

Université de Montréal

**La « zone grise » de l'indianité :  
Ambiguïtés et logiques identitaires chez les Métis de l'Abitibi**

par  
Fabien Tremblay

Département d'anthropologie  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de M.Sc.  
en anthropologie

Février, 2007

© Fabien Tremblay, 2007



GN  
H  
USY  
2007  
V.029

## AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

## NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

**La « zone grise » de l'indianité :  
Ambiguïtés et logiques identitaires chez les Métis de l'Abitibi**

présenté par :

Fabien Tremblay

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Bernard Bernier

Marie-Pierre Bousquet

Robert Crépeau

## Abrégé

À partir de l'exemple de l'Abitibi, ce mémoire tente de comprendre l'auto-identification des Métis du Québec, un phénomène peu documenté qui ne cesse de gagner en importance depuis quelques années. Suite à l'observation de personnes s'identifiant comme Métis dans les villes de Senneterre et de Val-d'Or, dans leurs faits et gestes quotidiens, leurs réalisations collectives, leur vie politique, leurs interactions avec la société dominante et les communautés autochtones avoisinantes, nous avançons trois hypothèses. Premièrement, la *Loi sur les Indiens* a joué un rôle fondamental dans l'apparition du phénomène d'identification dans la région et cette législation est, encore aujourd'hui, déterminante dans le façonnement de l'identité des Métis. Deuxièmement, la mobilisation d'une partie de la population autochtone, dans les années 1960-1970, a participé à l'émergence d'un espace identitaire qui, depuis, ne cesse d'évoluer sous l'influence des politiques de l'État canadien et des organisations les représentant. Finalement, il n'est pas possible d'appréhender la négociation de l'identité métisse sans tenir compte des impacts de l'urbanisation chez les Autochtones de la région.

À la lumière de cette recherche, force est de constater que les personnes s'identifiant comme Métis en Abitibi représentent une diversité socioculturelle observable à travers les différentes significations que revêt le terme et les profils variés de nos informateurs. De plus, ce mémoire démontre, contre toute attente, que l'identification des Métis de l'Abitibi est un phénomène récent ne résultant pas du *métissage* ou de l'*hybridité*, mais de l'*exclusion* de cette catégorie particulière d'Autochtone.

Nous espérons ainsi apporter une meilleure compréhension des Métis de l'Abitibi, une catégorie d'Autochtones qui, encore aujourd'hui, est rejetée par les différents paliers gouvernementaux, par la société dominante et même, dans certains cas, par les Indiens inscrits.

**Mots clés**

Identité autochtone, Indiens inscrits, Indiens non inscrits, Métis, est du Canada, Autochtones en milieu urbain, *Loi sur les Indiens*, exclusion, mobilisation, organisations politiques, pan-indianisme.

## Abstract

Our thesis uses the case of Abitibi to expand knowledge about the identity and the self-identification process of the “Métis” in Quebec. This research theme has gained importance over the last few years but is still underdeveloped. Observing people identified as “Métis” in the towns of Senneterre and Val-d’Or (their daily actions, collective achievements, political life, and interactions with the rest of the society and with other aboriginal communities located in the same geographical area), we came to three conclusions. First, the *Indian Act* has played a fundamental role in giving birth to a particular “Métis” identity, and the Act still shapes the way “Métis” individuals define themselves today. Secondly, the mobilization, during the 1960s and the 1970s, of a significant proportion of the indigenous population stimulated the emergence of a particular identity space. This space has constantly evolved since, under the influence of Canadian policies and the actions of the organizations representing the “Métis” community. Finally, we argue that one must study the impact of urbanization on the Aboriginals if he or she wants to understand the negotiations related to the “Métis” identity.

In the light of this research, the notion of Métis appears to be complex and multifaceted. The “Métis group” is constituted of individuals who have different conceptions of the “Métis” identity, and the people interviewed often came from different socio-cultural backgrounds. In addition, our thesis demonstrates that the identification process of the “Métis” of Abitibi is a recent phenomenon. Further we found that the identification is not a result of *metissage* or *hybridity* as much as a result of the exclusion of this native group.

All in all, we hope this thesis will shed new light on the Abitibi Métis people, a specific native category which is, yet today, largely neglected by the government, by the dominant society, and even, in some instances, by the registered Indians.

**Key words**

Native identity, registered Indians, non-status Indians, Métis, eastern Canada, urban Aboriginal people, *Indian Act*, exclusion, mobilization, political organizations, pan-indianism.

