

Université de Montréal

**Passages inclusifs : le réseau d'organismes communautaires
autochtones de Montréal**

Par

Stéphanie Chiasson

Département d'anthropologie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et post-doctorales

en vue de l'obtention du grade de Maître ès sciences

en anthropologie

mars, 2016

© Stéphanie Chiasson, 2016

Résumé

Cette recherche vise à comprendre la création du sentiment d'appartenance à une communauté autochtone à Montréal. Elle démontre qu'une cohésion sociale communautaire à Montréal repose sur l'identité ethnique « autochtone », soit l'*autochtonie*. Cette dernière est soutenue par les organismes et associations autochtones, dont les approches et engagements ont un impact direct sur le sentiment d'appartenance à la communauté. Ces institutions sont considérées ici comme étant à la base du lien social dans la communauté de Montréal. En effet, à travers la valorisation d'une identité générique autochtone, la représentation des intérêts de la communauté, l'insertion dans la vie urbaine, l'offre de services à la classe moyenne, la création d'espaces sécuritaires et d'apprentissage culturel en ville, les organisations communautaires autochtones entraînent la création de liens sociaux et d'appartenances, constituant le tissu social de la communauté. En contrepartie, plusieurs problèmes comme le manque de communication entre les organismes, leur herméticité, la bureaucratisation excessive, le phénomène de clique et une présence des non-autochtones et des femmes accaparante, sont vécus dans le milieu organisationnel. Ces problématiques engendrent des conséquences néfastes sur le rapport des membres aux dispositifs communautaires, pour un amoindrissement de leur participation et de leur fréquentation des organismes. De plus, le lien social communautaire est affaibli par plusieurs facteurs extérieurs à la sphère d'activité des institutions. Les discriminations et les stéréotypes à l'interne, parfois liés à l'incorporation de critères administratifs de la *Loi sur les Indiens*, l'absence d'un quartier autochtone, ainsi que les différentes conditions socio-économiques des membres créent des divisions et contreviennent à l'esprit de communauté. Enfin, ce mémoire met l'accent sur la constitution d'une communauté autochtone en milieu urbain à travers son réseau d'institutions, ce qui le démarque des études sur les Amérindiens. L'objectif est de saisir les réalités vécues en ville et de comprendre de quelle façon s'effectue le développement des communautés autochtones urbaines.

Mots-clés : anthropologie, autochtones urbains, autochtonie, communauté, lien social, sentiment d'appartenance, Montréal.

Abstract

This research aims to enrich the understanding of the constitution of a sense of belonging to an aboriginal community in Montreal. It has been demonstrated that there is indeed a social cohesion in Montreal based on the collective aboriginal ethnic identity, or aboriginality. This cohesion is supported by aboriginal organizations and associations, whose approaches and engagements have a direct impact on their inclusion into the community. These institutions are considered as the source of communitarian social bond in the city. By the empowerment of a shared aboriginal identity, the representation of community interests, the integration in the urban life, the service delivery to members of the middle class and the creation of secured spaces dedicated to their cultural heritage, aboriginal associations are creating social ties to the community. On the other hand, some problems like the lack of communication between organizations, their hermetic nature, their excessive bureaucratic methods, the way women in the community monopolize the institutions, the presence of non-aboriginal people as well as the gang phenomenon are all experienced in the organizations. These problems produce harmful consequences on the member's relations to the communitarian system and reduce their participation and attendance. Also, the social bond within the native community is weakened by various factors outside the grasp of the institutions. Some internal discriminations and stereotypes, sometimes tied to the use of administrative indicators of the *Canadian Aboriginal Law*, the lack of a native district in Montreal, and the different socio-economic members' situations create divisions and affect the community spirit. This thesis focuses on the native community construction in an urban area through its institutional sphere, which differs from other studies on urban Natives. The objective is to understand the urban realities and the way the urban native communities are developing themselves.

Key words: anthropology, urban aboriginals, aboriginality, community, social bond, sense of belonging, Montreal.

Table des matières

Résumé.....	ii
Table des matières.....	iv
Listes des abréviations et des sigles.....	vii
Remerciements.....	viii
Introduction.....	1
Problématique.....	1
Définir la communauté.....	3
L'évolution de la « communauté » en anthropologie et en sociologie.....	4
Les communautés autochtones en milieu urbain.....	7
Hypothèses et plan argumentaire.....	13
Une communauté discursive.....	16
CHAPITRE 1- « Présence Autochtone » à Montréal - Contexte autochtone montréalais et méthodologie.....	20
L'institutionnalisation d'une présence autochtone à Montréal.....	20
Des années 1990 à aujourd'hui.....	23
La communauté autochtone de Montréal.....	27
Des profils socio-économiques variés.....	28
La diversité culturelle et linguistique.....	29
Les modalités de « l'identité autochtone » à Montréal.....	30
L'identité ethnique et l'identité culturelle.....	31
L'Autochtonité ou l'indianité.....	34
L'identité « autochtone » à Montréal.....	36
La lignée ancestrale et le lien aux communautés d'origine.....	38
Le pan-indianisme spirituel.....	39
L'expérience des pensionnats et de la colonisation.....	40
Les jeunes générations autochtones de Montréal.....	41
Synthèse.....	42
La méthodologie.....	44

L'observation participante.....	44
La sélection des participants.....	46
L'analyse des données.....	47
Les difficultés rencontrées et les limites de la recherche.....	49
CHAPITRE 2- Le milieu communautaire autochtone montréalais : enjeux et apports...52	
La sphère communautaire et associative autochtone de la métropole.....	55
Les programmes de financement des institutions autochtones de la ville, SAMU.....	56
Le colonialisme bureaucratique.....	61
La canadianisation de l' «étranger» et la Loi sur les Indiens.....	64
Le Réseau pour la stratégie urbaine de la communauté autochtone de Montréal et le Montréal Autochtone.....	66
L'apport des organisations communautaires dans la création du sentiment d'appartenance à la communauté autochtone de Montréal.....	68
La valorisation d'une identité générique autochtone.....	69
La représentation. « Se rassembler pour être plus forts.....	73
La création d'un espace « sécuritaire ».....	75
Permettre aux individus de s'insérer dans la vie urbaine.....	78
Reconstruire l'authenticité culturelle en ville.....	83
Synthèse.....	85
Chapitre 3- Les limites du milieu communautaire et leurs conséquences sur le sentiment d'appartenance dans la communauté autochtone de Montréal.....88	
Le manque de communication entre les organismes.....	88
Le financement comme source de tension.....	91
Des organismes « hermétiques, ouverts ».....	93
La prédominance d'une présence féminine autochtone dans le milieu communautaire: un handicap pour certains membres masculins.....	96
La bureaucratisation et l'administration liées à un manque de dynamisme.....	100
Une clique de gens influents.....	102
La présence accrue des non autochtones, « ce programme là c'est pour les autres ».....	106
Synthèse.....	108
CHAPITRE 4- L'appartenance communautaire et ses facteurs d'influence.....110	

L'agentivité et la subjectivité.....	110
Facteurs identitaires et ethniques.....	113
Qui fait partie de la communauté autochtone de Montréal?.....	119
Les discriminations à l'interne : la reconnaissance affectée par les frictions entre les groupes.....	121
Les stéréotypes.....	123
Facteur territorial.....	127
Facteur socio-économiques.....	130
La participation.....	130
Rapports de classe. «Fancy Indian».....	132
Synthèse.....	133
Conclusion.....	135
Bibliographie.....	141
Annexe : Tableau des participant(e)s.....	155

Liste des abréviations et des sigles

AADNC: Affaires autochtones et développement du nord canadien

APNQL: Assemblée de Chefs des Premières Nations du Québec et du Labrador

CAAM: Centre d'amitié autochtone de Montréal

CBJNQ: Convention de la Baie James et du Nord Québécois

CDCAM: Centre de développement communautaire autochtone de Montréal

CDRHPNQ: Commission de développement des ressources humaines des Premières Nations du Québec

CRPA: Commission royale des Peuples autochtones

FAQ: Femmes autochtones du Québec

RCAAQ: Regroupement des Centres d'amitié autochtone du Québec

Réseau: Réseau pour la stratégie urbaine de la communauté autochtone de Montréal

SAMU: Stratégie pour les Autochtones en milieu urbain

UQAM: Université du Québec à Montréal

Remerciements

J'aimerais d'abord remercier les participants de cette étude, qui m'ont fait confiance en prenant part à ce projet. Leur générosité se perçoit dans l'authenticité de leur discours. Plusieurs d'entre eux sont des sources d'inspiration pour moi, par leur implication politique et citoyenne. J'espère être restée fidèle à leurs témoignages.

La réalisation de ce mémoire aurait été impossible sans mes directeurs, Bernard Bernier et Marie-Pierre Bousquet. Leur appui et leur présence ont été cruciaux à ma réussite. Par leurs précieux conseils, j'ai pu approfondir mes connaissances et mener à terme ce projet.

Je remercie mon mari Jérôme, qui m'a épaulé tout au long de ce processus avec une patience remarquable. Il m'a soutenu et motivé dans les moments plus difficiles.

Un merci tout spécial à mes parents, sans qui je n'aurais pas pu réaliser ce mémoire. Merci également aux membres de ma famille qui m'ont toujours encouragée et ont cru en moi.

Merci à mes amis Maxime, Andréanne, Alexandre, Pierre-Luc et Amélie pour leurs nombreux conseils et encouragements.

Introduction

Au cours du 20^{ième} siècle, plus de la moitié des Autochtones du Canada se sont déplacés des communautés vers les villes. Le milieu urbain offre différentes opportunités dont plusieurs individus et familles autochtones cherchent à bénéficier, comme des soins de santé plus accessibles, une diversité d'emplois, de programmes éducatifs et de logements (Carli, 2011). Afin d'atteindre ces objectifs, les populations autochtones résidant en milieu urbain ont mis en place plusieurs institutions communautaires, associatives et récréatives, ainsi que plusieurs organismes offrant des services sociaux. Certains auteurs ont observé la construction de véritables « communautés autochtones » autour de ces institutions en milieu urbain au Canada et aux États-Unis (Peter, 2002; Newhouse, 2003; Henselmann, 2003, Todd, 2003; Carli, 2011; Heritz, 2011; Weibel-Orlando, 1991). En effet, ces réseaux d'organismes créeraient des espaces qui favorisent l'expression de dynamiques sociales qui sont fondamentales aux conceptions anthropologiques de communauté, comme la définition de rôles sociaux particuliers, ainsi que le partage d'une identité et d'expériences communes (Weibel-Orlando, 1991; Lobo, 1998).

J'ai pour hypothèse que les institutions autochtones ont un rôle semblable à Montréal, où environ 25 000 autochtones provenant majoritairement du Québec, mais aussi de l'ensemble des Amériques, y ont élu domicile et se côtoient. C'est ce que démontre l'*Évaluation des besoins des Autochtones qui composent avec la réalité urbaine de Montréal* réalisée en 2008 par le Regroupement des Centres d'Amitié du Québec (RCAAQ), qui identifie le besoin « de ressentir un sentiment d'appartenance communautaire et de maintenir ou ressentir une identité (autochtone) » (p.58) comme le plus impératif aux yeux des informateurs. Ce sentiment serait assez fort puisque les dits informateurs s'établissent pour la plupart en groupuscules d'étudiants ou de professionnels au sein des organismes autochtones. Selon les informateurs, celui-ci se perdrait avec les années à cause de l'absence d'un quartier autochtone, donc d'un espace visible et reconnaissable pour la communauté, et du manque de centralité des organismes, de communication et de sensibilisation pour les événements autochtones de la ville. Le Réseau pour la stratégie urbaine des autochtones et le Centre de développement communautaire

autochtone de Montréal (CDCAM), maintenant connu sous le nom de Montréal Autochtone, ont été créés en réponse à cette étude dans le but de pallier ces problèmes.

Je cherche donc à savoir si la création du sentiment d'appartenance à une communauté autochtone montréalaise serait le fruit du travail d'organismes et d'associations autochtones, comme semble le proposer l'étude du RCAAQ. Cette dernière attribue en grande partie la perte de ce sentiment au manque de soutien des organismes et propose de résoudre le problème à travers la mise sur pied de deux initiatives communautaires. Ceux-ci seraient-ils les vecteurs d'un lien social entre Autochtones à Montréal? Quels sont les approches, les engagements et les résultats qu'ont les organismes autochtones auprès de leurs membres? Les ressources d'aide ont-elles le même résultat que celles à caractère récréatif? Peut-on y observer les principes de régulation sociale, comme la création de rôles sociaux, ou le partage d'un destin commun, à la base de toute constitution communautaire? Je m'intéresse à l'ensemble de la sphère communautaire autochtone de la ville, plus spécifiquement au Montréal Autochtone et au Réseau, et aux expériences d'une douzaine de participants du milieu, majoritairement actifs dans ces deux organisations (huit sur onze). Le Réseau pour la stratégie de la communauté autochtone de Montréal attire mon attention plus particulièrement en tant que table de concertation rassemblant l'ensemble des acteurs influents à Montréal, et comme principale solution proposée pour corriger le constat d'un manque d'appartenance communautaire pour les Autochtones de Montréal. Je me pencherai également sur le Montréal Autochtone, dont le Comité administratif a fondé ses objectifs sur les résultats de l'*Évaluation des besoins des autochtones de la ville*. J'effectuerai une comparaison du sentiment d'appartenance des personnes qui fréquentent couramment les organismes autochtones et les événements organisés par les associations autochtones à celui des personnes qui les fréquentent moins ou qui ne se réunissent pas par leur intermédiaire. L'objectif n'est donc pas de confirmer ou d'infirmer l'existence d'une communauté autochtone à Montréal, mais plutôt d'étudier les modalités du sentiment d'appartenance à celle-ci ainsi que l'amplitude du lien social entre les individus, en rapport avec la fréquentation des organismes communautaires et associatifs autochtones.

Je me pencherai en premier lieu sur le concept « scientifique » de communauté, afin de mieux contextualiser ma problématique au sein de paramètres anthropologiques et sociologiques et de mieux comprendre à quoi l'on fait référence lorsque l'on parle de « communauté » et d'attachement à celle-ci.

Définir la communauté

Au sens étymologique originel, la communauté se dit « cum munus ». Elle correspond donc à: « un groupe de personnes (« cum ») qui partagent quelque chose (« munus ») — un bien, une ressource, ou bien au contraire une obligation, une dette » (Barker, 1995 :26). Le mot communauté est dérivé du mot communal, état ou caractère de ce qui est commun.

À travers l'étude de diverses notions de communauté, certains auteurs (Christenson et al., 1989; Grawitz, 1994; Blakely et Snyder, 1997) voient que celle-ci est généralement définie comme un groupe de personnes :

- a) vivant à l'intérieur d'un espace géographique délimité par des frontières sociales ou physiques précises;
- b) qui créent des liens et rôles sociaux, et des interactions soutenues par des dispositifs (associations et activités) permettant l'entraide et la participation;
- c) guidées par des normes, valeurs, et traditions qui sont socialement transmises et très souvent liées au lieu qu'ils habitent;
- d) partageant un destin qui se reflète par des dispositifs communs d'orientation et de protection.

Colclough et Sitaman (2005), ajoutent une caractéristique fondamentale à la définition de communauté, soit l'attachement au groupe, qui découle d'une expérience commune et des relations sociales qu'elles engendrent: « We view communities as composed of social relationships; they are real and not merely symbolic. These social relationships derive from common experiences that lead to an attachment or bond among the members. » (Colclough et Sitaman: 477). Les membres d'une communauté sont reliés entre eux par le *lien social*, qui réfère à : « l'ensemble des appartenances, des affiliations, des relations qui unissent les gens ou les groupes sociaux entre eux » (Breton, 2000). Le

lien social représente la force des liens sociaux présents entre les membres de la communauté. Cette force peut donc varier dans le temps et l'espace, c'est-à-dire que le lien social peut être « faible » ou « fort » selon le milieu social ou la période étudiée. Certains chercheurs considèrent le lien social « faible » sous l'angle de la « crise sociale », puisque la qualité de nos rapports sociaux dépend de celle du lien social (Cusset, 2007). La force de ce dernier se projette automatiquement sur celle de l'attachement à la communauté.

Pour terminer, il existe différents types de communautés : a) communauté de solidarité axée sur une identité commune (femmes, autochtones, personnes handicapées...); b) le réseau social (cercle d'amis, famille naturelle ou élargie...), c) la classe sociale (définie par les revenus, l'éducation et les avoirs des individus); d) la communauté géographique (le quartier, un village ou un arrondissement); e) et la communauté d'intérêts (usagers d'une même service, locataires, etc.) (Kemp, 2005). Kemp rappelle que plusieurs communautés de mêmes types peuvent exister à l'intérieur d'une plus grande communauté et, donc, que les individus peuvent faire partie de plusieurs sortes de communautés à la fois.

Plusieurs études relatives aux réalités des communautés autochtones en milieu urbain révèlent que les individus se rattachent en premier lieu à leur identité commune, soit la communauté autochtone de la ville, puis sont également membres d'autres types de communautés à l'intérieur de cette communauté autochtone, notamment de leur réseau social familial et amical (parfois hors de la ville), de communautés d'intérêts, comme des groupes d'itinérants, d'étudiants, ou de travailleurs, ou d'une classe sociale (Comat, 2015; Newhouse, 2011).

L'évolution de la « communauté » en anthropologie et en sociologie

Une attention particulière a été portée au concept de communauté depuis cinquante ans, en commençant par Tönnies, Durkheim et Weber au début du vingtième siècle, suivis de l'école urbaine de Chicago, avec Park (1925) et Wirth (1938), puis Hannerz (1980), Anthony P. Cohen (1982/1985), Benedict Anderson (1983/1991), et Gupta et Ferguson (1992). Le sociologue Vered Amit (2002) relève une multitude de définitions et de

descriptions attribuées à ce concept, émises dans le but d'interroger la dialectique entre transformations sociales et historiques, et cohésion sociale. (Amit : p.2) Les sociologues allemands Tönnies et Weber furent les premiers à s'intéresser plus en profondeur aux concepts de communauté, *Gemeinschaft*, référant aux liens sociaux forts, à la solidarité et à l'identité, et de société civile, *Gesellschaft*, référant à une société où l'individu n'entretient pas ou peu de liens solidaires avec les autres. L'opposition entre le communautaire et le non-communautaire est donc visible dans les travaux de Tönnies et Weber (*Gemeinschaft/Gesellschaft* : communauté/société civile), de Maine (statut/contrat) ou d'E. Durkheim (solidarité organique /solidarité mécanique). Ces définitions dichotomiques sous-entendent un processus évolutif d'une configuration de relations sociales à une autre, plus précisément à la disparition des rapports communautaires (référant au remplacement de l'émotif par le rationnel) (Cusset, 2007).

Cette disparition des rapports communautaires est reprise par le sociologue Arjun Appadurai (1996), qui dans un ouvrage intitulé « la production de la localité », distingue la « localité », référant à l'aspect phénoménologique de la vie sociale, donc à l'interaction directe entre les individus, et le « voisinage », les formes sociales existantes à travers lesquelles la communauté peut se réaliser, plus globales et virtuelles. Appadurai semble appréhender la localité, le phénoménologique, comme opposé au voisinage, aux relations sociales actuelles qui sont moins directes.

Dans l'ouvrage *Reconceptualizing community*, Amit (2002) souligne l'importance de cette différence. En s'intéressant aux diverses définitions émises par les chercheurs, il identifie une transition historique des conceptions de communauté de l'interaction directe entre les individus, plus émotives (Tönnies, Durkheim et Weber; Park, 1925; Wirth, 1938; Hannerz, 1980; Cohen, 1985) à l'identification collective imaginée, plus rationnelle ou avec intérêts (Cohen; 1985, Anderson, 1983), reliée à l'industrialisation et la mondialisation:

« I want to argue that the conceptualization of community in anthropological and related literatures has involved a marked shift away from community as actualized social form to an emphasis on community as an idea or quality of sociability. In turn, this thrust towards ideation has been associated with a translation of community as collective identity rather than interaction» (2002; p.3).

Les études anthropologiques et sociologiques du vingtième siècle traitant de la communauté la présentent comme quelque chose qui va au-delà de la localité, qui peut prendre de l'expansion à n'importe quelle forme de conscience culturelle collective et qui n'implique pas nécessairement d'interaction directe. Amit perçoit ce phénomène comme une «atténuation de communauté (ma traduction)», une idée en émergence, un symbole de l'identité collective passant par la subjectivité individuelle.

Il souligne que malgré tous les défis analytiques de la conceptualisation et de la formation des collectivités contemporaines, une redéfinition de la communauté dans son contexte conceptuel, une remise de la communauté dans le social, ainsi que l'analyse de l'expérience et de l'émotion dans la communauté s'imposent. En effet, la conception de *Gemeinschaft*, plus utilisée vers la fin du dix-neuvième et début vingtième siècle, et le type d'attachement social qu'elle implique, est rarement intégrale et complète dans nos sociétés contemporaines, surtout en milieu urbain. Par contre, les émotions attribuées aux attachements collectifs sont toujours aussi vivantes et les rapports sociaux ne sont pas seulement basés sur de stricts intérêts. Aussi, l'imagination seule de la communauté n'est pas suffisante pour maintenir les collectivités vivantes. Celle-ci doit être orientée vers la mobilisation des relations sociales qui la constituent. J'adopte également cette perspective sur la notion de communauté, à cheval entre l'interaction directe entre les individus et la conscience culturelle collective. Nous verrons plus loin que cette dialectique est particulièrement actuelle dans le processus de construction d'attachement communautaire dans le contexte autochtone montréalais. D'après mes entrevues et l'*Évaluation* du RCAAQ, les individus semblent confus par rapport à ces définitions de communauté et à la façon de les intégrer correctement. Comment pourraient-ils se rattacher à une communauté s'ils ne peuvent définir ce qu'elle est? La participation au milieu communautaire semble influencer ces conceptions en permettant aux individus de créer des espaces et opportunités d'interaction directe, nécessaire à la projection cognitive du collectif.

Les communautés autochtones en milieu urbain

La fin de la seconde guerre mondiale a bouleversé les communautés autochtones¹. C'est à ce moment que de réelles vagues d'Autochtones se dirigent vers les villes afin de saisir des opportunités auxquelles ils n'ont pas accès dans leurs communautés d'origine, vagues qui atteindront leur apogée vers les années 1960 au Canada, et les années 1980 au Québec. Certains sont de passage pour obtenir des soins de santé, d'autres s'y installent pour travailler ou étudier, ce qui les mène le plus souvent à quitter définitivement leur communauté comme lieu de résidence. Des familles quittent également vers les villes pour éloigner les enfants des dures réalités des communautés, ou n'ont pas d'autres choix que de partir à cause de catastrophes environnementales, causées plus souvent qu'autrement par les minières et les manufactures (Peters, 2013; Carli, 2014)². La ville est présentée dans la littérature comme un environnement inhospitalier pour les Autochtones qui s'y installent. L'ampleur de l'étalement urbain, de la diversité ethnique, le bruit, les odeurs, le manque de nature, bref l'urbanité, ainsi que le regard raciste du « Blanc », engendre une certaine difficulté d'intégration chez les premiers arrivants (Peters, 2005; Bessire, 2005). Les traumatismes intergénérationnels légués par l'expérience des pensionnats suivent également les membres des Premières Nations dans leurs parcours citadins. Ces difficultés rencontrées mènent parfois les individus dans la rue, ou dans une situation d'itinérance cachée³ (Walker, 2005). De plus, comme le souligne la docteure en géographie Ioana Comat (2015), la création des « espaces hétérotopiques »⁴, des réserves par la *Loi sur les Indiens*⁵, entraîne une reconnaissance de ces dernières comme étant typiquement « autochtones », et par le fait même à considérer la ville comme un espace ontologiquement contraire à tout ce qui est Autochtone. Ces diverses réalités mènent certains d'intellectuels

¹ Lorsque le gouvernement fédéral a choisi d'éliminer les restrictions à leur mobilité à travers le pays.

² Ces motifs ont tous été évoqués par les individus rencontrés dans cette étude, à l'exception des catastrophes environnementales.

³ Sans domicile fixe. Se déplace de maison en maison, d'amis ou de famille.

⁴ Concept de Michel Foucault qui fait référence à une localisation physique de l'utopie, à des « espaces autres » (1967).

⁵ La *Loi sur les Indiens* est l'instrument législatif qui gouverne des nombreux aspects de la vie des Premières Nations, dont les institutions politiques locales, l'attribution du statut d'Indien, l'appartenance à une bande et l'administration des terres. Adoptée en 1876, elle donne au gouvernement canadien l'autorité exclusive de légiférer sur « les Indiens et les terres réservées pour les Indiens ». L'application de la loi relève maintenant du ministère des Affaires autochtones et développement du Nord Canada (AADNC) (Dupuis, 1991). C'est un statut transitoire, qui permet d'identifier les individus « à transformer » en bon citoyen canadien (Simard, 2003). La Loi a été amendée en 1985 et plusieurs autres lois sont venues par la suite modifier certains de ses articles.

allochtones et autochtones à percevoir le milieu urbain comme espace d'assimilation ultime, ce qui y délégitime tout épanouissement possible des identités autochtones. C'est ce qu'affirmait l'intellectuel cherokee Robert Thomas (1970), professeur à l'Université d'Arizona, qui a averti ses semblables qu'ils devenaient des "ethnic Indians", « déconnectés » et sans savoirs « tribaux »: «I'm not so sure in my mind if Indians can exist as city people. The city really cuts one off from the natural world. Can the Indian's sacred world continue in a world of (...) automobiles? » (Strauss et Valentino, 2001). Cette citation de Thomas témoigne d'une essentialisation de l'identité autochtone par son association aux territoires traditionnels ou aux réserves, qui est alimentée par certains Autochtones. Pourtant, comme le soulignent Lévesque et Kermoal (2010), ainsi que plusieurs autres auteurs (Peters, 2005, 2013; Newhouse, 2003; Carli, 2014), les terres sur lesquelles on retrouve les villes comme Montréal, Calgary, ou Winnipeg, sont également des territoires qui étaient ou avaient été occupés par les Premières Nations à l'arrivée des colons.⁶ Selon l'anthropologue Vivian Carli (2014), cette réalité affecte grandement le rapport des Autochtones au milieu urbain, notamment dans la façon qu'ils préservent leurs identités en ville:

« This situation had, and continues to have, a tremendous effect on the way Indigenous persons define themselves in cities built on sites that were their original homes, or the homes of their relatives. (...) This is reflected in the way that Indigenous urban populations have maintained their diverse identities while living in urban centres, and in the complexity of challenges they face in these settings » (p.5)

Les Autochtones sont effectivement présents et actifs dans les villes depuis les civilisations précolombiennes. Ils sont les premiers instigateurs des villes à l'aube des sociétés incas, mayas, zapotèques et cahokia, pour ne nommer que celles-ci (Forbes, 2001)⁷. Ils ont également participé à l'édification de plusieurs de nos villes contemporaines et à leur développement économique et industriel. Par exemple, les peuples iroquois sont

⁶ Peters et Newhouse (2003) se basent sur ces affirmations pour remettre en question les divers concepts de migration, de transnationaux, ou de diasporas généralement attribués aux réalités Autochtones, en présentant les espaces urbains comme un prolongement des territoires autochtones.

⁷ Ces civilisations auraient atteint un degré élevé d'organisation sociale, et développé de remarquables connaissances en astronomie et en mathématiques, ainsi que des techniques complexes d'agriculture et d'architecture. Ainsi, la capitale aztèque Mexico-Tenochtitlan était l'une des villes les plus peuplées au monde, avec ses 200 000 personnes, à l'arrivée des colons.

reconnus pour leur implication dans la construction des ponts Honoré Mercier et Victoria, reliant le territoire kanien'keha (Mohawk) de Kahnawake à Montréal, ainsi que d'autres structures d'acier aux États-Unis (Knight, 1996 :288). Certains groupes autochtones sont donc plus familiers avec le milieu urbain et ses territoires que nous laisse croire Thomas et plusieurs auteurs du vingtième siècle. Ce phénomène pourrait expliquer une lacune d'intérêt soulignée par Newhouse (2003) pour le développement des communautés autochtones en milieu urbain, ainsi que leurs institutions, entraînant l'attention des chercheurs sur les difficultés d'intégration rencontrées par les individus. Il nomme ce réseau d'organismes l'« infrastructure invisible », ignoré généralement par la société dominante, ainsi que par une majorité de chercheurs jusqu'à récemment.

Quelques auteurs se sont penchés sur ce sujet dans les milieux urbains en Amérique du Nord (Weibel-Orlando, 1991 à Los Angeles; Lobo, 1998, dans plusieurs villes des États-Unis; Peters, 2003, pour les villes canadiennes). Lobo et Weibel-Orlando nous éclairent sur la façon dont les communautés autochtones de San Francisco Bay et de Los Angeles se sont structurées autour de leurs milieux institutionnels autochtones. Les auteures identifient un réseau d'organismes spécifiquement autochtones dans les deux villes, constitués d'un ensemble d'institutions politiques, économiques, médicales, religieuses, éducatives, récréatives et informatives. Elles y constatent le déroulement de l'ensemble des phénomènes nécessaires à la construction communautaire, à commencer par le partage d'une identité, de valeurs, de symboles et d'une histoire commune:

« Distinct, often tangential, but also at times mutually exclusive special interest groups and the cooperative activities they sponsors are recognized by both members and observers as the social structures that provide a continuing sense of history, community, and ethnic identity (traditional and new one) for those Indians who have chosen to " have a foot in both worlds" and to "try making it " in the city. » (Weibel-Orlando: 4)

« It answers needs for affirming and activating identity; it creates contexts for carrying out the necessary activities of community life; and it provides a wide range of circumstances and symbols that foster "Indian" relationships at the family and community levels.» (Lobo:75)

Elles identifient également une présence de procédés de régulation sociale, comme le contrôle social et une définition distinctive de rôles sociaux :

« (...) is the fluidity with which individuals cross and manipulate, rather than merely accept, institutional and role boundaries. Community structure and cohesion are manifested by individual's abilities to take on multiple roles and their willingness to become involved in collective action across institutional settings» (Weibel-Orlando: 203)

« (...) there are consistent features of social organization such as those related to social control and the definition of distinctive and specialized gender-and-age-related roles » (Lobo: 73).

Weibel-Orlando ajoute que les organisations communautaires représentent des contextes d'interactions sociales qui offrent des scènes pour que le "drame social" puisse être joué et validé par les membres de la communauté. Ce concept émis par Turner (1977) réfère directement à un processus de socialisation, lié au rituel, qui permet la résolution des conflits présents dans la communauté.

Lobo mentionne également la délimitation d'un espace territorial de la communauté autochtone de Bay Area par les différentes organisations et activités autochtones. Comme la communauté ne possède aucune frontière physique ou assise territoriale claire, les institutions autochtones sont utilisées comme « marqueurs géographiques » par les membres:

« (the community is) a shifting network of relationships with locational nodes found in organisations and activity sites of special significance ». (...) «Each of these examples illustrates one of the ways in which Indian people in the Bay Area talk about or interpret their (associations) as both a setting for community as a place and also as deeply intertwined with the network of relatedness that ties members together as a community. » (p. 75)

La présence d'organisations permet ainsi aux membres de délimiter une « carte mentale » partagée de ce que représente le territoire de la communauté en ville.

Enfin, les deux auteurs relèvent l'aspect processuel de la communauté, souligné par Lobo par une constante remise en question des programmes, valeurs, et lignes directrices

dans les organismes communautaires, et par Weibel-Orlando comme une caractéristique propre à la communauté:

« (...) organizations are Indian spaces or places that are Indians, and are intimately tied to identity. Consequently, the control, the programs, and the guiding values, of these organizations are under constant scrutiny, negotiation, and adjustment by core community members who act as arbitrators » (Lobo: 75)

« Community is more than the sum of its institutional or individual parts- it is process, social interaction, and the dynamic intersection of its constituent parts in the face of a shared threat or toward the accomplishment of a common goal. » (Weibel-Orlando: 6)

Les deux auteures émettent l'hypothèse d'une extension de ces diverses propriétés à l'ensemble des réseaux communautaires autochtones des milieux urbains. Celles-ci sont possiblement applicables à la sphère communautaire de Montréal, ou à l'échelle de quelques organismes, qui créeraient et alimenteraient les processus à la base de la communauté autochtone de la ville.

L'organisation des communautés autochtones urbaines décrites par Lobo et Weibel-Orlando s'apparente particulièrement à celle des « communautés ethniques », ou *polities*, c'est-à-dire des communautés autogérées. L'absence de territoire propre ou d'État ne signifie pas que ces communautés ne se gouvernent pas à l'intérieur de leurs frontières sociales. Raymond Breton (1983) les considère comme une organisation sociale d'immigrants et de leurs descendants, qui comprend différentes composantes culturelles, politiques et économiques. Elles constituent une entité sociale, à savoir: «un foyer d'entraide, un réseau de relations interpersonnelles et donc lieu d'intégration sociale, ou un ensemble d'institutions qui répondent aux besoins des membres de la communauté » (p.23); une entité économique, soit un bassin de travailleurs, une source de capital et un réseau d'entraide économique générant des classes sociales; une entité culturelle qui fournit une base à l'identité individuelle, assure le rayonnement de l'héritage culturel (mémoire collective) et une transmission intergénérationnelle des dimensions culturelles; ainsi qu'une entité politique, c'est-à-dire différents systèmes de régulation, de participation et de structures d'orientation interne qui influent sur ses

relations avec la société qui l'englobe. L'article de Breton se concentre sur l'action politique qui « agit sur la direction des affaires publiques dans un domaine ou un autre de la vie communautaire » (p.24). Sa conception du politique a deux composantes importantes: d'une part, l'action politique est nécessairement conflictuelle, puisqu'elle implique des relations de pouvoir, des choix et des intérêts sociaux, culturels ou économiques; d'autre part, elle a une dimension communautaire, donc ne peut être réduite à une compétition pour le pouvoir. Cette perspective met l'accent sur la régulation de conflits ou leur résolution afin de mener des projets collectifs.

Je considère que la communauté autochtone de Montréal a les caractéristiques d'une « communauté ethnique » selon la définition qu'en fait Breton, en ce sens qu'elle constitue une entité sociale, culturelle, économique et politique sans État propre ni territoire spécifique. Par contre, les populations autochtones ne sont pas des minorités ethniques au Canada. En effet, les groupes amérindiens ne sont pas des immigrants. Les désigner comme groupe ou minorité ethniques parmi tant d'autres passe sous silence le fait que leur occupation du territoire précède largement celle des Euro-canadiens et que leurs relations avec l'État sont particulières, à cause de leur statut de premiers habitants du Canada. La Crie Monique Larivière de Montréal résume cette position dans une lettre envoyée au Toronto Star : « 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 » ». De plus, la population autochtone de Montréal occupe l'espace urbain d'une manière différente de celle des populations immigrantes. Bien que les communautés ethniques n'aient pas toutes leur quartier, elles ont tendance à se regrouper pour développer des commerces et des services spécialisés (Germain et Dansereau, 2002). Par exemple, plusieurs populations immigrantes, comme les communautés indiennes et haïtiennes, sont principalement concentrées dans certains arrondissements de la ville, comme Parc extension et Montréal Nord.

Hypothèses et plan argumentaire

Comme mentionné plus haut, très peu d'études ont été consacrées aux communautés autochtones des milieux urbains au Canada, comme au Québec (Newhouse,

2003; Comat, 2015; Cornellier, 2010), encore moins à leur construction ou à leur structure sociale. La plus récente d'entre elles, effectuée par Ioana Comat (2015), se base sur le constat de la création des « espaces hétérotopiques » des réserves par la *Loi sur les Indiens*, reconnus par un grand nombre comme étant typiquement « autochtones », et par le fait même comme lieux d'appartenance culturelle univoques. En s'intéressant à l'histoire du Centre d'Amitié Autochtone de Montréal (CAAM) et aux parcours et discours d'une douzaine d'individus qui le fréquentent, elle démontre comment les Autochtones transcendent ces cases juridiques attribuées par la *Loi sur les Indiens*, à travers l'appropriation de divers lieux rattachés à l'espace urbain, selon leurs différents bagages culturels. Ceci nous permet d'ajouter les villes au corpus de territoires « autochtones » et nous renseigne sur ce qu'elle appelle les « urbanités autochtones contemporaines ». Cette étude est très pertinente pour ma recherche, puisqu'elle retrace une histoire détaillée de la présence autochtone à Montréal, de la première organisation autochtone de la ville, le CAAM, et réitère cette conception de la ville, plus particulièrement de Montréal, comme un espace territorial où les identités autochtones, et par extension les communautés autochtones urbaines, sont légitimes de fleurir. De plus, Comat démontre comment les centres d'amitié offrent un espace où les individus peuvent se rencontrer et partager une identité autochtone commune, en transcendant leurs étiquettes juridiques ou culturelles et ainsi construire leur capital social :

« (...) les Centres d'amitié, comme on l'a vu dans le cas du CAAM, s'émancipent de ces cadres nationalement contraignants- au sens de l'État-Nation comme des Premières Nations- en misant sur la création d'entités communautaires où origine culturelles et statuts juridiques se trouvent souvent transcendés. Ces constructions collectives, qualifiables de « community building », s'opposent ainsi à celle de la « nation building » en ce sens que c'est le capital social, tributaire du parcours des individus et de leurs situation socio-économique et culturelle, qui constitue le ferment de la communauté et créer un sentiment d'appartenance suivant l'objectif d'amélioration de la santé globale de cette dernière (Putnam, 2000) » (Comat, 2015 : p.258).

En se basant sur la théorie de Maurice Halbwachs (1950) sur la mémoire collective, elle avance aussi que le CAAM a une forte portée de commémoration collective, « issue de l'interpénétration d'une mémoire historique faite d'évènements précis, tel que l'expérience en pensionnats ou plus globalement celle de la dépossession des terres à l'issue du processus de colonisation, et d'une mémoire plus autobiographique partagée par

des personnes qui ont pu expérimenter le dépaysement ou la solitude à leur arrivée en ville » (p.200). Ce faisant, une communauté de mémoire est créée en l'enceinte du CAAM, et permet « une reproduction et une articulation des identités autochtones individuelles et collectives » (Comat, 2015). J'ai pour hypothèse qu'afin de créer une certaine cohésion dans l'environnement social très hétéroclite que représente la communauté autochtone de Montréal, l'ensemble des organismes se base sur cette commémoration des évènements marquants pour tous, pour créer une communauté de mémoire qui rassemble tout le monde sous l'identité partagée « autochtone ». À cela j'ajoute les éléments identitaires autochtones partagés au sein du milieu communautaire, comme le pan-indianisme spirituel et l'importance des liens familiaux et sociaux. L'ensemble de ces éléments forment cette « identité autochtone commune » référant à ce que Comat nomme *autochtonité*⁸ et que Goyon (2007) nomme *indianité*.

J'avance également qu'une cohésion communautaire autochtone à Montréal est permise par une valorisation de l'identité ethnique autochtone commune, combinée à une continuelle vitalisation des identités culturelles. Cette idée est proposée par Comat (2015), qui perçoit qu'au CAAM, les identités culturelles « se doublent d'une conscience collective autre qui relève d'un univers de sens enraciné dans une conception large de l'Autochtonie » (p.108). L'existence d'une communauté autochtone à Montréal serait selon moi engendrée par une dialectique entre une « identité autochtone partagée » par tous, et les appartenances culturelles respectives⁹. Je pense que ce processus est présent à travers l'ensemble des organismes communautaires et institutions autochtones de Montréal, et possiblement visible au sein d'autres villes également.

Aussi, ce passage dans les organismes permet selon moi de créer « la localité », un modèle interactionnel entre individus, qui crée « le voisinage » par la suite, donc ce construit cognitif de ce qu'est être Autochtone dans la communauté de Montréal. Il serait à la base de la création d'un sentiment d'appartenance et de la communauté autochtone de Montréal.

⁸ En se référant à Stuart Hall et le concept de « caraïbité », référant à l' « unicité » caribéenne, fondée sur des significations partagées, comme les codes culturels et les expériences historiques communes.

⁹ J'adopterai les deux termes, puisqu'ils signifient globalement la même chose.

Newhouse (2003) explique également la création du lien social des communautés autochtones en ville, par la présence d'organismes communautaires et d'institutions autochtones. Frédérique Cornellier (2010) s'est penchée sur l'expérience sociale et spatiale des Autochtones résidents à Val-d'Or et réfute ce lien. Elle croit juste d'affirmer que les organismes autochtones en milieu urbain jouent un rôle important auprès des membres de la communauté, mais elle explique plutôt la structure sociale¹⁰ de la communauté autochtone de Val-d'Or par le capital social que possède les individus, permis par : « leur appartenance identitaire et de classe, [...] leur reconnaissance sociale et [...] leurs fréquentations des lieux de la ville » (p.16). Le capital social fait référence à une dimension instrumentale des relations sociales: « Social capital is conceptualized as (1) quantity and/or quality of resources that an actor (be it an individual or group or community) can access or use through (2) its location in a social network » (Lin, 2000:786), se distinguant ainsi du strict lien social, qui n'implique que la partie sociale. Le concept est utilisé ici comme « une ressource inscrite dans les pratiques de sociabilité ou les liens sociaux » (p. 11). Cornellier affirme que le capital social: « marque la population autochtone (de Val-d'Or), plus spécifiquement certains membres », soit les membres de la classe moyenne (p.12). Comme le capital social serait à la base de la structure sociale de la communauté autochtone de Val-d'Or et qu'il ne marque que certains individus, la possession ou l'absence de capital social serait à la base de la structure sociale de la communauté autochtone de Val-d'Or. Cornellier émet aussi la possibilité d'une extension de son hypothèse à d'autres communautés autochtones en milieu urbain.

J'avance plutôt que les parcours croisés au sein de ces institutions engendrent le lien social, puis le capital social qui permettent la construction de la communauté. C'est également ce qu'affirment Colclough et Sitaraman (2005): «Thus, by strengthening communities through invigorating institutions and associations, social capital networks will emerge» (476). Ceux-ci mentionnent également l'importance de posséder des relations sociales de qualité dans le niveau de satisfaction qu'un individu ressent par rapport à son

¹⁰ La structure sociale est « un ensemble de relations sociales entre individus liant les parties entre elles et au tout dans une organisation (au sein des sociétés, d'une entreprise...) » (Cornellier,2010).

attachement à sa communauté. C'est pourquoi je m'intéresserai également à l'aspect relationnel, comme variable importante du sentiment d'appartenance communautaire.

