identité et Violence*, Paris, Odile Jacob, Paris, 2007, aux pp 12 et 17 [Sen].
 - 11 Jean Leclair et Michel Morin, « Peuples autochtones et droit constitutionnel » dans Stéphane Beaulac et Jean-François Gaudreault-Desbiens, dir, *JurisClasseur Québec : Collection Droit public — Droit constitutionnel*, Montréal, LexisNexis, 2015, 15/1 (mise à jour annuelle) et Jean Leclair « Les droits ancestraux en droit constitutionnel canadien : quand l'identitaire chasse le politique » dans Alain Beaulieu, Stéphan Gervais et Martin Papillon, dir, *Les Autochtones et le Québec. Des premiers contacts au Plan Nord*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2013, 299.
 - 12 Toutes les idées développées ici, sont tirés des textes mentionnés plus haut et des textes suivants : Jean Leclair, « «Vive le Québec libre!» Liberté(s) et fédéralisme » (2010) 3 *Revue québécoise de droit constitutionnel*; Jean Leclair « Le fédéralisme : un terreau fertile pour gérer un monde incertain » dans Ghislain Otis et Martin Papillon, dir, *Fédéralisme et gouvernance autochtone/Federalism and Aboriginal Governance*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 2013, 21. D'autres auteurs ont embrassé des perspectives s'apparentant à la mienne: Dimitrios Karmis et Jocelyn Maclure (2001) « Two escape routes from the paradigm of monistic authenticity : post-imperialist and federal perspectives on plural and complex identities » 24 *Ethnic and Racial Studies* 361; Dimitrios Karmis et Wayne Norman, « The Revival of Federalism in Normative Political Theory » dans Dimitrios Karmis et Wayne Norman, dir, *Theories of Federalism : A Reader*, New York, Palgrave MacMillan, 2005, 1 et Tim Schouls, *Shifting Boundaries: Aboriginal Identity, Pluralist Theory, and the Politics of Self-Government*, Vancouver, University of British Columbia Press, 2003.
 - 13 Amartya Sen, *supra* note 10 à la p 11.
 - 14 *Supra* note 10 à la p 215.
 - 15 Pour des interprétations « relationnelles » des concepts de liberté, de souveraineté et d'autodétermination, lire Jennifer Nedelsky, *Law's Relations: A Relational Theory of Self, Autonomy, and Law*, Oxford, Oxford University Press, 2011; Martin Loughlin, *The Idea of Public Law*, Oxford, Oxford University Press, 2003 et Rauna Kuokkanen, « Indigenous Self-Determination: From the Politics of Recognition to Restructuring Relations », European Consortium for Political Research General Conference, présentée à l'Université de Montréal, 27 août 2015.
 - 16 Sur l'importance de prendre acte des relations entretenues, hier et aujourd'hui, entre peuples autochtones et non-autochtones, voir Susan D Dion, *Braiding Histories : Learning from Aboriginal Peoples' Experiences & Perspectives*, Vancouver, UBC Press, 2009, tout particulièrement les chapitres 6 et 7. Sur la dimension relationnelle de la méthodologie de recherche autochtone, lire Margaret Kovack, *Indigenous methodologies : Characteristics, conversations, and contexts*, Toronto, University of Toronto Press, 2009 ; de la même auteure, Margaret Kovack, « Emerging from the Margins : Indigenous Methodologies », dans Leslie Brown et Susan Strega, dir, *Research as Resistance, Critical, Indigenous and Anti-Oppressive Approaches*, Toronto, Canadian Scholars' Press/ Women's Press, 2005, 19; Shawn Wilson, *Research is Ceremony: Indigenous Research Methods*, Winnipeg, Fernwood Publishing, 2008. Pour une critique sévère des méthodes de recherches « occidentales » et une description des tenants et aboutissants d'une méthodologie relationnelle autochtone, lire Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies, Research and Indigenous Peoples*, Dunedin, University of Otago Press, 2009.
 - 17 *Wocester v Georgia*, 31 US 515, à la p 519 (1832).
 - 18 *La politique indienne du Gouvernement du Canada, 1969* (mieux connue sous l'appellation de *Livre blanc*) proposée par Jean Chrétien, alors ministre des Affaires indiennes et du Nord canadien, constitue la seule véritable tentative d'appréhender la totalité des Autochtones dans une perspective presque essentiellement individuelle. Et c'est précisément pourquoi cette politique s'est avérée un échec retentissant. Pour un aperçu de la réaction autochtone au Livre blanc, voir Kathleen A. van Dalen, *Nationalization of the Native Voice:*

The White Paper of 1969 and the Growth of the Modern Native Movement, travail soumis dans le cadre du programme Honours du baccalauréat en histoire, University of British Columbia, Okanagan, aux pp 37-48 [non-publié]. Accessible à l'adresse suivante: <<https://open.library.ubc.ca/cIRcle/collections/undergraduateresearch/42494/items/1.0076020>>.

- 19 Pour un plaidoyer fort intéressant en faveur de l'établissement d'une « diplomatie à l'échelle locale » entre Premières Nations et municipalités, lire Paul Tennant, « Delgamuukw and Diplomacy. First Nations and Municipalities in British Columbia » dans Owen Lippert, dir, *Beyond the Nass Valley. National Implications of the Supreme Court's Delgamuukw Decision*, Vancouver, Fraser Institute, 2000, 143.
- 20 Hannah Arendt, « Thinking and Moral Considerations: A Lecture », (1984) 51:1/2 *Social Research* 7 à la p 33. Arendt poursuit (aux pp 32-33): « To be sure, when I appear and am seen by others, I am one; otherwise I would be unrecognizable. And so long as I am together with others, barely conscious of myself, I am as I appear to others. We call *consciousness* (literally, 'to know with myself') the curious fact that in a sense I also am for myself, though I hardly appear to me, which indicate that the Socratic 'being one' is not so unproblematic as it seems; I am not only for others but for myself, and in this latter case I

clearly am not just one. A difference is inserted into my Oneness. [...] For myself, articulating this being-conscious-of-myself, I am inevitably *two-in-one* [...]. Human consciousness suggests that difference and otherness [...] are the very conditions for the existence of man's ego as well. For this ego [...] experiences difference in identity precisely when it is not related to the things that appear but only to itself. Without this original split, which Plato later used in his definition of thinking as soundless dialogue [...] between me and myself, the two-in-one, which Socrates presupposes in his statement about harmony with myself, would not be possible. »

- 21 Sur le rôle d'une perspective fédérale en droit constitutionnel autochtone, lire Jean Leclair « Federal Constitutionalism and Aboriginal Difference » (2006) 31, *Queen's LJ* 521. Influencé par l'œuvre de William Kymlicka, j'employais alors le vocabulaire du nationalisme. À cette réserve près, ce que je disais alors m'apparaît encore pertinent.
- 22 *R c Pamajewon*, [1996] 2 RCS 821 au para 27; voir également *Delgamuukw c Colombie-Britannique*, [1997] 3 RCS 1010 au para 170.
- 23 *Delgamuukw*, *supra* note 22 au para 166. [nos italiques] et *Nation Tsilhqot'in c Colombie-Britannique*, 2014 CSC 44 aux para 67 and 144, [2014] 2 RCS 256
- 24 *R c Nikal*, [1996] 1 RCS 1013 au para 88 et 106.