## Remerciements

Je souhaite remercier Louis Bordeleau, Marjorie Wapachee et tout le personnel du Centre d'entraide et d'amitié autochtone de Senneterre pour leur collaboration inestimable, Alexis Weizineau et Nancy Crépeau pour les nombreuses discussions enrichissantes et inspirantes, mon père Anicet, ma mère Marianne et ma sœur Dominique pour leur soutien et leurs encouragements, Frédérick Gagnon, Martin Demers, Jonathan Deschesnes, Julie-Christine et Jonathan Lainey pour leur aide et leurs judicieux commentaires .

Je voudrais aussi exprimer toute ma gratitude à Marie-Pierre Bousquet, ma dévouée directrice de recherche, pour m'avoir si bien guidé et soutenu tout au long de mes travaux.

TABLE DES MATIÈRES

	<u>page</u>
<b>Abrégé</b> .....	i
<b>Mots clés</b> .....	ii
<b>Abstract</b> .....	iii
<b>Key words</b> .....	iv
<b>Remerciements</b> .....	v
<b>Table des matières</b> .....	vi
<b>Liste des Abréviations</b> .....	x
<b>Liste des annexes</b> .....	xi
<b>Introduction</b> .....	1
<b>Chapitre 1 -Investiguer la question des Métis au Québec: méthode, motivations et difficultés du choix d'un terrain</b> .....	<b>6</b>
<b>Chapitre 2 -La littérature sur les Métis du Québec : « un dossier en souffrance ».</b>	
2.0-INTRODUCTION.....	15
2.1-DISTRIBUTION ET DIVERSITÉ DES MÉTIS.....	16
2.1.1- <u>Les Métis de l'Ouest ou « Métis historiques »</u> .....	16
2.1.2- <u>Les « autres Métis » ou ceux de l'Est</u> .....	17
2.1.3- <u>L'Abitibi</u> .....	18
2.2-TERMINOLOGIE : AMBIGUÏTÉ ET CONFUSION.....	19
2.2.1 <u>Polysémie et ambiguïté</u> .....	21
2.2.2 <u>La politisation du terme</u> .....	22
2.2.3 <u>Métis ou métis?</u> .....	23
2.3-L'ETHNOGENÈSE DES MÉTIS.....	24
2.3.1 <u>Ethnogenèse et histoire : l'importance de la traite</u> .....	25
2.4-L'HISTOIRE DES MÉTIS DU QUÉBEC : UNE ÉMERGENCE RÉCENTE.....	27
2.4.1- <u>Témoignages métis récents en Abitibi</u> .....	28
2.4.2- <u>L'exclusion des Métis en Abitibi</u> .....	30
2.5-LE LÉGAL ET LE POLITIQUE.....	31
2.5.1- <u>La montée des organisations</u> .....	32

<u>2.5.2-La mobilisation des Métis en Abitibi</u> .....	33
2.6-CONCLUSION.....	34

**Chapitre 3 -L'émergence d'un espace identitaire en Abitibi : concepts et théorie.**

3.0-INTRODUCTION.....	36
3.1-LE MÉTISSAGE.....	37
3.2-L'EXCLUSION.....	40
3.3-L'ETHNICITÉ.....	43
3.4-IDENTITÉ ET MOBILISATION.....	44
3.5-LES FACETTES DE L'IDENTITÉ AUTOCHTONE.....	47
3.6-CONCLUSION.....	49

**Chapitre 4 -Les « purs » Indiens, les « vrais » et les « nouveaux » Métis : le légal et l'essentialisation de l'identité amérindienne.**

4.0-INTRODUCTION.....	51
4.1-LA LOI SUR LES INDIENS.....	53
<u>4.1.1-Le statut indien</u> .....	55
<u>4.1.2 L'amendement C-31</u> .....	53
<u>4.1.3 Métis et Indien sans statut</u> .....	57
4.2-LA JURIDICTION DE QUI?.....	57
4.3-LE CONTRÔLE DE L'IDENTITÉ AUTOCHTONE.....	59
<u>4.3.1 La catégorie raciale de l'Indien</u> .....	61
<u>4.3.2 « Frères de sang »</u> .....	63
4.4-LOI, CATÉGORIES RACIALES ET IDENTITÉS AUTOCHTONES.....	60
<u>4.4.1-Définitions floues et identités mouvantes</u> .....	64
<u>4.4.2-Les « purs » et les autres : retour sur la logique du sang</u> .....	65
<u>4.4.3-Le langage de l'identité métisse</u> .....	67
<u>4.4.4-Les « vrais » et les « nouveaux » Métis</u> .....	69
4.5-CONCLUSION.....	72