Comme Newhouse et Comat, je m'attarderai à la participation aux organismes communautaires et aux institutions autochtones de Montréal, comme processus tributaire de l'appartenance communautaire et du lien social. Par contre, les différentes compositions démographiques et sociales des communautés autochtones présentes en milieu urbain ne permettent pas l'application de cette hypothèse à chacune d'entre elles. En effet, la base de la structure sociale ainsi que la création d'un sentiment communautaire ne peut prendre source au même point au sein d'une population d'environ 30 000 individus, dont environ 800 autochtones (Cornellier, 2010) comme à Val-d'Or, qu'au sein d'une population d'un million d'habitants, dont 26 285 autochtones (Statistique Canada, 2011) d'origines culturelles beaucoup plus diversifiées, comme à Montréal. Comme le souligne Comat (2015), chacune des communautés aurait certainement sa propre composition sociale et sa configuration spatiale.

Une communauté discursive

Il est intéressant de constater que les résultats des organismes communautaires et des services autochtones, ou le rôle de client ou de membre, ne sont généralement pas différenciés dans la littérature traitant des communautés autochtones des milieux urbains. En effet, Newhouse (2003) tout comme Weibel-Orlando (1991) parlent «des institutions» ou des «organisations» autochtones, en faisant référence aux initiatives communautaires culturelles ainsi qu'aux instances politiques, médicales, économiques, sociales, éducationnelles. Le statut d'utilisateur d'un service n'est donc pas différencié de celui de participant aux activités culturelles et communautaires. L'attention est plutôt portée sur l'aspect identitaire et culturel mis de l'avant par l'ensemble de ces institutions, qui agissent en tant que « structures sociales qui apportent un sens durable d'histoire, de la communauté et de l'identité ethnique aux Indiens » (Weibel-Orlando, 1991; p.81). Par contre, certains auteurs (Proulx, 2003; LaPrairie, 1994) s'opposent à l'idée de définir les communautés autochtones par la seule action des organismes de services. Bien qu'il

reconnaisse les agences de services sociaux comme essentielles au développement communautaire et au « sense of self », Proulx (2003) souligne que la communauté n'est pas « just about provision of services » à des personnes dysfonctionnelles. Dans le même ordre d'idées, un membre de la communauté de Toronto affirme que voir les agences de services sociaux comme la base du « spiritual centre of our community is wrong, wrong, wrong, and a sad view ». Il reconnaît toutefois que c'est peut-être ainsi que la communauté « needs to be right now » (p.171). Les deux hommes semblent considérer les prestations de services comme exclusivement réservées à des personnes défavorisées, qui représentent au final 18% de la population autochtone de Toronto. C'est pourquoi ils incluent les événements communautaires, artistiques et spirituels dans la constitution de la communauté, comme promoteurs de l'identité et de la singularité des autochtones dans le contexte urbain. En contrepartie, Proulx (2003) considère les services sociaux autochtones de la communauté de Toronto comme essentiels: « in the revitalization of aboriginal identity and culture, saying they are the places where the fire begins to burn, where the fire gets in » (p.169). Malgré le contrôle du gouvernement sur la définition de la communauté par son ingérence dans le financement des agences de services (abordé plus loin), ces dernières « provide structure where there is no structure » (p169). Les communautés autochtones ne seraient donc pas uniquement composées d'« usagers » de services sociaux, mais de participants et de non-participants, les membres étant d'abord définis par leur identité autochtone.

Je considère que l'ensemble des organismes gérés *pour à par* des autochtones, qu'ils soient communautaires ou fournisseurs de services, constituent des espaces où peut s'effectuer la création d'un lien social et d'appartenance communautaire, par la simple valorisation ou la *revitalisation* de l'identité autochtone. J'explique cette redéfinition du rôle d'utilisateur, ou de la relation professionnel/client, par une *appropriation* des prestations de services par les autochtones. En effet, les structures organisationnelles instaurées par le gouvernement canadien, dans les domaines de la santé, de l'éducation, ou de l'aide sociale, plaçaient les individus autochtones dans des positions de subordonnés, de personnes inférieures, à civiliser. Des sentiments de honte et de culpabilité ont entraîné le rejet ou le déni de l'identité culturelle chez un bon nombre d'autochtones (Gélinas, 2007; Silver, Ghorayshi, Hay and Klyne, 2006). L'émergence d'organisations

typiquement autochtones¹¹ a pour objectif de modifier ces dynamiques pour une reconstruction des communautés et une meilleure réponse à leurs besoins en milieu urbain. En effet, le contexte institutionnel colonial ne permettait pas et ne permet toujours pas à une majorité d'autochtones de se sentir respectés dans les relations de services. Ainsi, l'*appropriation* de la relation d'usager de service par l'institutionnalisation d'une présence autochtone en ville permet de revisiter les relations de subordinations produites par la colonisation bureaucratique (qui sera abordée plus loin). Cette redéfinition a pour conséquence la mise en premier plan et la *revitalisation* des aspects identitaires et culturels autochtones dans les organismes, maintenant plus significatif que la nature de la relation d'usager/fournisseur de services.

Le premier chapitre a pour objectif de présenter l'installation et le développement de la communauté autochtone de Montréal, ainsi que sa composition actuelle. La première section est consacrée à l'histoire d'une institutionnalisation autochtone dans la ville ainsi que de l'expansion de la communauté autochtone. Je présenterai par la suite les diverses compositions socio-économiques, culturelles, et linguistiques qui forment la communauté autochtone contemporaine de la ville, puis la façon dont une cohérence identitaire et sociale est maintenue malgré cette diversité. Nous verrons finalement ce que l'autochtonité représente dans le contexte montréalais. Ces informations permettront de contextualiser la sphère communautaire et associative autochtone de la métropole. La méthodologie conclura le chapitre. Le chapitre deux sera séparé en deux sections : la première sera dédiée au milieu communautaire autochtone montréalais, plus spécifiquement à son développement et sa constitution actuelle, ainsi qu'aux facteurs qui le déterminent, comme le système actuel de financement et de gouvernance. Je m'intéresserai aussi aux principaux programmes en place et effectuerai une comparaison avec certaines initiatives de l'Ouest canadien. Pour clore, je présenterai deux organismes particuliers au sein desquels j'ai effectué observation participative et entrevues informelles : le Réseau et Montréal Autochtone. Je discuterai en deuxième partie des principaux apports des organismes communautaires sur le sentiment d'appartenance des personnes rencontrées en me basant

¹¹ Qui s'inscrivent dans une importante période d'affirmation identitaire et politique dans les années 1960, dont je parlerai dans le premier chapitre.

sur les données recueillies au cours de mes entrevues. Le troisième chapitre présentera l'envers de la médaille, donc les limites engendrées par le réseau d'organismes communautaire sur l'attachement des individus à la communauté autochtone. Pour terminer, la dernière section sera consacrée aux modalités de l'appartenance communautaire, c'est-à-dire à l'importance de l'*agentivité* et de la subjectivité dans le processus de construction identitaire, ainsi qu'à l'influence de divers facteurs identitaires, ethniques, territorial et socio-économiques mentionnés les informateurs.

Chapitre 1 - « Présence Autochtone » à Montréal

Contexte autochtone montréalais et méthodologie

Ce premier chapitre a pour objectif de présenter l'installation et le développement de la communauté autochtone de Montréal, ainsi que ses compositions actuelles. Ces assises permettront de mieux comprendre le contexte dans lequel les organisations et associations communautaires autochtones s'inscrivent, et comment le lien social se crée dans la communauté de Montréal.

L'institutionnalisation d'une présence autochtone à Montréal

Une ère de revendications, autant politiques que territoriales, émerge à travers le Canada des années 1970 et 1980. Celle-ci est engendrée en grande partie par le gouvernement Trudeau père et son livre Blanc¹². Ce contexte de mobilisation politique fait

¹² Suite au rapport Hawthorn/Tremblay effectué par le gouvernement sur les Autochtones au Canada qui paraît en juin 1969, le gouvernement Trudeau publie le Livre Blanc intitulé *La politique indienne du gouvernement du Canada*. Il reconnaît la « distinction » des Indiens inscrits par rapport aux autres Canadiens, mais il faut

écho jusqu'à Montréal, qui devient le théâtre de revendications politiques et identitaires pour les autochtones, plus précisément dans le cadre des négociations entourant la Convention de la Baie James et du Nord Québécois (CBJNQ). Montréal est alors désignée comme un espace stratégique de rencontre offrant plusieurs commodités aux groupes autochtones. Des comités et groupes politiques importants, comme les conseils de l'Association des Inuit du Nord Québécois (AINQ) et le Grand Conseil des Cris du Québec (GCCQ), s'y installent. Selon Vincent (1992) et Lévesque et Cloutier (2013), ce contexte permet la rencontre de plusieurs Nations, qui entraîne la formation d'alliances inters-groupes, comme celles du Conseil Attikamekw-Montagnais en 1968, ou l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador en 1985. C'est aussi à cette période, plus précisément en 1974, qu'est née l'association Femmes Autochtones du Québec (FAQ-présente à Montréal jusqu'en 2000). L'association du temps est créée dans la foulée des priorités de l'Association Nationale des Femmes Autochtones du Canada (créée trois ans plus tôt), en faveur de la lutte des femmes qui avaient perdu leur statut d'Indienne à cause de la Loi 12. Les femmes à la tête de l'association québécoise cherchent à sensibiliser leurs conseils de bande et l'ensemble des communautés sur le sexisme de cette loi, question qui ne fait pas l'unanimité chez les Autochtones (Lévesque, 1989)¹³. Il faudra attendre le projet de loi C-31 de 1985 pour que les femmes autochtones victimes de la Loi 12, ainsi que leurs enfants, puissent retrouver leur statut d'Indienne, et aient le droit de retourner habiter dans leurs communautés d'origine. Ce mouvement s'inscrit dans le contexte nord-américain d'affirmation identitaire, politique et sociale des groupes discriminés, porté par le mouvement des droits civiques des Afro-Américains aux États-Unis (Lévesque, 1989; Séguin, 1981). Il démontre comment Montréal est maintenant une plaque tournante idéale pour l'organisation et la visibilité des groupes revendicatifs autochtones.

selon eux les traiter comme des citoyens ordinaires. C'est pourquoi ils veulent abolir la *Loi sur les Indiens*, donc le statut d'Indien, ainsi que le système de réserve. En réponse au Livre blanc, le Livre Rouge est publié un an plus tard, chapeauté par John Snow et Harold Cardinal. À travers ce livre, les Autochtones manifestent leur préférence à la *Loi sur les Indiens*, plutôt qu'une absence totale de loi, donc de protection dans la société dominante.

¹³ Les conseils de bande et l'Assemblée des Premières Nations se sont prononcés contre le mouvement des Femmes Autochtones en appuyant le maintien de la loi 12. L'argument se base sur l'incapacité spatiale et financière des communautés à accueillir le nombre d'Indiennes inscrites, ainsi que d'Indiens inscrits, qui représentent la descendance masculine de ces femmes. Il est surtout défendu par des traditionalistes opposés aux unions mixtes.

La signature de la CBJNQ (1975) entraîne également des relations plus étroites entre les Autochtones bénéficiant des compensations financières de l'État, soit les Inuit, les Cris, et les Naskapis, et le milieu montréalais. Cette liaison est particulièrement visible au niveau de la santé. Bien que déjà en 1926, les services sociaux soient offerts aux Autochtones par le gouvernement dans les communautés du Nord-du-Québec ainsi qu'en ville¹⁴, l'Association des Inuit du Nord Québécois (AINQ- créée en 1972) et le Conseil cri de la santé et des services sociaux (CCSSS- créée en 1978) créent de véritables ponts entre les communautés et les hôpitaux de Montréal. En effet, des accords sont signés entre la CCSSS (installée à Montréal jusqu'en 2000), et l'Hôpital général de Montréal, afin de pallier les manques de soins offerts aux communautés crie du Nord québécois (Cree Patient Service). L'AINQ crée également ses propres centres de transfert, des maisons de rétablissement dédiées spécifiquement aux patients inuit soignés à Montréal, dans plusieurs quartiers de la ville, dont Dorval et près de la rue Atwater (Taqralik, 1986). Bien que ces patients soient le plus souvent de passage en ville, leur présence poursuit l'implantation institutionnelle et associative autochtone à Montréal, d'où émerge une véritable « fonction publique autochtone » (Lévesque, 2003). Plusieurs autres associations éducatives, politiques et culturelles prennent pignon sur rue à Montréal. C'est le cas de la Fédération des coopératives du Nouveau Québec (FCNQ) et des Commissions scolaires Crie et Kativik. On assiste donc à une institutionnalisation de la présence autochtone de la ville. Tous ces mouvements d'affirmation autochtones, et l'institutionnalisation qui s'en suit, ont permis de planter les premières graines de la communauté autochtone de la ville : aux individus de considérer la ville comme un lieu de résidence permanent, et à des organisations comme le Centre d'amitié autochtone de Montréal, dédiées spécifiquement aux Autochtones de la ville, de voir le jour.

Par contre, tous ces organismes et associations gardent toujours leurs référents communautaires et identitaires respectifs à leurs territoires culturels (Comat, 2015). Comme le souligne Comat (2015), « (à cette période) les communautés restent le point d'ancrage permettant de penser la vie sociale, politique, culturelle, etc. » (p.63). La ville serait surtout utilisée comme une plateforme servant à une meilleure organisation et

¹⁴ Les Cris gravement blessés ou malades peuvent être évacués vers les centres urbains du Sud de la province.

visibilité des mouvements de revendications autochtones, et non comme un espace investi complètement par la population autochtone de la ville. Comat (2015) identifie les Centres d'Amitié Autochtones comme les premières initiatives autochtones spécifiquement urbaines:

« (...) l'histoire nous apprend que, simultanément, une autre présence autochtone, portée par le Mouvement des Centres d'Amitié autochtones, naissant dans les villes du Québec. Bien que ce dernier table également sur les liens avec l'univers des communautés, il opère parallèlement dans une optique qui laisse entrevoir une reconstruction de la place des villes dans les territoires (autochtones) contemporains » (p.63)

Avec la création des Centres d'amitiés, le regard des populations autochtones n'est plus tourné uniquement vers les réalités des communautés, mais plutôt vers une nouvelle dynamique créée en ville. À Montréal, le Centre d'amitié autochtone de la ville naît en 1974, en parallèle avec les autres initiatives autochtones de l'époque. Avec sa fondation, « une dynamique communautaire née à *partir* de la ville (...) devient alors un des pôles structurant l'univers des personnes qui habitent Montréal » (Comat : 65). Cette nouvelle dynamique est visible dans cet espace communautaire où les Autochtones de la ville, de toutes nations confondues, peuvent se retrouver entre eux et vivre une identité culturelle autochtone partagée. Au Centre, l'objectif est de soutenir les Autochtones de la ville, en leur offrant des références, des ressources, et un réseau. Le point focal est situé en ville, et concerne spécifiquement les réalités des personnes qui l'habitent. C'est au cœur du Centre d'amitié que commence à se créer la communauté autochtone de Montréal. En effet, un attachement à cette communauté « urbaine » et la création d'un lien social fort, guidé par un destin commun, sont visibles pour la première fois au Centre. Ce dernier fait jusqu'à récemment office de lieu de représentation autochtone par excellence, participant à leur *empowerment* communautaire à l'échelle urbaine. De nos jours, le flambeau est repris par plusieurs autres initiatives, comme Montréal Autochtone et le Réseau, pour ne nommer que ceux-là.

Ainsi, l'ensemble des mobilisations autochtones à Montréal, avec le mouvement des Femmes Autochtones et les groupes de négociations autour de la CBJNQ, permettent un possible épanouissement d'une communauté autochtone dans la ville. En effet, les groupes autochtones résidant en milieu urbain considèrent réellement l'investissement de

la ville et amorcent le développement d'initiatives leur étant spécifiquement consacrées comme le CAAM. Nous verrons dans la prochaine section comment la présence autochtone à Montréal a évolué jusqu'à aujourd'hui, grandement influencée par la crise d'Oka des années 1990 et ses retombées. Cet évènement très médiatisé fait état des difficultés engendrées par la cohabitation des Allochtones et Autochtones en milieu urbain.

Des années 1990 à aujourd'hui

La crise d'Oka survenu en mars 1990, opposant la municipalité d'Oka, la Sûreté du Québec, l'armée canadienne, et les Mohawks de Kanesatake¹⁵, appuyés par ceux de Kahnawake, engendre des changements majeurs pour les populations autochtones du Québec par la conscientisation des différents acteurs gouvernementaux à leur présence en milieu urbain. Elle se déclenche lorsque le maire de Oka de l'époque, Jean Ouellet, donne son accord à un promoteur d'entamer l'agrandissement d'un terrain de golf sur une partie d'une pinède revendiquée par les Mohawks, ainsi qu'à l'emplacement d'un cimetière ancestral mohawk qui serait alors détruit. Les protestations pacifiques n'ayant pas porté fruit, les Mohawks se mobilisent en édifiant des barricades sur la route 344, et le pont Mercier, entravant la circulation quotidienne de plusieurs Québécois qui habitent la banlieue montréalaise et qui travaillent sur l'île. Après plusieurs affrontements armés entre les Mohawks et les forces de l'ordre québécoises, l'armée canadienne intervient (bien qu'elle ne règle pas le conflit). Cette crise crée une onde de chocs au Québec et au Canada, puis fait écho à l'international. L'affirmation de la présence autochtone est de plus en plus forte et les Québécois et les gouvernements n'ont plus d'autres choix que de la reconnaître et d'y porter attention.

En constatant leur manque de connaissances sur les enjeux autochtones contemporains et craignant une reproduction de la Crise d'Oka, le gouvernement fédéral entame une commission d'enquête, la *Commission Royale sur les Peuples Autochtones* (CRPA) le 26 août 1991, qui s'échelonna sur 5 ans. Cinq volumes constituent le rapport résultant de l'enquête, et l'un deux, le quatrième, est spécifiquement dédié aux réalités et besoins des populations autochtones résidant en milieu urbain, du jamais vu jusqu'à présent

¹⁵ Kanesatake est un établissement indien, donc un territoire occupé par une bande mais ne constituant ni une réserve ni une terre de catégorie. Il est enclavé dans la ville d'Oka.

dans les rapports gouvernementaux (Boivin et Morin, 2007). Cette section soulève l'importance de l'identité culturelle des Autochtones présents dans les villes, et de la distinction que les populations autochtones ont avec le reste des Canadiens. Il reconnaît également le travail de l'infrastructure invisible, notamment des Centres d'amitié, pour le développement économique et culturel des Autochtones vivant en ville. Le rapport final recommande aux gouvernements de soutenir les Autochtones des milieux urbains dans leurs développements économiques et sociaux, afin de rééquilibrer l'écart des niveaux de vie entre les populations autochtones et allochtones. Ces recommandations mèneront à l'Initiative de développement économique et le Conseil national de développement économique des Autochtones, qui soutiennent toujours les entrepreneurs autochtones des milieux urbains. Ces initiatives étatiques attirent la présence d'individus autochtones de statut socio-économique moyen et élevé dans les villes canadiennes (Wotherspoon, 2003).

Peu de recommandations de la *CRPA* sont réellement appliquées par les différents niveaux de gouvernements (Lévesque, 2009). La commission aura tout de même pour réponse le rapport fédéral *Rassembler nos forces : le plan d'action du Canada pour les questions autochtones*, en 1998. Celui-ci encourage le développement de partenariats entre les Autochtones et les non-Autochtones, et entre les gouvernements provinciaux et le fédéral. Les Autochtones sont considérés ici comme des « partenaires » des Canadiens et ayant droit à leur autonomie gouvernementale. C'est dans cet esprit que fut élaborée l'importante *Stratégie des Autochtones vivant en milieu urbain (SAMU)*, aussi en 1998, pour « corriger les problèmes engendrés par la marginalisation des Autochtones et leur dépossession territoriale » (Boivin et Morin, 2007 :28). Ce programme fédéral implique un réel partenariat entre les acteurs locaux, dans la majorité des cas des hauts placés des organisations autochtones des milieux urbains, et les représentants gouvernementaux (Alderson et coll., 2005), qui gèrent ensemble le financement des différents projets proposés par les organismes et associations autochtones. Ce programme est toujours en vigueur et nous verrons plus loin qu'il module les réalités du milieu communautaire autochtone montréalais de plusieurs manières. Ce modèle de gouvernance est très innovateur puisque les Autochtones ne sont pas simplement consultés mais font intégralement partie des processus décisionnels de la SAMU. Il témoigne d'un intérêt des gouvernements envers les populations autochtones des milieux urbains, qui représenteront

une proportion importante de la population active canadienne depuis quelques années, surtout dans l'Ouest Canadien (Siggner, 2003). Comme le programme est destiné à l'ensemble des Autochtones résidants en milieu urbain, il implique la responsabilisation du fédéral envers *tous* les Autochtones du Canada, indépendamment de leur statut. Ce principe est appelé le *status blind*. C'est ce qu'explique Comat, qui s'appuie sur les propos de Peters et Graham (2002):

« Il semblerait donc que les débats aillent vers l'adoption d'une politique fondée sur le *status blind*, autrement dit qui ne fait pas intervenir le critère juridique du statut d'Indiens étroitement lié à l'appartenance à une bande indienne qui est enracinée dans la figure spatiale de la réserve » (Comat, 2015: 74).

Rappelons que plusieurs groupes et individus autochtones non -inscrits par la *Loi sur les Indiens* sont présents dans les villes, comme les Métis¹⁶, les Inuit et les Indiens non -inscrits, alimentant la diversité des situations juridiques présentes dans l'espace montréalais. Comme le fédéral s'engage à répondre aux besoins de l'ensemble des Autochtones présents dans les villes, il appert donc qu'il aurait modifié son approche envers ceux-ci, passant outre aux principes fondamentaux de la *Loi sur les Indiens* qui relie les statuts juridiques de bande à la spatialité.

On assiste à l'aube du vingtième siècle à une augmentation fulgurante des personnes s'identifiant comme « ayant une identité autochtone » dans les villes canadiennes. La prise en considération de l'auto-identification des personnes autochtones est ajoutée au recensement en 1996, suivant les recommandations de la Commission Royale sur les Peuples Autochtones. Celle-ci permet aux individus de s'identifier comme autochtone dans les statistiques canadiennes, en dépit de leur statut juridique, donc de leur inscription au registre des Indiens. Cette modification engendre une affirmation identitaire sans précédent. Au Québec, on constate qu'il y aurait seize fois plus d'Autochtones dans les milieux urbains en 2008 qu'en 1980 (Lévesque et Cloutier, 2013 :1). Cette situation est

¹⁶ Les Métis sont considérés dans ce mémoire comme les personnes affirmant leurs origines canadiennes-françaises ou acadiennes, en plus de leurs origines autochtones. Plusieurs obstacles politiques entravent la reconnaissance de l'identité métisse de l'Est selon Michaux (2014). En effet, ceux-ci n'ont aucune reconnaissance officielle au Québec comme groupe distinct ayant droit d'avoir accès à des programmes fédéraux.

présente à travers l'ensemble des villes québécoises, notamment Montréal, Québec, Val-d'Or, Chibougamau, Sept-Îles, La Tuque et Gatineau. À Montréal, l'explosion démographique est identifiée entre 2001 et 2006 : « (la population autochtone) s'est accrue de 60% passant de 11160 à 17870 personnes » (Hohban, 2009). Ces statistiques concernent l'ensemble des statuts juridiques et toutes les Premières Nations d'appartenance. Au dernier recensement effectué par Statistique Canada à Montréal en 2011, 26 285 personnes s'identifiaient comme Autochtones, dont 14 750 Premières Nations, 8 840 Métis et 800 Inuit, pour une variation de population de 47,9% entre 2006 et 2011 (Statistique Canada, 2011)¹⁷. Ce phénomène est attribué par les démographes à la « mobilité ethnique » qui réfère plus exactement au : « (...) phénomène qui se produit lorsque des personnes changent la façon de déclarer leur origine ethnique ou leur identité d'un recensement à l'autre » (Siggnier, 2003a : 21). Il expliquerait le gonflement des statistiques des personnes autochtones présentes en ville. On assiste à partir des années 2000 à une affirmation identitaire autochtone sans précédent, qui ne fera qu'augmenter avec le temps¹⁸. Les Autochtones résidant en ville expriment de plus en plus le besoin de développer leur communauté autour de cette « identité autochtone », phénomène qui sera abordé dans la prochaine section.

Des changements majeurs ont lieu des années 1990 à aujourd'hui : la crise d'Oka attire l'attention des gouvernements, ce qui pousse le fédéral à modifier son approche paternaliste par rapport à la gestion de la question *indienne*, notamment avec la *SAMU* et le *status blind* qu'elle implique. On perçoit également une affirmation identitaire autochtone sans précédent dans les milieux urbains, à travers les outils statistiques fédéraux. À Montréal, ces changements ont propulsé la construction d'une véritable communauté autochtone «urbaine», déjà entamée dans les années 1970 par l'institutionnalisation autochtone et, surtout, par la création du Centre d'amitié de la ville.

¹⁷ Cloutier et Lévesque (2013) rappellent que les recensements de la quantité de personnes autochtones présentes dans les villes du Québec font des estimations à la baisse de ce que représente la réalité, compte tenu des difficultés reliés à l'enregistrement. Les estimations ne tiennent pas compte d'une population « flottante » qui échappe aux recensements. Certaines organisations autochtones estiment qu'il y aurait de nos jours entre 5000 à 10000 personnes autochtones de plus à Montréal qu'en 2011, pour une population d'élevant à 30 000 – 35 000 personnes.

¹⁸ On peut le constater avec les nombreux mouvements d'affirmation identitaires et politiques, comme Idle no More.

La prochaine section est dédiée à la constitution de la communauté autochtone de Montréal et à ses caractéristiques actuelles.

La communauté autochtone de Montréal

La communauté autochtone de Montréal a ses caractéristiques propres, gravitant autour de sa diversité. En effet, une grande variété de profils socio-économiques, culturels, linguistiques, juridiques et identitaires cohabite en ville et dans le milieu communautaire autochtone. Je m'intéresserai dans cette section à ces diverses compositions de la communauté autochtone montréalaise, puis à leur rassemblement sous cette conception large « communauté autochtone de Montréal », guidée par une identité ethnique commune, l'*indianité*.

Les profils socio-économiques variés

Comme mentionné précédemment, le contexte d'arrivée ou de fréquentation de la ville diffère d'une personne à l'autre. Pour les premiers arrivants dans les villes québécoises, beaucoup sont confrontés à l'isolement, voire à un dépaysement complet. Un temps d'adaptation est nécessaire pour que les individus acquièrent des nouveaux repères dans la ville, qui requièrent d'autres habiletés sociales : se trouver un logement, un emploi, construire un nouveau réseau social, etc. Bien que des membres de la famille se retrouvent parfois à proximité des petites villes en région, ces derniers se trouvent souvent assez éloignés des individus qui viennent s'installer à Montréal. Ceux-ci doivent se débrouiller par eux-mêmes, se retrouvent plus vulnérables, et sont confrontés à des situations de pauvreté. Jaccoud (1995) fait mention de ces conditions socio-économiques précaires vécues par certains autochtones en milieu urbain, qui sont socialement exclus:

« Depuis quelques années, on assiste à un mouvement migratoire de certains Autochtones (surtout des jeunes et des femmes) vers les grands centres urbains. Les disparités socio-économiques et les barrières culturelles ne facilitent pas l'intégration de ces jeunes et de ces femmes dans l'espace urbain et c'est encore en marge de la cité que les Autochtones semblent confinés ou dirigés » (p.94).

La ville est effectivement le milieu où plusieurs Autochtones se retrouvent sans emploi, sans revenus, parfois dépourvus de rapports sociaux et familiaux, ce qui peut les

mener à développer des problèmes psycho-sociaux. Ces différentes difficultés mènent un grand nombre d'individus autochtones dans la rue à Montréal, ainsi que dans d'autres villes de taille moyenne du Québec¹⁹. Selon Lévesque et Cloutier (2013), « lorsque la pauvreté, la souffrance et la marginalisation s'amplifient l'itinérance est parfois la seule issue » (2013 :p.287). Ces facteurs s'ajoutent aux différents traumatismes liés à l'expérience des pensionnats, à la violence (psychologique, physique et sexuelle), aux échecs répétés ou à l'ostracisme vécu par les individus. On peut voir aussi que l'itinérance des Autochtones prend des formes particulières. Par exemple, les femmes autochtones en situation d'itinérance sont proportionnellement plus nombreuses parmi les Autochtones que dans le reste de la population, et le phénomène des familles itinérantes serait plus courant (Lévesque et Cloutier, 2013).

De récentes études montrent que malgré la disproportion du nombre d'Autochtones dans la rue à Montréal, la majorité d'entre eux sont des familles de classe moyenne-basse. En effet, bien que les statistiques démontrent un écart entre les niveaux de vie des Autochtones et des non Autochtones en général, il ne faut pas perdre de vue que la majorité des Autochtones sont aussi des salariés, des diplômés, des cadres, des artistes, des entrepreneurs, qui participent activement à la construction de leur communauté et à l'activité économique et sociale des villes. On peut constater l'émergence d'une classe moyenne autochtone au Québec, notamment les salariés de la « fonction publique » autochtone, comme dans d'autres villes canadiennes (Wotherspoon, 2003). Ces disparités dans le niveau de vie créent de grandes différences au niveau des besoins des individus et des familles qui fréquentent les organisations autochtones. Le CAAM, qui était destiné à tous les Autochtones il n'y a pas plus de 20 ans, a évolué autour de la problématique de l'itinérance à Montréal, et est maintenant considéré comme un Centre de jour pour les Autochtones dans la rue, où les familles vont très rarement²⁰. Le défi du milieu

¹⁹ Comme les statistiques officielles diffèrent énormément de celles des milieux communautaires, (3000 versus 30000 personnes), il est difficile d'estimer la proportion de personnes en situation d'itinérance à Montréal, autant allochtone, qu'autochtone. Les autochtones représenteraient 10% de la population itinérance de la ville, alors qu'ils ne composent que 2,6 % de la population. (<http://ici.radio-canada.ca/regions/montreal/2015/07/07/002-sans-abri-itinerance-recensement-2015-resultats.shtml>, consulté le 11 novembre 2015)

²⁰ Mélissa m'a confié que peu de familles vont toujours aux activités du Centre d'amitié, puisque trop de problématiques de consommation et d'extrême pauvreté sont exposées autour du Centre. Ce dernier ne

communautaire autochtone montréalais est de desservir toutes ces personnes de situations socio-économiques très disparates, ainsi que de créer une cohésion communautaire entre celles-ci.

La diversité culturelle et linguistique

L'Évaluation des besoins des Autochtones qui composent avec la réalité urbaine de Montréal émet un profil de la communauté, en se basant d'une part sur les données recueillies par le recensement de Statistique Canada de 2001, et d'autre part sur celles émises par le CAAM en 2002. Il est difficile d'avoir accès à des données plus récentes à ce sujet. En tant que métropole la plus importante du Québec, Montréal attire des individus autochtones originaires de plusieurs pays. La majorité provient des Amériques, et surtout des communautés des Premières Nations québécoises. La ville abrite également la plus importante population inuit au Sud (environ 800 personnes), des Indiens non-inscrits et des Métis (CAAM, 2002). La communauté autochtone de Montréal connaît une grande diversité linguistique offerte par toutes les cultures autochtones qui la composent. Les langues les plus couramment utilisées dans les milieux autochtones sont tout de même l'anglais et le français. Les populations francophones sont Innues, Malécites, Atikamekw, Abénaquises et Huronnes-Wendates, et les populations anglophones sont essentiellement Cris, Algonquines, Mi'kmaq, Inuit et Mohawks. Le défi pour les organismes communautaires est d'offrir des services bilingues et adaptés à toutes les cultures autochtones présentes à Montréal.

Les modalités de « l'identité autochtone » à Montréal

La question de l'identité est cruciale pour comprendre le processus d'appartenance à la communauté autochtone de Montréal. Le choix d'appartenir à une communauté ou de s'y sentir lié dépend en grande partie de l'identité individuelle et culturelle de l'individu. Désy et al. (2008) affirment que l'identité répond à la question : «qui-suis-je?» et l'appartenance à « comment et avec qui suis-je? ». L'appartenance demeure au centre du

représenterait plus un endroit sécuritaire pour les enfants. Le Regroupement lui a également retiré son titre de Centre d'amitié. (3 juin 2015, Montréal)

processus identitaire, dans la mesure où elle fonde un lien entre les individus et leurs communautés. L'ennemi du sentiment d'appartenance serait l'individualisation, le repli de l'individu sur soi, phénomène associé directement au milieu urbain et au capitalisme actuel.

Lorsque l'on s'intéresse à une communauté dite « culturelle »²¹ comme c'est le cas ici avec l'*autochtonité*, l'identité ethnique partagée est vectrice d'appartenance à la communauté, sans toutefois prendre le dessus sur les identités culturelles de groupes minoritaires, et sur les identités personnelles (sexe, âge, orientation sexuelle, etc.). J'avance que « l'identité autochtone collective » de la communauté, est formée de l'interaction de plusieurs identités culturelles, reliées entre elles à un imaginaire collectif autochtone, constitué de symboles, valeurs, pratiques et mémoires partagés. Ce faisant, elle engloberait les identités culturelles de bande, sans toutefois les éliminer ou les affaiblir. Ceci permet à la communauté à la fois de s'afficher au monde comme un tout unifié, et de préserver les spécificités identitaires culturelles au sein de celle-ci. L'hybridité des identités ethniques et culturelles modulerait donc l'appartenance à la communauté autochtone de Montréal. Ceci dit, il est capital d'établir une différence entre identité ethnique et identité culturelle pour comprendre « comment et avec qui » les Autochtones de Montréal vivent leur appartenance à la communauté.

L'identité ethnique et l'identité culturelle

Louis-Jacques Dorais (2009) conçoit l'identité ethnique comme un outil utilisé par les groupes pour repenser leur rapport à l'État, représentant la culture dominante. Par sa nature typiquement stratégique, l'ethnicité d'un groupe diffère de sa dimension culturelle, puisqu'elle se définirait selon des conditions politico-sociales, dans un contexte où l'État a une culture, une langue et une histoire différente que celle du groupe en question. L'identité ethnique servirait de protection contre l'acculturation ou l'assimilation par l'État dominant. C'est ce que confirme la notion de population dite « autochtone » étudiée par Bellier (2004a), qui émerge dans les années 1980 au sein des institutions onusiennes, et qui a pour vertu de « donner un corps à une identité globale, qui met en relief le destin commun, souvent tragique, de ces groupes (culturels) et sociaux très marginalisés dans les États

²¹ Dites culturelles par les tenants des définitions de la notion de communauté, mais référant ici à l'identité « ethnique ».

(...) (p.2)». Quelques points communs aux populations sont identifiés par le rapport Martinez Cobo:

« une continuité historique avec les sociétés précédant la conquête et la colonisation de leurs territoires, qui se considèrent comme distincts des autres secteurs de la société dominant aujourd'hui ces territoires ou qui en sont partie. Ils constituent aujourd'hui les secteurs non dominants de la société et sont déterminés à préserver, développer et transmettre aux générations futures leurs territoires ancestraux et leur identité, sur la base de leur existence continue en tant que peuple, en accord avec leurs propres systèmes culturels, leurs systèmes légaux et leurs institutions sociales (p.2)»

Le besoin de se protéger des sociétés dominantes est donc le point de départ de cette construction d'une identité générique ethnique « autochtone », adoptée par les différents groupes en question et reconnus par certains États (Bellier, 2004a).

J'adopte ces conceptions de l'identité ethnique définies par Dorais et Bellier. Par contre, je considère également que l'identité culturelle peut être instrumentalisée par les groupes autochtones. Bob White (2006) relève effectivement une instrumentalisation de la « culture » par l'utilisation qu'en font les groupes pour atteindre leur objectif, ce qui soulève plusieurs questions au niveau de la conceptualisation même de la culture : « la culture a été mobilisée par l'État au nom de la nation, par les industries culturelles et touristiques au nom de l'*entertainment*, et par différents mouvements autochtones au nom de l'autodétermination » (p.7). Je considère que l'identité culturelle autochtone panindienne, valorisée dans les villes, est parfois instrumentalisée par les groupes autochtones afin d'obtenir une certaine reconnaissance des institutions dominantes. Sylvie Poirier (2004) s'intéresse également à l'objectivation de la culture, utilisée par les groupes autochtones comme un objet de revendication et de réaffirmation identitaire : « la culture est devenue un des fers de lance des revendications des groupes minoritaires et autochtones; elle est devenue un outil politique, ainsi qu'un objet et un moyen de revendication » (p.9). Les dimensions culturelles de l'identité sont donc mobilisées par les groupes autochtones pour l'atteinte de leurs objectifs d'autodétermination et d'affirmation politique, tout comme l'identité ethnique « autochtone ».

Les théories de Barth (1969) sur les définitions des frontières ethniques sont également éclairantes sur le processus de création d'une identité ethnique autochtone.

Selon lui, l'interaction avec l' « Autre » créerait l'identité collective et individuelle de chacun, ce qui attribue un caractère évolutif à l'identité. Ce serait à travers la construction de l'autre et par plusieurs processus d'exclusion que les communautés et les individus se construisent et se conçoivent. Sa théorie permet de considérer l'identité ethnique comme dynamique, puisque l'attribution et le maintien des frontières du groupe dépendent du choix de traits culturels et non de l'immuabilité de caractéristiques culturelles propres à un groupe. Cette théorie de Barth remet en question les définitions traditionnelles de l'ethnicité qui sont fondées sur une conception très figée de la culture. En effet, toutes les modifications culturelles engendrées par le contact intergroupe sont traditionnellement perçues comme le fruit d'une assimilation ou d'une acculturation des groupes minoritaires (Barth, 1969). Accepter le caractère intersubjectif et dynamique de la construction identitaire permet de considérer ces modifications autrement qu'en termes d'assimilation ou d'acculturation. Cette perspective est reprise par certains chercheurs qui s'intéressent aux questions autochtones en milieu urbain (Nagel and Snipp, 1993; Peters, 2005). Par exemple, Joane Nagel et Matthew Snipp (1993) s'inspirent de cette théorie de Barth pour appréhender les changements culturels autochtones opérés au contact et à la colonisation euro-canadienne, comme une « réorganisation culturelle ». Les auteurs identifient une caducité des concepts traditionnels présentés plus hauts pour rendre compte des transformations économiques, culturelles, sociales et politiques observées dans les communautés autochtones des États-Unis, et expliquent plutôt la survivance des Autochtones dans le contexte colonial par ce processus de « réorganisation » des frontières ethniques et des structures sociales. Celui-ci consiste en une: « *reorganisation of its social structure, redefinition of ethnic group boundaries, or some other change in response to pressures or demands imposed by the dominant culture* » (Nagel and Snipp, 1993: 205). Le concept s'harmonise avec la perception barthienne des frontières ethniques comme variables et dynamiques, ainsi qu'avec celle de Dorais sur l'ethnicité, comme instrumentale et négociée par les membres. Ainsi, les Autochtones ont modifié leurs frontières ethniques traditionnelles « tribales » pour créer des communautés « intertribales », que ce soit dans les territoires qui leur sont assignés aux États-Unis²², ou en milieu urbain comme à

²²Les communautés hors réserves de Lumbers de Caroline du Nord ou les Chippewa Cree Tribe de la Réserve Rocky Boy's du Montana sont des exemples de communautés où plusieurs personnes de différentes bandes

Montréal. C'est à travers ce processus de création d'une unicité ethnique « autochtone », donc de réorganisation ethnique, que les groupes pourront s'afficher comme *Un* devant l'État et la société dominante. Comme le souligne Hannan (1979), l'expansion des frontières ethniques « serves as competitive advantage to minority groups contending in modern economic and political arenas » (p.208).

Cohen (1985), et Gupta et Ferguson (1997), s'appuient également sur la théorie de Barth et privilégient les frontières physiques ou symboliques pour définir les communautés les unes par rapport aux autres. Celle-ci est toutefois réfutée par l'ethnographe John Gray (2002), qui affirme que ce ne sont pas essentiellement les frontières qui construisent le sens de communauté, mais plutôt son noyau, qui rassemble vers un même point: « (...) community-making may be founded on what they see as its core meaning, institution, occupation, and/or activity » (p.41). Cette différence d'attention entre frontières et similarités pour étudier la constitution des communautés représentent deux modes de construction différentes du concept. On peut voir dans le cas des communautés autochtones des milieux urbains qu'elles sont définies autant par leur noyau, soit l'*indianité* ou l'*autochtonité*, que leurs distinctions par rapport aux sociétés canadiennes et américaines. Ces constructions identitaires autochtones renvoient aux propos de Stuart Hall sur celles des Caribéens noirs, « encadrées par deux axes ou vecteurs opérant simultanément : le vecteur de similarité et de continuité, et le vecteur de différence et de rupture » (2008 :315).

Ce sentiment d'appartenance, fondé sur les traits communs entre les cultures amérindiennes, permet effectivement aux populations autochtones de faire front commun face aux sociétés allochtones, pour une meilleure représentativité. On peut voir toutefois une valorisation des identités culturelles entre Autochtones, au sein même de la communauté, environnement social considéré comme « sécuritaire », ce qui crée une cohésion identitaire à l'appartenance communautaire.

L' Autochtonité ou l'indianité

se sont rassemblées en une seule bande, dans le but d'éviter l'extinction suite à une guerre ou une épidémie (Nagel et Snipp, 1993). Au Québec, le village de Kanesatake est également fondé à partir d'une union circonstancielle entre des Iroquois, des Hurons, des Algonquins, des Népissingues, des Sokokis et des Loups, à la suite de leurs nombreux déplacements engendrés par l'installation des colons (Lozier, 2014 :p.103).

Comme je l'ai mentionné, je m'appuie sur le concept d'*autochtonité* ou d'*indianité* pour définir ce sens commun d'être Autochtone. Goyon (2007) définit les caractéristiques de cette *indianité* :

« (elle) se fonde essentiellement au départ dans les milieux urbains (des Indiens de différentes communautés, déracinés, en recherche de « communauté ») et à l'anglais. Cette Indianité met donc en évidence, plutôt que les différences, les éléments communs transtribaux comme le respect des aînés, la tradition orale, la défense de l'environnement, le rapport spécifique à la Terre Mère, les cérémonies comme la Danse du Soleil, la cérémonie de la pipe, le give-away, les loges à sudation... » (p.16)

Selon Goyon, l'*indianité* renvoie « au départ à une distinction identitaire (vis-à-vis des « autres », les vastes « non-indiens »), ne relevant plus ni de la « tribu », ni de la « nation », et relaye bien la référence à une identité commune transtribale et transnationale (Canada et États-Unis) née avec le pan-indianisme politique des années 1960» (p.11). L'*indianité* découlerait initialement du mouvement panindien qui émerge dans les milieux urbains des États-Unis et du Canada dans les années 1960. Ce mouvement a pour objectif de faire renaître la fierté d'être autochtone, après tous les sévices endurés dans les pensionnats et tout au long du projet assimilatoire colonial. Certains activistes et intellectuels de l'époque, comme le cherokee Robert K. Thomas (1925-1991) de l'Université d'Arizona, occupent un rôle clé dans l'effervescence d'une fierté autochtone et d'une mobilisation des jeunes des milieux urbains (Stapp et Burney, 2002). Pourtant, celui-ci perçoit le mouvement panindien émergeant des villes comme entraînant l'effacement des savoirs tribaux, de l'identité culturelle et de toutes connections authentiques avec le territoire. Selon Thomas, l'identité culturelle et l'auto détermination seraient perdues dans cet univers inter tribal et interethnique qu'est la ville (Strauss et Valentino, 2001). Le pan-indianisme serait également un agenda imposé à la base par les gouvernements fédéraux afin de faciliter la bureaucratie, qui doit être modulée en fonction de l'investissement de plus en plus important du milieu urbain par les Autochtones. Il avance que les Autochtones sont venus à croire ce que disaient les allochtones, qu'ils étaient un « groupe ethnique » ou une « minorité raciale », alors qu'ils sont sur leurs terres. Cette conception est accompagnée selon lui de tous les problèmes émotionnels que crée le

sentiment d'être minoritaire dans une société majoritaire, comme la discrimination subtile et le colonialisme internalisé²³.

Selon Strauss et Valentino (2001), Thomas sonne l'alarme de la « détribalisation » des groupes Autochtones qui investissent les villes. Et pour cause, le transport jusqu'aux réserves était peu fréquent et coûteux pour les individus qui habitaient en ville. Le milieu urbain n'était pas propice aux pratiques rituelles et les mariages intertribaux engendraient le plus souvent une perte de l'identité de bande aux États-Unis. Strauss et Valentino (2001) soulignent que les communautés autochtones en milieu urbain seraient effectivement « détribalisées » en ce sens où elles véhiculent une identité "indienne" plus que des identités "tribales". Ils démontrent toutefois que ce mouvement n'a pas engendré une perte d'identité culturelle ou une ghettoïsation des populations autochtones en ville comme l'avait prédit Thomas, mais plutôt ce qu'ils appellent une « retribalisation » des individus à travers l'expérience de la communauté urbaine panindienne. On assisterait à un autre mode de construction des identités ethniques et culturelles en ville par une réorganisation ethnique. Bien que les descendants de deuxième, troisième et quatrième générations soient moins affiliés à leur bande respective, principalement à cause de leur investissement du milieu urbain et de la mixité des mariages, ils ne sont pas moins attachés à leur identité ethnique « indienne », qui serait parfois à la base d'un intérêt plus approfondi pour leurs affiliations culturelles. Celles-ci seraient redécouvertes par la suite:

« (they) may look first to a positive Indian identity, supported by connection with Indian organizations and community, and from that base, move forward to a real connection with tribe, often selecting among the several that comprise their heritage”. ” (Strauss and Valentino, 2001 : 94).

Strauss et Valentino (2001) constatent également que de véritables « communautés » *indiennes* se développent dans les villes. L'augmentation des fonds leur étant destinés et l'agrandissement des organisations qui a suivi ont engendré une conscience de l'existence de cette communauté en ville, orientée vers l'*indianité*. Je me pose les

²³ Ce concept réfère à l'incorporation de certains critères et discours coloniaux par les groupes minoritaires, ici les populations autochtones (Tuhiwai Smith, 1999). Le processus sera abordé plus en profondeur dans le quatrième chapitre.

questions suivantes : Que représente l'*indianité* ou l'*autochtonité* au vingt et unième siècle? Et qu'est-ce que le contexte montréalais ajoute comme complexité à la question?

L'identité « autochtone » à Montréal

La densité et la diversité caractérisant la communauté autochtone montréalaise entraînent une difficulté quant à la définition de son «identité collective». La sélection de critères communs semble plus évidente dans de plus petites communautés comme celle de Val-d'Or. Cornellier (2010) identifie les éléments caractérisant « l'identité autochtone contemporaine » à Val-d'Or, afin de découvrir les subtilités de la formation des réseaux sociaux des membres de la communauté autochtone de la ville, ainsi que l'émergence d'une classe élite en son sein. Elle se base sur les notions de mémoire collective, d'environnement social, d'ethnicité et sur le rôle de l'espace pour définir le concept d'identité tel que considéré dans son mémoire. Elle définit l'identité collective autochtone de Val-d'Or comme grandement influencée par celle des deux Nations qui constituent la communauté autochtone de la ville, soit les Algonquins et les Cris. En bref, la *Loi sur les Indiens*, le rapport à l'espace (la réserve, le territoire et la ville), le lien avec la famille, les amis et l'importance des enfants définiraient l'identité des individus autochtones de Val-d'Or. Son parallèle est selon moi approprié, puisque comme le souligne Mélissa: « Je n'arrête pas d'être Indienne quand je sors de la réserve. J'ai droit à ma culture et à mon autodétermination quand je sors de ma réserve aussi. » Les individus et identités autochtones sont les mêmes dans le contexte des réserves et dans les contextes urbains. L'environnement change, mais pas les identités culturelles et individuelles des personnes. Par contre, comme émis plus tôt, ces identités s'arriment différemment puisqu'elles sont encadrées dans une nouvelle dynamique communautaire urbaine. Dans le cas de Val-d'Or, Cornellier mentionne une structuration sociale de la communauté de la ville autour d'une classe moyenne autochtone, ce qui marque une différence nette avec l'organisation sociale des communautés criées et algonquines environnantes²⁴. À Montréal, ce serait plutôt les organismes communautaires autochtones qui alimentent le tissu social entre les individus, ainsi qu'une reconnaissance identitaire partagée, l'*autochtonité*. En effet, l'identité

²⁴ Les similitudes entre les organisations sociales des réserves et celle de la communauté autochtone de Val-d'Or sont également mises de l'avant par Cornellier, notamment l'importance de la famille proche et étendue, ainsi que des enfants.

autochtone de Montréal ne peut prendre les mêmes *plis* que celle identifiée par Cornellier à Val-d'Or, d'autre part, à cause du nombre d'individus autochtones présents, qui s'élève à approximativement 32 fois plus de personnes qu'à Val-d'Or, d'une diversité culturelle beaucoup plus marquée, et de l'étendue spatiale de la ville. C'est pourquoi une appartenance communautaire marquée par l'*indianité*, plus englobante, est plus visible à Montréal qu'à Val-d'Or, où l'identité collective est surtout influencée par les identités culturelles des deux groupes qui constituent la communauté.

À Montréal, peu de données sont disponibles à ce sujet. Je me baserai donc sur l'étude effectuée en 2011 par *Environics Institute*, intitulée *Urban Aboriginal Peoples Study : Montreal Report*, et sur les données recueillies dans ce mémoire, pour identifier les modalités identitaires de cette *autochtonité* montréalaise. L'étude d'*Environics Institute* présente quelques points de rencontre identitaires et culturels entre les différentes populations autochtones présentes dans la ville²⁵. Je me pencherai plus particulièrement sur trois d'entre eux: a) l'importance de la lignée ancestrale et le lien aux communautés d'origine, b) les pratiques spirituelles et symboles panindiens, auxquels s'ajoutent c) les expériences coloniales semblables vécues par les différentes communautés. Ces univers référentiels, symboliques et historiques sont partagés par tous et permettent un attachement commun à cette identité « autochtone », qui représente le fondement de la communauté autochtone de Montréal. Par contre, ces éléments évoluent grandement d'une génération à l'autre. C'est pourquoi je m'attarderai également à l'étude de Girard et al. (2015), sur la migration interne et les dynamiques culturelles des jeunes autochtones au Québec, qui ont des repères identitaires en mutation. Un écart entre les expériences des premiers arrivants en ville et celles de leurs descendants est également identifié par plusieurs autres chercheurs (Cloutier et Lévesque, 2011; Cornellier, 2010; Strauss et Valentino, 2001). Je tenterai d'illustrer les principales différences identitaires entre les générations à Montréal.

a) *La lignée ancestrale et le lien aux communautés d'origine*

²⁵ Cette étude est la plus récente et la plus complète sur la communauté de la ville. L'équipe a effectué des entrevues individuelles avec 250 individus d'identité autochtone à Montréal, ainsi que dans onze autres villes canadiennes.

Les liens familiaux et sociaux sont très importants dans la définition identitaire autochtone, et sont abordés dans l'étude d'Environics Institute, notamment à travers l'importance de connaître sa lignée ancestrale et le retour fréquent dans les communautés d'origine. Le rapport mentionne que les liens sont maintenus avec les familles qui résident dans les réserves, et perdurent toujours avec les membres qui sont présents à Montréal. La présence d'un oncle ou d'une sœur à Montréal serait un facteur d'influence positif pour le déménagement d'une personne autochtone à Montréal. Lorsque questionnées sur leur lien avec leur parenté, sept personnes sur dix disent maintenir une forte connexion (31%), ou assez forte (40%) connexion à leur famille qui réside dans la communauté d'origine, tandis que deux personnes sur dix considèrent leur lien à leur nid familial comme faible. Ceci s'expliquerait selon l'équipe de recherche par le fait que la majorité des Autochtones présents à Montréal soit de première génération. L'étude de Girard et al. (2015) sur la migration interne des jeunes autochtones, mentionne que cette connexion aux communautés d'origine des premiers arrivants est permise par la proximité de certaines réserves par rapport à la ville, et entraîne une mobilité marquée des populations autochtones résidant en ville²⁶. Aussi, les jeunes semblent bien connaître leur arbre généalogique. Ils auraient acquis leurs connaissances par leurs parents, leurs grands-parents, et des membres de leurs familles proches (oncles, tantes, frères et sœurs). Ces savoirs offrent un sens d'héritage familial et d'identité personnelle aux individus qui les possèdent (Girard et al., 2015). Selon l'étude d'Environics, ces connaissances alimenteraient un sentiment d'appartenance à la famille, à la communauté culturelle et à la communauté autochtone de Montréal.

b) Le pan-indianisme spirituel

La montée du pan-indianisme au Canada et au Québec se perçoit autant dans les réserves qu'en milieu urbain. Outre les aspects identitaires et politiques, le plan spirituel panindien est particulièrement mis de l'avant dans plusieurs sphères de la vie à Montréal,

²⁶ Ce phénomène fait l'objet de plusieurs études (Darnell, 2011; Norris et Clatworthy, 2003), et est observable dans toutes les communautés autochtones urbaines canadiennes. Je ne me pencherai pas particulièrement sur la mobilité des membres de la communauté autochtone de Montréal, ou sur le lien maintenu avec les communautés d'origine, bien qu'ils fassent partie intégralement des réalités des Autochtones des villes. Ces thèmes sont peu ou pas mentionnés par les informateurs. Leurs propos concernent surtout les enjeux du milieu communautaire de la ville.

et ses références et symboles semblent partagés par tous. Bousquet (2005) s'intéresse à la désintoxication en réserve algonquine et explique que la spiritualité panindienne est utilisée dans les recours thérapeutiques. Cette spiritualité a pour concept philosophique central le lien naturel entre les Premières Nations et la terre, appelée Terre-Mère. On retrouve ce principe au sein de symboles et rituels issus des cultures amérindiennes, en particulier algonquiennes, notamment des éléments comme la roue de la médecine, les quatre points cardinaux, le cercle et les capteurs de rêves, ainsi que plusieurs danses présentées dans les pow wow. Les rituels ont pour objectif de : « (...) purifier, d'aider à devenir clair-voyant, de se réconcilier avec soi-même et avec l'univers, de remercier ce qui ordonne le monde » (Bousquet, 2005 :155). Ces enseignements s'implantent au Québec dans les années 1980, puis encore plus particulièrement après la crise d'Oka, et s'adaptent selon les contextes locaux. Dans un contexte thérapeutique comme celui de la désintoxication, ceux-ci peuvent engendrer une confusion chez les individus, puisque ces pratiques entrent parfois en conflit avec les théories et savoirs traditionnels des aînés ou peuvent entraîner un fondamentalisme chez les personnes qui connaissent peu leur héritage culturel propre (Bousquet, 2005:157). C'est possiblement le cas chez certains individus présents dans la communauté montréalaise, mais cette information n'a pas été observée dans cette recherche.

Au cours de mon terrain dans les différents événements et activités de la communauté à Montréal, j'ai pu constater que ces symboles sont largement utilisés, dans les prières d'ouverture pour des rassemblements du Réseau, dans des ateliers artistiques de Montréal Autochtone, ou dans de multiples rituels, comme le pow wow de McGill ou la cérémonie du Solstice automnal au Jardin Botanique, sur lesquels je reviendrai plus en profondeur dans le chapitre 2. Un univers référentiel et symbolique panindien semble donc partagé par les individus, et se reflète dans les pratiques quotidiennes et les séances rituelles du milieu communautaire autochtone montréalais.

c) L'expérience des pensionnats et de la colonisation

L'expérience des pensionnats et de l'assimilation forcée fait aussi partie de l'histoire de tous les groupes autochtones au Canada et au Québec, qui se concentrent sur la guérison de ces traumatismes afin de construire des communautés solides et saines.

Selon le rapport d'Environics, la moitié des Autochtones de Montréal disent avoir été affectés par les pensionnats, soit personnellement soit à travers un membre de la famille.

Le système des pensionnats précède la Confédération et est dirigé par les différentes communautés missionnaires présentes au Canada. Les écoles résidentielles autochtones ont existé à des périodes différentes, dans toutes les provinces canadiennes, sauf le Nouveau-Brunswick et l'Île du Prince Édouard. On estime qu'environ 150 000 enfants les ont fréquentés, et plusieurs d'entre eux n'en sont pas ressortis. En plus d'avoir été privés de parler leur langue et de pratiquer leur culture, plusieurs étudiants ont également subi divers sévices corporels et abus sexuels. L'expérience des pensionnats laisse de profondes cicatrices dans les communautés autochtones. En effet, des traumatismes intergénérationnels sont visibles dans les communautés autochtones : « (...) the residential school had a direct impact on Survivors and has spilled over to their descendants, crating challenges pertaining to identitiy, culture and parenting » (Environics, p.28)

Les pensionnats continuent d'affecter les populations et familles autochtones aujourd'hui. À Montréal, huit des personnes de première ou de deuxième génération les ayant fréquentés disent que cette expérience a eu un impact important (60%), ou un impact (20%) sur leur vie, ou sur leur identité.

Cette expérience participe à l'édification d'une communauté autochtone à Montréal basée sur une mémoire collective, constituée d'évènements historiques comme celui-ci. Cette conscience d'expériences partagées pousse la communauté vers des projets communs, comme la guérison et l'*empowerment* individuel et communautaire. Cette histoire commune est commémorée et prise en charge encore aujourd'hui au sein des organismes communautaires comme le CAAM, qui, dans la foulée de la Commission Vérité et Réconciliation²⁷, offre un service en collaboration avec Santé Canada, de soutien en santé mentale et affective aux anciens élèves des pensionnats indiens et à leur famille, avant, pendant et après leur participation aux démarches en lien avec la Commission, que

²⁷ La commission vérité et réconciliation sur l'expérience des pensionnats, qui a pris fin en 2015 après 6 ans d'effectivité, a recueilli les témoignages d'anciens élèves des pensionnats aux quatre coins du Canada. Elle a donné une plateforme aux individus pour parler de leur expérience, dans le but d'une éventuelle guérison collective.

ce soit les activités et événements commémoratifs, les témoignages, la Convention des règlements, ou le Processus d'évaluation indépendant.

Les jeunes générations autochtones de Montréal

Bien que la majorité des Autochtones présents à Montréal soit de première génération d'arrivants, une deuxième et troisième générations sont également présentes dans la ville. Comme à Val-d'Or, trois générations seraient en place à Montréal : la première génération serait les premiers arrivants en ville, la deuxième génération serait leurs enfants, puis la troisième, leurs petits-enfants. Comme énoncé plus haut, Strauss et Valentino (2001), avancent que la construction identitaire culturelle des deuxième, troisième et quatrième générations des milieux urbains s'effectue différemment de celle de la première. Comme ces jeunes n'ont pas grandi dans les réserves, ils seraient plus en contact avec « la communauté urbaine » qu'ils ne le seraient avec leur communauté culturelle d'origine. C'est effectivement ce qu'affirment les chercheurs d'Environics Institute, qui identifient qu'une majorité d'Autochtones présents à Montréal considèrent leur ville comme leur chez soi. Selon Strauss et Valentino (2001), une forte implication communautaire de ces individus, qui supporte l'identité reliée à l'*indianité*, pourrait précéder et assurer la fondation même de la réinvention de l'identité culturelle des individus de plus jeunes générations, qui sont moins en contact avec leur communauté et culture d'origine.

Lévesque et Cloutier (2013) réfutent cette idée d'une quelconque perte d'identité culturelle en ville au profit d'une identité ethnique autochtone. Selon elles, les jeunes s'identifient toujours comme membres de leur Nation respectives, bien qu'ils n'aient jamais connu la vie en réserve. Elles ne font mention d'aucuns nouveaux référents identitaires pour les jeunes. Cornellier (2010) constate toutefois qu'à Val-d'Or, les deuxième et troisième générations sont beaucoup moins liées à leurs communautés d'origine, et leur identité est moins ancrée dans leur territoire traditionnel, contrairement à un bon nombre d'individus de première génération de résidents urbains. Ces derniers entretiennent un mode de vie très mobile, puisque celui-ci leur permet de garder contact avec leur réseau social et leur territoire ancestral. Comme le mentionne Cornellier (2010): « les jeunes autochtones qui sont nés en milieu urbain, comme c'est le cas de Clément, se sont bâti une

identité propre à leur environnement, ce qui les incite à rester, comparativement aux migrants de première génération qui ne ressentent pas aussi profondément ce sentiment d'attachement au milieu urbain » (p.52). On peut donc voir une transformation des identités culturelles chez les jeunes individus qui investissent pleinement le milieu urbain. Pour compléter, Girard et al. (2015) affirment que les jeunes autochtones gardent un lien fort avec leur culture d'origine, tout en incorporant des référents urbains ou occidentaux. Les auteurs s'intéressent aux processus d'échange interculturel engendrés par les déplacements des jeunes dans l'espace. Leur mobilité entraîne une mutation de leurs repères d'identification:

« Leur situation pourrait être caractérisée comme un nouveau nomadisme qui met en jeu un va-et-vient entre les territoires d'origine et d'accueil, entre les valeurs de la communauté de provenance et la société ambiante, entre la langue maternelle et la langue de la majorité «blanche» (p.198).

Les jeunes rencontrés dans le cadre de leur étude se distinguent donc des autres générations puisqu'ils construisent leur identité autant en lien avec les territoires traditionnels que les territoires urbains. Il est possible que ces modalités des identités culturelles autochtones prennent des formes semblables à Montréal.

Synthèse

La présence autochtone à Montréal se transforme énormément depuis les premiers déplacements en ville jusqu'à la formation de la communauté de 26 285 individus et du large milieu institutionnel autochtone que l'on connaît aujourd'hui. Les circonstances sociopolitiques et économiques québécoises et canadiennes des années 1970 entraînent un investissement du milieu montréalais par les Autochtones. La ville représente depuis un espace stratégique propice à la rencontre et à la visibilité des groupes de revendications politiques et d'affirmation identitaire autochtones²⁸. C'est avec la création du Centre d'amitié autochtone de la ville, destiné spécifiquement aux besoins des individus qui habitent Montréal, que l'on peut constater le début d'une formation de type

²⁸ On peut dire que Montréal, et les milieux urbains en général, représente toujours cet espace où les revendications des Autochtones peuvent être plus visibles. On l'a vu avec la grève de la faim de la chef Theresa Spence (2014) à Ottawa, avec Idle No More, et toutes les vigiles organisées pour les femmes autochtones assassinées et disparues à Montréal.

« communautaire » dans la ville, où une histoire, une identité, et des valeurs communes sont partagées, et où on peut concevoir des projets orientés vers le bien-être de la communauté de Montréal. Le regard n'est plus porté sur les situations socioéconomiques et culturelles des réserves (bien que le lien soit maintenu), mais sur une réalité spécifiquement montréalaise, caractérisée par une grande diversité de profils socioéconomiques, culturels et linguistiques. J'expose comment une cohésion sociale communautaire, soutenue par les organismes et associations autochtones comme le CAAM, repose sur l'identité ethnique « autochtone », soit l'autochtonité ou l'indianité, sans engendrer un affaiblissement des identités culturelles respectives. L'indianité à Montréal est caractérisée par trois éléments identifiés dans l'étude d'Environics Institute: la spiritualité panindienne, l'expérience partagée des pensionnats, et l'importance des liens familiaux et sociaux. Les jeunes générations auraient aussi leur propre mode de construction identitaire, qui rassemble les référents culturels d'origines et les nouveaux repères urbains.

Plusieurs questions restent sans réponse: l'*indianité* à la base du milieu communautaire permet-elle à tous les Autochtones de se sentir comme faisant partie de la communauté autochtone de Montréal? Crée-t-elle un lien social fort entre les individus? La diversité linguistique, ethnique et culturelle qui caractérise la communauté entraîne-t-elle des discriminations à l'interne? Je tenterai de répondre à ces questionnements dans le prochain chapitre, qui suivra la méthodologie employée dans ce mémoire.

Méthodologie

La section qui suit est dédiée à la méthodologie, qui est basée principalement sur l'observation participante, l'entrevue de recherche et une perspective de décolonisation de la recherche. J'identifie également les limites et les difficultés rencontrées tout au long de cette étude.

L'observation participante

J'ai participé en premier lieu à des événements, rassemblements et activités organisés par le Réseau pour la stratégie des autochtones en milieu urbain, par Montréal Autochtone, et par le Jardin des Premières Nations. J'effectue du bénévolat pour le Réseau depuis trois ans, en tant que représentante du Comité des Communications. En plus de mon rôle régulier, qui consiste à réviser l'infolettre, travaillé sur le plan de communication et sur le site internet du Réseau, j'ai participé à plusieurs « plénières » pour l'amélioration des communications internes et externes de l'association et à plusieurs autres rencontres avec des acteurs du milieu communautaire de la ville. Je participe aussi aux rencontres du Comité Directeur une fois par mois, et aux rassemblements saisonniers du Réseau, où j'ai pu animer quelques activités interactives en rapport avec les besoins de la communauté. J'ai également participé à la première table de concertation pour la formation du Comité de pilotage pour déterminer les besoins de la population autochtone de Montréal dans le cadre de la Stratégie pour les Autochtones des milieux urbains avec le Réseau. L'observation participante que j'ai effectuée était principalement contextualisée au sein de rencontres et activités organisées au sein de cette association.

J'ai également eu la chance de me familiariser avec certaines dynamiques de la population autochtone de Montréal grâce à mon expérience comme stagiaire au sein de l'équipe de DIALOG de l'été 2013 à l'été 2014. DIALOG est un réseau stratégique de connaissances créé en 2001 et ancré à l'Institut national de la recherche scientifique (INRS), une des constituantes universitaires de l'Université du Québec. Tout au long de l'été 2013, j'y ai réalisé une série de fiches sur les organisations communautaires présentes à Montréal depuis les années 1960, recueillant leurs différents emplacements dans la ville, ainsi que l'historique de leurs missions et de leurs activités respectives. J'ai donc pu constater quels services étaient le plus en demande ou valorisés chez les Autochtones de la ville, en plus de voir où cette population est concentrée à Montréal et ses environs, sur une période de 50 ans. DIALOG réalise également plusieurs projets en rapport avec l'itinérance, auxquels j'ai eu la chance de participer. J'ai finalement réalisé une revue de littérature sur le thème de la persévérance scolaire chez les Autochtones au Québec de début mai à fin juin 2014.

Comme Montréal Autochtone ne permet pas aux allochtones d'occuper une place quelconque au niveau organisationnel, ni d'en être membre, mais seulement de participer aux événements, je n'ai assisté qu'à quelques activités du Centre, soit une soirée ayant pour thème la commémoration des pensionnats et une autre activité d'artisanat. Je m'y suis toutefois rendue à quelques reprises pour participer à d'autres rencontres, ce qui m'a permis de me familiariser avec certains employés du Centre et à son fonctionnement général. Pour finir, j'ai participé à la cérémonie du Solstice d'automne de septembre 2014 au Jardin des Premières Nations, événement qui rassemblait des mayas, incas, mohawks et algonquins, et des membres d'autres nations du continent américain. Ceux-ci exposaient leurs pratiques et symboles respectifs, tout en utilisant des éléments de la spiritualité panindienne, comme les quatre points cardinaux, les couleurs, et le cercle. Cet exemple semble typique des cérémonies de spiritualité panindienne organisées à Montréal.

Toutes ces expériences m'ont permis de mieux connaître les dynamiques des différents organismes communautaires autochtones de la ville, et de cerner leurs enjeux d'ordres organisationnel, financier, relationnel, politique et culturel. C'est également dans ces contextes que j'ai eu la chance de rencontrer la majorité des participants à cette recherche.

La sélection des participants

J'ai procédé par une méthode d'échantillonnage « boule de neige », en sélectionnant onze participants selon leur appartenance à un noyau d'individus faisant principalement partie des têtes dirigeantes de la sphère autochtone communautaire. J'ai connu sept d'entre eux par l'intermédiaire du Réseau. Le recrutement des participants n'a pas été chose facile. Bien-sûr, mon implication régulière au sein du Réseau m'a permis de tisser des liens de confiance avec certaines personnes impliquées dans le secteur communautaire autochtone, ce qui a rendu possible la réalisation ces entrevues. De plus, deux de ces informateurs m'ont été référés par des membres de ma famille. J'ai contacté ces personnes par courriels, ou par téléphone, et les ai rencontrées de début juillet 2015 à fin septembre 2015. J'ai également effectué environ cinq entrevues informelles. Les entrevues se sont déroulées aux quatre coins de Montréal et de sa région étendue: dans des cafés de Rosemont, de Verdun, du

Centre-Ville, ou de Blainville, sur des places publiques en plein air, et au sein d'organisations autochtones, soit le milieu de travail de la majorité des participants.

Comme la population autochtone résidant à Montréal est reconnue comme étant hétéroclite, les participants à l'étude pouvaient être Inuit, Métis, ou d'une Première Nation de l'Amérique du Nord, centrale et du Sud. J'ai finalement rencontré uniquement des individus nés au Canada, soit deux de l'Ouest canadien, un qui n'a pas connu sa famille et l'autre étant d'appartenance inuvialuit/québécoise, et neuf étant issus autant des communautés autochtones du Québec, que des villes en régions québécoises ou des banlieues de Montréal. Les participants du Québec comptaient une Inuvialuit, deux Mohawks de Kanasatake, une Mohawk de Kahnawake, une Mi'kmak, une Innue, un Algonquin/Huron, une Algonquine, et une Déné/Algonquine/Sénéca²⁹. La diversité des identités culturelles des participants à cette étude reflète bien celle de la communauté de la ville, et se présente comme telle par hasard. Six participants sont nés dans leurs communautés respectives, certains près de Montréal, d'autre plus au Nord du Québec. Les autres sont nés en milieu urbain, un à Rouyn, deux à Gatineau, un à Winnipeg, et seulement une personne à Montréal. Ceux-ci résident tous aujourd'hui dans la Communauté métropolitaine de Montréal, qui inclut les municipalités de l'île de Montréal, de Laval, et une partie des Laurentides, de la Montérégie et de Lanaudière, entre 28 et 67 ans. La prépondérance des femmes dans le milieu communautaire autochtone (que j'aborderai plus longuement dans le deuxième chapitre) est bien représentée dans cet échantillon, puisque neuf participants sur onze sont des femmes.

L'analyse des données

L'anthropologie est une science reconnue par certains Autochtones comme étant coloniale³⁰, de par la perpétuation de plusieurs pratiques de domination, comme la dépossession intellectuelle, le manque de retour sur le terrain, le tri arbitraire des

²⁹ Les termes sont indiqués tels qu'énoncés par les informateurs.

³⁰ Le colonialisme est considéré ici comme « (dépassant) l'ordre politique lié à la période historique du colonialisme ». Il est vu comme un rapport d'altérité spécifique structuré par la relation entre Eux, les Autres (ici les populations autochtones), et Nous, les Euro-canadiens (Collignon, 2007 :3)

informations fournies par les informateurs ainsi que leur interprétation aléatoire (Tuhiwai Smith, 1999). Selon Lachapelle et Puana (2012), une relation de recherche interculturelle autochtone-allochtone nécessite une reconnaissance de «l'héritage culturel colonial ethnocentrique et discriminatoire, et en particulier, (une remise en question de) sa tradition de recherche dont les valeurs et les pratiques définissent encore, dans une large mesure, le système académique » (p.233). Cette critique d'une culture occidentale de la recherche où survivent des processus discriminatoires, entraîne des changements méthodologiques et une réflexivité chez certains intellectuels. L'identification des rapports de pouvoir présents dans les méthodes d'investigation scientifiques guident le courant de décolonisation de la recherche tel que décrit par la Maori Linda Tuhiwai Smith (1999) et emprunté par plusieurs autres auteurs (Comat, 2015; Collignon, 2007; Jérôme, 2008). Au Québec, les chercheurs abordent ces questions depuis les années 1970 avec la revue *Recherches Amérindiennes au Québec*. En effet, ses premiers numéros ont donné voix aux autochtones de communautés innues, algonquines ou crie à travers des projets de partenariat et des recherches participatives (Jérôme, 2008). Je présente ma méthodologie comme faisant partie de ce courant, par l'utilisation de plusieurs méthodes éthiques soit le retour sur le terrain, le respect des propos des informateurs et la prise en compte des « récits indigènes »³¹.

De prime abord, j'ai préféré ne pas enregistrer les entrevues afin que les participants soient le plus à l'aise possible. Alors, sans pouvoir nécessairement rendre parfaitement compte des informations telles qu'énoncées par les informateurs, avec l'utilisation de l'approche bibliographique par exemple, j'ai essayé de respecter la forme initiale de leur discours. De plus, les informations recueillies dans le cadre de toute recherche effectuée avec les Premières Nations devraient selon moi être accessibles à un public plus large que la seule communauté universitaire, et surtout à ceux qui ont participé activement, les informateurs. C'est pourquoi je leur ai envoyé les propos qui les concernent, dans le but de faire valider les énoncés sélectionnés dans l'étude. Un droit de regard et de critique sur ces derniers me paraît éthique, et évite la dépossession intellectuelle, puisque les individus sont impliqués (dans une certaine mesure) dans le processus de rédaction et d'analyse des données qu'ils ont accepté de fournir. Cette démarche est employée en recherches

³¹ Terme émis par le sociologue du travail Michael Burawoy (2003), référant aux « conceptions de sens commun » (p.429).

amérindianistes, notamment par la désignation des informateurs comme «assistants de recherches», comme l'a fait Paul Charest (2005) en milieu innu et atikamekw au Québec.

Il m'appert également que l'emploi des seules théories anthropologiques et sociologiques pour la sélection et l'analyse des données alimente cette vision coloniale attribuée à ces disciplines dans les milieux autochtones. C'est pourquoi je prendrai en compte les définitions autochtones de communauté, et les propos des informateurs définis selon le sens commun des termes. L'objectif étant de confronter les « récits indigènes » aux théories savantes, et de les présenter en complémentarité de ces dernières s'il y a lieu. Par contre, comme l'énonce Guay et Martin (2012) « toute démarche et technique d'analyse, même compréhensive, suppose une catégorisation et une codification qui continuent d'une certaine manière à compartimenter la réalité » (p.319). En d'autres termes, malgré les précautions prises pour éviter un biais ethnocentrique, les analyses proposées sont articulées par une personne d'origine culturelle différente de celle des participants. Il y a donc risque de mésinterpréter les propos des informateurs ou de ne pas rendre compte des subtilités et de la complexité de la réalité énoncée. Bref, les résultats de ma recherche doivent être lus pour ce qu'ils sont: «une perspective occidentale, une réalité qui appartient à un autre registre culturel» (p.319)

Pour conclure, je prioriserai une approche générale inductive, principalement utilisée dans des types d'études qualitatives et exploratoires comme celle-ci. Elle est définie comme « un ensemble de procédures systématiques permettant de traiter des données qualitatives, ces procédures essentiellement guidées par les objectifs de recherche » (Blais et Martineau, 2006). Elle consiste plus précisément à dégager les significations principales des « données brutes » issues des entrevues ou des textes étudiés. Ces significations sont ensuite structurées en catégories et interprétées en lien avec les objectifs de recherche.

Les difficultés rencontrées et les limites de la recherche

J'ai rencontré quelques difficultés par rapport à l'organisation des entrevues de recherche. Je considère premièrement avoir mis beaucoup de temps et d'énergie au sein du Réseau, par pur intérêt à la base, ainsi que pour développer des relations de confiance avec

des individus impliqués dans le milieu communautaire autochtone de la ville. L'anonymat que procurent les milieux urbains, en particulier une métropole comme Montréal, excluait la possibilité de simplement publier un *appel à tous* sur les babillards des organismes communautaires, ou de recruter des participants par l'entremise du *bouche à oreille*. J'ai donc dû être activement présente dans le milieu, et afficher mes couleurs et mes convictions personnelles à plusieurs reprises³².

La saison estivale était mal choisie pour réaliser les entrevues, puisque la plupart des individus concernés partaient en vacances pendant plusieurs semaines. Cela a donc engendré un certain délai pour rencontrer certains d'entre eux. Par chance, toutes les personnes contactées m'ont répondu favorablement, excepté deux d'entre elles, qui ne m'ont donné aucune réponse. J'ai également tenté de prendre en compte le plus possible la fréquence à laquelle les Autochtones et les organismes communautaires autochtones sont sollicités pour répondre à des sondages et des entrevues. J'ai donc évité de me rendre dans des endroits reconnus comme étant dans la mire des chercheurs, comme le Centre d'amitié autochtone ou Femmes Autochtones du Québec.

Il est important de préciser que cette méthode de recrutement permet une compréhension restreinte de l'établissement d'un sentiment d'appartenance communautaire autochtone à Montréal, puisque la majorité des individus interrogés, soit huit participants sur onze, sont employés par le milieu communautaire autochtone, et ne sont pas des usagers des services. Être employés permet en général aux individus concernés de se sentir plus attachés à une communauté « autochtone », puisqu'ils côtoient des Autochtones au quotidien (RCAAQ). Cette affirmation reste toutefois à confirmer dans les chapitres suivants. Cette étude ne prétend donc pas pouvoir dresser un portrait complet de la communauté autochtone de Montréal, ni de faire état de la complexité de la création du sentiment d'appartenance communautaire autochtone, ni de régler la question de l'existence même de cette communauté, qui ne va pas de soi pour certains Autochtones de

³² Mon implication active au sein du Réseau me place dans une position d'actrice et d'observatrice. L'implication du chercheur est décrite par Goulet (2004 :122) comme « le recours conscient et consenti à la participation radicale dans le monde d'autrui ». Elle représente selon lui une condition incontournable à la réduction de l'écart entre les interprétations propres au chercheur et à la réalité telle qu'elle est ressentie par les informateurs.

la ville. Par contre, je tiens à souligner que comme mentionné auparavant, la diversité des origines culturelles et des âges des participants correspond à l'hétérogénéité caractérisant la population autochtone présente à Montréal. Il me semble donc juste de proposer que les opinions et expériences des personnes choisies tissent un portrait général de la population autochtone de Montréal, ce qui me permet de faire certaines généralités par rapport à la création du lien social et du sentiment d'appartenance communautaire des Autochtones résidant à Montréal.

Chapitre 2- Le milieu communautaire autochtone montréalais : enjeux et apports

Plusieurs chercheurs identifient les premiers développements des communautés urbaines autochtones au travail des organisations présentes dans les villes (Newhouse, 2003; Weibel-Orlando, 1991; Carli, 2012). À Montréal, les mouvements revendicatifs et d'affirmation autochtone entourant les négociations de la CBJNQ ont mené à une implantation d'un réseau d'organismes communautaires, qui entraîne l'établissement de plus en plus d'autochtones en ville (Vincent, 1992; Lévesque et Cloutier, 2013). Les initiatives politiques, communautaires et culturelles, ainsi que les organismes de services spécifiquement autochtones, sont essentiels dans le contexte montréalais où plusieurs actes raciaux et discriminatoires sont commis envers les individus autochtones. (Lévesque et Cloutier, 2013; Réseau, 2012; Salée, 2006). Je démontrerai dans ce chapitre qu'en se basant sur la valorisation d'une identité générique autochtone, la création d'un espace sécuritaire, la représentation des intérêts de la communauté, l'insertion dans la vie urbaine, l'offre de services à la classe moyenne et d'apprentissage culturel en ville, les organisations communautaires autochtones de Montréal favorisent la création de liens sociaux et d'appartenances, constituant le tissu social de la communauté.

Le sentiment d'appartenance à cette communauté semble toutefois à la baisse, selon les résultats de l'étude réalisée par *Organizational Development Services* (ODS) et gérée par le Regroupement des Centres d'Amitié autochtones du Québec en 2008. Cette perte serait due principalement à deux facteurs: l'absence d'un quartier autochtone, donc d'un espace visible et reconnaissable pour la communauté et le manque de centralité des organisations communautaires. Selon 30% des 94 participants à l'*Évaluation*, le manque de centralisation résidentielle représente un handicap au maintien de l'appartenance communautaire des Autochtones de Montréal. En effet, les chercheurs ont dégagé au cours du projet « que ce « sentiment d'appartenance » communautaire était en voie d'être perdu. [Pour expliquer cet effritement], plusieurs répondants ont signalé un manque de lien avec d'autres habitants autochtones de la ville (...) et qu'il n'y a aucune présence visible des

Autochtones à Montréal ; par exemple, il est impossible d'identifier un quartier autochtone » (p.39). Les participants ayant identifié ce manque étaient autant des membres de la communauté (22%), que des fournisseurs de services (30%) et des informateurs clés (45%).

Les participants souhaiteraient que certains quartiers autochtones se forment à Montréal afin que ceux-ci puissent se réunir et faire rayonner leur présence en ville. Pourtant, selon un article de François Ascher (1998), le quartier comme « territoire et échelle des pratiques sociales » serait affaibli, puisque les réseaux sociaux et activités des citoyens seraient organisés sur deux échelles spatiales : la ville entière, référant aux principaux services urbains, et le logement, qui serait le point d'ancrage de la vie quotidienne. Dans le même ordre d'idées, Germain et Dansereau (2002) ont révisé l'évolution des quartiers à forte concentration ethnique de Montréal, et concluent qu'aujourd'hui les membres des communautés n'investissent plus des quartiers particuliers comme marqueurs des identités collectives. Ils s'intéresseraient plutôt à des lieux spécifiques, comme des lieux cultes ou des installations communautaires.

C'est ce que démontre l'expérience urbaine d'un bon nombre d'Autochtones à Montréal, qui partagent des espaces communautaires comme le Montréal Autochtone, le Centre d'emploi ou des lieux de rassemblements ponctuels, tels que les Rassemblements du Réseau ou le Festival Présence autochtone. Ils représentent les lieux emblématiques de l'autochtonie dans l'espace montréalais. Ceux-ci se situent aux quatre coins de la ville, majoritairement à des endroits centraux comme le Centre-ville, ou dans les quartiers ayant une forte concentration de population réclamant une identité autochtone, comme Verdun ou Dorval³³ (Ville de Montréal, 2010)

En l'absence de quartiers autochtones à Montréal, les institutions autochtones font office de lieux de rassemblement et de représentation pour la communauté en ville. L'étude du RCAAQ démontre toutefois qu'elles auraient plusieurs lacunes en ce qui a trait à la centralisation des actions et de la sensibilisation et de la communication par rapport aux différents événements autochtones de la ville. Ces éléments sont essentiels au maintien

³³ Les autochtones comptent plus de 1 % de la population de ces villes.

d'un sentiment d'appartenance à la communauté de la ville pour les informateurs de l'étude. De plus, l'orientation vers de mêmes buts ou une cause commune permise par une centralisation des services et activités est au cœur de tout esprit communautaire selon les définitions anthropologiques de communauté (Colclough et Sitaman, 2005). Comme les informateurs identifient un manque à ce niveau, ils considèrent qu'il relève des fonctions des institutions autochtones d'agir en concertation afin qu'un esprit communautaire, ainsi qu'un sentiment d'appartenance à la communauté, perdurent à Montréal. Autrement dit, ils seraient perçus comme les vecteurs d'un lien social entre les individus composant la population autochtone de Montréal.

L'objectif de ce chapitre est de découvrir les apports qu'engendre le milieu communautaire autochtone montréalais contemporain sur le lien social constituant la communauté de la ville. Les institutions autochtones remplissent-elles en 2016 ce rôle de vecteur de lien social que leur attribuent les résultats de l'étude du RCAAQ? Les approches et engagements des organismes sont-ils concluants en ce qui a trait au sentiment d'appartenance des informateurs? Ces questions guideront la réflexion sous-jacente à ce deuxième chapitre, qui débute d'abord avec un portrait global du secteur organisationnel autochtone montréalais. Je me pencherai par la suite sur les facteurs qui influencent les priorités d'actions des organismes, comme le système gouvernemental de financement actuel du secteur communautaire montréalais, plus précisément sur le programme fédéral : la Stratégie pour les Autochtones des milieux urbains (SAMU), ainsi que sur quelques évaluations de cette dernière dans d'autres villes canadiennes. Pour finaliser la contextualisation du sujet, je mets en relation ces facteurs d'influence avec la colonisation bureaucratique, dont l'héritage teinte la composition et le développement de la communauté autochtone de Montréal.

La reconnaissance des impacts de la colonisation sur la communauté correspond à l'une de mes trames analytiques et fait écho aux perspectives de Linda Tuhiwai Smith (1999). Celle-ci considère les populations autochtones comme en période de « rétablissement en tant qu'autochtones » (ma trad.), *recovery* de la colonisation et de ses conséquences (p.91). Rappelons que la décolonisation correspond à un processus sur le long terme de détachement des formes bureaucratiques, culturelles, linguistiques et psychologiques coloniales (p.101). Reconnaître les impacts de la colonisation sur la

communauté ainsi qu'identifier les initiatives de décolonisation me semble essentiel à la compréhension de la réalité communautaire autochtone montréalaise. Bien que la décolonisation soit peu mentionnée comme telle par les informateurs de la recherche, plusieurs interventions communautaires et idées émises se rapprochent d'un désir de transformation et de guérison de la population autochtone. Celles-ci seront donc identifiées dans les prochains chapitres.

La sphère communautaire et associative autochtone de la métropole

Le Guide de référence autochtone à Montréal effectué par le Cercle Employabilité-Éducation-Formation du Réseau en 2013 estime qu'une quarantaine d'organismes et d'associations autochtones sont présentement actifs à Montréal³⁴. Leurs services peuvent se diviser en sept sphères d'intervention : la santé et les services sociaux (7), l'appartenance communautaire (10), les arts et la culture (8), l'éducation, la formation et l'emploi (12), la représentation (5), le logement (1) et les services juridiques (1). Certains ont parfois des missions transversales et rejoignent plusieurs sphères à la fois. Par exemple, le Centre d'Amitié est comptabilisé dans les initiatives d'appartenance communautaire puisqu'il est avant tout un centre communautaire, mais on y offre également des services médicaux, on y gère une patrouille de nuit pour les personnes en situation d'itinérance et on y organise plusieurs activités artistiques. Les sphères d'intervention priorisées par les organismes démontrent qu'une attention particulière est portée à l'appartenance communautaire et à la culture, ainsi qu'à l'éducation, l'emploi et la formation.