## **Chapitre 5 -Mobilisation et émergence des Métis en Abitibi: enjeux et fractionnements du mouvement.**

5.0-INTRODUCTION.....	74
5.1-MOBILISATION ET IDENTITÉ CHEZ LES MÉTIS DE L'ABITIBI.....	78
<u>5.1.1 Mobilisation et politisation de l'identité.....</u>	80
<u>5.1.2 Instrumentalisation de l'identité métisse. ....</u>	82
5.3-LE FRACTIONNEMENT DU MOUVEMENT EN ABITIBI.....	83
<u>5.3.1 L'émergence des « nouveaux » Métis et la division de l'AAQ.....</u>	85
<u>5.4.2 Les « vrais » Métis de « troisième génération » et l'Association des peuples autochtones de Val-d'Or.....</u>	88
<u>5.4.3 L'activisme des organisations et l'évolution de l'ambiguïté autour des Métis.....</u>	91
5.5-CONCLUSION.....	94
<u>5.5.1-L'accès aux ressources. ....</u>	94
<u>5.5.2-Idées fausses, confusion et tension.....</u>	97

## **Chapitre 6 –« Entre l'écorce et l'arbre »: urbanité autochtone et négociation de l'identité métisse en Abitibi.**

6.0- INTRODUCTION.....	101
6.1-LES REPÈRES DE L'INDIANITÉ.....	104
<u>6.1.1-L'« authentique » Indien. ....</u>	104
<u>6.1.2-Transcender les frontières de l'authenticité.....</u>	107
6.2-« QUAND LES INDIENS SONT SORTIS DU BOIS ».....	108
<u>6.2.1 Sédentarisation et urbanisation en Abitibi.....</u>	108
<u>6.2.2 Les villages et la migration des « vrais » Métis: urbanisation ou disparition?.....</u>	110
6.3-URBANITÉ ET ALTÉRITÉ AUTOCHTONE.....	111
<u>6.3.1 Les « deux solitudes » de la « modernité autochtone »: division et exclusion.....</u>	112
<u>6.3.2 La réserve : ancrage territorial de l'identité amérindienne.....</u>	113
<u>6.3.3 Une « communauté » autochtone en milieu urbain.....</u>	116

6.3.4 <u>« Zone de contact » : vers la dépolari- sation de l'identité amérindienne?</u> .....	117
6.4-LA « ZONE GRISE » : CONTINUITÉ ET RUPTURE.....	118
6.4.1 <u>Une vision organique de la culture: rupture.</u> .....	119
6.4.2 <u>La culture négociée: continuité.</u> .....	119
6.4.3 <u>Moins « vrais » que les « purs », plus « vrais » que les « faux » : une identité alternative.</u> .....	120
6.4.4 <u>La spatialisation des Métis.</u> .....	121
6.4.5 <u>Négocier la rupture : les « vrais » Métis.</u> .....	123
6.4.6 <u>Le désenchantement des « nouveaux » Métis : créer la rupture....</u>	125
6.4.7 <u>La « zone grise » : s'inscrire dans la continuité malgré la rupture.</u>	126
6.5-CONCLUSION.....	128
<b>Conclusion</b> .....	130
<b>Bibliographie</b> .....	136
<b>Sites Internet</b> .....	149
<b>Annexes</b> .....	150

LISTE DES ABRÉVIATIONS

AAQ.....	<i>Alliance autochtone du Québec.</i>
ALMISS.....	<i>Alliance laurentienne des Métis et Indiens sans statut Inc.</i>
CAA.....	<i>Centre d'amitié autochtone.</i>
CMDRSM.....	<i>Communauté métisse de Domaine du Roy et de la Seigneurie de Mingan.</i>
CRPA.....	<i>Commission royale sur les peuples autochtones.</i>
RCAAQ.....	<i>Regroupement des Centres d'amitié autochtone du Québec Inc.</i>

LISTE DES ANNEXES

<u>ANNEXE I</u>	
<b>-Liste des informateurs.....</b>	<b>150</b>
<u>ANNEXE II</u>	
<b>-Carte de l’Abitibi-Témiscamingue.....</b>	<b>158</b>
<u>ANNEXE III</u>	
<b>-Schéma explicatif de l’évolution de l’ethnogenèse des Métis au Canada.....</b>	<b>159</b>
<u>ANNEXE IV</u>	
<b>-Schéma explicatif de la transmission du statut indien.....</b>	<b>160</b>
<u>ANNEXE V</u>	
<b>-Organigramme de l’historique des organisations politiques des Métis.....</b>	<b>161</b>
<u>ANNEXE VI</u>	
<b>-Extrait du journal <i>L’Alliance</i>, bande-dessinée « Les Oubliés ».....</b>	<b>162</b>
<u>ANNEXE VII</u>	
<b>-Photos de terrain.....</b>	<b>166</b>

## Introduction

Dans un rapport déposé en 1996 sur la question autochtone au Canada, la Commission Royale sur les Peuples autochtones (CRPA) faisait état de la situation tant démographique que juridique et politique des Métis au Canada. Ce rapport de la CRPA faisait également mention de la spécificité culturelle différenciant les Métis des autres peuples autochtones et de la diversité culturelle distinguant les communautés métisses entre elles. Avant 1982, les lois et les politiques du Canada laissaient penser qu'il n'existait que deux grands groupes de peuples autochtones sur le territoire canadien, soit les Indiens et les Inuit. Depuis la modification apportée à la Constitution en 1982, on reconnaît l'existence d'un troisième groupe, celui des Métis. Bien que cet amendement, l'article 35(2), précise que les Métis sont au nombre des peuples autochtones, il ne définit pas qui sont ces Métis (CRPA, 1996, volume 4, chapitre 5: 225, 235). Aujourd'hui reconnus par la Constitution canadienne, les Métis se retrouvent néanmoins dans une ambiguïté légale. En plus de l'imprécision juridique dans laquelle ils se retrouvent, l'adoption de plus en plus fréquente du vocable « Métis » pose certains problèmes, si bien qu'aujourd'hui, nous ne savons plus très bien à qui nous avons affaire.

Plusieurs facteurs sont à l'origine du flou autour de cet ethnonyme. D'abord, le terme en lui-même présente une difficulté. Comme le souligne Brown (1993 :24), il ne peut échapper à sa signification originale de « mélange ». Conséquemment, les Métis sont souvent définis en référence aux autres et en fonction des différents attributs provenant des cultures dont ils sont issus plutôt que d'une culture spécifique. D'autre part, la *Loi sur les Indiens* de 1876, une loi raciale toujours effective dictant qui est Amérindien ou plutôt qui ne l'est pas, a contribué à la persistance d'une dichotomie *Indien/Blanc* qui ne laisse pas de place aux Métis. L'emploi du terme anglais *Half-breed* (sang mêlé) témoigne bien de cette persistance. Ce terme était d'ailleurs encore utilisé avant 1981 dans les recensements du gouvernement canadien pour désigner les personnes issues d'unions mixtes (CRPA, volume 1, chapitre 1, 1996 :20). Bref, autant de facteurs

expliquant pourquoi aujourd'hui l'ethnonyme « Métis » est évoqué dans une gamme de contextes culturels différents.

En plus de la nation métisse de l'Ouest, plusieurs autres communautés ont pris naissance dans l'est du Canada (CRPA, volume 4, chapitre 5, 1996). Les « autres Métis », ainsi qualifiés par la CRPA, ne sont que très peu connus. Particulièrement au Québec, leur histoire est difficile à retracer et les chercheurs se sont jusqu'à récemment à peine intéressés à eux. Déjà, les communautés métisses du nord des Grands Lacs, et tout particulièrement celles de l'Ontario, ont davantage reçu d'attention de la part des chercheurs. À cet égard, la Cour suprême du Canada s'est récemment prononcée sur le cas des Métis de l'Ontario. La décision rendue dans l'affaire *Powley* (*R. c. Powley*, [2003] 2 R.C.S. 207) a créé un précédent, d'une part en reconnaissant la communauté de Sault St-Marie et, d'autre part, en établissant des critères pour la reconnaissance de membres d'une communauté métisse.

Ce jugement historique de la Cour suprême est le premier à statuer sur la question des droits autochtones d'une communauté métisse. De pareilles décisions concernant les Métis habitant le territoire québécois n'ont pas été rendues. La plus haute instance légale du pays a cependant dressé la table pour l'éventuelle reconnaissance de Métis au Québec, mais l'existence de « communautés historiques » métisses, critère émis par la Cour suprême, reste à prouver. Bien qu'il n'y a pas encore eu de reconnaissance des Métis dans la province, ceux-ci sont devenus un sujet d'actualité brûlant : « Collectivement, les Métis constituent au Québec une présence que l'on ne peut ignorer » (CRPA, volume 4, chapitre 5, 1996: 291). De plus en plus de gens se proclament Métis, justifiant une certaine ascendance et réclamant le respect de leurs droits ancestraux. Les organisations les représentant et les sites Internet où des registres généalogiques sont disponibles abondent. Virtuellement, des milliers d'individus au Québec ont des origines mixtes. Malgré tout, cela ne semble pas suffisant pour motiver la majorité d'entre eux à s'identifier comme Métis. Mais qui sont les Métis du Québec? À quoi

s'identifient ces individus? Quels sont les facteurs qui interviennent dans ce processus d'auto-identification? Qu'est ce qui motive ce sentiment d'appartenance?