Dans le cadre de cette étude, j'ai questionné les informateurs sur ce qui, selon eux, devrait être les priorités du milieu communautaire autochtone montréalais par la question qui suit : de façon plus générale, quels types d'organisations autochtones sont les plus utiles à Montréal? L'emploi et l'éducation reviennent à quatre reprises, les initiatives culturelles aussi quatre fois, les organismes de premières lignes trois fois, la santé une fois, et l'appartenance communautaire une fois.

³⁴ Ce chiffre exclut les corporations autochtones et les services gouvernementaux et parapublics étant destinés à la population autochtone de la ville.

L'importance de l'identité autochtone reliée à une priorisation des services culturels est notable, ainsi que celle des initiatives d'emploi et d'éducation. Une autre priorité est également visible : les services de premières lignes pour les personnes en situation d'itinérance. Ces résultats s'arriment avec le bilan actuel des priorités d'intervention du milieu communautaire présentées dans le guide du Réseau. Par contre, un décalage est visible entre ces priorités émises par les informateurs et celles proposées par le gouvernement fédéral, qui a pour priorité unique le développement économique des populations autochtones des milieux urbains³⁵ (Canada-Sénat, 2011). Je m'attarderai au fonctionnement de la *Stratégie* chapeauté par le ministère des Affaires Autochtones et Développement du Nord Canada (AADNC), principal organe de financement des milieux communautaires autochtones dans plusieurs villes canadiennes, dont Montréal³⁶, afin de comprendre de quelle façon les politiques influent sur le milieu communautaire montréalais.

Programmes de financement des institutions autochtones de la ville

Le programme fédéral conçu en 1998, la *SAMU*, est utilisé en matière de financement des organisations communautaires desservant les populations autochtones dans plusieurs villes canadiennes. La formule consiste à augmenter la collaboration entre les acteurs gouvernementaux et les populations autochtones, afin que ces dernières deviennent plus éduquées, qu'elles aient de meilleures opportunités d'emplois et d'affaires, et que le nombre de femmes et d'enfants dans la pauvreté diminue (Morse, 2010). Pour être admissible au programme, la collectivité autochtone doit compter plus de 15000 résidents ou représenter 5% de la région métropolitaine urbaine où elle se situe (J. Stokes et coll., 2004 :12). Bien que Montréal soit techniquement admissible à la mise en œuvre de la *SAMU*, elle n'est toujours pas sélectionnée par le fédéral comme ville bénéficiaire du

³⁵ Lors du discours du Trône ouvrant le 41^e parlement en juin 2011, le gouvernement fédéral a annoncé aux communautés autochtones, incluant celles des milieux urbains, d'importants versements de fonds pour favoriser leur développement économique et leur formation à l'emploi. Aucune précision n'ont été faites sur le financement remédiant aux problèmes sociaux systémiques vécus par les populations autochtones ni sur le niveau culturel (Canada-Sénat, 2011).

³⁶ Les organisations autochtones montréalaises ont plusieurs bailleurs de fonds. Les trois paliers gouvernementaux en font partie. Je m'intéresse plus particulièrement à la *Stratégie* d'AADNC parce qu'elle est mentionnée à plusieurs reprises par les informateurs de l'étude comme facteur d'influence sur les dynamiques communautaires montréalaises (que je développerai plus loin), et est à la base d'une majorité du financement du Réseau, ainsi que du Montréal Autochtone.

programme. Les organisations québécoises desservant les Autochtones reçoivent toutefois une certaine proportion du montant réservé aux programmes de la *SAMU* améliorée³⁷.

Le fait que les communautés autochtones urbaines québécoises soient négligées par la *Stratégie* est identifié comme étant un handicap dans sa première évaluation effectuée en 2005 (Bureau de l'interlocuteur fédéral- Affaires autochtones et du Nord Canada, 2005). De plus, une bureaucratie trop lourde, un manque d'interpellation des autres entités fédérales, et certaines difficultés reliées à l'application de la vision stratégique de la *SAMU*, restreignent l'accès des organismes autochtones aux fonds de la *Stratégie*. L'évaluation démontre toutefois une amélioration notable de la collaboration entre les acteurs impliqués auprès des collectivités autochtones en milieu urbain. La *SAMU* représente également la première initiative d'élaboration d'un cadre de référence pour la mise en place de politiques publiques destinées aux populations autochtones en milieu urbain, ce qui est positivement reçu par les communautés urbaines (Bureau de l'interlocuteur fédéral- Affaires Autochtones et du Nord Canada, 2005).

Le gouvernement reconduit le programme en 2007 et lui attribue un financement de 68,5 millions de dollars sur une période de cinq ans (Morse, 2010). En 2012, il transfère à AADNC trois programmes pour les Autochtones vivant en milieu urbain qui relevaient auparavant de Patrimoine canadien : le Programme des Centres d'amitiés autochtones, les Connexions culturelles pour la jeunesse autochtone, et Jeunesse Canada au travail pour les jeunes Autochtones en milieu urbain. Dans chaque ville, plusieurs entités desservant les populations autochtones peuvent bénéficier du financement : la municipalité, les organismes sans buts lucratifs, les prestataires de services autochtones, les instituts et organismes de recherche, et les établissements d'enseignement. Ainsi, plusieurs organisations allochtones peuvent également accéder au financement octroyé par AADNC.

Les dernières restructurations de la *SAMU* ont été effectuées en 2014, et séparent le programme en deux volets, Développement des capacités communautaires (DCC), auquel

³⁷ Deux programmes constituent la *SAMU* améliorée: Développement des capacités communautaires (DCC), auquel on réserve 23 millions, et Partenariats urbains (PU), auquel sera attribué 30 millions. Le Québec recevra 1 500 451\$ pour la période 2015-2016, sur le 30 millions de PU. Montréal recevra 474,946\$ de ce montant. Les propositions n'ont pas été faites pour DCC. (RCAAQ, 2015)

on réserve 23 millions, et Partenariats urbains (PU), auquel seront attribués 30 millions (RCAAQ, 2015). Ces programmes attribuent un financement de base à des organismes desservant les populations autochtones en milieu urbain à partir desquels des programmes et services s'inscrivant dans l'objectif premier de la *SAMU*, soit la participation des Autochtones des milieux urbains à l'économie, peuvent être mis en œuvre. Actuellement, treize communautés urbaines prennent part à la Stratégie, alors que dix-huit y seraient admissibles. Ce nombre peut augmenter si une communauté urbaine souhaite participer au projet, avec l'appui de ses membres et des gouvernements provinciaux et municipaux (AADNC, 2009).

Au Québec, le Regroupement des Centres d'amitié autochtone du Québec (RCAAQ) a été désigné par AADNC comme interlocuteur fédéral pour la gestion des processus consultatifs et pour l'élaboration des principaux outils déterminant l'attribution des fonds pour la période 2015-2016. En suivant les lignes directrices de la *Stratégie*, l'élaboration de plans communautaires est confiée à des comités de pilotage locaux représentatifs des milieux urbains désignés³⁸. Ils serviront par la suite à élaborer le plan stratégique régional du Québec. Ces plans stratégiques et communautaires représentent les pierres angulaires de la nouvelle *SAMU*. Le RCAAQ a donc pour rôle de superviser les plans stratégiques régionaux et locaux, ainsi que de gérer la constitution des comités de pilotage. Il devra ensuite rapporter au fédéral les organisations méritant du financement :

« Dans une cogestion des programmes, l'Association Nationale des Centres d'Amitié et les associations provinciales/ territoriales (au Québec : le RCAAQ) procéderont à l'évaluation en fonction des critères (désignés par AADNC) et par la suite, détermineront les organismes qui répondent le mieux à ces critères et octroieront le financement en conséquence ». (RCAAQ, 2015: p.3)

En plus d'être admissible à l'obtention des fonds des programmes fédéraux (les Centres d'Amitié du Québec), le *Regroupement* est responsable de la création des comités

³⁸ Au Québec, des comités de pilotage ont été formés dans les villes de Latuque, Saguenay, Sept-Îles, Val-d'Or-Senneterre, Montréal, Québec, Chibougamau et Trois-Rivières., soit les villes où un Centre d'Amitié est présent.

de pilotage, de la supervision de ceux-ci, de l'élaboration finale du plan régional, et de déterminer les organismes méritant des fonds. Certains acteurs du milieu organisationnel autochtone de Montréal ont exprimé leur mécontentement par rapport à ce processus lors d'entrevues informelles et y remarquent la présence d'un conflit d'intérêts pour le *Regroupement*. La raison étant que celui-ci occupe une place décisionnelle en tant qu'interlocuteur du fédéral, qui doit lui « vendre » les projets, tout en étant éligible au financement de la *SAMU*. L'absence de conflit d'intérêts fait pourtant partie des principes directeurs qui guident les travaux, auxquels s'ajoutent le respect, l'inclusion, l'intégrité, la transparence, et l'impartialité (RCAAQ, 2015). Ce genre de problématique ne semble pas identifié par d'autres chercheurs, qui relèvent toutefois plusieurs handicaps à la *Stratégie*, que j'aborderai dans les lignes qui suivent.

Les études effectuées à Toronto par Mai T. Nguyen en 2014 et à Winnipeg par Ryan C. Walker en 2005 identifient une série de problématiques reliées à son application. En s'intéressant au programme de la *SAMU* à Winnipeg, Walker se base sur le modèle de charité d'Eksteds pour expliquer que cette stratégie est basée sur un vieux modèle ayant pour objectif de pallier "la pauvreté autochtone" et de créer une cohésion socio-économique entre tous les citoyens du Canada (Eksteds, 1999). Cette approche expliquerait selon lui pourquoi les organisations non autochtones peuvent prendre part au programme, et ainsi agir à la place des Autochtones: « that opens the door for mainstream institutions to do for Aboriginals » (Walker : 15). Pourtant, l'objectif de la *Stratégie* est de créer de réels partenariats entre les populations autochtones et l'État, et non de reproduire des relations inégalitaires entre les deux parties. Il propose de s'occuper des disparités socio-économiques entre la société canadienne et les autochtones en agissant en vue de favoriser l'autodétermination et l'auto gouvernance des Premières Nations. Donc, au lieu d'allouer les fonds à toutes organisations en mesure de répondre aux besoins des Autochtones, la *SAMU* devrait participer à l'autodétermination des communautés en s'adressant uniquement aux organismes spécifiquement autochtones (Walker, 2005).

Une autre évaluation de la *Stratégie* effectuée par Nguyen (2014) s'intéresse au processus consultatif des acteurs communautaires autochtones à Toronto et découvre qu'une participation effective n'est pas permise par les moyens employés présentement. De plus, le langage partenarial employé par le gouvernement masque une relation coloniale

toujours en place entre l'État et les populations autochtones, puisque le fédéral se réserve le droit de prendre les décisions finales relatives à la Stratégie. Aussi, bien que le processus consultatif puisse être un véhicule d'*autonomisation* pour les participants aux prises de décisions, ce ne serait pas le cas à Toronto. Le manque de vision commune, un *political buy-in*, et un *aura of secrecy*, entraînent un climat de méfiance entre les membres des organismes autochtones et le gouvernement. De plus, le manque de temps et de financement accordé à la formation et la consultation d'un comité directeur composé de l'ensemble des acteurs importants entravent un partenariat effectif. À cela Nguyen (2014) ajoute les courts délais d'exécution de demandes de financement qui accablent l'ensemble des organismes communautaires impliqués. Ces problématiques liées à l'effectivité d'un réel partenariat entre les acteurs gouvernementaux et autochtones sont aussi vécues dans le secteur communautaire à Montréal. En effet, de trop courts délais accordés aux processus consultatifs ainsi qu'à la demande de financement des organismes engendrent diverses insatisfactions chez les acteurs du milieu communautaire. Le cas du processus d'application de la *SAMU* améliorée à Montréal débutant vers la fin de l'année 2014 le démontre bien.

Une rencontre informative a été organisée par le RCAAQ le 11 novembre 2014 au Delta de Montréal dans le but d'informer les acteurs sélectionnés des nouvelles spécificités de la *Stratégie améliorée* et de former un comité de pilotage, qui aura pour mandat d'élaborer une planification communautaire, spécifique à Montréal. Cette dernière devait servir par la suite à l'élaboration de la planification régionale québécoise. Trois rencontres ont eu lieu pour élaborer le plan communautaire: une première le 26 janvier, une deuxième le 16 février, et la dernière le 23 février, l'objectif étant de terminer la consultation pour le Forum Régional ayant lieu les 11 et 12 mars à Québec. Les différents acteurs communautaires impliqués dans le comité de pilotage, regroupant des membres du CAAM, du Réseau, du Montréal Autochtone, de Makivik et de l'Assemblée de Chefs des Premières Nations (APNQL), ont donc eu l'équivalent d'un mois et demi pour élaborer la stratégie communautaire de la ville, qui déterminera les priorités d'action ainsi que l'attribution des fonds de la *Stratégie* pour la période 2015-2016. Certains avaient également pour mandat de soumettre leurs projets respectifs au *Regroupement* à cette même période. Lors d'entrevues informelles, plusieurs membres du Comité de Pilotage se sont plaints de ces

courts délais accordés pour l'exécution de ces diverses tâches, qui restreignent à la fois la qualité de leurs services et de l'ébauche du projet présenté au *Regroupement*.

Les modèles d'attribution du financement proposé par la *SAMU* ont également plusieurs conséquences sur le milieu communautaire autochtone montréalais. Comme la sélection des projets dépend de leur vocation économique, l'ensemble des organismes communautaires se voit contraint d'élaborer leurs plans sur des fondations économiques. En d'autres termes, un projet de nature culturelle doit être orienté vers le développement économique s'il veut être admissible au financement. Bien que la *SAMU* telle qu'appliquée à Montréal semble créer de réels partenariats entre les différents acteurs autochtones et allochtones, et que les autochtones aient une grande place dans les processus de décision, on peut dire que les priorités des organismes autochtones sont modulées par celles du fédéral, qui ont le dernier mot sur l'attribution du financement. Selon Genin-Charrette (2014), le peu de fonds destinés aux villes québécoises crée un climat de compétition entre les différents acteurs du milieu communautaire autochtone, ce qui réduit l'effectivité et la centralité de leurs actions (p.138). Ces éléments, abordés par les informateurs de ce mémoire, seront développés un peu plus loin.

Le colonialisme bureaucratique

Ces diverses problématiques financières et organisationnelles s'inscrivent dans le large cadre des relations bureaucratiques historiques entre les autochtones et l'État canadien. Elles représentent un bon exemple d'impact contemporain du colonialisme bureaucratique sur l'organisation des communautés autochtones. Ce concept est développé par l'anthropologue Toby Morantz (2002), qui s'intéresse à l'histoire des relations entre les sociétés crie de l'est de la baie James et l'État eurocanadien. Celui-ci fait référence à : « une forme de gouvernement, ou de société, qui en subsume une autre dans son orbite, créant ainsi une population assujettie dont il ou elle s'approprie et dirige ses diverses sphères d'activités » (p.65). En s'intéressant aux divers concepts émis sur le colonialisme, Morantz compare les éléments soulevés par les Comaroff dans le contexte agricole d'Afrique du Sud, soit le colonialisme d'État, de colonisation et de civilisation, à ceux qui s'appliqueraient au contexte de l'est de la baie James. Selon les Comaroff, le colonialisme d'État avait pour objectif initial « la pacification » des tribus,

puis se transforma plus tard par l'imposition de taxes, de limites sur les chefferies et d'autres formes de régulation. Le colonialisme de colonisation s'appliquerait selon Morantz davantage au type d'approche utilisée au sud du Canada, où les Français et les Anglais se sont approprié les terres des Amérindiens, ont utilisé la force militaire, ont appliqué diverses régulations et ont affaibli toute forme d'autorité amérindienne. En regard de l'histoire des Cris de l'est de la baie James, Morantz préfère désigner ce type de colonialisme comme bureaucratique, puisque, à cause de l'éloignement d'Ottawa, l'État était indirectement présent parmi les groupes. Les seuls bureaucrates présents dans ces milieux étaient des agents fédéraux du ministère des Affaires Indiennes, qui s'y rendaient périodiquement. Les impacts engendrés sur les sociétés crie, à savoir la sédentarisation, l'éducation, les règlements sur la chasse et l'assistance sociale, relevaient donc d'une colonisation plus bureaucratique que du colonialisme d'État ou de colonialisme. C'est l'instauration d'un contrôle sur la société par une bureaucratie paternaliste qui a transformé la vie des Cris. Cette forme de colonisation concerne tous les autochtones du Québec, qui ont généralement dû modifier l'ensemble de leurs pratiques organisationnelles³⁹.

Par ailleurs, la constitution même d'une entité communautaire autochtone dans les milieux urbains est considérée par quelques auteurs comme le produit de la colonisation (Peters-Little; 2000; Tomiak et al., 2011; Tuhiwai Smith, 1999; Dudgeon et al., 2002). Le fait de devoir unir des groupes culturels différents autour d'un système commun pour faciliter l'organisation des services, leur financement ou leur représentation, relève effectivement de critères administratifs établis par l'État. Par exemple, Tomiak et al. (2011), considère « la communauté inuite » au Canada comme un construit social et politique résultant de la colonisation. Le contexte colonial amena les Inuit à se mobiliser afin d'obtenir une certaine reconnaissance étatique, en termes de juridiction sur leurs territoires. De plus, cette unification de tous les groupes inuit dans le contexte urbain est aussi artificielle et sert selon Tomiak et al. à une reconnaissance

³⁹ La période de colonisation a varié d'une communauté à l'autre selon leur éloignement par rapport aux centres urbains ou des bureaux fédéraux. Par exemple, certaines communautés ou groupes inuit ont été épargnés d'une colonisation bureaucratique jusqu'aux années 1960 (Gombay,2005).

pour l'obtention d'un appui financier. Elle serait également la cause de plusieurs conflits internes:

« In the process of urban community building and the mobilization around Inuit-specific symbolic and material resources, Inuit struggles over institutional representation not only foster belonging and a collective consciousness but can also exacerbate tensions and diversions within community, since this involves normalizing the urban Inuit community as a homogeneous entity ». (p.75)

L'homogénéisation d'une entité communautaire aborigène est également une création gouvernementale australienne et exacerbe les conflits entre les différents groupes. L'historienne aborigène Frances Peters-Little (2000) considère la notion de « communauté autochtone » comme proprement blanche, romantique et imaginaire. Elle appelle les aborigènes à questionner l'influence des politiques gouvernementales sur leurs conceptions de ce qu'est la communauté et de qui en fait partie. Selon elle, bien que les peuples aborigènes ne se soient pas accommodés pacifiquement aux nouvelles barrières coloniales, artificielles et imposées, il est évident que les missions, réserves et stations pastorales sont devenues des « communautés aborigènes » et sont fondamentales aux notions contemporaines d'*aboriginalité*. En effet, elle constate que le terme communauté est devenu plus populaire dans les années 1970, puisqu'il était utilisé par l'État comme désignant la gestion des fonds pour les programmes d'aide sociale et la distribution de services. La « communauté aborigène » était vue comme le concept global qui pourrait être comme culturellement approprié, démocratique et acceptable politiquement et socialement par les aborigènes. Par contre, les divergences entre les différentes familles ou lignées ancestrales et les divisions linguistiques ressurgissent à plusieurs moments de la vie quotidienne et dans l'organisation communautaire. Elle souligne que la loyauté à une lignée ou une famille en particulier ne va pas disparaître malgré la structure communautaire occidentale utilisée par les organismes:

« It is particularly unrealistic to expect all loyalties to kin and tribes to disappear if structure of « community » boards are based on Western notions of « representativeness » (p.190).

Selon Peters-Little, l'utilisation du terme «communauté» sans consultation, auto-analyse et définition aborigène représente une barrière à l'autodétermination et entraînera un échec administratif. Ces auteurs (Peters-Little; 2000; Tomiak et al., 2011; Tuhiwai Smith, 1999; Dudgeon et al., 2002) reconnaissent toutefois qu'au final, les autochtones s'approprient le terme et le sens de communauté. En effet, Tuhiwai Smith (1999) soutient que malgré l'imposition d'un contrôle sur les populations autochtones par les administrations coloniales, ces dernières ont «made themselves»: «Indigenous people have infused their communities with significance and meaning» (p.99). Dudgeon et al. (2002) mentionnent également qu'«Aboriginal people have adopted, modified and internalised western notion of community and attributed meaning to it» (p.4) C'est pourquoi ils s'intéressent au sens donné aux concepts de «communautés autochtones», dans les contextes ruraux comme urbains. C'est également la démarche que je priorise dans le cas de la communauté autochtone de Montréal.

La canadianisation de l'«étranger» et la Loi sur les Indiens

La colonisation bureaucratique est également le thème de l'article *Making Aboriginal People 'Immigrants Too': A comparison of citizenship programs for newcomers and indigenous peoples in postwar Canada, 1940-1960s*, écrit par Bohaker and Iacovetta (2009). Les auteures expliquent de quelle façon la citoyenneté canadienne est une catégorisation étatique d'appartenance, que les pratiques et programmes gouvernementaux cherchent à inculquer aux autochtones, comme aux immigrants, entre 1950 et 1966. Le gouvernement canadien combine alors l'administration de l'immigration à celle des politiques autochtones sous un même ministère, celui de la Citoyenneté et de l'Immigration. Ces programmes de «canadianisation» visent à apprendre aux *étrangers*, incluant ici les autochtones et les populations immigrantes, les valeurs capitalistes, le code moral et social de la classe moyenne et tout autre caractéristiques jugées appartenir à la définition univoque de la *citoyenneté* canadienne. L'analyse de ces programmes relève plusieurs similarités et différences entre les deux groupes. Bohaker and Iacovetta remarquent que les campagnes destinées aux immigrants respectaient davantage leurs différences culturelles que celles des autochtones, toujours assujettis à des programmes assimilationnistes. Le désir d'inculquer des valeurs et codes typiquement «canadiens» aux

autochtones pour les rendre *citoyens* constitue un pan de l'histoire de la colonisation bureaucratique des communautés autochtones. Il est important de souligner que plusieurs chercheurs et leaders autochtones affirment que les nations n'ont toujours pas délaissé leur souveraineté pour porter allégeance à un État étranger, ce qui témoigne de leur résistance face au colonialisme (Bohaker and Iacovetta, 2009).

Une perpétuation du colonialisme bureaucratique s'effectue à travers *La Loi sur les Indiens*, adoptée en 1876, qui sert toujours de cadre législatif à l'État canadien pour la gestion des dossiers liés aux peuples autochtones. Ladner et Orsini (2004) soutiennent que malgré le changement notoire des discours assimilatoires et de supériorité *civilisationnelle* (mis de l'avant dans l'article de Bohaker et Iacovetta) vers un langage plus respectueux, l'héritage passé des politiques gouvernementales continue de modeler l'approche contemporaine de l'État Canadien envers des populations autochtones. En résumé, ils démontrent de quelle façon les politiques actuelles en regard des populations autochtones sont conçues selon le principe de *path dependency*, donc « en fonction de la trajectoire historico-institutionnelle qu'a connue (un) même domaine » (p.64). Comme la *Loi sur les Indiens* a éliminé la souveraineté et les modes de gouvernements autochtones pour institutionnaliser une gouvernance basée sur le modèle de la municipalité, les Conseils de Bande relèvent de l'autorité du ministère des Affaires Indiennes. Ils ne sont donc pas considérés comme des gouvernements égaux et souverains face à l'État canadien, tel qu'il est souhaité par une majorité de communautés autochtones. Les auteurs appellent le gouvernement à *désobjectiver* les autochtones, pour créer des politiques *pour* et *avec* les autochtones et non *à leur sujet*. Ce modèle de politiques paternalistes s'étend aux communautés urbaines comme Montréal, qui doivent s'ajuster aux exigences et visions ministérielles (avec des programmes comme la *SAMU*) afin d'obtenir reconnaissance sociale et financière du gouvernement (Nguyen, 2012; Walker, 2005). Une prise en charge complète de l'organisation communautaire, de son fonctionnement et de son destin, se trouve toujours affectée, sinon entravée, par la colonisation bureaucratique⁴⁰. J'aborderai ces conséquences un peu plus loin.

⁴⁰ La gouvernance de la communauté autochtone de Montréal dépasse le propos de ce mémoire. Voir le mémoire de Genin-Charrette (2014).

J'ajoute qu'en plus de tous ces impacts sur les modes de vie et organisations sociales autochtones, la *Loi sur les Indiens* a engendré plusieurs modifications dans les comportements des autochtones, notamment en regard de la catégorisation des individus, des processus d'inclusion et d'exclusion au groupe et de la constitution des frontières sociales. Ces changements sont visibles dans la communauté autochtone de Montréal en ce qui a trait au processus d'identification et d'appartenance communautaire des membres, dont je parlerai plus largement dans le dernier chapitre de ce mémoire.

Avant d'entamer le propos principal du chapitre, je présente les deux institutions dont les membres composent la majorité des participants à l'étude, le *Réseau* et le Montréal Autochtone. Ces deux institutions m'intéressent puisqu'elles ont émergé des résultats de l'*Évaluation* du RCAAQ qui forment la problématique de ce mémoire. De plus, leurs membres composaient la majorité du Comité de pilotage de Montréal pour la *SAMU*, représentant les besoins et les intérêts de la communauté autochtone, ce qui démontre la place importante qu'ils occupent dans le milieu communautaire autochtone de la ville.

Le Réseau pour la stratégie urbaine de la communauté autochtone de Montréal et Montréal Autochtone

Le Réseau a été créé en 2008, suite à l'*Évaluation* orchestrée par le RCAAQ. Il a pour mandat :

« d'être la structure décisionnelle visant à aider les organismes œuvrant auprès des Autochtones du Grand Montréal à approfondir leurs activités, par des améliorations tangibles et durables, dans les domaines suivants : a) Partager l'information et transférer les connaissances sur les besoins des Autochtones- notamment les services disponibles, ressources utiles et opportunités; b) Prioriser les besoins; c) Développer des projets conjoints pour répondre aux lacunes et réduire les chevauchements; d) Créer et consolider des partenariats. » (Réseau pour la stratégie urbaine de la communauté autochtone de Montréal- Section à propos de nous, site internet).

La structure du Réseau est consensuelle, démocratique et non hiérarchique. Six sections d'interventions ont été retenues pour former les comités de travail : l'art et la culture, les communications, l'employabilité, l'éducation et la formation, la santé, les

services sociaux (sous-comités justice et itinérance), et les jeunes. Il regroupe présentement 800 membres, autochtones et allochtones, ainsi que des personnes rattachées à des organismes autochtones et allochtones particuliers. Les membres du réseau émettent des idées et opinions à travers les rassemblements et les comités de travail, rapportées par la suite au Comité Directeur. Ce dernier est formé d'un représentant des trois paliers de gouvernements (de la Ville de Montréal, du fédéral et du provincial), des deux co-représentants du Réseau, des six représentants des Comités de travail, et du coordonnateur. Le Réseau a ses projets phares, comme le salon *Mamu*, le projet *Square Cabot*, le Centre de Santé holistique, et *DestiNATIONS*, qui visent tous à améliorer la qualité de vie des Autochtones de Montréal et à faire rayonner leur présence en ville. Selon Vivian Carli (2012), le Réseau est l'une des seules initiatives de coordination des activités ayant pour objectif d'améliorer la qualité de vie des Autochtones de la ville. Selon elle, il représente une initiative de gouvernance autochtone indispensable à Montréal, qui améliore la coordination et la communication entre les organismes communautaires autochtones de la ville: « (...), the network fills a significant gap, acting as an urban Indigenous governance structure that advocates and embodies effective management and development of initiatives, and improved coordination and communication » (p.11). Il représente une organisation concertée regroupant l'ensemble des organismes autochtones et non autochtones qui desservent les membres de la communauté de Montréal.

Conçu selon la vision du Regroupement des Centres d'amitié autochtones du Québec dont il fait partie, Montréal Autochtone se définit comme « un carrefour d'échange et de rayonnement engagé et ouvert et, culturellement pertinent » (RCAAQ-section CDCAM, site internet). Il est donc un centre multiservice urbain ainsi qu'un milieu d'ancrage culturel pour les Autochtones de la métropole. Il cherche à créer un espace de partage et de rassemblement qui contribue au développement social, communautaire, économique, et culturel de la communauté autochtone de la ville, selon les besoins exprimés dans l'*Évaluation* de 2008. Il établit également des partenariats avec différents organismes et groupes d'appartenance, et accueille des personnes de toutes nations. Ses valeurs sont l'engagement, le respect, l'intégrité, et la solidarité. Il organise surtout des conférences et des activités, en plus de s'assurer de la diffusion de communications à la communauté. On y offre des cours de danse de cerceaux, des ateliers d'artisanat, des cours

de langue mohawk et algonquine, des cercles de lecture pour les jeunes et diverses autres activités et événements sporadiques. Environ mille membres autochtones le constituent, et un Comité Administratif composé de personnes engagées dans la sphère communautaire montréalaise chapeaute l'équipe d'une dizaine d'Autochtones qui travaillent quotidiennement au Centre. Montréal Autochtone a obtenu au début de l'année 2015 un financement pour l'ouverture du premier Centre de Santé Autochtone de la ville, un espace sécurisant pour ceux-ci, où des professionnels pourront accompagner les patients selon une approche holistique autochtone (RCAAQ, 2015). En terminant, le Centre priorise les familles et les jeunes dans les activités qu'il offre. Cibler ces membres est essentiel au développement de l'esprit communautaire, puisque depuis le déménagement du Centre d'Amitié sur Saint-Laurent⁴¹, presque aucun espace ou activités leurs étaient destinés (RCAAQ, 2008; Comat, 2015).

L'apport des organisations communautaires sur le lien social à la communauté autochtone de Montréal

En gardant en tête le contexte communautaire présenté en première partie, j'entame le premier axe d'analyse des entrevues, qui repose sur le thème de l'apport des organisations autochtones à la création du lien social dans la communauté de la ville. Une série de processus permis par la fréquentation des institutions spécifiquement autochtones engendre l'émergence et le maintien d'un lien social entre les individus de la communauté. Les propos des informateurs de l'étude sont révélateurs au sujet des spécificités de la communauté autochtone montréalaise et de ses réalités contemporaines relatives à la création du lien social en son sein. Les thématiques explorées sont la valorisation d'une identité générique autochtone, la création d'un espace « sécuritaire », la représentation, l'insertion dans la vie urbaine, l'offre de services ou d'espaces destinés à la classe moyenne, et un apprentissage culturel en ville.

⁴¹ Lorsqu'il était situé sur Côte des Neiges, le Centre d'amitié était investi par les membres comme un espace communautaire et familial. Depuis le déménagement sur Saint-Laurent, le Centre a dû répondre aux besoins de plus en plus prenant des personnes autochtones en situation d'itinérance et est devenu un centre de jour pour cette clientèle (Comat, 2015).

La valorisation d'une identité générique autochtone et des identités autochtones

Le partage d'une identité commune autochtone est généralement employé dans le milieu communautaire. Cette identité ethnique est considérée dans ce mémoire comme représentant le fondement du tissu social de la communauté autochtone de Montréal. En effet, les référents partagés par les individus sont repris dans les activités et événements proposés dans le milieu communautaire autochtone montréalais, ce qui alimente l'appartenance à une identité autochtone commune. Les informateurs de l'étude énoncent l'importance de cette valorisation identitaire et de l'impact qu'elle engendre sur la création du lien social dans la communauté.

L'esprit de communauté lié à l'*autochtonité* est mentionné comme une motivation par Carole, une Mohawk de Kanasatake de 41 ans, pour son implication dans la communauté : « *Qu'est-ce qui vous motive à être impliquée dans la communauté autochtone de Montréal?* » « Ma personnalité. L'esprit de communauté aussi, être moins individualiste. En vieillissant, mes priorités se sont retournées vers mon identité autochtone ». L'identité autochtone est vue comme quelque chose à échanger et partager, afin qu'elle puisse s'épanouir. Ce point de vue semble également partagé par Hélène, d'appartenance déné, seneca et algonquine, âgée de 52 ans, qui exprime clairement l'importance de se retrouver avec d'autres individus autochtones pour vivre son identité:

«Participez-vous à des activités culturelles autochtones à Montréal? Oui! Je fais les foires artisanales du Réseau, et je participe à plusieurs pow-wow pour échanger et partager avec les autochtones, et raviver mon identité. Mon identité est 100% autochtone, et je la vis à travers mon art. Je fabrique des capteurs de rêve, il y en a une tonne dans mon sous-sol, que j'ai transformé en atelier».

Se rassembler pour raviver l'identité autochtone implique un partage de signifiants communs. Ce partage s'effectue dans l'enceinte du Centre d'Amitié de la ville, qui selon Comat (2015): « puise dans un réservoir de signification partagée qui reflètent les expériences historiques communes et les codes culturels du « Nous » au sens d'un seul peuple, autrement dit une sorte de « véritable moi » collectif» (p.314). Par le partage de symboles, de références et d'histoires communes au sein des institutions autochtones, un

attachement à cette identité « autochtone » perdue et permet aux individus de former une cohésion communautaire.

Les initiatives culturelles, rattachées à cette identité commune, sont également vues comme prioritaires dans le développement du milieu communautaire par certains informateurs. Gerry, 67 ans, originaire de Winnipeg, et bénévole pour le centre Wampum depuis son ouverture, le confirme:

« J'ai participé à beaucoup de conférences, soit comme conférencier ou juste pour écouter. J'aime beaucoup les activités culturelles et j'ai fabriqué plusieurs capteurs de rêves. J'étais là à la Commission réconciliation et vérité pendant 3 jours. C'est important pour nous d'avoir accès à ces activités-là pour notre identité ».

De plus, Roxanne, Mi'kmak âgée de 33 ans et responsable d'un important projet de diffusion culturelle autochtone à Montréal, considère que les espaces culturels réservés aux autochtones manquent dans la ville:

« *De façon plus générale, quels types d'organisations autochtones sont les plus utiles à Montréal, selon vous?* Les organismes culturels, la culture sont primordiaux. C'est ce qui nous a été enlevé. Les personnes que je rencontre ont clairement exprimé le besoin de pratiquer leurs cultures dans un espace quelconque. C'est leur priorité.»

Elle souligne que c'est ce qui a été enlevé aux Autochtones par les acteurs de la colonisation. C'est en interdisant aux individus de pratiquer leur culture et de parler leur langue que l'on tentait de retirer l'*indianité* en eux, et de les rendre plus « civilisés » (Simard, 2003:23). À travers la valorisation des éléments culturels et symboliques autochtones, les organismes autochtones de Montréal permettent, d'une part, aux individus de vivre collectivement leur *autochtonité* dans un milieu urbain et, d'autre part, d'engendrer un sentiment de fierté personnel et collectif.

Mélissa, 41 ans, Algonquine, souligne que l'identité autochtone, référant ici aux pratiques culturelles, est toujours écartée des priorités des gouvernements en place :

« *Quelles organisations sont les plus utiles ou importantes à Montréal selon vous?* Les organismes culturels. On n'encourage pas les initiatives culturelles pour valoriser notre identité. On met beaucoup d'attention dans l'emploi, l'itinérance et l'économie, c'est vu comme les besoins des Autochtones de la ville. Moi je vois un manque au niveau culturel. Le gouvernement coupe tout le financement accordé à la culture. Ils veulent qu'on fasse des danses pis tout ça, mais pas qu'on garde nos langues. Ils

veulent que l'on soit le « beau » Indien, qui ne dérange pas. On te donne un travail et le problème est résolu. Ils ont un modèle de ce qu'ils veulent qu'on soit».

Selon elle, le citoyen autochtone modèle selon les politiques gouvernementales n'a pas une identité « autochtone » forte, mais se complète dans son travail et dans sa participation à l'économie canadienne. L'État encourage le « beau indien » à effectuer des danses, mais ne valoriserait pas réellement les pratiques culturelles autochtones puisqu'aucune attention financière ou politique n'y est portée (Genin-Charrette, 2014). Les acteurs gouvernementaux ne voudraient pas engendrer des comportements « dérangeants » qui pourraient émerger de l'affirmation identitaire autochtone⁴². Un parallèle peut se faire avec les propos de Gord Hill, un activiste Kwakwaka'wakw, qui a fortement critiqué l'établissement d'un partenariat entre quatre chefs autochtones représentant les nations Lil'wat, Musqueam, Squamish et Tsleil-Waututh et le gouvernement lors des jeux Olympiques de Vancouver en 2010. Lors de la cérémonie d'ouverture, les danses traditionnelles, les chants en langue autochtones et l'artisanat étaient à l'honneur, mais selon Hill:

« Chaque dollar investi encourage le gouvernement à continuer d'ignorer les revendications territoriales amérindiennes, en plus de mettre en branle des activités dommageables pour l'environnement » (Daneau, 2010)

Cette entente relève selon lui d'une pure hypocrisie du gouvernement fédéral, qui met de l'avant « l'héritage » culturel des Premières Nations, sans les considérer réellement comme des peuples ayant droit à leur auto-détermination politique, sociale, et culturelle. Cet opportunisme du fédéral est identifié par Gélinas (2003) dès 1946, alors que l'État lance une première consultation sur la *Loi sur les Indiens* à l'aube de la Déclarations pour les droits de l'homme:

« D'ailleurs, ce n'est sans doute pas un hasard si, dès 1946, le gouvernement fédéral lança une vaste consultation en vue d'amender la *Loi sur les Indiens*; celui-ci savait trop bien qu'au même moment les Nations unies s'affairaient activement à produire une déclaration universelle des droits de l'homme qui risquait de faire mal paraître le pays en regard au traitement qu'il réservait aux autochtones. » (p.138)

⁴² Comme des revendications territoriales et d'autonomie politique.

Cet exemple illustre de quelle manière l'État cherche à bien paraître aux yeux de la communauté internationale, sans nécessairement modifier ses institutions politiques qui sont toujours soutenues par l'héritage de la protection, de la civilisation et de l'assimilation des populations autochtones (Ladner et Orsini, 2004; Salée, 2005). Cette contradiction est bien identifiée par les informatrices, dont le discours est teinté d'une conscience de la perpétuation de la colonisation et de ses effets sur les organisations à Montréal.

Valorisation des identités culturelles

Bien qu'une identité collective autochtone soit véhiculée dans l'enceinte des organismes communautaires, celle-ci n'empêcherait pas l'inclusion de toutes spécificités culturelles propres aux différentes Nations. Par exemple, les différentes pratiques culturelles sont respectées et aucun modèle culturel n'est imposé aux membres du CAAM (Comat, 2015). Comat décrit le Centre comme un « lieu de rencontres caractérisé par l'ouverture interculturelle sur les Premières Nations du Québec et d'ailleurs plutôt que par l'imposition d'un moule culturel qui performerait sur le devenir identitaire des individus » (p.422). Elle avance que l'identité culturelle individuelle est souvent mise de l'avant dans le contexte communautaire et se double d'une identité « autochtone » commune.

J'ai effectivement constaté qu'il n'est pas rare qu'à la rencontre d'un individu autochtone dans le contexte communautaire, il ou elle se présente par son nom, puis mentionne sa Nation. Par exemple : « Salut, moi c'est Simon. Tiens, une tasse de ma Nation, Innu de Pessamit ». C'est une façon de s'identifier, de permettre à l'interlocuteur de savoir s'il est également autochtone, et de découvrir sa nation. Il n'y est pas nécessaire de se différencier de l'Autre dans le secteur communautaire en employant l'identité générique, puisque la majorité des individus qui le fréquentent se considèrent eux-mêmes comme autochtones. Une affirmation des identités culturelles respectives peut ainsi s'y opérer.

La collaboration interculturelle des Nations se perçoit également dans les pow-wow, où certains individus des Nations de l'Amérique du Sud s'impliquent auprès des groupes de tambours traditionnels. Par exemple, Akawui, un Mapuche du Chili, joue le

tambour avec le groupe Red Tail Singers, de Kahnawake, et Felipe de Bolivie fait partie du groupe du porteur de tambour Norman Achneepineskum, Anishinabé (Ojibwa - Cri), les Buffalo Hat Singers.

C'est par le renforcement d'une identité autochtone commune sous une unité communautaire que les autochtones peuvent se présenter et s'identifier par rapport à la société dominante comme un tout cohérent et fort. Cette identité est donc valorisée par les instances autochtones communautaires, qui mettent de l'avant des éléments partagés par tous, tout en respectant les spécificités culturelles de chacun. Ce processus crée un sentiment d'appartenance à une identité autochtone partagée, de fierté personnelle et collective et, de cette façon, motive certains à s'impliquer dans les organismes autochtones.

La représentation. « Se rassembler pour être plus forts »

Plusieurs opportunités de développement de projets communs et des mécanismes de représentation face à la société dominante émergent du contact engendré dans les espaces communautaires. Les personnes se rassemblent dans les organisations sous une identité commune, ce qui représente le point de départ de toutes représentations des intérêts de la communauté au reste du monde. L'identité servirait donc à la fois à définir le noyau de la communauté, en plus d'établir les éléments de divergences avec la société dominante (Gray, 2002 ; Barth, 1995).

Au cours des entrevues, les deux types d'attention sur les frontières et sur les similitudes pour étudier la constitution de la communauté ont été énoncés. Charlie, une Inuvialuit de 28 ans, décrit l'espace de partage offert par le Comité Jeunesse du Réseau :

« Le Comité jeunesse du Réseau est un groupe de jeunes qui se réunit et qui discute ensemble de projet. On est une dizaine de jeunes impliqués. Ça a vraiment créé un sens de communauté quand on a vu ça. On se rencontre 4 à 5 fois par année. On a fait une carte interactive avec la collaboration d'Equitas, que le Comité a présenté à Jeunes Femmes/Jeunes Leaders ».

Celui-ci permet aux participants de se réunir autour de visions et de projets communs typiquement autochtones, de créer une interaction directe entre les individus et ainsi de créer un « sens de communauté » pour les jeunes impliqués dans le Comité.

Charlie évoque également les liens sociaux qu'elle peut créer au sein du Réseau comme motivation première à son implication.

«*Qu'est-ce qui vous motive à être impliquée dans la communauté autochtone de Montréal? Pour mon implication bénévole au Réseau, c'est la mobilisation des gens...les liens qui peuvent se créer à travers une implication comme ça. Le Réseau organise les choses plus qu'il ne change les choses. Les organismes existaient déjà avant le Réseau. Il sert à consolider, à rassembler.* »

De plus, l'organisation permet aux individus d'utiliser le groupe, ici le Comité Jeunesse du Réseau, pour représenter un projet ou une idée:

«*Ça permet aussi de se représenter en tant que Comité auprès des autres : nous sommes le Comité Jeunesse autochtone de Montréal, et non je suis Charlie de FAQ par exemple. Le Réseau sert à être allié de tout le monde* ».

L'effet de groupe issu de la formation d'un Comité comme celui-ci engendre un sentiment de cohésion et un pouvoir de se représenter au reste du monde comme uni, en se basant sur une identité autochtone partagée.

Afin de présenter les intérêts de la communauté autochtone à la société québécoise, certains organismes comme Montréal Autochtone ont plusieurs champs d'interventions et d'actions. Roxanne, siégeant également au Comité Administratif de Montréal Autochtone, énonce quelques visées du nouveau membre du *Regroupement des Centres d'amitié*:

«*On veut offrir une structure pour le développement au niveau de la vision des différents gouvernements, de la Ville de Montréal, et de la Fédération des Centres d'amitié au Canada. On veut faire connaître ce qui se passe à Montréal chez les Autochtones. On peut aussi travailler sur les politiques de réconciliation, pour que le maire sensibilise les employés de la ville aux réalités autochtones.* »

On peut constater que certains organismes peuvent servir de défenseurs et de piliers identitaires de la communauté autochtone auprès des instances gouvernementales et établissent par le fait même une frontière symbolique avec la société dominante.

En résumé, le milieu communautaire permet aux individus autochtones de se rassembler, de créer des liens sociaux, de susciter une interaction directe entre les membres et de se représenter aux Autres en tant que communauté autochtone.

La création d'un espace « sécuritaire »

Suite aux diverses conséquences de la colonisation expérimentées par les Premières Nations, tels les traumatismes intergénérationnels des pensionnats, auxquelles s'ajoutent la marginalisation et la discrimination vécues au quotidien dans les milieux urbains (Carli, 2011; Peters, 2005), les organisations communautaires autochtones représentent majoritairement des espaces « sécuritaires » pour les membres de la communauté de Montréal. Les informateurs de ce mémoire ont mentionné l'importance de se sentir en sécurité à plusieurs reprises. Ils ont utilisé le terme de façon holistique, c'est-à-dire en prenant en compte toutes les dimensions de l'individu (physique, émotionnelle, spirituelle et culturelle).

Patricia, Mohawk de 44 ans, travaille dans le milieu organisationnel autochtone depuis une quinzaine d'années. Elle souligne l'importance de l'existence d'organismes où tout le monde se sent en sécurité et que les familles peuvent fréquenter:

« Quelles organisations sont les plus utiles ou importantes à Montréal selon vous? Le CDRHPNQ c'est un centre de référence important. Des fois les nouveaux arrivants les appellent pour avoir des informations générales. Le Réseau. Ça prend aussi un endroit comme le CDCAM, un centre pour se rencontrer. Verdun serait un bon emplacement pour des cours de langues, le beads work, le hoop dancing. C'est génial. On a besoin aussi d'un endroit où on peut apporter notre famille, qu'on peut être à l'aise, en sécurité. »

Les organismes communautaires autochtones assurent la sécurité culturelle que mentionne Patricia, puisque les cosmologies amérindiennes y sont prises en considération. Le concept de « sécurité culturelle » a été formalisé en 1988 lors de la conférence annuelle des infirmières maories en Nouvelle- Zélande. Il est généralement utilisé en contexte médical et, selon l'Organisation nationale de la santé autochtone, signifie en contexte autochtone que « l'éducateur, le praticien, le professionnel, qu'il soit autochtone ou non, peut communiquer avec compétence avec un patient dans son milieu social, politique, linguistique et spirituel », et qu'on y « analyse les déséquilibres des pouvoirs, la discrimination institutionnelle, la colonisation et les relations coloniales appliquées aux soins de santé » (National Aboriginal Health Organization, 2008). Le professionnel doit

utiliser l'autoréflexion comme moyen de faire avancer la rencontre thérapeutique avec les peuples autochtones⁴³.

La sécurité culturelle est mentionnée comme prioritaire par les 89 membres de la communauté autochtone de Montréal interrogés lors de l'étude préliminaire effectuée par le *Réseau* (2010) pour l'élaboration d'un Centre de santé holistique dans la ville. Les participants ont révélé avoir été victimes de mauvais traitements à cause de leur origine ethnique et avoir vécu des discriminations basées sur leur langue et leur classe sociale. Les intervenants méconnaissent les personnes autochtones dans ce milieu, ce qui engendre plusieurs obstacles aux processus de guérison: « Il a été mentionné lors du groupe de discussion que cette situation engendre chez les personnes autochtones un sentiment de méfiance envers les services de santé courants, ce qui nuit à la relation entre le médecin et le patient et compromet l'adhésion au traitement et la consultation future des patients autochtones » (2010 :11). L'édification d'un centre de santé holistique à Montréal a donc pour objectif de pallier ces divers problèmes en offrant un service respectueux des individus autochtones et culturellement sécuritaire.

Bien que les institutions autochtones soient généralement considérées comme sécuritaires culturellement, une organisation peut être considérée comme «non sécuritaire» par la majorité de la communauté, si certains comportements jugés nocifs ou contre le bien-être des individus y sont tolérés. Par exemple, certains informateurs ont mentionné le fait qu'ils ne fréquentaient plus le Centre d'Amitié Autochtone de Montréal, puisque le Centre et ses environs sont considérés comme non sécuritaires pour les familles avec des jeunes enfants. C'est ce qu'explique Mélissa, lorsque je la questionne sur la raison d'être de la sonnette à l'entrée du Montréal Autochtone :

« Ce n'est pas un point négatif, le Centre est destiné aux familles, et on travaille pour leurs offrir des services. Je veux que ma fille puisse venir au Centre en sécurité et qu'elle ne soit pas confrontée à des problématiques comme la drogue ou une personne saoule. On veut avoir

⁴³ Selon Blanchette Garneau et Pepin (2012), le concept de sécurité culturelle est trop abstrait pour les professionnels et laisse une trop grande liberté d'interprétation. Celui-ci devra être développé et intégré dans un contexte théorique afin « d'atteindre une clarté conceptuelle et de faciliter son opérationnalisation » (p.34).

un beau centre dans un environnement sain. On a le droit de vouloir un bel espace.»

La valorisation de l'identité autochtone comme sécurité culturelle n'est donc pas suffisante pour assurer la fréquentation des familles dans les organismes. Les espaces doivent être considérés comme sécuritaires de façon holistique pour tous. Cette problématique est également abordée par Roxanne :

« Une de mes amies, qui a 3 enfants, m'a raconté qu'elle allait aux activités du Centre d'Amitié Autochtone avant avec ses enfants. Un jour elle arrive au Centre, et 3 jeunes venaient de se piquer, sa fille lui a demandé c'est quoi ça maman? Elle a dit je vais devoir l'expliquer à ma fille, mais de 3 ans? C'est pas que je ne veux pas être confronté à cette réalité-là, mais juste pas être dans cet environnement avec mes enfants en bas âge. »

C'est pour offrir un environnement sécuritaire aux membres de la communauté que des organismes comme Montréal Autochtone ou le point de Service Urbain de la CDRHPNQ, ont mis en place une sonnette à l'entrée de leurs locaux. Ce faisant, une réceptionniste peut contrôler les allers et venues des individus qui fréquentent les lieux.

En bref, la majorité des organismes communautaires ont pour objectif d'offrir des espaces sécuritaires et d'adopter des pratiques respectueuses des valeurs et cultures propres à chacun. La sécurité est considérée comme primordiale par certains informateurs de cette étude, qui fréquentent les organismes autochtones qu'ils considèrent comme « sécuritaires » pour tous les membres de la famille. Plusieurs organismes mettent en place des dispositifs (sonnette) de protection, pour assurer l'atteinte d'un sentiment général de sécurité, nécessaire à l'épanouissement et au bien-être des familles dans le milieu communautaire.

Permettre aux individus de s'insérer dans la vie urbaine

En plus de valoriser une identité autochtone partagée, d'offrir un espace de collaboration qui permet la création de liens sociaux, et où l'on se sent en sécurité, certains organismes communautaires à Montréal sont reconnus comme essentiels à l'intégration des nouveaux arrivants en ville. Comme énoncé plus haut, l'étude effectuée par Environics

Institute à Montréal en 2011 relève qu'une majorité des informateurs de l'étude, soit 86% des 250 participants, sont de premières générations d'habitants. Ces résultats sont reflétés dans ce mémoire où seulement trois informateurs (Carole, Maxime et Patricia) sont nés dans la région métropolitaine de Montréal. Être nouvel arrivant en ville peut être éprouvant, surtout pour ceux ayant connu la vie en réserve. C'est ce que me confie Richard, policier huron/algonquin à la retraite, qui a travaillé comme médiateur avec la population autochtone itinérante pendant de nombreuses années, notamment au Toit Rouge :

« Là-bas (au Toit Rouge), il y a des Cris, des Mohawks, des Algonquins, des Inuit, de tout. Quand j'arrivais là, je me présentais comme Métis Algonquin et je leur disais que je comprenais ce qu'ils vivaient. Leur garde s'abaissait tout de suite. Je savais ce qu'ils vivaient à cause de l'éloignement et du choc culturel de la ville. C'est vraiment différent. Ils arrivent là, ils font confiance à tout le monde, et là ils se rendent compte qu'en ville il faut être méfiant un peu. Alors, ils commencent à se tenir ensemble. En genre de gang. À Montréal, ya tellement de monde qui peuvent profiter d'eux. Par exemple, le monde qui est en transit qui va se faire soigner. Ils arrivent ici avec de l'argent, et certains profitent vraiment d'eux. Ça, ça me dégoûte vraiment. (...) *Pour vous c'était comment d'arriver en ville?* C'était un gros choc. Je me tenais plus avec du monde de la région. Ils sont plus communautaires. Je me disais tout le monde est beau, tout le monde est gentil. Mais le monde partout, le bruit, les sirènes, et tout, c'était vraiment un choc. Ça me fait penser à mon fils. Quand on partait à Nominique à mon chalet sur le lac, et qu'on revenait, mon fils était petit et il me disait papa, on revient dans le monde de fous (Avec les voitures et le monde qui se coupe sur l'autoroute et tout ça). »

L'arrivée en ville peut être particulièrement éprouvante pour un Autochtone qui a vécu en communauté rurale ou dans des villes à plus faible densité de population que Montréal, comme Rouyn, ville natale de Richard. Il décrit comment les sans-abri commencent à se « tenir en gang », à se rassembler dans un organisme comme le Toit Rouge, afin de créer un mécanisme de protection contre la société dominante.

Lors de l'assemblée générale annuelle de 2014 de Projet Autochtone du Québec (PAQ), le refuge de nuit qui accueille les personnes autochtones en situation d'itinérance à Montréal, la directrice du centre, Mme. Adrienne Campbell a mentionné un propos marquant à propos de l'intégration des nouveaux arrivants en ville: « Quand un Autochtone arrive des réserves, sans avoir de plans précis, et qu'il voit un membre de sa communauté

dans la rue, il va se joindre à lui. Il va se dire, ok c'est comme ça que ça se passe ici ». Selon elle, sans un réel accompagnement des nouveaux arrivants ou des repères fournis par les organismes autochtones, l'arrivée en ville peut vite prendre une mauvaise tournure, surtout si le nouvel arrivant ne connaît personne en ville ou qu'il vient sans buts précis. C'est en partie pour orienter ces derniers que le Cercle Employabilité-Éducation-Formation du Réseau a créé le Guide de référence autochtone de Montréal, qui contient les coordonnées de tous les organismes autochtones et allochtones de la ville qui peuvent servir à l'installation en ville.

Des organismes comme le Cercle des Premières Nations (CPN) de l'UQAM, et le programme d'insertion à l'emploi Ka Mamukanit de la CDRHPNQ sont mentionnés par les informateurs comme essentiels à l'insertion à la vie urbaine. Par exemple, Charlie a pu s'intégrer à Montréal par son implication avec le CPN de l'UQAM. Elle considère les organismes en éducation, en emploi et en santé comme essentiels à l'épanouissement des Autochtones en ville:

« De façon plus générale, quels types d'organisations autochtones sont les plus utiles à Montréal, selon vous? Celles qui répondent vraiment aux besoins des Autochtones. Pour et par les Autochtones. Celles qui permettent aux Autochtones de s'épanouir dans la ville. Je dirais les organismes en éducation/Emploi et en santé. C'est aussi à travers une organisation autochtone que j'ai pu m'intégrer à Montréal, par le Cercle des Premières Nations de l'UQAM ».

C'est également ce qu'affirme Richard, pour qui les organismes d'éducation sont primordiaux à l'intégration à ville :

« De façon plus générale, quels types d'organisations autochtones sont les plus utiles à Montréal, selon vous? Au niveau de l'éducation. Pour moi c'est primordial. Le monde arrive ici complètement désorienté, et s'ils n'ont pas de perspective ou de but en ville, beaucoup se ramassent dans la rue. Moi j'arrivais pis je donnais ma carte (comme médiateur avec la police). Ça prend un objectif, et pour moi ça passe par l'éducation. »

Il est intéressant de constater l'appropriation d'institution coloniale comme celles dédiées à l'enseignement, surtout suite aux expériences des pensionnats et à leurs conséquences dévastatrices sur les communautés autochtones. Silver et al. (2006) expliquent que les autochtones sont conscients du rôle contradictoire que ces institutions

jouent dans leur vie. Ils s'en servent toutefois comme d'un outil d'*empowerment* et de transformation personnelle. De plus, certains programmes pour adultes, surtout ceux traitant des questions autochtones, ont permis aux étudiants de mieux remettre en contexte les circonstances socio-économiques et politiques des Premières-Nations, pour une réelle compréhension et décolonisation : «to heal personally, and to develop the consciousness necessary for effective involvement in community development» (p.20).

Pour finir, Chantal, une Innue de 54 ans, parle du projet Ka mamukanit:

« Avec des projets comme Ka mamukanit, on change vraiment le parcours des gens en ville... Certains arrivent désarmés et sans repères. On leur permet d'avoir une meilleure vie et d'insérer la vie urbaine. »

Plusieurs informateurs mentionnent l'importance du travail des organismes pour l'accueil et l'intégration des nouveaux arrivants en ville. Leur insertion sociale est nécessaire à une meilleure santé communautaire, puisqu'elle permet généralement aux individus de s'impliquer davantage et d'être plus engagés auprès de la communauté, ce qui améliore la cohésion sociale générale dans la communauté (Wotherspoon, 2003).

Offrir des services ou des espaces destinés aux classes moyennes et aux familles

Une problématique d'intégration économique est vécue par plusieurs autochtones dans les villes canadiennes. Les intervenants du milieu communautaire relèvent qu'un important nombre d'Autochtones sont en situation d'itinérance à Montréal (10% de la population itinérante), proportionnellement à leur présence recensée en ville (2% de la population urbaine). La ville de Montréal constate malgré tout qu'en 2010, la majorité des résidents autochtones de la ville, soit 60% des 7600 personnes ayant déclaré une identité autochtone, était active dans l'économie québécoise⁴⁴ (Ville de Montréal : 2010, p.6).

Maxime considère selon son expérience qu'une majorité de la population autochtone de Montréal appartient à ce qu'il appelle la *Lower/middle class*⁴⁵ et que celle-

⁴⁴ Des statistiques plus à jour sur l'activité économique des amérindiens de Montréal ne sont pas disponibles.

⁴⁵ *Lower middle class* réfère aux États-Unis à la portion « inférieur » de la classe moyenne. Les critères définissant les classes sociales au Québec varient selon leur source : économique, sociologique, subjective (auto-évaluation). Aucune délimitation claire des classes sociales n'existe au Québec (Gouvernement du Québec, 2010). Il n'est donc pas possible de vérifier la validité des propos de Maxime.

ci n'est pas adéquatement desservie par les organismes de la ville. L'objectif du Montréal Autochtone est de répondre aux besoins de ces personnes-là:

« Le but du Montréal Autochtone est d'offrir un service qui n'est pas une organisation de Premières lignes, qui peut offrir des services aux autochtones qui sont dans la Lower/middle class, et qui ne sont pas dans la rue. On parle des familles, des jeunes, etc. et de façon culturellement pertinente.»

C'est également ce que mentionne Roxanne, qui rappelle que les familles et les jeunes n'ont généralement pas d'accès à des services appropriés à leurs besoins:

« *Le projet du Centre de santé inclut-il tous les membres de la communauté? Les itinérants ou les femmes du Foyer par exemple?* Non, mais le but n'est pas d'exclure des gens, mais plus d'avoir les mesures pour accueillir ces personnes-là éventuellement. Montréal Autochtone veut accueillir les familles en priorité parce que ces personnes n'ont pas de ressources. La ville de Montréal a recensé 40 000 autochtones en 2014!!! Versus 26 000 personnes par le fédéral. Cela veut dire que les Autochtones font plus confiance à leur ville qu'à leur gouvernement. Il y a peut-être 10% d'Autochtones qui sont dans la rue. On aurait 90% des Autochtones de Montréal qui ont besoin de ces services-là ».

Ce 90% aurait besoin de services culturellement pertinents, comme les soins de santé holistiques proposés par le projet du Montréal Autochtone ou du *Réseau*, et les activités culturelles adressées à l'ensemble des membres de la famille, comme les cours de langue et de danse de cerceaux qui sont organisés au Centre.

Ces besoins sont également partagés par certains membres appartenant à la classe moyenne de la communauté de Toronto, qui ont révélé dans un *cercle de parole* organisé par *Urban Aboriginal Strategy* en 2005, ne pas avoir fréquenté les organisations autochtones puisque leurs services étaient principalement orientés vers les problèmes sociaux :

« While very little research is available on the urban Aboriginal middle-class, focus groups with middle-class Toronto Aboriginal residents indicated that they did not make use of Aboriginal organizations because these were mostly service organizations focusing on a variety of social problems. Instead, they emphasized the need for Aboriginal language and cultural programs that addressed their aspirations. »
(Norris, Clatworthy and Peters; 2014: 40)

Ils mentionnent le besoin de développer des programmes culturels et des cours de langues autochtones. Dans le même ordre d'idées, David R. Newhouse (2011), explique dans son texte *Urban Life: Reflections of a middle class Indian*, que les besoins des classes moyennes autochtones des milieux urbains seraient d'avantage d'ordre culturel: « their needs were expressed in the increasing emphasis on traditional and cultural teachings and a turn to elders as sources of knowledge about how to live in the world » (p.32). Trouver un équilibre entre les deux catégories de services (sociaux et culturels) serait donc le défi du réseau organisationnel à Montréal, qui doit répondre à une multiplicité de besoins.

Une organisation comme Montréal Autochtone est donc essentielle aux familles et aux personnes des classes moyennes, qui recherchent toutes l'accès à des services culturellement pertinents et qui ne constituent pas des recours de « premières lignes ». Ce faisant, elles se sentent concernées par les services et participent davantage à la vie de communauté à travers la fréquentation de cette institution.

Apprendre la culture « autochtone » en ville, un apprentissage offert par certains organismes.

Certains projets communautaires ont pour objectif d'offrir des activités et programmes typiquement « autochtones ». Ceux-ci permettent aux participants de découvrir ou redécouvrir leur culture autochtone et parfois de « reconstruire » certaines pratiques ancestrales. Roxanne décrit un projet culturel majeur qui sera mis sur pied à Montréal d'ici 2017:

« L'objectif du projet est de monter une ambassade culturelle, de reconstruire les pratiques culturelles ancestrales. Un centre de recherche sera sur pied pour ça. Nous aurons des activités diverses, ainsi que plusieurs ateliers de cinéma, de danse, de cuisine, de construction de canot, de médecine, etc. Je veux vraiment séparer l'objectif touristique du musée, pour éviter qu'il y ait encore une fois une séparation entre l'Art et l'artisanat (...). Pour les Occidentaux, la séparation entre art et artisanat s'est faite parce que certaines formes d'art, comme la peinture, servaient à divertir les riches, par exemple en glorifiant les rois et les religions. (...) Cette distinction n'existe pas chez les Autochtones, pour qui leurs pratiques ne sont pas liées à la notion de classe sociale, mais plutôt au partage. Les pratiques et savoirs se

transmettent de génération en génération, parfois avec, des fois sans distinction de sexes ».

Roxanne identifie également une perte du sens ancestral des pratiques culturelles dans certains espaces artistiques autochtones, où les œuvres artistiques sont produites à des fins de vente et où une distinction est effectuée entre l'art et l'artisanat. Ce faisant, la vocation de transmission intergénérationnelle initiale des pratiques ancestrales est perdue. Elle propose donc un processus de reconstruction des pratiques ancestrales dans l'enceinte d'un centre culturel en plein cœur de Montréal. Bien que Roxane ne mentionne pas qu'une acculturation des pratiques artistiques aurait lieu dans ces espaces de vente, cette perception d'une « perte de sens ancestral » des pratiques culturelles suite au contact avec la société dominante et du besoin de les « reconstruire », relève d'un point de vue d'une acculturation des communautés autochtones. Cette dernière signifie que pour atteindre une reconnaissance de l'Autre, référent ici aux allochtones, les groupes doivent modifier certaines pratiques autochtones et en adopter d'autres, non-autochtones. L'acculturation définie par Goyon (2007) « passe par l'adoption de traits non indiens comme l'anglais, les médias et méthodes juridiques d'action, qui deviennent progressivement “typiquement” indiens » (p.15).

D'un autre point de vue, cette professionnalisation des jeunes dans le cadre de certaines organisations autochtones découlerait selon Snipp et Nagel (1993) d'une « réorganisation culturelle » au contact avec la société eurocanadienne, qui impose plusieurs changements dans la vie des groupes autochtones. Ceux-ci répondront de façons différentes aux pressions extérieures:

« All transformations in Native American societies are the result of both structure and agency (Giddens 1983), where Indian communities, confronting powerful external forces, responded in a variety of ways by sometimes resisting, sometimes participating, sometimes adapting. The reorganization of Native American cultures in response to external pressures reflects this interplay between the external and internal ». (p.)

La réorganisation culturelle résulterait donc d'une dialectique entre des processus internes et externes aux groupes. Dans le même ordre d'idées, la géographe Nicole Gombay (2004) illustre une adoption de comportements définis comme « non

autochtones » dans le contexte d'un campement inuit en explorant les interactions entre la place, l'identité, les échelles spatiales et la construction de communauté. Elle explique de quelle façon les Inuit ont développé un sens relationnel à leur identité, suite aux modifications de leur rapport aux échelles spatiales et à l'espace, engendrées par le déplacement vers des campements fixes. En s'intéressant au rapport à la nourriture traditionnelle, elle découvre que certains individus refusent de la partager avec certains non-autochtones du campement, ce qui contrevient aux pratiques typiquement inuites de partager la nourriture. Cette pratique ancestrale et le capital social qu'elle engendrait étaient requis pour assurer les succès futurs de la chasse et de la pêche, dans un contexte où les Inuit devaient survivre de cette nourriture en se déplaçant sur différentes localisations. Gombay démontre comment ces modifications des pratiques ancestrales seraient dues à la gestion des « shifting places », qui entraîne des « shifting identities ». Celles-ci relèvent d'une adaptation stratégique, qui vise à bénéficier au maximum des conventions appropriées aux deux « vies », inuite et non inuite. Du point de vue de Linda Tuhiwai Smith (1999), ces « shifting identities » représentent une vision blanche de l'histoire. Elle considère plutôt que les populations autochtones sont en rémission de la colonisation:

«Fragmentation is not an indigenous project; it is something we are recovering from. While shifts are occurring in the ways in which we indigenous peoples put ourselves back together again, the greater project is about recentring our identities on a larger scales » (p. 100)

En résumé, alors que certains perçoivent une acculturation des pratiques culturelles autochtones à leur contact avec la société dominante, ou une adaptation stratégique des « shifting identities », d'autres perçoivent un processus de guérison et de décolonisation des communautés autochtones. Dans tous les cas, le secteur organisationnel autochtone permet autant une adaptation stratégique des pratiques culturelles autochtones qu'une reconstruction de celles-ci.

Il permettrait également un nouvel apprentissage des pratiques culturelles autochtones. Chantal considère que parce que certains individus sont nés en ville, ils ne connaissent pas toujours leur culture autochtone. Une activité proposée par le salon de l'emploi *Mamu* permettrait à certains de découvrir cette dernière:

« À *Mamu*, on fait ce qu'on appelle une activité autochtone 101, pour démystifier certaines choses par rapport aux Autochtones, pour les employeurs, et permettre aux Autochtones de mieux connaître leur culture. Certains sont nés en ville et ne connaissent pas nécessairement leur culture. »

Selon elle, le passage dans certains organismes et activités communautaires permettrait à certains individus de découvrir leur culture « autochtone ». Cette idée s'arrime à celle avancée par Strauss et Valentino (2001), abordée précédemment, selon laquelle une « retribalisation » peut s'effectuer à partir de l'expérience de la communauté autochtone en milieu urbain chez les individus qui sont nés en ville. Par l'insertion dans des organisations communautaires, les individus peuvent développer une identité autochtone positive, puis, de cette base, vont parfois chercher une connexion plus profonde à leur Nation et leur culture d'origine.

Pour terminer, un nouvel apprentissage, une reconstruction et une adaptation des pratiques culturelles autochtones auraient lieu dans les organismes communautaires autochtones, pour une solidification d'un lien social basé sur l'identité ethnique.

Synthèse

Une contextualisation de la sphère communautaire autochtone montréalaise est présentée en début de chapitre. Je relève les priorités d'action du milieu, orientées généralement vers l'importance de la culture et de l'identité autochtone, ainsi que de l'emploi et de l'éducation. Elles sont en partie influencées par celles de la *Stratégie pour les Autochtones en milieu urbain* du fédéral, important programme de financement pour le milieu communautaire autochtone montréalais, qui a pour visée unique le développement économique des populations autochtones. Les modes consultatifs et l'attribution du financement de la *Stratégie* ont plusieurs impacts sur le milieu montréalais: en plus de moduler les priorités des organismes désirant en bénéficier, elle crée un climat de compétition entre les différents acteurs du milieu communautaire autochtone, ce qui réduit l'effectivité et la centralité de leurs actions. Ces diverses problématiques financières et organisationnelles s'inscrivent selon moi dans le large cadre des relations bureaucratiques historiques entre les autochtones et l'État Canadien. Elles représentent un bon exemple

d'impact contemporain du colonialisme bureaucratique sur l'organisation des communautés autochtones. En gardant en tête ce contexte, j'ai tenté de découvrir les différents apports qu'engendre le milieu communautaire autochtone sur le lien social de la communauté, à travers les expériences et divers propos des informateurs de cette étude, ainsi que selon les observations effectuées au cours des événements et activités des institutions autochtones.

Je relève plusieurs approches et voies prises par les organismes communautaires favorisant la cohésion sociale entre les membres. En effet, par la valorisation d'une identité générique autochtone, la création d'un espace sécuritaire, la représentation des intérêts de la communauté, l'insertion dans la vie urbaine, l'offre de services à la classe moyenne et d'apprentissage culturel en ville, les organisations communautaires autochtones de Montréal entraînent la création de liens sociaux et d'appartenances, constituant le tissu social de la communauté. Je constate également la priorisation des dimensions identitaires et culturelles typiquement autochtones dans toutes les institutions de services mentionnées, comme le Toit Rouge ou le Centre de service urbain de la CDRHPNQ, ainsi que dans les organisations communautaires. Cette priorisation me permet de considérer l'ensemble des instances autochtones comme susceptibles de créer le lien social. Plusieurs informateurs mentionnent également les impacts de la colonisation sur la communauté urbaine et le fonctionnement des organismes, plus spécifiquement en ce qui concerne les mêmes dimensions culturelles et identitaires. J'identifie plusieurs approches et engagements conçus dans une perspective de décolonisation ou d'*autochtonisation* de la communauté. La reconstruction de pratiques traditionnelles autochtones en ville, la création d'espaces culturellement sécuritaires pour tous, ainsi qu'une représentation unie à la société dominante en sont de bons exemples.

Chapitre 3 - Les limites des organisations communautaires et leurs conséquences sur le lien social dans la communauté autochtone de Montréal

Afin de proposer un portrait équilibré du lien social dans le milieu communautaire, je présente dans ce chapitre les limites du milieu organisationnel sur la création du sentiment d'appartenance. Plusieurs problématiques ont été énoncées par les informateurs à propos de l'effectivité des institutions autochtones. Ils mentionnent à quelques reprises: l'herméticité et le manque de transparence de quelques organismes, le financement comme source de tension, une présence féminine accaparante, le manque de communication entre les organismes, la bureaucratisation et l'administration liées à un manque de dynamisme, un phénomène de clique, et la présence accrue des non autochtones, comme des problématiques au cœur du milieu organisationnel autochtone.

L'objectif de ce chapitre est de découvrir de quelle façon ces diverses limites affectent le rapport des informateurs au réseau d'organismes et à la communauté, et de voir selon eux quels sont les impacts engendrés sur le lien social de la population autochtone de la ville. Nous verrons également si les difficultés identifiées par l'*Évaluation* du RCAAQ, soit le manque de centralisation et de coordination des organismes, ainsi que l'absence d'un quartier autochtone, sont toujours de mise dans le milieu communautaire.

Un manque de communication entre les organismes qui engendre des « zones grises » dans les services

Un manque de concertation entre les organismes communautaires autochtones à Montréal est identifié dans les conclusions de l'*Évaluation* du RCAAQ (2008) comme restreignant le sentiment d'appartenance communautaire autochtone. Ce problème est également soulevé par les informatrices de ce mémoire comme entravant l'efficacité des services fournis aux individus.

Patricia souligne une problématique en ce qui concerne l'orientation des nouveaux arrivants, qui se rendent au Centre d'Amitié, auparavant reconnu comme Centre communautaire de la ville, pour obtenir des informations sur leur intégration au contexte montréalais : ils se rendent compte que les services sont maintenant concentrés au soutien des personnes en situation d'itinérance. Ceux-ci ne sont pas informés adéquatement ou ils sont réorientés en fonction de leurs besoins:

« Des fois, ils arrivent, et ils vont au Centre d'Amitié sur Saint-Laurent...alors que c'est rendu un centre pour itinérants. Ils doivent savoir où aller. Ce problème n'est toujours pas réglé. Pour le Réseau, c'est vraiment important. Tout le monde travaillait séparément, là on travaille plus ensemble. Il manquait ça à Montréal. Ça a créé une connexion entre nous autres. Il faut travailler ça. »

Des améliorations sont à faire à ce niveau selon Patricia, pour qui le Réseau, qui vise ultimement une centralisation des institutions qui desservent la population autochtone de la ville, représente une solution viable pour pallier ce manque de soutien aux nouveaux arrivants. Dans le même ordre d'idées, Chantal, qui est active auprès du milieu communautaire autochtone depuis une quarantaine d'années, soutient qu'un manque de

communication entre les organismes entrave l'effectivité des services aux membres de la communauté et engendre parfois de l'insatisfaction chez certains bénéficiaires :

« Il manque de concertation entre les organisations. Par exemple, nous on aide les gens avec leur cv, etc., mais on n'a pas le temps d'accompagner les gens pour qu'ils aillent chercher leur carte NAS, ou pour qu'ils aient leur Certificat de naissance. C'est le Centre d'Amitié qui devrait s'occuper de ça. Alors les gens sentent qu'on joue au ping-pong avec eux, parce qu'on les renvoie au Centre d'Amitié. Mais on leur explique pourquoi on fait ça. J'ai essayé de faire une rencontre avec les partenaires, on a envoyé un courriel général, ils étaient d'accord, mais quand on a envoyé le Doodle, personne n'était disponible. Les gens de la communauté ne comprennent pas ça. Il y a une réelle lacune de communication entre les services.... J'aimerais qu'on crée un protocole de référence... Il y a des zones grises pour les services. *Pourquoi personne n'a répondu à ce Doodle selon toi?* Je pense qu'il y a une crainte des partenaires dans la communauté autochtone. J'ai l'impression que c'est une peur de dédoublement de services. Le Foyer agit auprès des femmes du foyer, le Centre d'Amitié auprès des itinérants, mais il faudrait des gens qui s'occupent des autres personnes en général. »

Ce témoignage relève l'existence d'une importante lacune en ce qui a trait au soutien à l'individu qui désire avoir des repères dans la société québécoise et soulève l'incompréhension vécue par les membres de la communauté par rapport à ce manque. De plus, Chantal, qui a tenté de réunir les acteurs importants du milieu communautaire afin de discuter de ce problème, a été confrontée à un manque de disponibilité, qu'elle traduit comme une crainte des acteurs d'un dédoublement des services. Comme quoi la création d'un nouveau service au sein d'un organisme déjà existant pourrait diluer davantage les efforts mis à l'accompagnement des individus dans le milieu montréalais.

En étudiant le secteur organisationnel communautaire autochtone d'Ottawa, un écart est également visible entre les aspirations de la communauté par rapport aux services et les situations actuellement vécues dans ce milieu⁴⁶. Les conclusions du rapport *Urban Aboriginal Task Force- Ottawa Final Report* datant de 2007, identifient un manque de coordination des services, surtout ceux offerts aux jeunes entre sept et dix-sept ans et aux

⁴⁶ Une population autochtone dont les compositions démographiques et culturelles sont semblables à celles de Montréal y habite. En effet, Statistique Canada dénombre en 2011, 19 200 individus s'identifiant comme autochtones à Ottawa, et 26 285 à Montréal. D'importantes communautés inuites y sont présentes : 900 à Montréal et 735 à Ottawa (Statistique Canada, 2011). Le Centre d'Amitié Odawa a ouvert ses portes en 1975, un an après celui de Montréal.

femmes, et ce malgré le nombre substantiel d'organismes autochtones et d'agences allochtones qui s'adressent aux membres de la communauté⁴⁷. Un besoin pour de nouvelles initiatives est formulé par les membres du Advisory Committee: « Clearly, new thinking and new initiatives are required to address the issues and enhance the situation of all sectors of Ottawa Aboriginal community » (p.86). Dans le cas de Montréal, Chantal propose ce genre d'initiatives nouvelles aux fournisseurs de services, en tentant d'organiser une rencontre dédiée spécifiquement à la problématique du manque de concertation entre les organisations, avec les principaux acteurs du milieu.

Le problème de la coordination des efforts des organismes se retrouve également dans d'autres communautés autochtones, comme à Ottawa, où, comme à Montréal, un nombre important d'institutions autochtones et allochtones s'affairent à répondre aux besoins des membres d'une communauté caractérisée par sa diversité. Cette lacune entraîne parfois une incompréhension chez les utilisateurs de services qui n'ont pas complètement accès au soutien souhaité.

Le financement comme source de tension entre les organismes

Le système de financement est soulevé par une majorité d'informateurs comme entravant l'accessibilité des services à la population de la ville et parfois comme source de conflits entre les différents acteurs communautaires. C'est ce qu'énonce Carole, qui identifie les deux problématiques :

« Le problème du financement est très présent, ça crée des conflits entre les organismes. Et d'autres problèmes dérivent de ça, les services sont moins accessibles, comme au CDCAM, j'appelle pour suivre un cours de Mohawk. Je me suis fait dire qu'il y a eu 300 demandes pour le cours, et qu'il y avait seulement 15 places de disponibles. Ça créer un manque d'accessibilité. »

De plus, la lourde préparation des demandes de financement, qui doit se faire chaque année, demande énormément de temps, ralentit l'efficacité des services fournis, et crée une insécurité chez les fournisseurs de services. Cette réalité est présentée par Chantal et Patricia :

⁴⁷ Rappelons que la situation a peut-être évolué à Ottawa depuis 2007, mais aucune étude plus récente n'est accessible.

« Pour *Mamu*, on a dû refuser des employeurs parce qu'on n'avait pas assez de place, et pas assez d'argent pour changer pour un local plus grand. Cette année on n'a pas eu le temps de faire un suivi auprès des employeurs. Avoir un local a été difficile. La préparation est exigeante, on doit demander du financement tous les ans, et ça prend beaucoup de temps. » (Chantal)

« Le plus gros défi c'est le financement. À FAQ, toutes les responsables des volets ont leurs bailleurs de fonds. Cette année, on a dû faire deux mises à pied, pas à cause d'un manque de compétence, mais parce qu'elles n'ont pas pu renouveler leur financement. On a une rencontre à faire avec notre association provinciale, on n'est pas prête à la faire, par manque de financement. Il faut renouveler les demandes chaque année. C'est stressant. Pour le Réseau aussi, le financement. Ça ferait sûrement une différence, dans l'efficacité. » (Patricia)

Roxanne attribue ce manque de fonds à la vocation économique du gouvernement conservateur, principal pourvoyeur des milieux communautaires autochtones :

« Le plus gros défi c'est avoir le financement pour les projets. Mais comme nous sommes dans un gouvernement conservateur qui n'est porteur d'aucun développement social, et qui agit comme gestionnaire financier, on ne peut pas s'attendre à aucun financement de ce gouvernement-là...peut-être un mais vraiment minime. »

Mélissa, qui a travaillé pour plusieurs organismes, attribue également au gouvernement fédéral la responsabilité des conflits émanant de la lutte pour l'obtention de fonds :

« Le problème vient de AADNC... Il donne un petit montant d'argent, et les principaux desserveurs de services se battent dans l'arène pour un morceau de viande. Le problème c'est le mode de financement, c'est ça qui crée le conflit entre les organisations. »

Selon elle, un climat de tension s'est installé entre les organismes communautaires autochtones à Montréal à cause de la compétition engendrée par le peu de fonds octroyés par le fédéral. Cette situation se retrouve aussi à Ottawa selon le rapport final d'*Urban Aboriginal Task Force*, effectué en 2007, où 43% des directeurs exécutifs des organisations ont exprimé leur insatisfaction par rapport à la façon dont les fonds étaient alloués. Ils identifient un manque considérable de financement pour payer le personnel et pour trouver des employés compétents. De plus, une iniquité dans les répartition des fonds

alloués aux organismes autochtones par rapport à ceux procurés aux fournisseurs de services allochtones est soulevée par les informateurs. Selon Genin-Charrette (2013), cette situation ne concerne pas juste les villes de l'Est, non priorisées par la *SAMU*, mais également les villes de l'Ouest canadien. Elle mentionne qu'il n'existe qu'un très petit nombre de programmes gouvernementaux dans la sphère des problématiques sociales, tels les Services de santé non assurés offerts par Santé Canada et les programmes d'aide aux étudiants de niveau postsecondaire mis en place par AADNC pour les Indiens inscrits et les Inuit. Il existe cependant une superposition des efforts fédéraux, provinciaux et municipaux en ce qui concerne l'emploi et la formation. Elle souligne également que les querelles juridictionnelles entre les paliers gouvernementaux quant à la responsabilité envers les Autochtones en milieu urbain ne contribuent pas à un financement plus proportionnel aux besoins des organismes communautaires pour desservir adéquatement les populations (p.84).

Dans le même ordre d'idées, Hanselmann (2003) identifie une corrélation entre une insuffisance des ressources attribuées aux programmes et politiques destinés aux autochtones en milieu urbain et un manque de responsabilisation des gouvernements fédéraux et provinciaux par rapport à ceux-ci. Selon lui, le gouvernement fédéral ayant casé les autochtones comme des « entités sur réserves », les considère comme citoyens à part entière, intégrés à la société canadienne, lorsqu'ils migrent vers les villes. Cette vision engendre une déresponsabilisation du fédéral envers les populations autochtones des milieux urbains et entrave la planification de politiques publiques et de programmes adaptés à leurs réalités. De leur côté, les gouvernements provinciaux soulèvent que tous les autochtones relèvent d'abord du gouvernement fédéral. Hanselmann identifie donc des « initiatives peu concluantes » et « une absence de politiques » avec pour conséquences, « une inertie, une indécision et une attitude de non-collaboration qui ont entravé toute initiative possible » (p.188).

Bien que le fédéral tente d'encourager une meilleure collaboration avec les acteurs municipaux et provinciaux dans le cadre de la *Stratégie*, celle-ci n'est toujours pas considérée comme un succès, en plus de ne pas être appliquée dans les villes de l'Est du pays (Bureau de l'interlocuteur fédéral- AADNC, 2005: p.47). Hanselmann propose donc que les gouvernements provinciaux et fédéraux fassent équipe en acceptant de partager

les responsabilités au sujet des politiques adaptées aux autochtones en milieu urbain et que l'entente soit « établie et institutionnalisée » (p.189).

En bref, le lègue colonial exerce une importante influence sur les organisations autochtones et leurs structures : les méthodes de financement proposées par les instances gouvernementales créent des tensions entre les têtes dirigeantes des organismes, qui cherchent tous à avoir accès au peu de fonds disponibles; de plus, la préparation aux demandes de financement est lourde et très longue. Ce climat entraîne une détérioration des relations et contacts entre les organismes et amoindrit la qualité des services offerts à la communauté.

Des organismes « hermétiques ouverts »

Certains organismes sont perçus comme « fermés » par quelques informateurs, autant pour l'implication bénévole que l'accessibilité à l'information. Selon Carole, s'impliquer au sein du Réseau est particulièrement difficile :

« J'étais membre et je suis allée à quelques-uns de leurs rassemblements. J'ai connu le Réseau à Présence autochtone, ils avaient un kiosque. J'ai donné mon nom pour m'impliquer plus, mais les comités étaient déjà formés, je n'ai pas eu de retour d'appel pour ça. Je me suis dit ah ok ils n'ont pas besoin d'aide. Au Réseau je voulais faire des choses, proposer des idées, mais les portes sont fermées. »

Richard a également vécu la même problématique avec le Centre d'Amitié :

« Au Centre d'Amitié, j'ai essayé, je suis allé porter ma carte, je leur ai dit que je pouvais apporter mes services, servir de médiateur, je n'ai jamais eu de nouvelles. Ils ont comme une chasse gardée, personne n'avance. Ils restent dans leur petite merde. Ils gardent leurs subventions et se méfient des gens. Les mentalités doivent changer. C'est des gens qui ont toujours besoin d'attention et ils ne veulent pas que d'autres mondes rentrent là-dedans. Même les travailleurs de rue, vu que je suis policier, ils ne veulent pas travailler avec moi. Mais avant d'être policier, je suis un autochtone, un individu qui veut être utile et qui veut aider.»

Le manque d'ouverture ainsi qu'un manque de système de retour aux bénévoles attribués à ces organismes freinent l'engagement communautaire de certains individus. Richard mentionne également l'existence d'une « chasse gardée » reliée au financement qui expliquerait la raison d'une fermeture de certains organismes à l'intégration de

nouveaux bénévoles ou personnes qui veulent s'impliquer. Ces dernières seraient vues comme des menaces, parce qu'elles amèneraient de nouveaux points de vue et entraîneraient possiblement un changement dans le mode de fonctionnement de l'organisme.