En mettant à l'avant scène le dossier métis, la décision rendue dans l'affaire Powley a très certainement bouleversé les études sur l'ethnogenèse au Canada (Rousseau, 2006). Les investigations de ce dossier qui était jusqu'alors en souffrance constituent toutefois un danger potentiel. À cet égard, Beaulieu (2000) soulève le problème des « pièges de la judiciarisation de l'histoire autochtone ». Il présente les difficultés épistémologiques qu'engendre l'imposition des balises juridiques en recherche et met de l'avant la question de l'objectivité des chercheurs. Il sera fort intéressant dans les prochaines années de mesurer l'impact de la décision de la Cour suprême dans l'affaire Powley sur les recherches s'intéressant aux Métis. Jusqu'à maintenant, les études en cours laissent déjà présager certaines difficultés. Tout porte à croire que les chercheurs qui s'affairent à répondre aux questions se dégageant de cette problématique recherchent une réalité historique qui, qu'elle existe ou pas, risque de faire ombrage à une réalité ethnographique bien présente sur le terrain. En d'autres mots, s'il n'existe pas de « communautés historiques » métisses au Québec, cela n'empêche pas le fait qu'il y ait des gens qui s'affirment comme tels. En Abitibi, leur présence grandissante est indéniable. De ce fait, bien qu'il ne cherche pas directement à remettre en question les critères évoqués par la Cour suprême (*R.c. Powley*, [2003] 2 R.C.S. 207), ce mémoire démontre qu'il faut aller au-delà de cette décision afin de bien comprendre la réalité empirique des Métis du Québec. Nous ne pouvons cependant faire fi de ce jugement qui, disons-le, n'a pas eu seulement un impact dans le monde académique. Il semble tout à fait évident que la décision de la Cour suprême a influencé le comportement des organisations représentant les Métis du Québec ainsi que le discours de leurs membres.

Manifestement, nous sommes face au Québec à l'utilisation de ce qui semble être en apparence un ethnonyme, mais qui, dans les faits, est un terme polysémique utilisé dans différents contextes sociaux et culturels. Malgré la diversité des cas,

plusieurs pistes de recherche se dégagent des points communs partagés par ceux qui s'identifient comme Métis au Québec. La théorie du nationalisme de Benedict Anderson suppose que « Les communautés se distinguent non par leur fausseté ou leur authenticité, mais par le style dans lequel elles sont imaginées » (1996 : 20). Le concept de *communauté imaginée* paraissait pertinent dans le cadre des réflexions que nous menions avant notre entrée sur le terrain. Ainsi, nous espérions tenter de comprendre comment les Métis s'« imaginent » leur identité collective. Qu'est-ce qui caractérise cette communauté à laquelle ces individus s'identifient? Comment est-elle imaginée? Sommes-nous face à une communauté locale qui est caractérisée par des traits culturels spécifiques? Existe-il un patrimoine métis? Ou encore, s'agit-il d'une appartenance à une *communauté imaginée* à plus grande échelle qui trouverait ses racines dans l'inter-tribalisme et dans le pan-indianisme?

En définitive, le concept de B. Anderson s'applique mal aux Métis de l'Abitibi. Ceux-ci ne constituent pas un groupe homogène, tant socialement que culturellement. L'identification des Métis n'est pas le corollaire de l'intégration à une « camaraderie profonde, horizontale » (*Ibid.* : 21). Un premier examen de la constitution des *frontières* du groupe révèle une diversité se dissimulant derrière une utilisation généralisée du vocable Métis. Les Métis s'inscrivent plutôt dans une « catégorie résiduelle » (Sawchuk, 2000) découlant bien plus de la conflictualité entre Indiens et Blancs que de la convergence culturelle des deux groupes. C'est l'expérience commune de la marginalité qui, au départ, rassemble les Métis. C'est pourquoi, partant de l'exemple de l'Abitibi, nous démontrerons que l'exclusion à la fois juridique et sociale de cette catégorie particulière d'Autochtones a conduit à l'émergence d'un espace identitaire au sein duquel se reconnaissent les Métis. Nous pourrions constater que la signification du terme a évolué au cours des trente dernières années au Québec. Suivant les multiples significations qu'on lui attribue et les différents profils des personnes utilisant le terme pour s'identifier, nous verrons qu'il est possible de définir différentes catégories de Métis.