De plus, Maxime, un Mohawk de 34 ans, acteur engagé dans le milieu communautaire de la ville, critique le mode de fonctionnement du Réseau, qu'il considère comme hermétique:

« Il manque de transparence au *Réseau*, les comités sont fermés. Les membres ont l'air d'avoir peur que leur nom soit associé à certains propos. Le réseau est comme hermétique ouvert. C'est vraiment difficile pour des bénévoles d'y pénétrer. J'ai essayé à plusieurs reprises de communiquer avec des gens du Réseau et j'ai eu beaucoup de portes fermées, les gens se braquent, se sentent menacés.

En plus, les comités sont comme des blocs statiques, avec leur propre fonctionnement. Niveau communication, on essaie de faire quelque chose de global, appliqué partout, mais ce n'est pas possible parce que les comités sont autonomes. »

Comme Carole, Maxime attribue un manque d'ouverture au Réseau par rapport aux bénévoles et critique le mode de fonctionnement des comités de travail, qui agissent indépendamment les uns des autres, en « blocs statiques ». Il ajoute à cela le « sentiment de menace » mentionné par Richard, comme quoi une implication de personnes extérieures à l'organisme engendrerait une perte de contrôle sur l'organisation. Ceci aurait pour conséquences un manque de cohésion des actions au sein de l'organisme et de transparence auprès de la communauté.

Roxanne exprime les mêmes constats de façon informelle par rapport à son implication dans l'ensemble du milieu communautaire autochtone et ajoute une problématique à propos de la hiérarchie entre les acteurs et les non-dits qui s'en suivent.

Le manque de transparence et d'ouverture aux membres sont également vécues au sein d'autres milieux communautaires autochtones urbains, notamment celui de Toronto. Dans son article *The Friendship Centre, Native people and the organization of community in cities*, Heather A. Howard (2011) offre un portrait évolutif du Centre d'Amitié Autochtone de Toronto, et plus généralement du milieu organisationnel autochtone. Selon

les 25 informateurs clés de l'étude, la communauté identifie plusieurs lacunes au milieu organisationnel:

« (...) a lack of Aboriginal unity-dispute resolution; a need to break the bonds of colonialism by Government acknowledging, respecting and supporting Aboriginal people and their self-governing aspirations in urban areas; no mechanism in place for community members to have their voices heard; weak community involvement and accountability with a need for Native agencies to be transparent and accountable to community members, and; leaders or organizations (board of directors) lack of understanding around their roles (Native Canadian Centre of Toronto 2002).

Le besoin pour les organismes autochtones d'être transparents et d'être redevables envers les membres de la communauté autochtone torontoise correspond également à la réalité montréalaise. Par contre, les problématiques liées au « sentiment de menace » ou de la présence « d'une chasse gardée », attribuées à certains organismes communautaires autochtones, ne sont pas relevées dans d'autres études accessibles sur les milieux organisationnels autochtones. Ils semblent spécifiques à la réalité montréalaise.

Maxime souligne aussi l'importance de rendre les organismes plus accessibles aux personnes qui désirent les joindre :

« Le défi c'est d'aller rejoindre assez de monde. Certaines barrières sont mises en place, c'est difficile parfois de contacter des organismes. Par exemple le Centre de Service urbain de CDRHPNQ, ça nous a pris huit mois avant de tomber sur leur site internet et leur numéro de téléphone. C'est presque impossible de les joindre. »

Les dispositifs qui permettent la participation des membres de la communauté présentent plusieurs lacunes, notamment en ce concerne la transparence et entraînent un détachement ou une insatisfaction chez ceux qui ne se sentent pas concernés et inclus par les organismes en question. Elles freinent par le fait même la création de liens sociaux, nécessaires à l'attachement au groupe et au sentiment d'appartenance communautaire.

La prédominance d'une présence féminine autochtone dans le milieu communautaire: un handicap pour certains membres masculins

Le milieu communautaire montréalais est caractérisé par l'engagement des femmes autochtones, qui sont très visibles et actives dans les organismes divers (Lévesque, 1989; Arnaud, 2014). Cette prise de pouvoir des femmes autochtones ne se limite pas juste à Montréal, mais s'étend sur l'interface québécoise (Lévesque, 1989). Certaines verront cette présence parfois « territoriale » des femmes comme un handicap à l'implication des jeunes garçons et des hommes dans le milieu organisationnel autochtone de Montréal.

Le mouvement des femmes autochtones émerge au Canada par la dénonciation de la *Loi sur les Indiens*, qui retirait le statut aux femmes qui épousaient un non-autochtone. Ce processus empêchait ainsi leurs descendants d'obtenir leur statut. Arnaud (2014), explique que cette pratique découle du patriarcat qui caractérise la société chrétienne et blanche du 19^e siècle, « selon laquelle la femme appartenait à son mari après avoir appartenu à son père » (p.213). Une femme autochtone qui épouse un allochtone doit donc prendre le statut de son mari, comme un autochtone qui épouse une allochtone lui transmet son statut, ainsi qu'à leurs enfants. Les premiers mouvements de contestation au Québec commencent à Caughnawaga (Kahnawake), avec le combat de Mary Two Axe Early, une femme mohawk expulsée de sa communauté suite à son mariage avec un non autochtone. Les revendications des femmes victimes de la Loi 12(1)(b) sont portées aux niveaux national et international par deux femmes autochtones, Jeannette Corbière-Lawell, à la Cour Suprême du Canada et par Sandra Lovelace, au Comité des Droits de l'homme aux Nations Unies. Des femmes associées à FAQ font aussi des tournées dans les communautés autochtones québécoises pour sensibiliser les femmes à leurs droits. Selon Arnaud (2014), ces pionnières du mouvement de femmes autochtones remettent en question la place des femmes autochtones dans la société ainsi que les paramètres de la loi qui régit les relations entre l'État et les Autochtones⁴⁸.

Au fil du temps, les femmes autochtones s'expriment de plus en plus dans les communautés dans le but de dénoncer les différentes problématiques qui y sont vécues,

⁴⁸ Comme il est mentionné dans le chapitre un, les femmes pourront retrouver leur statut en 1985, avec l'amendement C-31. Par contre, leurs enfants peuvent seulement acquérir un nouveau statut non transmissible selon le paragraphe 6(1) de la *Loi* (Arnaud, 2014). Il faudra attendre la *Loi* C-3 émise en 2010, qui considère la *Loi* C-31 comme non conforme aux principes d'égalité sous-jacents à la Charte des droits et Liberté, et qui permet à plus de 40000 petits enfants des femmes ayant perdu leur statut, d'avoir leur statut d'Indiens.

comme la violence, le placement d'enfants, la discrimination, la perte de la culture et de la langue. Arnaud (2014) considère que ce mouvement se rapproche du féminisme québécois⁴⁹ puisque les femmes autochtones continuent de remettre en question le patriarcat qui régit leur système politique:

« Le parcours militant des femmes autochtones ressemble beaucoup au parcours des féministes occidentales dans leur remise en question du système patriarcal, qui les tenait à l'écart des cercles de décisions et dévalorisait leurs préoccupations comme étant de peu de valeur politique » (p.221).

Les femmes autochtones ont peu ou pas de place dans les systèmes politiques suivant la colonisation, c'est-à-dire au sein des Conseils de Bande ou à l'Assemblée de Chefs des Premières Nations du Québec et du Labrador (APNQL) jusqu'aux années 2000. Contrairement aux femmes québécoises qui doivent faire leur place dans les espaces politiques, les autochtones doivent les reconquérir. En effet, celles-ci participaient traditionnellement aux décisions politiques des communautés et chez certaines Nations, comme les Mohawks, puisqu'elles désignaient les chefs de clan (Viau, 2000). Elles reprendront peu à peu leur place dans l'arène politique par l'intermédiaire de FAQ, partenaire à l'APNQL depuis 2005, et à être de plus en plus présentes dans les Conseils de bande⁵⁰. Ces mouvements féministes autochtones ont une grande incidence dans les milieux urbains, qui représentent des espaces stratégiques de visibilité pour les mouvements revendicatifs et affirmatifs de tout genre. Dans une entrevue accordée à l'anthropologue Karine Gentelet, Mélissa Mollen Dupuis et Widia Larivière, qui sont toutes deux porte-paroles d'*Idle no More- Québec*⁵¹ et résidentes de

⁴⁹ L'auto désignation de féministe est parfois refusée parce que certaines femmes ne se reconnaissent pas dans le féminisme québécois. La raison étant que les non autochtones véhiculent une critique du patriarcat qui oppose le plus souvent l'homme à la femme, alors que les autochtones misent sur la déconstruction de pratiques coloniales et patriarcales, pour un retour à l'égalité homme-femme dans les communautés (Arnaud, 2014). De plus, selon Joyce Green (2007), professeure à l'Université de Regina, l'étiquette de « féministe » entraîne parfois un ostracisme politique et social, et parfois à de violentes menaces, puisque ces femmes remettent en question les politiques des bandes, la répartition des ressources, et s'opposent à la violence faite aux femmes et aux enfants.

⁵⁰ On compte aujourd'hui 80 femmes membres de Conseils de Bande et 7 femmes chefs (Arnaud, 2014).

⁵¹ Idle No More- En français «fini l'inertie», est un mouvement déployé par les Premières Nations à travers le Canada en réaction à l'adoption par le gouvernement Harper d'une loi omnibus, Loi C-45. Celle-ci modifie, entre autres, la loi sur les Indiens et la loi sur la protection des eaux navigables et entraîne par le fait même la violation des traités ancestraux, ce qui déplaît fortement à certains.

Montréal, révèlent comment les femmes prennent une place importante dans le mouvement qui émerge majoritairement des milieux urbains:

« (Widia) Je décris souvent *Idle no More* comme étant la résurgence du féminisme autochtone. Ce sont des femmes qui réaffirment et qui veulent défendre leur place dans le débat, dans les espaces décisifs, dans les communautés en tant que guerrière protectrice du territoire. Elles veulent reprendre le pouvoir qu'elles ont perdu après que le patriarcat n'ait été imposé dans les sociétés autochtones et y soit implanté ». (p.14)

« (Mélissa) Par rapport aux mouvements d'avant, une des particularités de notre mobilisation est qu'elle a été facilitée parce qu'une grande majorité des gens mobilisés provenait du milieu urbain. (...) Il y a aussi une forte implication des jeunes femmes » (p.9).

Les femmes autochtones sont donc à l'avant plan du mouvement *Idle no More* de Montréal. De plus, par mon implication dans le milieu communautaire autochtone montréalais, j'ai pu constater l'existence d'une présence féminine accrue, autant chez les membres des organismes que dans les panels décisionnels. Par exemple, le Comité Directeur actuel du Réseau est constitué uniquement de femmes, dont sept sur onze sont autochtones.

Cette présence peut être intimidante pour certains hommes impliqués dans le secteur organisationnel. En effet, Mélissa constate que contrairement aux visées égalitaires entre les hommes et les femmes portées par les mouvements « féministes » autochtones, la présence féminine majoritaire dans le milieu communautaire entraîne parfois des conflits et des comportements discriminatoires envers les hommes impliqués:

« C'est difficile de se retrouver dans un monde autochtone uniquement dirigé par des femmes. Il y a des femmes autochtones qui sont très territoriales, elles disent « c'est mon projet », et elles ne veulent pas trop d'hommes impliqués. Elles ont pris tous les problèmes de la communauté sur leurs épaules. À une de mes réunions, un homme s'est fait taper sur les doigts, s'est fait 'chier' dessus parce qu'il arrive en retard à une réunion de groupe. *Tu penses que c'est parce qu'il était un homme qu'il s'est fait taper sur les doigts*: Oui vraiment. Et je pense qu'ils ne sont pas intéressés à vivre ça, à être traités comme ça. J'ai envie que mon fils s'implique aussi, j'ai envie que les young boys soient impliqués au sein de ces organismes-là. Mais il n'a pas le caractère de foncer ou de confronter comme ça. »

Selon Mélissa, ces comportements discriminatoires envers les hommes relèvent du désir des femmes de « porter les problèmes des communautés sur leurs épaules », suite à cette immense perte de pouvoir qu'elles ont vécue avec l'implantation du patriarcat dans les sociétés autochtones. Selon Arnaud (2014), les femmes misent sur la famille et la guérison pour « réparer les dommages causés par des décennies de pensionnats et des centaines d'années de *Loi sur les Indiens* » (p.219). Elles le font activement, autant dans les milieux communautaires urbains que ruraux.

Bien que le féminisme autochtone ait énormément de répercussions positives dans les communautés rurales comme urbaines, le « territorialisme » féminin dans le milieu organisationnel à Montréal est perçu par certaines comme un handicap à une réelle implication des hommes dans les institutions autochtones de la ville.

La bureaucratisation et l'administration liées à un manque de dynamisme

Des pratiques considérées par certains autochtones comme contraires à leurs cultures sont parfois adoptées par les organismes communautaires. Celles-ci ne seraient pas issues de traditions ou des cosmologies autochtones, mais relèveraient plutôt du contact avec la civilisation eurocanadienne et de la colonisation bureaucratique qui a suivie. Certaines informatrices de ce mémoire soulèvent la « non-autochtonité » de certaines pratiques utilisées dans le milieu organisationnel autochtone, plus précisément les procédés bureaucratiques et administratifs. Selon Nathalie, ceux-ci restreignent le dynamisme et le changement qui sont caractéristiques des réalités autochtones:

« Quand j'étais au Réseau, je trouvais ça bizarre comme façon de procéder, etc. Je pense qu'on devrait vraiment simplifier le plan de communications, ce n'est pas nécessaire d'avoir un moule comme ça. J'aimerais qu'on soit dans le dynamisme et le changement, mais on est pris dans ces procédés, qui ne sont pas autochtones. En ce moment il ne se passe rien du tout. L'infolettre je la trouve horrible, on devrait vraiment toute la changer, je ne comprends pas pourquoi on continue à l'utiliser. On continue d'utiliser les plans de communications, je ne sais pas c'est quoi un plan de communications, ce n'est pas si utile que ça. Tous les protocoles que le réseau fait, c'est une perte d'énergie, comme les Terms of reference, etc. *Pourquoi ils font ça tu penses? C'est une question de confort (confort zone), de sécurité, ils restent dans ce qu'ils connaissent. »*

Selon Nathalie, les acteurs impliqués dans l'organisation se reposeraient sur ces méthodes bureaucratiques allochtones afin de rester dans leur zone de confort. Ils auraient donc incorporé des méthodes « non autochtones » dans leurs façons de procéder, qui ne seraient pas nécessairement utiles pour l'organisation selon elle. Des utilisateurs des services du CDRHPNQ ont également accusé les employés du Centre de service de Montréal d'adopter des comportements « blancs », lorsqu'ils ont décidé de poser une sonnette à la porte d'entrée afin de contrôler les allées et venues du Centre. C'est-ce qu'explique Chantal :

« C'est surtout une question de sécurité- on a déjà eu des menaces de mort ici parce que la personne n'avait pas trouvé ce qu'elle cherchait. On n'est pas là pour trouver des emplois pour les gens, mais pour les conseillers et les accompagner. Le but c'est qu'elles soient autonomes. La sonnette c'est aussi pour le temps, si je suis en rendez-vous avec quelqu'un, je ne suis pas disponible pour une personne qui se présente au centre. On accueille parfois des gens comme ça, mais c'est assez rare. C'était ouvert au début du Centre de service, on nous a dit quand on a changé qu'on était rendus blancs. Mais c'était vraiment pour la sécurité et pour une meilleure gestion du temps. On a des rapports à remplir pour le gouvernement, des retours d'appel à faire, etc. »

Outre la question de la sécurité, la sonnette permet aux travailleurs de mieux gérer leur temps. Chantal explique qu'ils ont dû faire ces changements afin de mieux gérer la répartition des tâches, entre les rencontres des bénéficiaires et la gestion des rapports et des demandes de financements, qui sont obligatoires dans le contexte organisationnel montréalais. Le contrôle de l'espace, qui n'est ainsi plus accessible à tous à n'importe quel moment, est perçu par certains comme un comportement de Blanc. Ceci entraîne une problématique en ce qui a trait à l'appropriation des services et des espaces par les individus, qui se sentent moins ou pas concernés par ceux-ci.

Carole mentionne aussi le caractère administratif du Réseau, qu'elle considère comme un handicap:

« Avec le wampum, j'ai toujours aimé ça parce qu'on a jamais demandé de financement. On était plus près de notre mission à cause de ça. Si ça devient trop administratif comme le Réseau, ça devient trop politique, et c'est là que la frustration et la compétition sortent. »

Comme dans le cas de la professionnalisation des jeunes artistes, certains verront une réorganisation des pratiques « autochtones » pour un meilleur fonctionnement dans le contexte urbain et d'autres verront l'acculturation des organismes autochtones et des pratiques qu'ils emploient.

Pour terminer, la bureaucratisation et les divers procédés administratifs effectués dans les organisations autochtones à Montréal sont perçus négativement par certains autochtones. D'une part, parce que ceux-ci émergent des mondes allochtones et n'ont rien à voir avec une façon « autochtone » de procéder et, d'autre part, parce qu'ils entraîneraient dans certains cas une compétition et une frustration dans le milieu communautaire. Ce faisant, certains individus se sentiraient moins ou pas concernés par les organismes considérés comme trop bureaucratiques ou administratifs et seraient moins tentés de les fréquenter.

Une Clique de « gens influents »

L'émergence d'une classe élite chez les populations autochtones attire l'attention de quelques chercheurs dans les communautés rurales (Legros, 1986-1987; Gendron et Tremblay, 1980; Teoran, 2006) et dans les milieux urbains (Wotherspoon, 2003; Cornellier, 2010). Le sociologue Terry Wotherspoon (2003) perçoit l'émergence d'une nouvelle classe moyenne autochtone dans le contexte urbain canadien dans les années 1980. Il désigne ses membres comme:

«Les employés des secteurs public ou privé dont les tâches principales portent sur les relations avec d'autres personnes (par un pouvoir discrétionnaire ou de supervision) ou qui sont engagés dans la production et l'application de connaissances ou d'information technique de haut niveau (administrateurs, superviseurs, professionnels, et prestataires de services professionnels, tels que des médecins, avocats, enseignants, infirmiers, scientifiques, ingénieurs et techniciens). » (p.165)

Selon Wotherspoon, deux perspectives autochtones ont été émises sur la notion de classe sociale :

« D'une part (la notion de classe) est perçue comme non pertinente, source de discord et contraire aux aspirations autochtones relatives à la guérison, à l'intégrité et à l'esprit national. D'autre part, les collectivités autochtones sont considérées comme étant déchirées par

de multiples formes de différenciation sociale et de diversité, parallèlement à de nouveaux types de fragmentations et de réorientations politiques prenant forme, plus généralement, dans l'ensemble des sociétés postindustrielles et postmodernes » (p.163)

Il adopte la deuxième perspective et souligne l'importance de s'intéresser aux classes en lien avec les communautés autochtones en milieu urbain. En effet, les indicateurs de classes (salaires, éducation, etc.) témoignent du degré d'inégalité qui influe sur les conditions de vie et sur les possibilités entre les groupes autochtones et non autochtones. De plus, les facteurs liés aux classes ont énormément d'influence sur la cohésion sociale, l'intégration, l'inclusion ou l'exclusion, l'engagement politique, les dispositions idéologiques et le comportement politique des membres des communautés autochtones.

Cornellier (2010) a observé la présence d'une classe moyenne autochtone à Val-d'Or, caractérisée par son capital social et politique et par le savoir scolaire/universitaire que ses membres possèdent⁵². Ces derniers deviennent des « modèles » pour la communauté par l'emploi qu'ils occupent, renvoyant également à leur réussite scolaire. De plus, ceux-ci ont la capacité de communiquer dans la langue dominante, soit l'anglais ou le français, pour défendre les causes autochtones et sensibiliser la population à leurs réalités. Ils ont développé une facilité de communication en public ainsi qu'avec les allochtones, ce qui les différencie des autres membres de la communauté, qui se définissent généralement comme des personnes timides. Ces caractéristiques relatives au capital social, politique et académique semblent s'appliquer à quelques-uns des informateurs que j'ai rencontrés lors de cette étude, notamment Maxime et Mélissa.

Comme les membres de la classe moyenne autochtone de Val-d'Or qui cherchent à améliorer les conditions de vie de leur communauté, Mélissa et Maxime, ont tous deux à cœur les intérêts de la communauté autochtone de Montréal, et cherchent à les représenter du mieux qu'ils le peuvent :

« Qu'est-ce qui vous motive à être leader d'un organisme communautaire autochtone, ou d'une communauté autochtone montréalaise? Je ne me considère pas comme une leader, mais comme un worker, je suis devant et je prends ce que les gens me donnent ou me

⁵² L'aspect économique ne domine pas en ce qui a trait au capital commun de l'élite autochtone de Val-d'Or.

disent. Ma motivation est de léguer autre chose à mes enfants, que des combats. Offrir un monde meilleur comme autochtone à mes enfants». (Mélissa)

« J'ai la capacité de transmettre des infos, et j'ai énormément d'avantages, je n'ai pas vécu de discrimination comme l'ont vécue beaucoup d'Autochtones. Je ne vis pas de discrimination quand je me présente dans les milieux blancs, je n'ai pas vécu d'oppression ou de réel traumatisme par rapport aux pensionnats. Je pense que je peux représenter les intérêts de la communauté, sans être un représentant politique. Je peux donner de l'*autonomisation* aux gens. (...)». (Maxime)

Cependant, ce rôle de modèle place parfois les membres de la classe moyenne à part de la communauté. C'est ce qu'explique Cornellier (2010) sur la classe élite de Val-d'Or:

« Tout en faisant partie de la communauté autochtone urbaine de Val-d'Or, ils se trouvent en même temps à s'exclure de celle-ci, notamment à cause de leurs rapports sociaux, de la fréquentation ou non des lieux de la ville et de l'ambiguïté de leur rôle » (p.68).

Cet écart entre les réalités vécues par les cadres des organisations et celles des membres de la communauté est souligné par Maxime, qui mentionne également l'importance d'aller rejoindre le plus de gens possible:

« Je crois qu'il y a une distinction entre ce que les gens à la tête des organismes pensent, et la réalité. Le but c'est de rejoindre le plus de monde possible, que ça soit facile de s'intégrer, mais on est quand même 26 000⁵³. »

Il s'identifie comme faisant partie d'un groupe de personnes impliquées, qui se connaissent entre elles :

« Je fais partie d'un groupe d'Autochtones qui sont impliqués. On a besoin d'être plus élargi, d'être plus ouvert aux autres. Quand je suis allé au pow-wow de Verdun, je ne connaissais personne, et je ne pense pas que le monde des comités connaissait du monde là-dedans non plus. On est une clique de monde qui se connaissent. »

Maxime, qui se considère comme faisant partie d'une clique de gens impliqués, souligne l'importance de redoubler d'efforts pour refermer l'écart entre les réalités des

⁵³ Il se réfère au recensement effectué par Statistique Canada en 2011.

membres de la communauté et celles des cadres. Cet écart entre les différentes réalités vécues par les membres de la communauté n'est pas toujours souligné dans le milieu organisationnel. Certains cadres uniformisent les besoins et opinions de la communauté, qui serait « représentée » par les employés du secteur communautaire dans les événements. Par exemple, dans le cadre du rassemblement du 9 décembre 2014, le Réseau organisa une activité interactive avec ses membres dans le but de recueillir les idées, besoins et désirs « de la communauté ». Cette consultation des membres servira à établir les priorités futures de l'institution, afin de préparer son implication au comité de pilotage organisé par le RCAAQ pour la *SAMU*. Le représentant de chaque comité de travail encourage les participants à inscrire leurs idées sur de grandes feuilles de papier placées au mur. Environ soixante-dix personnes sont présentes, majoritairement des employés d'organisations communautaires et d'associations autochtones comme non autochtones. Alors que les participants se dirigent vers les représentants des Comités de travail pour écrire leurs idées, l'une des femmes innues les plus impliquées du *Réseau*, ainsi que dans plusieurs institutions autochtones s'exclame: «Wow, on a une communauté dynamique et participative! ».

Les membres d'organisations communautaires autochtones et non autochtones qui desservent les Autochtones de Montréal sont vus ici comme porte-parole des individus qui fréquentent leurs organismes, d'où la référence à la « communauté ». Les fondateurs du Réseau avaient certainement comme idée que les intérêts de la communauté autochtone soient exprimés dans l'enceinte des organisations desservant les Autochtones de la ville ou dans l'étendue de leur champ d'action. Les participants autochtones et non autochtones des organismes communautaires formeraient « la communauté autochtone de Montréal ».

Une autre membre du Réseau, non autochtone, qui travaille avec les Inuit à travers le Québec, a également affirmé : « Les comités ne sont pas la communauté. On parle comme si le Réseau est ou représente la communauté. C'est faux ». Une variété d'opinions est exprimée dans certains événements organisés par les organisations communautaires, dans ce cas-ci au Réseau, par rapport à la représentativité des réalités vécues par la communauté.

En résumé, un écart est parfois perceptible entre les réalités des cadres des organismes et celles vécues par les membres de la communauté. Celui-ci doit être comblé afin qu'une meilleure cohésion sociale soit créée dans la population de Montréal. Bien que des inégalités puissent exister au sein d'une communauté, leur réduction entraîne une meilleure cohésion entre les membres, puisqu'ils sont davantage en mesure de s'intégrer et de s'impliquer auprès des institutions communautaires (Wotherspoon, 2003)⁵⁴.

La présence accrue des non-autochtones dans les organisations « ce programme-là, c'est pour les autres »

Il n'est pas rare qu'un non autochtone occupe un rôle décisionnel, soit employé ou participant à des activités organisées par des organisations autochtones à Montréal. Leur implication est parfois perçue par les informateurs comme problématique. Certains identifient un engouement des non autochtones pour les cultures autochtones. Ceux-ci investissent de plus en plus les espaces dédiés aux autochtones, ce qui engendre des conséquences négatives sur l'appropriation des lieux et la création de contacts par les autochtones. Comme le souligne Carole:

« Le fait que les cultures autochtones deviennent aussi populaires auprès des non autochtones est un problème pour nos contacts à nous. Par exemple, à Kanasatake, il y a 80 personnes qui parlent mohawk, et je vois toutes ces non-autochtones qui veulent l'apprendre, je trouve ça bizarre. Les autochtones doivent se dire, ben ces endroits là (où on donne les cours), c'est pour les autres, c'est un service offert pour les autres, je n'irai pas là. Il faut mettre les limites, surtout dans un centre urbain comme Montréal, il faut s'ajuster. Les Autochtones on se tient souvent en gang, si je sais que mes amis mohawks vont être là, je vais y aller ».

Carole propose d'établir des limites aux non-autochtones qui veulent être actifs dans les organisations autochtones : « Par exemple, les activités pourraient être disponibles prioritairement aux autochtones, puis, s'il reste de la place, les non-autochtones pourront y participer ». Selon Carole, il est important pour les autochtones de se retrouver entre eux. Cornellier (2010) relève une réalité semblable à Val-d'Or, où les réseaux allochtones et autochtones s'interpénètrent très peu:

⁵⁴ Pour une meilleure compréhension des rapports entre les classes dans la communauté de Montréal, une consultation des utilisateurs de services serait importante. Celle-ci va delà de cette étude.

« Entourés des leurs, les autochtones se sentent à l'aise. Il semble donc juste d'affirmer que les autochtones cherchent socialement à se retrouver entre eux peu importe le lieu (...). On remarque cependant que ce phénomène de rassemblement démontre la quasi-imperméabilité du monde autochtone; les réseaux autochtone et allochtone s'interpénètrent fort peu, ce qui laisse voir la fragmentation de la société valdorienne ». (p.93)

À Montréal, peu de littérature existe sur le sujet de l'interaction entre les membres des Premières Nations et Inuit avec des allochtones (Environics Institute, 2011). Les informateurs interrogés par Environics Institute partagent le sentiment que les non autochtones ont une image négative d'eux et ont généralement tous été victimes d'actes discriminatoires:

« S'il existe une expérience partagée urbaine commune à tous les Autochtones, c'est cette perception -partagée par les membres de Premières nations, les Métis et les Inuit de toutes les villes- qu'ils sont la cible de stéréotypes négatifs. En fait, la plupart signalent qu'ils ont personnellement fait l'expérience de comportements négatifs ou de traitements inéquitables en raison de leur identité» (p.10).

De plus, l'étude d'Environics a relevé que les résidents de Montréal étaient peu conscients de la présence des autochtones dans la ville⁵⁵. Par contre, un réel intérêt pour les cultures amérindiennes est manifesté par plusieurs allochtones, qui sont de plus en plus actifs au sein du milieu organisationnel. Maxime réitère cette idée et souligne l'importance d'une présence majoritairement autochtone dans les organisations, plus spécifiquement en ce qui a trait à la gestion, afin d'être crédible auprès des membres de la communauté:

« Au Montréal Autochtone, on a eu 300 demandes pour les cours de langues, 50 personnes sont autochtones. Il y a un engouement des non autochtones qui tripent sur les cultures autochtones. Je pense qu'un organisme autochtone devrait être géré uniquement, ou majoritairement par des Autochtones. Ça prend une présence d'au moins un autochtone dans un comité pour qu'on soit crédible pour les Autochtones de Montréal. »

⁵⁵ Seulement 42% des répondants savaient que des autochtones étaient présents à Montréal, en comparaison avec les villes de Thunder Bay (90%), Regina (77%), ou Saskatoon (73%). L'explication donnée par les chercheurs est que les populations de l'Ouest canadien sont beaucoup plus nombreuses et visibles que celles de l'Est comme Montréal, Toronto ou Halifax (Environics Institute, 2011 : 72).

La gestion du Montréal Autochtone, qui accueille les allochtones qui désirent en savoir davantage sur les cultures amérindiennes, est réservée aux individus des Premières Nations et Inuit, ainsi que son adhésion comme membre. Mélissa appuie également cette importance d'une gestion spécifiquement « autochtone » des organisations:

Quelle présence devraient avoir les non autochtones dans les organismes? Ils devraient être là pour partager des connaissances et pour collaborer avec nous. Je n'ai pas de problème qu'un non autochtone soit présent et participe dans nos organismes, etc. J'ai plus de difficulté avec le fait que certains essaient de participer comme porte-parole, ou essaient de prendre des décisions finales. On a besoin de que ça soit des Autochtones qui font ça.»

Ainsi, les non autochtones seraient les bienvenus pour collaborer et échanger des idées. C'est également ce que souligne Charlie: « On a besoin d'alliés aussi dans la communauté qui s'impliquent, c'est important ». Par contre, les décisions finales doivent être prises par des Autochtones. Ceci est à la base d'un processus d'autodétermination des communautés autochtones - ou leur droit à disposer d'eux-mêmes. La question de l'autodétermination des peuples autochtones et de la communauté montréalaise dépasse largement le propos de ce mémoire, mais rappelons que le sujet est considéré par Tuhiwai Smith (1999) comme à la première page d'un *Indigenous Research Agenda*:

« The agenda is focused strategically on the goal of self-determination of indigenous peoples. Self-determination in a research agenda becomes something more than a political goal. It becomes a goal of social justice which is expressed through and across a wide range of psychological, social, cultural and economic terrains. It necessarily involves the processes of transformation, of decolonization, of healing and of mobilization as people» (p.120).

Cet agenda devrait selon elle être entamé par les chercheurs autochtones afin qu'un réel processus d'autodétermination s'effectue dans les communautés (p.40).

Synthèse

Les explications de la baisse du sentiment d'appartenance telles que présentées dans les conclusions de l'*Évaluation* du RCAAQ effectuée en 2007, soit le manque de concertation entre les organismes communautaires, de communication pour les événements de la ville et l'absence d'un quartier autochtone à Montréal, semblent

toujours problématiques selon certains informateurs de ce mémoire. Ceux-ci mentionnent effectivement le manque de communication entre les organismes comme toujours présent et ajoutent à cela leurs méthodes bureaucratiques excessives, leur nature hermétique, leur monopolisation par les femmes, le phénomène de clique, et la présence accrue des non-autochtones, comme des problèmes vécus dans le milieu. Celles-ci engendrent quelques conséquences sur le rapport des membres aux dispositifs communautaires, comme une incompréhension, une insatisfaction, une indifférence et un amoindrissement de leur participation ou de leur fréquentation des organismes. Ce faisant, certains mécanismes qui permettent la création d'un lien social et d'un sentiment d'appartenance communautaire s'en retrouvent affaiblis. L'héritage colonial est également considéré comme entravant le fonctionnement et l'effectivité des organismes, par une bureaucratisation et une administration excessives, la création de conflits pour le financement ainsi qu'une trop grande présence des allochtones dans les instances décisionnelles. Un désir de transformation est clairement exprimé par les informateurs, qui ont plusieurs idées pour une amélioration des services ainsi que du lien social communautaire en général, telles que la tenue d'une rencontre inter-organisationnelle pour un remaniement des services et l'adoption de méthodes d'inclusion pour l'implication d'un plus grand nombre d'autochtones dans le milieu communautaire.

Chapitre 4- L'appartenance communautaire et ses facteurs d'influence

Afin de comprendre le processus de création du lien social et de l'appartenance à la communauté autochtone de Montréal, je m'intéresse à l'ensemble des éléments qui ont influencé le lien communautaire des informateurs. À l'analyse des entrevues, je constate que sa création relève fortement de l'expérience de chacun dans le milieu organisationnel, des parcours de vie respectifs et de l'*agentivité*. De plus, je relève que les facteurs influents de l'appartenance sont parfois liés au milieu communautaire et d'autres fois à des éléments et phénomènes extérieurs à la sphère d'activité des institutions autochtones. J'identifie donc que certains facteurs sont déterminants dans l'attachement à une communauté: a) Des facteurs identitaires et ethniques, plus précisément les discriminations et les stéréotypes à l'interne, parfois liés à l'incorporation de critères administratifs de la *Loi sur les Indiens*; b) Des facteurs territoriaux, soit la dispersion des membres sur le territoire montréalais ou l'absence d'un quartier autochtone; c) Pour finir, certains facteurs socio-économiques, plus précisément les variables de la participation communautaire et les rapports entre classes. Ils constituent selon moi des défis pour le secteur communautaire, dans l'objectif d'une solidification du lien social.

L'*agentivité* et la subjectivité

L'expérience individuelle et l'*agentivité*⁵⁶ sont essentiels dans le processus de construction de l'appartenance communautaire. Ces deux aspects sont au centre de quelques études, qui examinent l'expérience individuelle de membres particuliers d'une communauté pour voir comment ceux-ci comprennent leur vie sociale et personnalisent leur identité, incluant leurs identités nationales (Cohen : 1985). L'ethnologue John Gray (2002) souligne que l'individu est conscient des différentes formes de communautés existantes et peut faire le choix d'en faire partie ou non.

« Community arises out of an interaction between the imagination of solidarity and its realization through social relations and is invested both with powerful affect as well as contingency, and therefore with both consciousness and choice” (p.18).

⁵⁶ Traduction du mot anglais « agency », qui réfère à la capacité d'agir d'un individu

C'est donc la construction des identités personnelles et nationales qui confère aux individus leur conception d'une communauté ainsi que leur attachement à celle-ci. Gilbert (1977) explique que l'identité individuelle est inextricablement liée aux compréhensions de communauté. L'identité individuelle -ou la subjectivité- est imbriquée dans un sens d'appartenance à quelque chose de plus grand que soi (la famille, la communauté, la société). Cette notion de subjectivité sociale est aussi implicite dans la conception de Langton (1993) de l'autochtonie, qu'il définit comme "a field of intersubjectivity" (p.33). Il affirme que toute identité « are remade over and over again in a process of dialogue, of imagination, of representation and interpretation » (Langton 1933, p.33). La conception constructiviste de l'identité est centrale à la psychologie communautaire, puisqu'elle explique la subjectivité, donc la variabilité, des notions de communauté et de l'attachement qu'un individu ressent par rapport à celle-ci. C'est pourquoi plusieurs théoriciens (Ife, 1995; Joseph, 1998; Wark, 1999) affirment que le concept de communauté est problématique. Il est le plus souvent utilisé comme définissant une entité existante et objective, alors que la communauté est un terme très élastique. Ife (1995) affirme que:

« Community is essentially a subjective experience, which defies objective definition. It is felt and experienced, rather than measured and defined. Because of its subjective nature, it is not particularly helpful to think of community as "existing", or to "operationalize" community in such a way that we can measure it. It is more appropriate to allow people to develop their own understanding of what community means for them, in their own context » (p.93).

Dans le même ordre d'idées, Bishop et al. (2006), s'intéressent au sens de communauté chez les aborigènes d'Australie. Ils ont pour objectif de comprendre la conception qu'ont les aborigènes de la « communauté aborigène ». Ils relèvent ainsi que le sens de communauté constitue surtout une expérience individuelle, donc un sens de communauté psychologique, qui dépend de l'éducation et du savoir que possèdent les individus. Par contre, la structure sociale aborigène serait représentée par les lignées de parenté, les langages et les différentes nations. Ils proposent ainsi une compréhension aborigène des collectivités, en séparant les concepts de communauté et de société. Selon les auteurs, cette démarche constitue une première étape pour donner un soutien aux

communautés qui ont expérimenté des traumatismes et pour les aider à construire un futur plus stable et sécuritaire.

J'adopte cette conception de communauté « psychologique » pour l'analyse des discours et expériences des informateurs de cette étude. Ceux-ci ont tous développé des visions différentes de la communauté autochtone de Montréal, ainsi que différents types d'attachement à celle-ci. En effet, l'expérience individuelle se reflète dans les diverses conceptions de ce que constitue la communauté autochtone de Montréal. Sa définition n'est pas claire pour tout le monde. Pour certains, un contact avec plusieurs individus autochtones n'est pas suffisant pour se définir comme faisant partie de « la communauté autochtone de Montréal ». Pour d'autres, bien qu'ils n'aient que très peu de relations avec d'autres autochtones, ils se rattachent à une idée de communauté comme à une conscience culturelle collective autochtone. Cette dialectique mentionnée par Gray, entre l'interaction directe avec les individus et l'attachement à une communauté plus large, plus subjective, est particulièrement actuelle pour le processus de construction d'appartenance communautaire dans le contexte autochtone montréalais. Elle semble créer une certaine confusion dans les discours recueillis au cours de ce mémoire, ainsi que dans des études comme *l'Évaluation des besoins de la communauté autochtone de Montréal*.

Par exemple, lorsque je la questionne sur son attachement à une communauté autochtone montréalaise, Nathalie répond :

« Oui et non. C'est quoi la communauté? Si tout le monde se rejoignait au même endroit, comme au Centre d'amitié, oui ok, mais là ce n'est pas le cas. Je sens que Kanasatake est plus ma communauté».

Nathalie semble considérer qu'il manque d'un espace permettant l'interaction directe pour avoir une conscience globale de communauté. Elle est pourtant impliquée au Wampum et au Réseau depuis plusieurs années. Dans le cas contraire, Chantal parle de la communauté comme d'une entité vivante. Elle emploie couramment le mot tout au long de notre entrevue pour désigner l'ensemble des organismes de services, ainsi que des individus autochtones présents en ville. Son utilisation du terme correspond à celle de Strauss and Valentino (2001), d'une communauté personnifiée: "the community became personified and spoken of as if it had thoughts and desires, likes, and dislikes,

preferences and sensitivities » (p. 89). Chantal est employée par la CDRHPNQ et membre d'autres organismes autochtones. Ces deux exemples de différents niveaux d'attachement et de conception de communauté pour deux femmes impliquées dans les organismes communautaires révèlent le caractère très subjectif de ces définitions.

Après avoir exploré les divers impacts des organismes communautaires et de services sur le lien social dans la section précédente, je me pencherai ici sur d'autres facteurs d'influence mentionnés par les informateurs. Nous verrons tout au long du chapitre de quelle façon la subjectivité et l'*agentivité* influent sur le sentiment d'appartenance à une communauté, surtout lorsqu'il sera question des facteurs identitaires et ethniques. Comme mentionné plus haut, les variations de l'appartenance émises par les informateurs représentent selon moi des défis à relever pour les organismes communautaires. Ils sont discutés ici dans l'objectif de comprendre la création du sentiment d'appartenance à une communauté autochtone à Montréal, ainsi qu'afin de rendre compte des discours et expériences telles qu'émis par les informateurs.

Facteurs identitaires et ethniques

Les dimensions identitaires et ethniques ont plusieurs conséquences sur l'appartenance des individus aux communautés autochtones urbaines, ainsi que sur la cohésion sociale des groupes. En effet, les procédés d'auto-identification et de reconnaissance des membres, qui nous le verrons sont grandement influencés par les classifications gouvernementales incorporées par les groupes autochtones, ont plusieurs impacts sur l'inclusion ou l'exclusion des membres dans les communautés autochtones urbaines. De plus, les notions d'authenticité identitaire et culturelle ainsi que les questions d'adhésion aux communautés autochtones constituent de réelles préoccupations pour ceux-ci. Selon la sociologue hopi Angela A. Gonzales (2001), il est périlleux de tenter de définir les frontières sociales et ethniques des communautés autochtones urbaines des États-Unis. L'auto-identification des individus comme membres des communautés autochtones sous-entend qu'un accord collectif existe sur les critères qui définissent le groupe et ses frontières (p.173). Pourtant, un problème survient lorsqu'il est question de déterminer si la communauté reconnaît l'adhésion d'un individu. Celle-ci est en effet

presque impossible à prouver. Cette problématique est identifiée dans plusieurs ethnographies, qui démontrent que les frontières sociales des communautés autochtones urbaines sont le plus souvent floues, informelles et en constant changement, notamment dans les communautés autochtones de San Francisco Area Bay (Lobo, 2002), Ottawa (Tomiak et al., 2011), et plus généralement des États-Unis (Gonzales, 2001). L'adhésion au groupe constitue également un sujet de débat dans la communauté rurale de Pikogan au Québec (Bousquet, 2005). Cette problématique du découpage des frontières de la communauté autochtone à Montréal s'arrime selon moi à celle de ces autres villes et fera l'objet de cette section.

Gonzales démontre de quelle façon l'auto-identification d'autochtone a été influencée par des définitions institutionnalisées sur les autochtones. La classification des individus comme Métis, Indiens inscrits ou non -inscrits, teinte les appellations et autodéfinitions des autochtones au quotidien. De plus, le pourcentage de sang indien, le *blood quantum*⁵⁷, méthode utilisée par le gouvernement américain pour classer les individus autochtones, est adoptée et articulée par les Premières Nations dans des discours d'authenticité, de pureté et de contamination du sang. Ces discours engendrent de l'exclusion, de la stigmatisation, de la division et de la fragmentation dans les communautés urbaines (Winkle and Strong, 1996). Par exemple, Gonzales souligne la problématique des personnes qui se sont auto-identifiées comme Indiennes parce qu'elles avaient un ancêtre autochtone. Selon elle, ces personnes se sont approprié des emplois destinés aux autochtones et proclament avoir une certaine autorité sur les autochtones. Ils sont appelés les "Wannabes" dans les communautés urbaines. Ils sont vus comme des imposteurs, qui essaient de se faire passer pour des autochtones en théâtralisant leur identité par le port d'accessoires et de symboles traditionnels et en proclamant avoir un savoir vaste sur la culture et la spiritualité autochtone. Elles énoncent également d'autres catégories d'adhérents aux communautés: Les «régionalistes», qui se réclament être plus «Indiens» que les autres, puisqu'ils croient que leur tribu ou région est la source ou le

⁵⁷ Cette classification est toujours institutionnalisée aux États-Unis et est également centrale dans les luttes pour la reconnaissance, les ressources et l'existence de plusieurs groupes autochtones (Winkle and Strong, 1996).

dernier refuge de la culture indienne "traditionnelle"; Les «réservationnistes», qui disent qu'un individu doit avoir grandi sur une réserve pour être un vrai autochtone; Puis les "aînés" ou les "traditionalistes", qui cherchent à clamer leur authenticité identitaire. Le terme "urban Indian" est également utilisé pour dire qu'un individu a grandi en communauté urbaine et qu'il est moins autochtone que les autres. Ces diverses catégories démontrent l'incorporation de conventions administratives en accord avec des éléments biologiques, culturels et politiques:

« The terms we use to describe ourselves and others reveal the dichotomy between inclusion and exclusion- reservation/urban, traditional/assimilated, enrolled/non-enrolled, and authentic/wannabes » (Gonzales: 2001, p.176).

Incorporation dis-je, puisque des pratiques d'adoption de membres d'autres Premières Nations, ainsi que des conjoints européens et des enfants issus d'unions mixtes, avaient cours dans une majorité de groupes autochtones pendant la période précédant l'instauration de la *Loi sur les Indiens* (1876) (Gélinas, 2007). Roxanne a également souligné cette intégration des catégories classificatrices institutionnelles allochtones par les groupes autochtones lors de notre rencontre:

« On réduit tellement notre identité à une histoire de sang, alors qu'énormément d'adoptions ont toujours eu lieu chez les autochtones. On n'a pas besoin d'une carte qui prouve notre identité québécoise quand on marche sur le territoire québécois. Pourquoi est-ce que les autochtones auraient besoin de ça pour s'identifier?! ».

Bousquet (2005) mentionne également l'intégration des catégories de la *Loi sur les Indiens* dans le contexte de Pikogan, une réserve algonquine du Québec. Son article porte sur la « biculturalité » des jeunes algonquins. Bousquet explique que les signes de reconnaissance identitaires ont changé depuis la sédentarisation chez les Algonquins. Autrefois, l'identité algonquine se définissait par la langue et le lien au territoire, la réserve étant associée à la sédentarisation, au colonialisme et aux pensionnats. De nos jours, l'algonquin se parle rarement chez les jeunes générations, qui ne vivent plus en forêt. La réserve est maintenant un marqueur d'identité important. De plus, la question du statut est devenue centrale dans la définition identitaire, puisqu'il détermine le droit de résider dans la réserve (comme Indiens inscrits). Différents niveaux de statuts sont

créés avec la loi C-31, qui concerne les femmes autochtones ayant épousé un allochtone, ainsi que leurs descendants. Ceux-ci résident parfois dans les limites de la réserve. Ces changements ont amené les jeunes à vouloir se distinguer les uns par rapport aux autres, ainsi que des allochtones. C'est pourquoi les enfants et adolescents émettent des distinctions entre les « Indiens purs », c'est-à-dire ceux issus d'une union entre deux Algonquins et qui ont grandi sur une réserve, et les « moins purs », nés d'un intermariage et qui ont parfois grandi hors de la réserve. Ceci engendre de l'ostracisme et de la discrimination dans la réserve. Ainsi, bien que le métissage ait toujours existé dans les groupes autochtones, il provoque aujourd'hui des conflits.

Toujours sur le thème du métissage culturel, Tomiak et al. (2011) dans leur article *Regaining the childhood I should have*, se penchent sur le concept d'*Inuitness*, qu'elles définissent comme : « a general term that we use to capture the panoply of practices, beliefs, and attributes of being Inuit » (p.70)⁵⁸. Elles relèvent les procédés de production des identités inuit et de la communauté inuit d'Ottawa. Production, puisqu'identité et communauté sont en constante construction réciproque, constituée par des éléments endogènes et exogènes au groupe. Les auteures identifient les discours, les développements historiques, les pratiques institutionnelles et la vie de tous les jours comme les éléments d'influence de l'*Inuitness*. Elles constatent que l'identité inuite est grandement définie en lien avec les territoires traditionnels, en accord avec les frontières provinciales: Nunatsiavut (Labrador), Nunavik (Québec), Inuvialuit (TNO) et Nunavut (TN). L'association entre la terre ou le lieu et les personnes prennent toujours place dans les discours des Inuit de la communauté d'Ottawa, ce qui crée une complexité pour l'identification des « vrais » membres du groupe. Une frontière est perceptible entre les individus qui ont grandi au Sud, dans les milieux urbains, et au Nord, sur les territoires inuit. Un « vrai Inuk » en Arctique possède les savoirs culturels et linguistiques pour vivre

⁵⁸ Les expériences inuit sont considérées dans cette étude comme faisant partie des expériences autochtones urbaines (Tomiak et al., 2011). En effet, les Premières Nations, Métis et Inuit ont été influencés par des processus coloniaux de catégorisation sociale similaires et rencontrent des défis organisationnels, économiques et sociaux comparables en milieu urbain (Kishigami, 2002).

Par contre, les spécificités historiques, culturelles et géographiques des Inuit sont indéniables. De plus, leurs réalités en milieu urbain se rapprochent d'avantage de celles des migrants transnationaux que d'une majorité d'autochtones des milieux urbains, à cause des grandes distances et coûts élevés reliés aux déplacements vers leurs territoires traditionnels.

de manière traditionnelle, ce qui n'était pas une option pour les individus élevés en ville. Au Sud, l'identité inuit réfère à des pratiques et savoirs culturels qui définissent un individu comme Inuk et qui est reconnu comme tel par les autres. De plus, leurs connaissances du langage et des codes sociaux utilisés en ville, ainsi que leur capital social sont essentiels à la vie urbaine. Tomiak et al. (2011) rappellent également l'importante influence des stéréotypes et diverses constructions textuelles et imaginaires du Nord conçues par les Européens et Euro-canadiens, qui peuvent être reproduits ou rejetés au quotidien. Malgré ces différentes conceptions et réalités vécues entre les Inuit du Nord et du Sud de l'*Inuitness*, les auteures reconnaissent l'existence d'une cohésion communautaire qui rend les Inuit reconnaissables dans l'espace urbain:

« Despite the diversity and complexity of the community, urban Inuit have unified and mobilized for particular social and community services, consistent with their historical positioning and relationship to the state » (p.72).

La mobilisation et la construction communautaire autour des symboles et ressources spécifiquement inuit représentent un couteau à double tranchant: ces processus offrent d'une part une conscience collective et un sens d'appartenance, mais exacerbent d'autre part des tensions et des divisions au sein de la communauté puisqu'ils impliquent l'homogénéisation d'une entité communautaire. Cette problématique sera explorée dans le cas de la communauté montréalaise un peu plus loin.

En contrepartie, Gonzales souligne qu'au final, le *blood quantum* est moins déterminant pour l'identité d'un individu autochtone que son réseau social ou sa participation dans la communauté et ses activités. Les membres des communautés urbaines seraient selon elle « libres » des contraintes structurelles imposées par le gouvernement sur les différents groupes « tribaux » et ce, malgré les différents impacts de la colonisation bureaucratique sur les groupes. C'est également ce qu'affirme Lobo (2001) dans son étude de la communauté de San Francisco Bay. Ses membres rejettent ces procédés d'identification d'une personne « autochtone » selon le pourcentage de sang « indien » qu'elle possède ou toute autre méthode classificatrice américaine (Lobo, 2001). Les critères d'inclusion à la communauté fonctionnent plutôt selon un consensus informel et verbal, plus que selon des spécificités écrites sur papier. Ce faisant, une réappropriation

de ce que constitue l'*autochtonité* s'effectue dans ce consensus communautaire non verbal :

« There is a shared understanding by participants of the social boundaries of the American Indian community, as well as the membership within the community. (...) Defining Indianness in the city is therefore essentially released from the burden of the formalized documentation imposed on federally recognized tribes. » (p.81)

Les frontières sociales et l'adhésion à la communauté sont toujours en mouvement et redéfinies par ses membres : « These boundaries and sense of membership are fluid, however, and always under review and negotiation » (p.81). À l'image du dynamisme qui caractérise les diverses réalités vécues dans la communauté, la redéfinition des frontières du groupe offre un espace à l'évolution des différentes définitions identitaires d'un individu. Sa propre conception de lui-même, les identités situationnelles choisies, l'identité que lui reconnaissent d'autres personnes ainsi que les changements d'identité qui peuvent être vécus par l'individu influent sur la composition de la communauté. L'identité autochtone en milieu urbain serait définie par : 1) la parenté: posséder une parenté ou des ancêtres autochtones, 2) l'apparence: ressembler à une personne autochtone, 3) le savoir culturel: connaître sa culture ou les valeurs panindiennes et 4) la participation dans la communauté: venir aux évènements de la communauté et contribuer à son bien-être. L'auto-identification ainsi que la reconnaissance des membres sont nécessaires pour adhérer à la communauté. De plus, une combinaison de ces éléments, à différents degrés, varie selon le temps et la situation. En effet, Lobo relève qu'une personne ne possédant ni parenté (1) ni apparence (2), peut être considérée comme membre de la communauté si elle possède un savoir culturel (3) et qu'elle participe aux évènements et activités organisés dans le milieu communautaire (4) et ce, jusqu'à ce qu'un conflit arrive. Dans le cas contraire, certains autochtones peuvent être identifiés comme tels, mais ne se sentent pas nécessairement membres de la communauté urbaine. Ces différents critères semblent également pertinents dans la communauté montréalaise, qui fera l'objet de la prochaine section.

Qui fait partie de la communauté autochtone de Montréal?

À Montréal, des individus de plusieurs nations sont actifs dans la communauté. Les informateurs émettent différentes opinions concernant l'adhésion des membres à la communauté. Certains ont une vision large de la composition du groupe et d'autres plus restreinte aux autochtones du Canada.

Par exemple, Mélissa relève cette diversité d'opinions des membres et identifie les divisions présentes dans la communauté à ce sujet:

« Selon vous qui fait partie de la communauté autochtone de Montréal? Heum...Les Premières Nations, les Métis et les Inuit. Je vois aussi la diversité des personnes autochtones présentes dans la ville. C'est dommage, plusieurs groupes sont présents à Montréal, des Autochtones d'Amérique du Sud et de l'Ouest canadien et ils ne sont pas toujours reconnus pas certains membres de la communauté. Je crois que ça contribue à des divisions et que ce n'est pas fluide comme communauté. Je ne peux pas dire qui en fait partie, ça dépend des opinions. Toi est-ce que tu reconnais ces groupes-là comme faisant partie de la communauté? Oui!. Ce qui m'intéresse c'est la problématique au fond...l'assimilation, la colonisation, etc.»

Le manque de « fluidité » identifié dans ce témoignage, qui caractérise « la communauté » en tant que telle, peut faire référence au lien social, à la coordination des activités, à la communication générale entre les instances, etc. Une inclusion des différents peuples autochtones dans la communauté de Montréal est souhaitable selon Mélissa.

Roxanne a également une vision large des frontières sociales de la communauté et respecte le processus d'identification propre à chaque individu. De plus, elle souligne l'importance d'une implication dans les organismes communautaires pour obtenir une reconnaissance du groupe:

« Selon vous, qui fait partie de la communauté? Je ne sais pas. Qui décide de sentir que ça lui appartient. Il faut se faire connaître, les gens te voient, tu deviens impliqué, etc. Les organismes sont là pour ça. Ils créent des espaces, où les gens peuvent se réunir ».

Tout comme dans les communautés de San Francisco Area Bay et d'Ottawa, l'interaction avec d'autres autochtones et se faire connaître constituent des éléments essentiels à l'adhésion à la communauté de Montréal.

Patricia soulève la présence de personnes qui s'identifient comme autochtones parce qu'elles ont un ancêtre autochtone dans les activités et événements communautaires de la ville, appelées "Wannabes" par les membres de plusieurs communautés autochtones des États-Unis (Gonzales, 2001). Elle les nomme « non-autochtones », mais accepte leur présence:

« *Selon vous, qui fait partie de la communauté?* Il y a vraiment de la diversité, c'est la variété des peuples à Montréal. Des anglophones, des francophones... Il y a aussi des non-autochtones qui sont là. T'sais... des gens qui sont de 10ième génération autochtone, mais qui se sentent autochtones et qui sont là dans les événements (*rires*). C'est correct ».

Elle rappelle que la variété des peuples inclut également les différents groupes linguistiques (les rivalités entre francophones et anglophones seront abordées plus loin par Maxime). Pour sa part, Hélène élargit d'avantage les frontières sociales de la communauté, en affirmant qu'une personne comme moi, qui a une ancêtre autochtone, mais aucune identité ou influence relationnelle amérindienne, devrait s'identifier comme Métis :

« Tu devrais dire que tu es métis, pas que tu es de huitième génération, ou un huitième autochtone, mais Métis, simplement. *Elle me serre la main, et me dit* : sœur, heureuse de t'avoir rencontrée. On est tous autochtones, d'une façon ou d'une autre ».

Rappelons que ces personnes sont parfois perçues comme des *Blancs*, ou des *Wannabes* aux États-Unis (Gonzales, 2001) et en Australie (Yamanouchi, 2010). De plus, l'auto-identification comme « autochtone » ou « métis » par toutes les personnes ayant un ancêtre autochtone engendrerait certainement de lourdes conséquences sur la constitution de la communauté, qui expérimenterait un manque de spécificités partagées entre les membres ou à des frontières sociales trop larges. Autrement, seule Charlie a précisé la composition de la communauté autochtone de Montréal aux autochtones du Canada :

« *Selon vous, qui fait partie de la communauté?* Les gens d'origine autochtone qui s'impliquent avec la communauté. *Tu sais il y a beaucoup d'Autochtones d'Amérique Latine et tout.* Ah oui, mais moi je parle plus des Autochtones du Canada. »

Ces diverses conceptions de la constitution de la communauté autochtone de la ville et de l'adhésion des membres engendrent plusieurs conséquences sur le sentiment d'appartenance communautaire de certains individus, qui ne se sentent pas reconnus et inclus dans la communauté. En effet, ces différentes visions créent certaines discriminations, frictions et stéréotypes entre les membres. Ceux-ci feront l'objet de la prochaine section.

Les discriminations à l'interne : la reconnaissance affectée par les frictions entre les groupes.

Certaines frictions existent à Montréal entre les groupes linguistiques, plus précisément entre francophones et anglophones, ainsi qu'entre certaines nations. Ces frictions divisent la communauté et entraînent parfois un sentiment de rejet chez certains informateurs, ce qui engendre un désintérêt ou un détachement envers la communauté. Le bilinguisme cherche à être atteint dans plusieurs organismes, comme le Réseau et *Montréal Autochtone*, mais une rivalité est toujours palpable entre les locuteurs francophones et anglophones, surtout dans des contextes de groupe lors d'activités ou de réunions. Il n'est pas rare qu'un francophone réponde en français à un anglophone et vice versa. Chacun s'adresse à l'autre dans sa langue. Une entente linguistique effective et harmonieuse semble difficile à établir dans certaines organisations.

Maxime étend cette impasse à l'ensemble des dynamiques communautaires entre les francophones et les anglophones. Il affirme également que divers préjugés et exclusions sont présents dans les discours de certains groupes, ce qui l'amène à remettre en question l'esprit de communauté à Montréal:

« L'esprit de communauté, c'est de la *bull-shit*. Je pense qu'une communauté existe, mais elle est toujours à créer, à développer. Plusieurs opinions sont présentes au sein de la communauté autochtone. Par exemple, certains ne veulent pas faire affaire avec le gouvernement, ne veulent pas trop s'assimiler. Sinon, les anglophones pensent que les francos sont des Blancs».

Rappelons qu'il a lui-même expérimenté plusieurs fermetures et conflits dans la communauté autochtone de Montréal reliés à son rôle de directeur d'organisme autochtone. Il se considère également comme : « faisant partie d'un groupe de personnes impliquées » et non pas comme un membre de la communauté de Montréal, à cause de la

diversité des réalités vécues par l'ensemble des membres. Il souligne également l'importance « de s'ouvrir aux autres » pour créer un meilleur esprit de communauté.

Richard mentionne également une impasse entre les nations algonquines et mohawks dans son contexte de travail au *Toit Rouge* :

« *Est-ce que ça se passait bien avec les Mohawks au Toit Rouge ou c'était tendu?* Il y a toujours eu une friction avec les Mohawks. Nous les Algonquins on était des nomades, pacifiques, pas des guerriers. Je n'ai jamais vraiment eu d'amitié avec les Mohawks, je n'en ai pas beaucoup vu non plus. J'ai personnellement une méfiance envers les Mohawks. Aussi, avec mon expérience de policier ils font beaucoup plus de crimes organisés, les autres nations, non. »

Sans pouvoir faire de généralisation à l'ensemble de la communauté, la méfiance exprimée par Richard envers les Mohawks affecte sa vision d'un esprit de communauté à Montréal. Ces tensions et points de divergences entre certains groupes autochtones sont relevés par Gélinas (2007) dans son histoire du Québec post-confédéral. L'anthropologue révèle que les différentes réalités sociohistoriques et culturelles expérimentées par les groupes autochtones au Québec entraînaient une impossibilité de se rallier pour « une cause commune » autochtone, ou pour une conscience partagée d'une « situation autochtone ». De plus, les relations historiques entre certaines populations teintent toujours les échanges dans les années 1960: « Historiquement, les relations entre les populations inuites et algonquiennes, de même qu'entre ces dernières et les Iroquois avaient été au mieux limitées et au pire violentes, et les anciens conflits restaient bien présents en mémoire » (p.166). Le témoignage de Richard nous laisse croire que ceux-ci sont peut-être toujours d'actualité.

Il est intéressant de constater que la présence de conflits et de frictions dans la communauté entraîne une conception négative de l'esprit de communauté chez certains informateurs. Comme si la discorde représentait un manque de cohésion sociale. Breton (1983) affirme qu'une majorité d'études sociologiques ne considèrent pas le conflit comme un processus normal de la vie communautaire. Il est souvent signe d'absence de communauté : « Si les gens s'opposent, c'est donc qu'il n'y a pas de cohésion sociale »

(p.34). Breton (1983), lui, considère la présence de conflits dans les communautés ethniques comme normale. Elle serait causée par différentes interprétations de l'histoire du groupe ou par rapport au choix de destinée dans la société qu'ils occupent. En effet, une conception globale d'une identité se construit sur différentes luttes de pouvoir et de tentatives d'imposition d'une conception particulière du groupe. Tout comme les identités italienne, polonaise, ukrainienne, l'identité autochtone ou la culture panindienne sont le résultat du rassemblement des différents sous-groupes vers une identité collective. Cette base fournit ensuite un champ ethnique pour l'action politique, qui est généralement prise en charge par les organisations ou institutions créées par le groupe. Ainsi, la constitution d'une identité ethnique collective, tout comme l'action politique qui en découle, sous-entend des conflits, des négociations et des tensions entre les sous-groupes, ou plus généralement, entre les membres. Selon Breton (1983), une conception apolitique de la communauté ethnique détourne l'attention des mécanismes en cause dans les relations conflictuelles et de leur rôle dans le fonctionnement et l'évolution de la communauté. Une absence de conflits suggérerait plutôt une vie communautaire bureaucratisée ou un manque d'affaires publiques, qui amènent généralement des controverses. J'appuie l'idée que la présence de conflits dans le milieu autochtone à Montréal ferait simplement partie de la vie politique de la communauté et ne représenterait pas un manque d'esprit de communauté comme l'avancent certains informateurs.

Les stéréotypes

En plus de ces diverses frictions et tensions mentionnées par les informateurs, quelques stéréotypes affectent également leur sentiment d'appartenance à la communauté. Deux stéréotypes ont été identifiés : l'apparence « typique » d'un autochtone, telle que vue par les membres de la communauté et la proximité ontologique des Amérindiens avec la nature, mentionnée par un informateur. Le concept de stéréotype réfère généralement une idée globale véhiculée par un groupe à propos d'un autre. Meintel (1989) explique dans son article sur les jeunes immigrants au Québec qu'un stéréotype évoluerait au rythme des contacts entre les deux groupes en question. Elle reprend les propos de Levine et Campbell sur l'exactitude des stéréotypes et les différences entre les groupes ethniques. En bref, plus un groupe accède à des informations

et connaissances sur l'autre groupe, moins l'utilisation de stéréotypes est nécessaire pour se représenter l'Autre. Dans ce cas-ci, les stéréotypes mentionnés par les informateurs concernent leur propre groupe. Dans le but de se différencier de l'Autre, certains autochtones ont incorporé ces stéréotypes issus du contact avec les euro-canadiens. L'article de Vincent (1986) se penche sur ce lien entre altérité et identité. Elle explique comment le Soi se constitue en constante opposition avec l'Autre, comme un jeu de miroir. En bref, elle explique la marginalisation de l'Autre (Autochtone) par l'utilisation de différentes catégories et appellations, qui le placent automatiquement à une certaine distance hiérarchique du Soi. Bien sûr, l'objectif est de garder cette distance pour s'assurer une supériorité sur l'Autre. Dans le contexte communautaire autochtone montréalais, l'Autre réfère à tout ce qui n'est pas considéré comme « authentiquement » autochtone et qui pourrait nuire à cette distinction du Soi amérindien. C'est pourquoi il y a des critères de différenciation, initialement émis par les Québécois pour créer une frontière sociale avec les Amérindiens, qui sont utilisés maintenant pour « purifier » la communauté autochtone de Montréal.

Les propos de Richard correspondent au stéréotype incorporé par quelques individus autochtones et allochtones, que les Amérindiens sont « proches de la nature », ce qui signifie selon Richard qu'ils doivent aller dans le bois couramment et pratiquer les activités traditionnelles de chasse et de pêche. Or, Bousquet (2012) relève que plusieurs autochtones n'ont pas toujours accès à leur territoire traditionnel, puisque seulement une petite parcelle de ceux-ci est disponible de nos jours. De plus, une grande proportion d'autochtones résident maintenant en milieu urbain et n'ont pas toujours la chance d'aller en nature. Bousquet, tout comme la majorité des chercheurs qui s'intéressent aux communautés autochtones urbaines, rappelle que ceux-ci ne perdent pas leur identité autochtone pour autant:

« (...) il est certain qu'en milieu urbain, on ne peut être aussi proche de la nature qu'en milieu rural. Mais n'oublions pas une chose : les Amérindiens urbains sont tout aussi Amérindiens que les autres. Vivre en ville ne change rien à leur identité ». (p.216)

Pourtant, Richard adopte un discours très essentialiste sur l'identité autochtone, qui serait liée aux communautés rurales et à la proximité avec la nature. Selon lui, les autochtones qui résident en milieu urbain sont des Blancs :

« Mon oncle qui fait les danses traditionnelles, quand les Autochtones en ville ont obtenu leurs droits hors réserve, avec le jugement Corbière, il a dit : là ils vont vraiment réussir à nous assimiler. Sortir des réserves et aller en ville, c'est l'assimilation. Il se passe la même chose en région. Pourquoi ne pas aller étudier et revenir travailler dans les réserves pour les enrichir? Mais non, les gens restent en ville. La ville c'est contre l'identité autochtone, on devient Blanc, ya pas de nature, on ne peut pas pratiquer nos traditions. On s'assimile.

Avez-vous côtoyé des autochtones autres que des sans-abri, dans la police ou ailleurs à Montréal? Oui, j'ai eu quelques amis. Ils sont assimilés à 80%. Ils ne font rien d'autochtone. »

Comme Richard définit son identité d'autochtone par rapport à son lien avec la nature et aux pratiques traditionnelles de chasse et pêche, il considère qu'un individu authentiquement autochtone doit également partager ces critères. Ses conceptions de l'identité autochtone se reflètent également dans son rapport à la communauté autochtone montréalaise, à laquelle il ne s'identifie pas:

« *Sens-tu que tu fais partie de la communauté autochtone de Montréal?* Non, plus celle de Rouyn. Je n'ai pas créé de liens plus forts que ça. Pour moi, Montréal n'est pas une bonne réussite de communauté. C'est contre nature, contre nos origines de toute façon. Au Centre d'amitié, j'ai essayé, je suis allé porter ma carte, je leur ai dit que je pouvais apporter mes services, servir de médiateur, je n'ai jamais eu de nouvelles. Ils ont comme une chasse gardée, personne n'avance. »

Bref, Richard identifie deux facteurs l'empêchant de se sentir membre de la communauté autochtone de Montréal : l'aspect contre nature d'être autochtone en ville et l'herméticité de certains organismes. Il est intéressant de constater de quelle façon la dualité urbaine/rurale, ainsi que l'image stéréotypée de l'« Indien » près de la nature résultant de la colonisation, influencent l'appartenance ou le rapport d'un individu à la communauté.

Les stéréotypes physiques, les traits typiquement « autochtones » (comme les cheveux lisses, foncés, noirs, les yeux légèrement bridés, un nez large, etc.) entravent également l'inclusion de plusieurs individus dans la communauté. Afin de se différencier

de la société dominante et de se reconnaître, spécialement dans un contexte où beaucoup de métissage a lieu entre les groupes, un profilage se fait dans la communauté. Ainsi, ceux qui n'ont pas le profil type sont parfois victimes de discrimination. Bousquet (2005) observe également cette réalité en milieu rural, où les enfants qui n'ont pas une « tête d'Indien », donc qui ne possèdent pas les traits associés à l'*indianité*, sont souvent rejetés par d'autres enfants. Ils associeraient donc des critères phénotypiques à une authenticité identitaire algonquine, qui permettent de les différencier de la société dominante:

« Ils ont donc la notion d'une intégralité raciale liée à la vie en réserve et celle d'une solidarité entre Algonquins contre l'extérieur, dans cette frontière mentale qui sépare le monde « blanc » du monde « indien » » (p.15).

Ces fossés raciaux sont reproduits dans le milieu montréalais. En effet, une ancienne tête dirigeante du Réseau m'a confié lors d'une entrevue informelle que comme femme blonde aux yeux bleus, il lui était difficile d'obtenir la confiance des membres de la communauté. Ceux-ci la considéraient à première vue comme une blanche. Roxanne vit également cette discrimination par rapport à son physique :

« Je ne dirais pas que tous mes besoins identitaires sont comblés à Montréal. Comme je n'ai pas le profil type d'une Autochtone, on m'a souvent dit que ça posait problème à mon travail. Parce que j'ai les cheveux frisés. J'ai trouvé une photo d'un vieux chef micmac des années dix-huit cent, on a le même profil. J'ai envie de la traîner sur moi, et de la montrer aux gens qui me disent que je n'ai pas l'air autochtone! J'ai moins de sentiment d'appartenance à cause de ça. Ma sœur te dirait sûrement oui, parce qu'elle est plus impliquée et elle a l'air plus autochtone selon les stéréotypes. Elle vit moins de discrimination dans la communauté. »

Comme elle ne se sent pas totalement acceptée et reconnue par les membres de la communauté, Roxanne ne sent pas que ses besoins identitaires sont remplis par la communauté autochtone de la ville, et ce malgré son implication et sa participation active. En résumé, différents facteurs ethniques et identitaires influent sur la cohésion communautaire à Montréal et représentent des défis pour les institutions autochtones qui cherchent à construire la communauté. En effet, les frontières sociales de la communauté autochtone sont difficiles à établir dans le contexte montréalais, puisque leurs définitions sont très subjectives. De plus, différents stéréotypes, frictions, tensions et divisions sont

présents dans les dynamiques communautaires. J'estime également que l'incorporation de la *Loi sur les Indiens* et ses conséquences sur les conceptions de l'identité autochtone sont la cause d'un détachement par rapport à la communauté chez certains individus. Je poursuis avec les facteurs territoriaux et socio-économiques mentionnés par les informateurs, qui affectent directement ou indirectement leur sentiment d'appartenance à la communauté.

Facteur territorial

Plusieurs communautés urbaines ne sont pas localisées sur une parcelle de territoire ou dans un quartier spécifique, ce qui engendre divers problèmes par rapport à l'appartenance des membres⁵⁹. Ils sont effectivement dispersés sur le territoire montréalais. Dans ce contexte où aucun espace symbolique ou géographique autochtone n'est mis en place, la visibilité et la reconnaissance des membres ainsi que des institutions de la communauté sont essentielles à la création d'une communauté psychologique. Plusieurs raisons sont identifiées par Proulx (2003) pour expliquer ce manque d'un quartier autochtone à Toronto. Le contexte colonial dans lequel vivent les autochtones est le fil conducteur de l'ensemble des facteurs identifiés. Se déplaçant en masse à une période spécifique, ceux-ci se rendent là où les emplois sont disponibles, tout en évitant parfois de croiser les membres de leur famille. Toujours confrontés aux discours et pratiques assimilationnistes, les autochtones sont vus comme « inherently inferior and needed to be brought up to a state of civilization that was more advanced » (p.157). Proulx (2003) rappelle que les lois stipulant que les autochtones étaient incapables d'émettre des contrats, de vendre ou d'obtenir du crédit faisaient partie d'une « politique délibérée » qui visait l'empêchement d'un épanouissement des communautés autochtones. De plus, les discriminations systémiques vécues sur le marché du travail continuent d'affecter la

⁵⁹ J'utilise le mot territoire dans ce chapitre en termes d'«espace» urbain plutôt qu'en référence aux territoires traditionnels autochtones. Des chercheurs comme Clifford et Sahlin attribuent une dichotomie aux réalités autochtones et urbaines. Selon eux, les identités autochtones et leurs influences seraient toujours localisées dans les communautés rurales : « the source of Indigenous identities, cultures, and social networks in the city (...) is still the non-urban homeland ». Les résidents du milieu urbain doivent maintenir une connexion avec leur territoire d'origine, par des migrations fréquentes, sans quoi ils seraient perdus. J'adopte plutôt la vision de Merlan (2007), d'une recontextualisation et revitalisation des marqueurs d'identités, comme la culture panindienne et les activités dans les aires urbaines. C'est pourquoi la question du lien avec les territoires ou le bois n'est pas abordée ici.

capacité des populations autochtones de bâtir des «spatially based community». Le manque d'entreprises autochtones dans les villes empêche également la création de quartiers autochtones, puisque l'argent est dépensé dans les commerces allochtones, extérieurs aux communautés. Pour terminer, Proulx (2003) mentionne l'absence d'institutions religieuses autochtones comme un facteur d'influence, en soulignant les impacts de la colonisation sur les différentes pratiques spirituelles autochtones comme cause principale de cette absence (instauration du christianisme, interdiction de pratiquer les cérémonies traditionnelles, etc.). Une membre de la communauté de Toronto, Barbara Gajic, mentionne toutefois que: «We are slowly learning to be a community again despite being scattered all over Toronto. (...) Native people don't have to stick together. We always seem to come together. I mean something happens. It's just like we're all together for something» (p.159). Une réalité semblable se retrouve également à Montréal, où la communauté semble tenir en place par la présence de ses institutions. Par contre, la dispersion des membres entrave l'appartenance à la communauté de Montréal, selon les informateurs de cette étude ainsi que de l'*Évaluation* du RCAAQ (2010), ce qui n'est pas le cas à Toronto. En effet, les communications interinstitutionnelles autochtones en place à Toronto permettent de garder le «moccasin telegraph», un fil conducteur communautaire, en activité: «Community news and gossip flow freely across the «moccasin telegraph» linking networks of friends, business associates, and social action agency contacts» (p.165). Puisque ce dernier implique le contact entre différents types de réseaux, plusieurs philosophies de communautés sont constamment échangées, discutées et contestées. Les communications sont vues comme essentielles pour le maintien et la production de la communauté: ««Making» and maintaining community through communication between agency members over the breadth of Toronto is, therefore, a salient feature of the process of community constitution of Toronto» (p.166). Ces mécanismes de communications ne semblent pas mis en place à Montréal. Selon Maxime, le défi communicatif est de taille pour les organisations autochtones de la ville:

« Les défis pour le Montréal Autochtone seraient d'avoir le plus de membres possible, de rejoindre le plus de monde, de déménager, et peut-être d'avoir des points satellites dans Montréal. Comme le Centre d'amitié à un point de service à Trois-Rivières, alors que son siège social est à La Tuque. Le fait qu'on soit tous dispersés sur le territoire complique vraiment les choses. Je ne tiens jamais pour acquis que j'ai

rejoint assez de monde. Comme pour le cours de langue, j'ai 50 inscrits autochtones, bravo, mais sur 26 000 personnes. Ce n'est pas énorme, je vise toujours le plus de monde possible. Les gens sont très difficiles à rejoindre aussi. Ça prend beaucoup de travail, de sensibilisation, il faut en parler, et en reparler. C'est quoi notre capacité d'impliquer d'autre monde. J'utilise la radio, et la TV, c'est pour ça que j'utilise les médias conventionnels, de masse. Avec Facebook et internet, on rejoint une population assez restreinte.»

Il propose certains moyens de communication, comme les médias de masse, afin d'élargir le bassin d'auditeurs potentiels et d'amoindrir les impacts de la dispersion des membres de la communauté dans l'espace montréalais. C'est une priorité pour lui. Charlie identifie également ce problème de dispersion pour l'implication et la sensibilisation des jeunes en ville:

« En communauté les jeunes sont là, pas de problème à recruter des participants, mais en ville, les familles sont dispersées sur le territoire, et c'est beaucoup plus difficile de rejoindre tout le monde. Les jeunes en ville sont « moins impliqués », ça peut aussi être un manque de notre part de sensibilisation et d'information. »

En résumé, les organismes autochtones montréalais seraient en partie responsables du manque de mécanismes effectifs de communications communautaires. Contrairement à Montréal, une cohésion communautaire est possible à Toronto grâce aux moyens employés par les institutions autochtones. Ceux-ci permettent en effet de pallier cette absence de quartier autochtone, qui serait due aux impacts de la colonisation (Proulx, 2003). Par contre, je considère que la concentration d'une communauté en quartier faciliterait largement les actions des institutions autochtones à Montréal. C'est pourquoi je considère le manque d'un quartier autochtone comme un facteur d'influence du sentiment d'appartenance communautaire, comme c'est identifié dans l'*Évaluation* du RCAAQ (2010).

Facteurs socio-économiques

La participation

Comme je l'ai mentionné plus haut, être visible et participer aux activités et événements communautaires constituent un critère de taille pour être reconnu comme membre de la communauté, ainsi que se sentir comme tel. Outre les sensibilisations et communications effectuées par les organisations autochtones ou le manque d'un quartier autochtone, d'autres facteurs influencent l'implication des membres ainsi que leur niveau d'engagement communautaire. En effet, les entrevues ont révélé que ces processus dépendent des disponibilités ainsi que des situations socio-économiques de chacun⁶⁰. Le temps et l'argent sont deux variables d'influence considérables en ce qui a trait à la participation communautaire, à Montréal comme dans d'autres villes canadiennes comme Winnipeg. Certains des informateurs de l'étude *In a Voice of their own: Urban Aboriginal Community Development*, effectuée par Silver et al. (2006), en ont fait mention. Selon eux, il est impératif de créer des opportunités d'implication pour les membres des communautés. Il ne faut pas supposer que les gens ne sont pas intéressés à participer, mais plutôt se rendre compte qu'il est difficile pour eux de le faire. Les informateurs affirment que plusieurs parents ne peuvent se permettre financièrement d'être bénévoles et proposent que le « `volunteerism` is a middle class concept with little relevance to poor inner city Aboriginal people» (p.24). Pour rendre le bénévolat plus accessible, ils proposent de mettre à disposition des ressources comme un service de garderie et de la nourriture aux rencontres, ou un peu d'argent pour les urgences. Les informateurs rappellent l'importance de l'implication communautaire pour la guérison ou la décolonisation personnelle et communautaire: «The opportunity to become involved with other Aboriginal people in collective Aboriginal endeavors is an important building block in the process of personal and community transformation» (p.25). Ces difficultés sont abordées par certains informateurs de la présente étude. Selon Mélissa, une initiative autochtone comme le Jardin des Premières Nations, n'est pas abordable pour les familles:

« La troupe de danse fait un spectacle au Jardin des PN. On a l'entrée gratuite, sinon je n'irais pas, ce n'est pas accessible, c'est trop cher, surtout avec des enfants ».

⁶⁰ Comme cette section traite de la participation et de l'implication des membres, elle concerne davantage les organismes communautaires que de services. On ne peut parler «d'implication» dans un contexte de services de premières lignes ou d'emplois. Je rappelle toutefois que je considère les organismes de services comme typiquement autochtones et vecteurs de lien social.

D'autres informateurs mentionnent le manque de temps pour expliquer leur absence fréquente des activités et événements communautaires:

« Pour être bénévole, ça prend du temps, du luxe, de la dispo, il faut souvent être dispo de jour la semaine, mais comme moi je travaille... On devrait rendre ça plus accessible pour les gens qui veulent s'impliquer ». (Charlie)

«*Participez-vous à des activités communautaires autochtones à Montréal? Ça ne m'a pas adonné. J'étais tellement occupé avec mon travail, je travaillais 80h semaine. Je n'avais pas le temps. Quand j'étais étudiant à Sherbrooke, j'ai assisté à quelques événements, mais pas depuis. Donc là vu que vous êtes à la retraite, vous avez plus de temps, allez-vous plus participez? Oui peut être plus, c'est dans mes plans. Surtout d'apprendre l'algonquin* » (Richard)

«*Participez-vous à des activités communautaires autochtones à Montréal? Oui, dans les pow-wows. Un peu aussi au Centre d'amitié, quand c'était différent et plus familial. Un exemple, j'avais réservé des vacances à Disney avec elles et elles m'ont dit oh non maman, ne réserve plus jamais des vacances pendant notre pow-wow (Kahnawake). Aussi, on manque de temps. Je suis vraiment occupée, avec les enfants, etc. Je viens moins souvent à Montréal, vu que je travaille ici sur la réserve, et je vis à Lachine.*» (Patricia)

En résumé, plusieurs informateurs mentionnent le manque de ressources favorisant la participation aux activités communautaires à Montréal. Ceux-ci sont débordés et trouvent peu de temps à accorder à la vie communautaire. Considérant que cet engagement favorise la création d'un lien social entre les membres, un manque de fréquentation des organismes peut avoir un impact sur le sentiment d'appartenance des informateurs. En effet, ceux-ci ne côtoient peut-être pas d'autochtones au quotidien, surtout s'ils ne travaillent pas en milieu autochtone, et manquent d'interaction directe avec les membres de la communauté.

Rapports de classe. «Fancy Indian»

Comme mentionné précédemment, plusieurs classes sociales sont identifiables dans les communautés urbaines autochtones, comme celle de Val-d'Or (Cornellier, 2010) et d'autres villes de l'Ouest canadien (Wotherspoon, 2003). Les interactions entre les classes font l'objet d'une étude de Goffman (1974), qui relève différentes variantes dans

la qualité des rapports comme la figuration, l'évitement, la tenue, l'embarras, la déférence et le détachement. Il affirme également que l'individu utilise différents outils (*dramaturgical devices*), comme des vêtements, des comportements ou un décor, lui permettant de se définir aux yeux de l'autre. Les classes moyennes répondraient ainsi à des standards comportementaux et vestimentaires différents de ceux des membres des classes inférieures. Dans le même ordre d'idées, Derber (1983) soulève la place des attributs vestimentaires pour la présentation du soi des classes supérieures lors d'interactions avec les autres: ils représentent la propreté de l'individu qui les porte et correspondent le plus souvent à certains standards de la mode occidentale (1983 : 70). C'est ce que révèle Cornellier (2010) lors de son étude des rapports de classe à Val-d'Or. Elle relève que les membres de la classe élite portent de jolis bijoux amérindiens, ont parfois les cheveux courts et s'habillent selon les standards de la mode occidentale, avec de beaux tailleurs. De plus, les différents membres des classes sociales fréquentent certains lieux, ou décors (Goffman, 1987), selon leur milieu social. À Val-d'Or, les membres de la classe moyenne ne veulent pas être associés à certains endroits comme des bars à connotation négative et sont particulièrement impliqués dans les institutions autochtones (Cornellier, 2010 : p.71). Ces attributs font également partie des réalités des membres de la classe moyenne autochtone à Montréal, notamment des cadres des organismes communautaires et de services. Par ailleurs, les interactions entre classes semblent parfois tendues dans la communauté. C'est ce que me confie Mélissa:

«Parce que tu t'habilles avec du beau linge, oh tu agis comme un blanc. Il y a parfois du racisme à l'interne. On nous accuse d'assimilation parce qu'une personne autochtone veut de belles choses ou un beau centre. They call us « fancy Indian ». Mais ce n'est pas parce qu'on est autochtone qu'on n'a pas le droit d'avoir de belles choses».

Les différences dans la présentation du soi et de l'environnement des classes entraînent certains jugements entre les membres. L'interprétation de ces comportements diffère d'une classe à une autre: pour certains membres de la classe supérieure, leur habillement représente un goût pour la beauté et le raffinement, et peut également servir à affirmer leur identité autochtone; pour la classe inférieure, il est considéré comme un comportement de blanc, représentant l'assimilation de la personne et des espaces qu'elle occupe. Il est en de même pour la fréquentation de certains lieux de la ville : les membres

des classes inférieures ne veulent pas fréquenter des espaces considérés comme «blancs» ou trop *fancy*, ce qui amoindrit leur participation à certaines activités et événements de la communauté. Ces différentes interprétations entraînent parfois une division dans la communauté, entre les membres des classes moyennes/supérieures et des classes inférieures.