De la sorte, dans un premier chapitre, nous commencerons par expliquer pourquoi l'Abitibi constitue un terrain propice à des investigations sur la question des Métis du Québec. Par la suite, après avoir dépouillé la littérature ethnographique et historique sur le sujet, nous exposerons les grandes lignes de la problématique des Métis en Abitibi. Dans le chapitre 4, nous expliquerons le fonctionnement de la *Loi sur les Indiens* et nous ferons état des impacts du contrôle de l'État canadien en matière autochtone sur la négociation de l'identité des Métis. Dans le chapitre 5, nous pourrions voir comment l'exclusion légale et sociale de ces personnes a engendré leur mobilisation. Nous constaterons également que la mobilisation de ces exclus a créé l'émergence d'un *espace politique* qui est étroitement lié à la popularisation et à la perte de sens du terme après les années 1980. Finalement, dans le chapitre 6, nous soutiendrons que les Métis de l'Abitibi s'inscrivent globalement dans un contexte de redéfinitions des identités autochtones. Nous verrons que leur discours témoigne de deux éléments interdépendants qui sont déterminants dans le façonnement de leur identité : l'expérience de l'urbanité et la rupture d'avec l'indianité en découlant.

## Chapitre 1. Investiguer la question des Métis au Québec: méthode, motivations et difficultés du choix d'un terrain.

[...] il faut être levé avec le jour, rester en éveil jusqu'à ce que le dernier indigène se soit endormi et même, parfois, guetter son sommeil; s'appliquer à passer inaperçu en étant toujours présent; tout voir, tout retenir, tout noter, faire montre d'une indiscretion humiliante, mendier les informations d'un gamin morveux, se tenir toujours prêt à profiter d'un instant de complaisance ou de laisser-aller; ou bien savoir, pendant des jours, refouler toute curiosité et se cantonner dans la réserve qu'impose une saute d'humeur de la tribu.

Lévi-Strauss, 1955

Tout ethnologue le sait, le choix du terrain est fondamental dans sa démarche de compréhension de l'autre. Le terrain est en quelque sorte son « laboratoire ». La nature des données auxquelles il a accès durant son séjour aura un impact direct sur le résultat de ses recherches. C'est pourquoi le choix du terrain ne doit pas être pris à la légère. Il doit répondre aux exigences qu'impose le questionnement initial de l'ethnologue.

À première vue, plusieurs régions du Québec s'avèrent propices à des investigations sur les Métis. Pour différentes raisons, le choix d'un terrain sur cette question n'est cependant pas évident. Tout d'abord, les Métis du Québec ne sont pas circonscrits dans l'espace. Ils ne forment pas de communautés localisées et homogènes. On retrouve des gens s'identifiant comme tels, ici et là, fondus dans le paysage urbain des régions de la province (CRPA, 1996, volume 4, chapitre 5). Ainsi, décider d'un endroit pour réaliser des entrevues et des observations sur une assez longue période de temps (quelques semaines, voire quelques mois), en espérant s'intégrer le plus que possible aux Autochtones y vivant, constitue un défi de taille. En deuxième lieu, il est impératif de prendre en considération la diversité sociale et culturelle qui se cache derrière l'utilisation du vocable de Métis. Un terrain faisant état de cette pluralité est donc à privilégier dans le cadre d'une problématique voulant faire la lumière sur l'ambiguïté et les logiques identitaires des Métis du Québec. Enfin, le choix d'un terrain d'enquête doit se préoccuper du fait que cette question d'actualité est très politique. Ce type d'études peut impliquer

des risques (manipulation de l'information, fermeture des informateurs, etc.) et, de cette façon, altérer la validité des données, ou encore, rendre l'accès à celles-ci difficile.

Dans ces conditions, l'Abitibi-Témiscamingue se démarque des autres régions du Québec. Différents témoignages (Chalifoux, 1975; Drouin, 1992; Montpetit, 1993; Moore, 1982; Poirier, 1978) attestent clairement de la présence des Métis dans la région. Selon ces diverses sources, de nombreuses personnes provenant de villages et de villes de l'Abitibi et du Témiscamingue utilisent le terme Métis pour s'identifier. Cette littérature évoque la particularité de la situation sociale, politique et culturelle de ses Autochtones et ouvre des pistes de recherche intéressantes à leur sujet. Elle soulève également l'ambiguïté découlant d'un usage fort varié du vocable. D'autre part, certains documents (Bousquet, 2001; Gendron, 1982; Rivard, 2004) font mention de l'importance de la mobilisation des Métis dans la région. Dans les années 1960-1970, l'Abitibi est devenue le creuset du militantisme et de l'affirmation des Métis et des Indiens sans statut de la province. Les regroupements qui ont pris naissance dans la région ne confirment pas uniquement la présence des Métis sur le terrain. Ils affirment l'existence de réseaux ne pouvant être ignorés par des investigations sur les Métis du Québec. Sur ce point, la région de l'Abitibi est particulièrement intéressante. L'évolution de ces structures (à la fois politiques et sociales) et leur influence sur la négociation de l'identité des Métis peuvent nous en apprendre beaucoup sur le développement du phénomène ailleurs au Québec.

La région de l'Abitibi-Témiscamingue est un territoire difficile à couvrir pour des recherches de l'envergure de celles que nous voulions mener. Nous avons donc décidé de cibler nos recherches de départ à la ville de Senneterre (Consulter la carte en annexe II: 157). Cette petite municipalité de l'est de l'Abitibi représentait à première vue un endroit particulièrement approprié pour notre étude. Cet ancien poste de traite, situé en territoire algonquin, abrite une certaine quantité d'individus

s'identifiant comme Métis<sup>1</sup>. En 2005, l'*Alliance autochtone du Québec* (AAQ) y a de plus inauguré une nouvelle « communauté »<sup>2</sup>. Ce site anciennement appelé Nodawe ou Nottaway, Bell River et Caopiwiwasikak (Bilodeau, 1994 : 51; des noms désignant la rivière traversant la ville) était historiquement un lieu où convergeaient des Amérindiens de diverses provenances. La rivière Bell et le Lac Parent étaient jadis empruntés par les Cris de Waswanipi et de Matagami ainsi que par les Algonquins dans leurs migrations. Aujourd'hui, on y retrouve un grand nombre de gens d'origines algonquine, crie et atikamek<sup>w</sup> (Dumas, 1989). À cause de la grande mobilité de certains d'entre eux, il est difficile de connaître leur nombre exact. Les Atikamek<sup>w</sup> sont tout particulièrement mobiles. Bien qu'ils passent la majeure partie de l'année en ville, plusieurs d'entre eux retournent régulièrement sur la réserve d'où ils viennent et vont ponctuellement passer du temps en forêt. Senneterre est, au total, une petite municipalité d'environ 3275 habitants. Étant peu peuplée, il nous serait relativement aisé de s'y intégrer et de repérer d'éventuels informateurs dans des délais raisonnables.

Effectuer des études sur les Autochtones en milieu urbain n'est pas chose facile. En ville, les Autochtones sont généralement dispersés et il est ardu de les rencontrer. La présence d'un Centre d'amitié autochtone dans la municipalité de Senneterre était un élément à considérer. Cet organisme apolitique est un lieu de rassemblement où il est facile de faire connaissance avec les Autochtones de la ville. De plus, le Centre d'amitié allait pouvoir nous apporter un support au cours de notre séjour dans la région. Il serait un premier contact nous permettant de préparer notre « entrée » sur le terrain. Il allait même jouer le rôle d'intermédiaire avec nos premiers informateurs. La proximité avec la ville de Val-d'Or (environ 36 Km.) était également intéressante. Ainsi, il nous serait pratique d'envisager de

---

<sup>1</sup> Il est très difficile de dénombrer les Métis. Il faut comprendre, dans un premier temps, que leur nombre varie en fonction de la définition que l'on accorde au terme. Deuxièmement, certains Métis ne s'identifient comme tels que dans certains contextes précis. À Senneterre, à notre connaissance, on dénombre au moins quelques dizaines d'individus s'identifiant comme Métis. Ce nombre se limite à nos connaissances et à celles de nos contacts.

<sup>2</sup> [http://www.aaqnaq.com/index2.php?Category=a\\_propos\\_de\\_nous\\_fr&CategoryID=9](http://www.aaqnaq.com/index2.php?Category=a_propos_de_nous_fr&CategoryID=9), (dernière consultation le 23/12/06).

futures investigations dans ce secteur où la présence des Métis est aussi très importante.

Notre enquête s'est déroulée sur une période d'environ deux mois au cours de l'été 2005. Il était important pour nous d'être présent pendant une période assez précise de l'été. Tout spécialement durant les mois de juin et de juillet, plusieurs activités (Fête nationale autochtone, Festival forestier de Senneterre, compétition de canot, Pow wows, etc.) rassemblent des Autochtones d'un peu partout dans la région. Les démonstrations culturelles sont souvent exacerbées dans ce type de manifestation. Ces événements représentaient donc, pour nous, l'occasion de pouvoir faire des observations dans des contextes où la culture peut être parfois très démonstrative. Nous avons effectué deux séjours, d'approximativement un mois et demi et de deux semaines, entre les mois de juin et de juillet, d'août et de septembre. Certaines motivations nous ont poussé à retourner dans la région pour effectuer une deuxième collecte de données. Nous avons déjà recueilli beaucoup d'informations, mais des pistes intéressantes s'étaient ouvertes à nous et nous avons bien envie de profiter des nombreuses ramifications s'étant ajoutées à notre réseau de contacts.