Synthèse

Ce dernier chapitre vise à rendre compte des facteurs déterminants de l'appartenance identitaire des informateurs, qui ne découlent pas uniquement des actions du milieu communautaire. À la lumière des entrevues de cette étude, j'ai relevé que le processus d'attachement à une communauté était le résultat d'un jeu identitaire intersubjectif. Les variantes relatives à l'appartenance communautaire semblent propres au parcours de chaque informateur et à leur pouvoir d'agir respectif. C'est pourquoi la communauté et ses frontières sociales sont si difficiles à établir dans le contexte montréalais: leurs définitions sont subjectives. De plus, différents facteurs ethniques et identitaires influent sur la cohésion communautaire à Montréal. Ces facteurs regroupent l'ensemble des stéréotypes, frictions, tensions et divisions qui sont présents dans les dynamiques communautaires et qui affectent l'attachement des membres. Ces derniers sont en partie le résultat de l'incorporation et de l'influence de la *Loi sur les Indiens* sur les populations autochtones, qui cherchent à «purifier» le plus possible les groupes dans un contexte de vie très occidentalisé. J'identifie en suite le facteur territorial, soit l'absence d'un quartier autochtone dans la ville, comme un handicap à une cohésion sociale fluide à Montréal. Très rares sont les communautés autochtones urbaines ayant un espace assigné en ville, considérant les impacts administratifs coloniaux sur leur constitution (Proulx, 2003). Pourtant, la communauté de Toronto réussit à atteindre une cohésion communautaire grâce aux moyens communicatifs employés par son réseau institutionnel. Une telle cohésion serait ainsi possiblement accessible à l'amélioration des communications à Montréal, mais largement facilitée par la constitution d'un quartier autochtone dans la ville (RCAAQ, 2010). En terminant, j'identifie des facteurs socio-économiques entravant l'attachement communautaire de certains individus, soit les capacités financières et les disponibilités des membres, ainsi que la différenciation entre

classes sociales. Plusieurs informateurs ont mentionné le manque de temps pour expliquer leur faible participation aux activités et événements communautaires. Pour finir, les différences dans la présentation du soi et de l'environnement des classes entraînent certains jugements entre les membres et parfois des divisions entre les classes inférieures et supérieures, ce qui contrevient à l'esprit de communauté.

L'ensemble de ces facteurs représentent selon moi des défis pour les institutions autochtones qui cherchent à construire la communauté. Ils sont discutés ici dans l'objectif d'une compréhension de la création du sentiment d'appartenir à une communauté autochtone à Montréal, ainsi qu'afin de rendre compte des discours et expériences tels qu'émis par les informateurs.

Conclusion

Ce mémoire visait à comprendre le rôle joué par les institutions autochtones, soit les organismes communautaires et de services, dans la création d'un lien social entre les membres de la communauté de Montréal. L'objectif n'était pas de déterminer s'il y a bel et bien une telle communauté dans la ville, mais de comprendre ce que le terme signifiait pour les informateurs et comment ceux-ci définissaient leur rapport au groupe. Le concept de communauté évolue énormément selon les périodes historiques et les contextes étudiés. J'adopte dès le départ une conception de la communauté comme impliquant à la fois une interaction directe entre les membres ainsi qu'une imagination d'un lien

communautaire, donc un rattachement psychologique au groupe. Je démontre tout au long du texte de quelle façon la participation au milieu communautaire influence ces conceptions de communauté, en permettant aux individus de créer des opportunités d'interaction directe nécessaires à la projection cognitive du collectif.

Je me suis d'abord intéressée aux études qui traitaient des communautés autochtones dans les milieux urbains. J'ai relevé que, dans cette littérature, l'ensemble des organismes gérés *pour* et *par* des autochtones, qu'ils soient communautaires ou fournisseurs de services, sont considérés comme des espaces où s'effectuent la valorisation et la revitalisation de l'identité autochtone. Je constate que malgré l'imposition initiale d'institutions coloniales gouvernementales (santé, éducation, aide sociale, etc.) qui définissaient la relation de service, une appropriation de cette relation a lieu dans les espaces autochtones par l'institutionnalisation de leur présence en ville. C'est pourquoi je me concentre sur les aspects identitaires et culturels mis de l'avant par l'ensemble des structures autochtones.

L'institutionnalisation d'une présence autochtone à Montréal s'effectue dans les années 1970 en symbiose avec les mouvements d'affirmation identitaires et politiques autochtones. Le Centre d'amitié autochtone est considéré par Comat (2015) comme le premier espace destiné spécifiquement aux individus amérindiens qui habitent Montréal. Avec sa création, on constate le début d'une formation de type « communautaire » dans la ville, où une histoire, une identité, et des valeurs communes sont partagées, et où on peut concevoir des projets orientés vers le bien-être de la communauté de Montréal. C'est à partir de cette période que les organismes autochtones commencent à s'établir dans la ville.

Une grande diversité linguistique, culturelle et socio-économique caractérise la communauté de Montréal. Dans ce contexte varié, l'autochtonie constitue l'identité générique partagée par tous. C'est-à-dire que la « qualité d'autochtone » des individus constitue le critère numéro un d'appartenance à la communauté. Cette identité « ethnique », mobilisée par le groupe afin de se protéger de la société dominante (Dorais, 2009), est

le fil conducteur du lien social communautaire autochtone de la ville. Certains éléments sont attribués à cette identité partagée à Montréal (Environics Institute, 2011): L'importance de la lignée ancestrale et le lien aux communautés d'origine, le pan-indianisme spirituel ainsi que l'expérience des pensionnats. Les jeunes générations auraient aussi leur propre mode de construction identitaire, qui rassemble les référents culturels d'origines et les nouveaux repères urbains (Girard et al, 2015).

Les priorités d'action du milieu communautaire sont orientées en majorité vers la culture et l'identité autochtone, ainsi que l'emploi et l'éducation. Ces domaines prioritaires correspondent également à ceux des informateurs, auxquelles s'ajoutent les organismes de premières lignes. Toutefois, les initiatives culturelles ainsi que les services sociaux seraient négligés par les programmes de financements fédéraux comme la Stratégie pour les autochtones en milieu urbain (SAMU) (Genin-Charrette, 2014), qui concentrent les fonds au développement des capacités éducationnelles et professionnelles des Amérindiens. Les modes consultatifs et l'attribution du financement de la *Stratégie* ont plusieurs impacts sur le milieu montréalais: en plus de moduler les priorités des organismes désirant en profiter, elle crée un climat de compétition entre les différents acteurs du milieu communautaire autochtone, ce qui réduit l'effectivité et la centralité de leurs actions. Ces diverses problématiques financières et organisationnelles représentent un exemple d'impact contemporain du colonialisme bureaucratique sur l'organisation des communautés autochtones. Ce dernier correspond à une prise de contrôle et une appropriation des diverses sphères d'activités d'une population par un gouvernement ou une société (Morantz, 2002). Bien que la *SAMU* telle qu'appliquée à Montréal semble créer de réels partenariats entre les différents acteurs autochtones et allochtones, et que les autochtones aient une grande place dans les processus de décision, les priorités des organismes autochtones sont modulées par celles du fédéral, qui ont le dernier mot sur l'attribution du financement. Une prise en charge complète du milieu communautaire, de son fonctionnement et de son destin, se trouve toujours affectée, sinon entravée, par cette colonisation bureaucratique.

Les institutions autochtones engendrent plusieurs impacts sur le lien social de la communauté. D'une part, plusieurs approches et voies prises par les organismes favorisent la cohésion sociale entre les membres. À travers la valorisation d'une identité générique autochtone, la représentation des intérêts de la communauté, l'insertion dans la vie urbaine, l'offre de services à la classe moyenne, la création d'un espace sécuritaire et d'apprentissage culturel en ville, les organisations communautaires autochtones de Montréal entraînent la création de liens sociaux et d'appartenances, constituant le tissu social de la communauté. Les dimensions identitaires et culturelles amérindiennes sont priorisées dans tous les organismes communautaires et de services mentionnés, comme le Centre de service urbain de la Commission de développement des ressources humaines des Premières Nations du Québec, ainsi qu'à Femmes autochtones du Québec, ou au Toit Rouge. L'ensemble de ces instances autochtones est donc susceptible de créer le lien social. Les impacts de la colonisation sur la communauté urbaine et le fonctionnement des organismes sont mentionnés à plusieurs reprises, surtout en ce qui concerne les mêmes dimensions culturelles et identitaires. La reconstruction de pratiques traditionnelles, la création d'espaces culturellement sécuritaires pour tous, ainsi qu'une représentation unie à la société dominante constituent des engagements et approches de décolonisation ou d'*autochtonisation* de la communauté. D'autre part, plusieurs problématiques telles que le manque de communication entre les organismes, leur l'herméticité, la bureaucratisation excessive, le phénomène de clique et une présence des non autochtones et des femmes accaparante, sont vécues dans le milieu organisationnel. Celles-ci engendrent quelques conséquences sur le rapport des membres aux dispositifs communautaires, comme une incompréhension, une insatisfaction, une indifférence et un amoindrissement de leur participation ou de leur fréquentation des organismes. Certains mécanismes qui permettent la création d'un lien social et d'un sentiment d'appartenance s'en retrouvent ainsi affaiblis. De plus, l'héritage colonial est visible par une bureaucratisation et une administration excessive, la création de conflits pour le financement ainsi que par la trop grande présence des allochtones dans les instances décisionnelles. Il est considéré comme réduisant l'effectivité et le fonctionnement des organismes.

Il a été démontré que l'*agentivité* et la subjectivité sont essentiels dans le processus de construction d'appartenance communautaire. Ce processus est considéré ici comme étant le résultat d'un jeu identitaire intersubjectif. C'est pourquoi définir un concept unifié de communauté est périlleux et presque impossible. Dans le contexte montréalais, les frontières sociales et ethniques sont très difficiles à établir, puisqu'elles sont subjectives. De plus, différents facteurs ethniques et identitaires marquent la cohésion communautaire à Montréal. En effet, les questions d'adhésion au groupe et d'authenticité culturelle sont très influentes sur l'appartenance des membres. Plusieurs stéréotypes, frictions, tensions et divisions sont présents dans les dynamiques communautaires et seraient la cause d'un détachement par rapport à la communauté chez certains individus, qui ne se sentent pas reconnus par les autres membres. Ces comportements sont en partie le résultat de l'incorporation et de l'influence de la *Loi sur les Indiens* sur les populations autochtones, qui cherchent à «purifier» le plus possible les groupes dans un contexte de vie très occidentalisé. L'absence d'un quartier autochtone à Montréal est également un facteur d'influence majeur sur l'appartenance communautaire. La dispersion des membres sur le territoire montréalais entraîne plusieurs difficultés de communications pour les organismes, qui cherchent à rejoindre le plus de gens possible. Finalement, des facteurs socio-économiques entravent l'attachement communautaire de certains informateurs : 1) ceux-ci n'ont pas tous le temps et les moyens de se déplacer et de participer aux activités communautaires; 2) et les différences de présentation personnelle et de l'environnement entre les membres, ainsi que leur interprétation, entraînent parfois des divisions entre les classes inférieures et supérieures.

Un désir de transformation de plusieurs structures et modes de fonctionnement des organismes est exprimé par les informateurs de l'étude. Quelques idées d'amélioration des services et du lien social sont présentées, comme la tenue d'une rencontre interorganisationnelle pour une restructuration des services, le développement de méthodes de communication plus efficaces ainsi que l'adoption d'une plus grande franchise dans les rapports entre les acteurs du milieu. Selon moi, les opportunités d'implication devraient s'élargir par la mise à disposition de certaines ressources aux familles (repas, services de garde, fonds d'urgence (Silver et al., 2006)), considérant les

situations précaires de plusieurs d'entre elles. Selon une informatrice, ces développements suivent le cours normal des choses, puisque la communauté de Montréal, comme toutes les communautés autochtones, est présentement en «construction»: « il y a tellement de travail à faire dans la communauté à Montréal, et dans les communautés en général. On est en construction. C'est normal que ça ne soit pas parfait, que ça prenne du temps à développer. Il faut que les gens comprennent ça. On est en développement- les communautés et les organismes » (Hélène).

Peu d'études ont été effectuées avec les communautés autochtones des milieux urbains (Newhouse, 2011). Une majorité de recherches sont consacrées aux divers problèmes expérimentés en ville, comme les difficultés d'intégration sociale et professionnelle des individus. C'est pourquoi ce mémoire contribue à une compréhension des réalités autochtones urbaines et au développement de leurs communautés en ville. De plus, l'état du lien social dans la communauté autochtone de Montréal ainsi que la manière qu'il se constitue était inexploré jusqu'à présent. Le sujet m'intéressait puisqu'il a été identifié comme préoccupation première des informateurs de l'*Évaluation des besoins des autochtones qui composent avec la réalité urbaine de Montréal* effectuée en 2008 par le Regroupement des Centres d'amitié. Il a donc été sélectionné en fonction d'un besoin exprimé par les membres de la communauté, dans une optique de décolonisation de la recherche. Ce mémoire s'inscrit également dans le courant de la conceptualisation de la communauté psychologique, c'est-à-dire un sens subjectif de communauté, qui en est à ses balbutiements.

Cette recherche a pour limite une compréhension localisée du lien social. En effet, les informateurs de la recherche sont majoritairement employés du secteur organisationnel autochtone, donc en contact quotidiennement avec d'autres autochtones. Une étude de l'attachement communautaire des utilisateurs des services ou des participants aux activités seraient intéressante pour une compréhension plus globale du processus. De plus, les organisations communautaires ne représentent pas la seule source de lien social entre les membres de la communauté. Les milieux familiaux ainsi que plusieurs initiatives citoyennes rassemblent des autochtones à Montréal et créent en

quelque sorte la communauté. Par exemple, un cours de langue crie se donne informellement dans la ville (Sâkihitowin learning). Il serait intéressant d'étudier la constitution de ces groupes et du lien social entre ses membres.

En terminant, le Réseau pour la stratégie urbaine de la communauté autochtone de Montréal et le Montréal Autochtone semblent être des institutions prometteuses pour la solidification du lien social à Montréal. Elles cherchent effectivement à combler certains manques exprimés dans les entrevues, notamment par l'offre de services ou d'espaces destinés aux classes moyennes ainsi que la représentation de la communauté. Elles semblent très actives dans ce processus actuel de « construction » de la communauté mentionné par certains informateurs. Le passage du temps nous dira quels *plis* prendra cette construction de la communauté de Montréal et de son milieu organisationnel.

Bibliographie

- AMIT, Vered. 2002,
 « Reconceptualizing community ». In: Vered AMIT (dir.), *Realizing community Concepts, social relationships and sentiments*. London and New York: Routhledge, p. 1 à 20.
- ALDERSON-GILL et ASSOCIATES CONSULTING INC. 2005,
Évaluation formative des projets pilotes de la Stratégie pour les Autochtones vivant en milieu urbain, Projet de rapport définitif, Présenté au Bureau de l'Interlocuteur fédéral Affaires indiennes et du Nord Canada, http://www.aadnc-aandc.gc.ca/DAM/DAM-INTER-HQ/STAGING/texte-text/evr_1100100014374_fra.pdf, consulté le 20 mars 2014.
- APPADURAI, Arjun. 1988,
 « Putting hierarchy in its place ». *Cultural Anthropology*, vol.3, n.1, 36-49.

- ARNAUD, Aurélie. 2014,
 « Féminisme autochtone militant : quel féminisme pour quelle militance? », *Nouvelles pratiques sociales*, vol.27, no.1, p.211 à 222.
- ASCHER, François. 1998,
La République contre la Ville, Paris, de l'Aube, coll. Société, p.167 à 171.
- BELLIER, Irène. 2004a,
 « La participation des peuples autochtones dans la constellation onusienne : les enjeux d'une présence institutionnelle », in Communication au colloque organisé par le, *Cultures et pratiques participatives : une perspective comparative*, Colloque du LAIOS et de l'AFSP (20-21 janvier 2004), <http://www.gitpa.org/Processus%20GITPA%20200/gitpa%20200-3%20participation%20PA.htm>, consulté le 20 juillet 2015.
- BESSIRE Lucas. 2014,
 « The rise of indigenous hypermarginality: Native culture as a neoliberal politics of life », *Current anthropology*, vol.55, n.3, pp.276-295.
- BISHOP, Brian, COLQUHOUN, Simon and Gemma JOHNSON. 2006,
 « Psychological sense of community: an australian aboriginal experience », *Journal of community psychology*, vol.34, no.1, pp.1-7.
- BLAIS, Mireille et Stéphane MARTINEAU. 2006,
 « L'analyse inductive générale: description d'une démarche visant à donner un sens à des données brutes », *Recherches qualitatives*, vol. 26, no. 2, pp.1-18.
- BLAKELY, Edward J. et Mary Gail SNYDER. 1995.
 « Fortress Communities: The Walling and Gating of American Suburbs », *Land Lines*, Lincoln Institute, vol. 7, no. 5.
- BLANCHETTE-GARNEAU, Amélie et Jacinthe PÉPIN. 2012,
 « La sécurité culturelle: une analyse du concept », *Recherche en soins infirmiers*, vol. 4, no. 111, pp. 22-35.
- BOHAKER, Heidi and Franca, IACOVETTA. 2009,
 « Making Aboriginal People 'Immigrants Too': A comparison of citizenship programs for newcomers and indigenous peoples in postwar Canada, 1940-1960s », *The Canadian historical review*, vol.90, n.3, pp.427-461.
- BOIVIN, Richard et René, MORIN. 2007,
 « La commission royale sur les peuples autochtones (1991-1996) ou la longue marche des peuples autochtones du Canada vers la reconnaissance de leur droits »,

Recherche Amérindienne au Québec, vol. 37, no.1, « la Commission Royale sur les Peuples Autochtones : Dix ans et l'avenir en plus! », pp. 25-36.

BOUSQUET, Marie-Pierre.2005,
« Les jeunes Algonquins sont-ils biculturels? Modèles de transmission et innovations dans quelques réserves », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 35, no.3, pp.7-18.

BOUSQUET, Marie-Pierre. 2005b,
« La production d'un réseau de sur-parenté : histoire de l'alcool et désintoxication chez les Algonquins ». *Drogues, santé et société*, vol.4, no.1, pp. 129-173.

BOUSQUET, Marie-Pierre.2012,
«De la pensée holistique à l'*Indian Time*: dix stéréotypes à éviter sur les Amérindiens», *Nouvelles pratiques sociales*, vol.24, n.2, pp. 204-226.

BRETON, Philippe. 2000,
Le culte de l'internet. Une menace pour le lien social? La Découverte, 128 p.

BRETON, Raymond. 1983,
« La communauté ethnique, communauté politique », *Sociologie et sociétés*, vol.15, n.2, p.23-38.

BURAWOY, Michael.2003,
« L'étude de cas élargie. Une approche réflexive, historique et comparée de l'enquête de terrain », in *L'enquête de terrain*, Daniel Céfaï, éd. Paris, La Découverte, coll., « M.A.U.S.S. », pp.425-464.

CARLI Vivian. 2012,
« The city as a "space of opportunity": Urban Indigenous Experiences and community safety partnerships ». In: David NEWHOUSE, Tricia MCGUIRE-ADAMS, and Daniel JETTÉ, (dir.). *Well-Being in the Aboriginal Community*. Toronto: Thompson Education Publishing, p. 1-19.

CANADA, SÉNAT. 2011,
Débats du Sénat, 1^{ère} sess., 41^e législature, 3 juin, « Discours du Trône », p.3.

CHAREST, Paul. 2005,

« Les assistants de recherche amérindiens en tant que médiateurs culturels : expériences en milieux innu et atikamekw du Québec », *Études Inuit/Studies*, no.1-2, pp.115-129.

CHRISTENSON, J.A., FENDLEY K. and ROBINSON J.W. 1989,
Community Development. In *Community Development in Perspective*, edited by J.A. Christenson and J.W. Robinson, pp. 3-25. Ames: Iowa State University Press.

CLATWORTHY, Stewart. 2009,
« Modifications apportées en 1985 à la Loi sur les Indiens : répercussions sur les Premières nations au Québec », *Cahiers québécois de démographie*, vol.38, no.2, pp.253-286.

COHEN, Anthony. 1985,
The symbolic construction of community, London, Routledge, 127 p.

COLCLOUGH, Glenna et Bhavani STARAMAN. 2005.
« Community and social capital: What is the difference? » », *Sociological Inquiry*, vol.75, no. 4, pp. 474-496.

COLLIGNON, Béatrice. 2007,
« Note sur les fondements des postcolonial studies », *EchoGéo*, no.1,
<http://echogeo.revues.org/2089>, consulté le 15 mai 2015.

COMAT Ioana. 2014,
Se construire et s'affirmer par les lieux: Un regard sur les présences autochtones à Montréal, Québec, Université Laval et Université De Pau et Des Pays De L'adour, 492 p.

CORNELLIER, Frédérique. 2010,
Vivre la ville: l'expérience sociale et spatiale des autochtones de Val-d'Or, Montréal, Université de Montréal, 168 p.

CUSSET, Pierre-Yves. 2007,
Le lien social, Éd. Nathan, 128 p.

DANSEREAU, Francine et Annick GERMAIN. 2002,
« Fin ou renaissance des quartiers? Les significations des territoires de proximité dans une ville pluriethnique », *Espaces et sociétés*, vol,1, no. 108, pp.11-46.

- DARNELL, Regna. 2011,
 «Nomadic legacies and contemporary decision-making strategies between Reserve and city » In: Heather HOWARD and Craig PROULX (eds), *Aboriginal peoples in Canadian cities: Transformations and continuities*, Wilfrid Laurier University Press, Ontario, pp.39-51.
- DERBER, Charles.1983,
The Pursuit of Attention, Power and Individualism in Everyday Life, Oxford, Oxford University Press, 110 p.
- DÉSY Caroline, GÉRIN, Annie et Simon HAREL. 2008,
Traces d'appartenance : de nouvelles avenues pour la recherche sur la construction des identités, Cahiers du CÉLAT, 312 p.
- DUDGEON Pat, Jonh MALLARD, Darlene OXENHAN and John FIELDER. 2002,
 « Contemporary Aboriginal Perceptions of Community », *Psychological sense of community*, pp.247-267
- DUPUIS, Renée. 1991,
La question Indienne au Canada, Boréal espress, 123 p.
- DORAIS, Louis-Jacques. 2009,
 « Et si les autochtones n'existaient pas? » in *Autochtonies. Vus de France et du Québec*, Natacha Gagné, Thibault Martin, et Marie Salaün, eds, Québec, Presses de l'Université Laval, pp.419-430.
- FORBES, Jack D., 2001,
 « The Urban Tradition among Native Americans », In: Evelyn PETERS, *American Indians and the urban experience*, Altamira Press, pp.5-25.
- GÉLINAS, Claude. 2007,
Les Autochtones dans le Québec Post-Confédéral. 1867-1960, Les Éditions du Septentrion, 157 p.
- GENIN-CHARRETTE, Anne-Marie. 2013,
La gouvernance autochtone en milieu urbain : le cas de Montréal, Montréal, Université de Montréal, 157 p.
- GENTELET, Karine. 2014,
 « Idle No More : identité autochtone actuelle, solidarité et justice sociale :entrevue avec Mellisa Mollen Depuis et Widia Larivière », *Nouvelles Pratiques sociales*, vol.27, no.1, pp.7-21.

- GILBERT, K. 1977,
Living black. Harmondsworth, Penguin. House of Representatives standing committee on Aboriginal Affairs. (1990). *Our future, our serves*. Canberra: Australian Government Publishing Service.
- GIRARD, Camil, CÔTÉ, Serge, LEBLANC, Patrice et Jacques KURTNESS. 2015,
 « Migration interne et dynamique culturelle chez les jeunes des Premières Nations au Québec (Canada). Innus, Atikamekw et Algonquins », *Anales de Antropologica*, Volume 49, no.2, pp.175-205.
- GOFFMAN, Erving. 1974,
Les rites d'interaction, Paris, Les Éditions de Minuit, 231 p.
- GOMBAY, Nicole. 2005,
 « Shifting Identities in a Shifting World: Food, Place, Community, and the Politics of Scale in an Inuit Settlement », *Environment and Planning D: Society and Space*, juin, vol.23, pp.415-433.
- GONZALES, Angela A. 2001,
 « Urban (trans) formations: Changes in the meaning and use of American Indian identity », In: Evelyn PETERS and Susan LOBO, *American Indians and the urban experience*, Altamira Press, p.181.
- GOYON, Marie. 2007,
 « L'indianité en tant qu'ethnogénèse : exemple de mobilisation dans l'art contemporain amérindien », *Parcours anthropologiques*, vo. 2. no 6, pp. 92-112.
- Gouvernement du Québec. 2010,
 « Conditions de vie. Portrait social du Québec: Données et analyses », Insitut de la statistique du Québec, 310 p.
- GRAY, John. 2002,
 « Community as place-making: Ram auctions in the Scottish borderland », ». In: Vered AMIT (dir.), *Realizing community Concepts, social relationships and sentiments*. London and New York: Routhledge, pp.38-59.
- GRAWITZ, Madeleine (1994).
Lexique des sciences sociales (6édition), Éditions Dalloz, 399 p.
- GREEN, Joyce. 2007,
 « Le féminisme autochtone : un mouvement indigène qui prône la justice sociale », Dans : « Itinéraires d'égalité: Trajectoires des femmes autochtones du

Québec et du Canada », sous la direction de Carole LÉVESQUE et Marie-France LABRECQUE, *Réseau de recherche et de connaissance relatives aux peuples autochtones (DIALOG) et Institut national de la recherche scientifique (INRS)*, Montréal, pp. 45-49.

GUAY, Christiane et Thibault MARTIN. 2012,
 « Libérer les mots: pour une utilisation éthique de l’approche bibliographique en contexte autochtone », Dans « Éthique Publique. Revue internationale d’éthique sociétale et gouvernementale. Peuples autochtones et enjeux d’éthique publique », *Éditions Nota bene*, vol.14, no.1, pp. 305-333.

GUPTA, Akhil et James, FERGUSON. 1992,
 « Beyond “Culture” » : Space, Identity, and the Politics of Difference », *Cultural Anthropology*, Vol.7, n.1, Dossier « Space, Identity, and the Politics of difference », p.6-23.

HALL, Stuart. 2008,
 « Identités culturelles et diaspora (1998) », in *Identités et culturels : politiques des cultural studies*, Maxime Cervulle, Paris, Amsterdam, p.311-326.

HANSELMANN, Calvin. 2003,
 « Permettre la réalisation du rêve urbain : La responsabilité partagée et la mise sur pied d’organisations efficaces pour les autochtone en milieu urbain », In: David NEWHOUSE et Evelyn PETERS (dir.), *Des gens d'ici. Les Autochtones en milieu urbain*, Canada, Projet de recherche sur les politiques, Gouvernement du Canada, pp. 267-278.

HERITZ, Joanne. 2012,
 « Urban Aboriginal Self-Determination in Toronto », In: David NEWHOUSE, Tricia MCGUIRE-ADAMS, and Daniel JETTÉ, (dir.). *Well-Being in the Aboriginal Community*. Toronto: Thompson Education Publishing, pp.43-54.

HOWARD, Heather. 2011,
 « The Friendship Centre: Native people and the organization of community in cities » In: Heather HOWARD and Craig PROULX (eds), *Aboriginal peoples in Canadian cities: Transformations and continuities*, Wilfrid Laurier University Press, Ontario, pp.23-38.

IFE, Joseph. 1995,
Community development: Creating community alternatives-vision, analysis and practice. New South Wales: Addison Wesley Longman Australia.

JACCOUD, Mylène. 1995,

« L'exclusion sociale et les Autochtones », *Lien social et politiques*, no.34, pp.93-100.

JÉRÔME, Laurent. 2008,
 « L'anthropologue à l'épreuve de la décolonisation de la recherche dans les études autochtones : un terrain politique en contexte atikamekw », *Anthropologie et Sociétés*, vol.32, no.3, pp.179-196.

KISHIGAMI, Nobuhiro. 2002,
 « Inuit identities in Montreal, Canada », *Études/Inuit/Studies*, vol.26, no.1, pp.183-191.

KNIGHT, Rof. 1996,
Indians at work: An Informal History of Native Labour in British Columbia 1858-1930, Vancouver, New Star Books, 317 p.

LACHAPELLE, Louise et Shan Dak Puana. 2012,
 « Mamu minu-tutamutau Bien faire ensemble. L'éthique collaborative et la relation de recherche », Dans « Éthique Publique. Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale. Peuples autochtones et enjeux d'éthique publique », *Éditions Nota bene*, vol.14, no.1, pp.225- 259.

LADNER, Kiera and Michael Orsini. 2004,
 « De l'infériorité négociée à l'inutilité de négocier : la Loi sur la gouvernance des Premières Nations et le maintien de la politique coloniale », *Politique et sociétés*, vol.23, n.1, p.59-87.

LANGTON, M. 1933,
 « Well, I heard it on the radio and I saw it on the television... », Woolloomooloo, NSW: Australian Film Commission.

LÉVESQUE, Carole. 1989,
 « Regard sur les femmes autochtones. Les étapes d'une lutte politique et sociale », *Cahiers de recherche féministes*, vo.1, no.1, pp.111-125.

LÉVESQUE, Carole. 2003,
 « La présence des Autochtones dans les villes du Québec : mouvements pluriels, enjeux diversifiés », In: David NEWHOUSE et Evelyn PETERS (dir.), *Des gens*

d'ici. Les Autochtones en milieu urbain, Canada, Projet de recherche sur les politiques, Gouvernement du Canada, pp. 25-35.

LÉVESQUE, Carole. 2009b,
« Les Autochtones du Québec : combattre les inégalités en créant des alliances stratégiques », *Développement social*, vol.10, no.2, pp.12-13.

LÉVESQUE, Carole et Natalie, KERMOAL. 2010,
« Repenser le rapport à la ville: pour une histoire autochtone de l'urbanité », *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 23, no.1, pp.67-88.

LÉVESQUE, Carole. 2011,
« Parce que l'urbanité est aussi autochtone », *Développement social*, vol. 11, no.3, p.52.

LÉVESQUE, Carole et Édith CLOUTIER. 2013,
« Les Premiers Peuples dans l'espace urbain au Québec : trajections plurielles », in *Les Autochtones et le Québec : des premiers contacts au plan Nord*, Alain Beaulieu, Stéphan Gervais et Martin Papillon, éd., Montréal, Presse de l'Université de Montréal, p. 281-296.

LAVOIE, Michel. 2007,
« Politique sur commande. Les effets des Commissions d'enquête sur la philosophie publique et la politique indienne au Canada, 1828-1996 », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. 37, no.1, pp.5-23.

LOBO, Susan. 2001,
« Is urban a person or a place? Characteristics of urban indian country », *American Indians culture and Research Journals*, vol.22, no.4, pp.89-102.

LOZIER, Jean-François. 2014,
« Les origines huronnes-wendates de Kanesatake », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol.44, no.2-3, pp.103-116.

MEINTEL, Deirdre. 1989,
« Les Québécois vus par les jeunes d'origine immigrée », *Revue internationale d'action communautaire*, no.21, pp.81-94.

MICHAUX, Emmanuelle. 2014,
Ni Amérindiens ni Eurocanadiens. Une approche néomoderniste du culturalisme métis au Canada, Doctorat en Anthropologie, Université Laval, Québec, 515 p.

- MILLOY, John. 2008,
Le colonialisme selon la Loi sur les Indiens : un siècle se déshonore, 1869-1969,
Centre National pour la Gouvernance des Premières Nations,
http://fngovernance.org/ncfng_research/milloy_fr.pdf., consulté 15 juillet 2015.
- MORANTZ, Toby. 2002,
« L'histoire de l'est de la baie James au XX^e siècle. À la recherche d'une
interprétation », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XXXII, n.2, p.63-69.
- MORSE, B.W., 2010.
« Developing legal framework for urban governance », coll. "Aboriginal Policy
research series", Ottawa, Institute on Governance, pp. 157.
- NAGEL, Joane and Matthew Snipp, 1993.
« Ethnic reorganization: American Indian social, economic, political, and cultural
strategies for survival », *Ethnic and racial studies*, vol.16, no.2, pp.203-235.
- NEWHOUSE, David. 2003,
« L'infrastructure invisible: institutions et organismes autochtones en milieu
urbain », In: David NEWHOUSE et Evelyn PETERS (dir.), *Des gens d'ici. Les
Autochtones en milieu urbain*, Canada, Projet de recherche sur les politiques,
Gouvernement du Canada, pp. 267-278.
- NEWHOUSE, David. 2011,
« Urban Life: Reflections of a Middle-Class Indian » In: Heather HOWARD and
Craig PROULX (eds), *Aboriginal peoples in Canadian cities: Transformations
and continuities*, Wilfrid Laurier University Press, Ontario, pp.23-38.
- NGUYEN, T. Mai. 2014,
« Consulting whom? Lessons from the Toronto urban aboriginal strategy », *The
international indigenous policy journal*, vol. 5, no. 1, january, 31 p.
- NORRIS, Marie-Jane, Stewart CLATWORTHY and Evelyn PETERS. 2013,
« The Urbanization of Aboriginal populations in Canada: A half century in
review », IN: Evelyn PETERS and Chris ANDERSON (eds.), *Indigenous in the
city: Contemporary identities and cultural innovation*, *UBC Press*, Vancouver,
Toronto, pp.29-45.
- Organisation nationale sur la santé autochtone, 2008.
*Compétences culturelles et sécuritaires; Un guide pour les administrateurs, les
fournisseurs et les éducateurs*, Ottawa On : auteur.

N.Q.I.A.'s history. 1974, Taqralik Magazine, juin- juillet, p.14 à 16.

PETERS-LITTLE, Frances. 2000,
The community game: Aboriginal self-definition at the local level, AIATSIS,
 Canberra.

PETERS, Evelyn. 2002,
 « “Our City Indians”: Negotiating the meaning of First Nations urbanization in
 Canada, 1945-1975 », *Historical Geography*, no.30, pp.75-92.

PETERS, Evelyn. 2005,
 « Indigeneity and marginalisation: Planning for and with Aboriginal communities
 in Canada », *Process in Planning*, vol. 63, pp.327-404.

POIRIER, Sylvie. 2004,
 « La (dé)politisation de la culture? Réflexions sur un concept pluriel »,
Anthropologie et Sociétés, vol. 28, no. 1, pp.7-21.

PROULX, Craig. 2003,
Reclaiming Aboriginal Justice, Identity, and Community, Saskatoon, Purish
 Publishing Ltd., Aboriginal Issues Series, 273 p.

RATELLE, Maurice. 2000,
 « Canadien, Jean-Baptiste, dit John Canadien », Dictionnaire bibliographique du
 Canada, http://www.biographi.ca/en/bio.php?id_nbr=7269, consulté le 20 mars
 2015.

Regroupement des Centres d’Amitié du Québec, 2008a,
*Évaluation des besoins des Autochtones qui composent avec la réalité urbaine de
 Montréal*. 116 p.

Regroupement des Centres d’Amitié du Québec. 2015,
 « Les nouvelles du Mouvement des Centres d’amitié autochtones du Québec :
 Bulletin spécial SAMU », septembre, 16 p.

Réseau pour la stratégie urbaine de la communauté de Montréal. 2010,
 « Guide de référence autochtone à Montréal. Prendre sa place par l’employabilité,
 la formation et l’éducation! », 26 p.

Réseau pour la stratégie urbaine de la communauté de Montréal. 2012,

« Évaluation des besoins en santé des autochtones en milieu urbain de Montréal », Comité santé des Autochtones de Montréal, 53 p.

SALÉE, Daniel. 2006,

« Quality of life of Aboriginal people in Canada: An analysis of current research », *IRPP Choices*, vol.12, no.6, 40 p.

SIGGNER, Andrew J. 2003,

« Populations autochtones urbaines: mise à jour d'après les données du recensement de 2001, In: David NEWHOUSE et Evelyn PETERS (dir.), *Des gens d'ici. Les Autochtones en milieu urbain*, Canada, Projet de recherche sur les politiques, Gouvernement du Canada, pp. 15-24.

SILVER, Jim, GHORAYSHI, Parvin, HAY, Joan and Darlene KLYNE. 2006,

« In a Voice of their Own: Urban Aboriginal Community Development », *Canadian centre for policy alternatives*, Ottawa, 56 p.

SIMARD, Jean-Jacques. 2003,

La réduction. L'autochtone inventé et les amérindiens d'aujourd'hui. Septentrion, Québec, 403 p.

STAPP, Derby C. and BURNEY, Michael S. 2002,

« Tribal Cultural Resource Management: the full circle of stewardship », Altamira Press, p. 45.

STRAUSS, Terry et Debra, VALENTINO. 2001,

« Retribalization in urban Indian communities », In: Evelyn PETERS and Susan LOBO, *American Indians and the urban experience*, Altamira Press, pp.85-94.

Urban Aboriginal peoples study: Montreal Report. 2010, The Environics Institute, 188p.

Urban Aboriginal task force: Ottawa final report. 2007, mars, 108 p.

TODD, Roy. 2003,

« La gouvernance autochtone en milieu urbain : développements et enjeux », In: David NEWHOUSE et Evelyn PETERS (dir.), *Des gens d'ici. Les Autochtones en milieu urbain*, Canada, Projet de recherche sur les politiques, Gouvernement du Canada, pp. 279-290.

TOMIAK, Julie-Ann and Donna PATRICK. 2011,

« “Regaining the childhood I should have had” The Transformation of Inuit identities, institutions, and community in Ottawa », In: Heather HOWARD and Craig PROULX (eds), *Aboriginal peoples in Canadian cities: Transformations and continuities*, Wilfrid Laurier University Press, Ontario, pp.69-85.

TUHIWAI SMITH, Linda. 1999,
Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples, Zed Books, Social Science, 208 p.

VIAU, Roland. 2000,
Enfants du néant et mangeurs d'âmes. Guerre, culture et société en Iroquoisie ancienne. Boréal, Montréal.

VIAU, Roland. 2012a,
 « L'esprit des lieux : Montréal avant Cartier », in *Histoire de Montréal et sa région. Tome 1*, Dany Fougère, éd, Presses de l'Université Laval, Québec, p.41-70.

VIAU, Roland. 2012b,
 « Sur les décombes d'Hochelaga , 1535-1650» in *Histoire de Montréal et sa région. Tome 1*, Dany Fougère, éd, Presses de l'Université Laval, Québec, p.71-104.

Ville de Montréal. 2010,
 « Portrait de la population autochtone de Montréal », Division des affaires économiques et institutionnelles, 12 p.

VINCENT, Sylvie. 1986,
 « De la nécessité des clôtures. Réflexion libre sur la marginalisation des Amérindiens », *Anthropologie et Sociétés*, vol.10, no.2, p.75-83.

VINCENT, Sylvie. 1992,
 « La révélation d'une force politique les Autochtones », in *Le Québec en jeu. Comprendre les grands défis*, Gérard Daigle et Guy Rocher, éd, Montreal, Presses de l'Université de Montréal, p.749-790.

WALKER, C. R. 2005,
 « Social Cohesion? A critical review of the urban aboriginal strategy and its application to adress homelessness in Winnipeg », *The Canadian Journal of Native Studies*, vol.22, no.2, pp.395-416.

- WEIBEL-ORLANDO, Joan. 1991,
Indian Country, L.A.: Maintaining Ethnic Community in Complex Society, Urbana et Chicago, University of Illinois Press, 354 p.
- WINKLE, Barrik Van and STRONG, Pauline Turner.1996,
 « “Indian Blood”: Reflections on the reckoning and refiguring of Native american identity », *Cultural Anthropology*, vol.11, no.4, Resisting Identities (no.1996), pp.547-576.
- WHITE W., Bob. 2006,
 « Présentation: pour un lâcher prise de la culture », *Anthropologie et Sociétés*, vol.30, no.2, pp.7-25.
- WOTHERSPOON, Terry. 2003,
 « Perspective d’une nouvelle classe moyenne parmi les peuples autochtones », », In: David NEWHOUSE et Evelyn PETERS (dir.), *Des gens d’ici. Les Autochtones en milieu urbain*, Canada, Projet de recherche sur les politiques, Gouvernement du Canada, pp.161-182.

Références électroniques :

Affaires indiennes et du Nord Canada, *La Stratégie pour les Autochtones vivant en milieu urbain- Document d’information*, (Ressource électronique), Ottawa, 2009 en ligne : <http://www.ainc-inac.gc.ca/ai/of/luas/bkg-fra.asp> (Page consultée le 15 juillet 2015).

Bureau de l’interlocuteur fédéral- Affaires Autochtones et du Nord Canada, *Évaluation formative des projets pilotes de la Stratégie pour les Autochtones vivant en milieu urbain-Projet de rapport définitif* (Ressource électronique), Ottawa, 2005, en ligne : <http://www.ainc.inac.gc.ca/ai/of/pubs/evr/evr-fra.pdf> (Page consultée le 22 juillet 2015) p.48.

Cree Patient Service, Accueil, (En ligne): <http://www.creehealth.org/services/cree-patient-services>, consulté le 15 octobre 2014.

DANEAU, Lauréanne. 2010,
 « Les autochtones et les jeux olympiques de Vancouver : partenariat sincère ou campagne de séduction », *Perspective Monde*, (Ressource électronique), Université de Sherbrooke, 9 novembre,
<http://perspective.usherbrooke.ca/bilan/servlet/BMAAnalyse?codeAnalyse=1122> (Page consultée le 4 janvier 2015).

STATISTIQUE CANADA. 2011, Population selon le groupe autochtones, par région de recensement (Recensement de 2011), <http://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/dp-pd/aprof/details/page.cfm?Lang=F&Geo1=CMA&Code1=462&Data=Count&SearchText=Montreal&SearchType=Begins&SearchPR=01&A1=Aboriginal%20peoples&Custom=&TABID=1> (Page consultée le 30 avril 2014).

STATISTIQUE CANADA. 2012, Population selon le groupe autochtones, par région de recensement (Recensement de 2011), <http://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/dp-pd/aprof/details/page.cfm?Lang=F&Geo1=CMA&Code1=462&Data=Count&SearchText=Montreal&SearchType=Begins&SearchPR=01&A1=Aboriginal%20peoples&Custom=&TABID=1>, consulté le 30 avril 2014.

Radio Canada, (En ligne): <http://ici.radio-canada.ca/regions/montreal/2015/07/07/002-sans-abri-itinerance-recensement-2015-resultats.html>, consulté le 11 novembre 2015

Regroupement des Centres d'Amitié du Québec, (En ligne), Section CDCAM, <http://www.rcaaq.info/fr/les-centres-damitie-autochtones-du-quebec/montreal.html> (Page consultée le 2 août 2015).

Réseau pour la stratégie urbaine de la communauté de Montréal, (En ligne), Section à propos de nous, <http://reseauumlnetwork.com/a-propos-de-nous/> (Page consultée le 20 mai 2015).

Annexe : Tableau des participant(e)s

Nom des participant(e)s	Âge	Auto-identification
Carole	41	Mohawk Son père est Mohawk et sa mère est Québécoise.
Chantal	54	Innue Ses deux parents sont Innus.
Charlie	28	Inuvialuit Sa mère est Inuvialuit et son père est Belge
Gerry	67	Originaire de Winnipeg- Ne connaît pas sa famille

Hélène	52	Métis Elle mentionne ses origines dénés, sénécas et algonquines. Ses deux parents sont autochtones.
Maxime	34	Mohawk Son père est Québécois et sa mère est Mohawk
Mélissa	--	Algonquine Ses deux parents sont Algonquins
Nathalie	29	Inuvialuit Sa mère est Québécoise et son père est Inuvialuit
Patricia	44	Mohawk Sa mère est Mohawk et son père est Québécois
Richard	60	Métis Il mentionne ses racines huronnes et algonquines. Ses deux parents sont autochtones.
Roxanne	33	Mi'kmak Ses deux parents sont Mi'kmak et Acadiens.