En outre, nous n'avions pas encore eu le temps de rencontrer certaines personnes qui, selon les dires de nos informateurs, avaient beaucoup à nous apprendre. Certaines de ces personnes représentaient une catégorie de Métis (Indiens non inscrits et membres d'organisations) à laquelle nous nous étions très peu attardé pendant notre premier séjour. Ces personnes semblaient tenir un autre discours qui ne pourrait qu'enrichir nos recherches. D'autre part, après quelques semaines sur le terrain, nous commençons à nous familiariser avec plusieurs informateurs. Ces personnes devenaient de plus en plus généreuses et nous avons bien l'intention de profiter de cette dynamique pour recueillir de nouvelles informations. Finalement, une interruption de quelques semaines entre ces deux expériences s'est avérée très profitable. Elle nous a permis de clarifier nos objectifs de recherche et de prendre du recul sur le travail que nous avons accompli jusqu'à présent. Cela nous a donné le temps de réorienter nos réflexions et, conséquemment, de nous rediriger sur le

terrain. Cette pause a également permis à nos informateurs de faire le point, de réfléchir aux discussions que nous avons eues ensemble et, de ce fait, de nous apporter de nouvelles informations.

À notre première arrivée à Senneterre, le personnel du Centre d'amitié autochtone nous a permis de rencontrer beaucoup de gens et nous a offert la possibilité de participer à des activités qui allaient marquer le début de notre recherche. Deux personnes, membres de la direction du Centre, avaient déjà pris connaissance de la nature de nos investigations. Ces deux individus sont devenus essentiels dans nos démarches en nous présentant diverses personnes et en nous communiquant quantité de renseignements. Le personnel de l'organisme est même allé jusqu'à nous donner accès à l'un de ses bureaux lorsque nous en avons besoin, pour effectuer des appels téléphoniques ou pour rencontrer des informateurs. De plus, le Centre d'amitié autochtone de Senneterre possède un chalet à environ 10 Km. de la ville, sur le bord du Lac Parent. Seuls ou lors d'occasions spéciales, beaucoup d'Autochtones viennent à « Shabogamak » (un mot algonquin décrivant le rétrécissement du lac à cet endroit) pour y pratiquer différentes activités (baignade, pêche, randonnée, camping, etc.). Il est fréquent que des jeunes d'autres municipalités viennent y passer quelques jours. À l'été 2005, des jeunes Autochtones du programme préscolaire du Centre d'amitié autochtone de Val-d'Or et un groupe d'adolescents de Montréal sont venus y faire du camping. Bref, le chalet est un lieu d'interactions intéressant où nous avons eu l'occasion d'effectuer de nombreuses observations. En accord avec la direction du Centre, nous avons pu y loger plusieurs jours durant notre collecte de données. Cela nous a permis d'assister et de participer à quelques activités et d'avoir des interactions sociales d'une intensité qu'il aurait été difficile d'atteindre dans la quotidienneté de la ville. Le fait d'être continuellement sur place a sans doute accéléré notre intégration.

En plus d'être un intermédiaire utile dans nos investigations, beaucoup de gens travaillant au Centre d'entraide et d'amitié autochtone de Senneterre étaient des Métis. Ils ont été nos premiers informateurs et sont rapidement devenus de précieux

intermédiaires. En plus des informations qu'ils pouvaient personnellement nous transmettre, les réseaux sociaux de ces collaborateurs nous ont été d'une grande utilité. Les membres de leurs familles ainsi que les nombreuses personnes qu'ils connaissaient nous ont permis d'accroître efficacement le nombre de nos contacts dans la région. De la sorte, il nous a été possible de rencontrer des individus de divers profils culturels et de différents milieux sociaux. Cette diversité se reflète dans les définitions distinctes que le terme Métis revêt pour nos informateurs. Cette hétérogénéité est un élément fondamental de la problématique des Métis en Abitibi. Il allait de soit que nos données devaient en faire état. Ces divers cas allaient nous permettre de mieux comprendre l'évolution du phénomène d'identification dans la région.

Dès les premiers jours sur le terrain, un constat s'est imposé: pour une très forte majorité de personnes utilisant le vocable Métis pour exprimer leur identité, la reconnaissance passe par celle du statut indien. En d'autres mots, les premiers Métis que nous avons rencontrés étaient des Indiens inscrits, la plupart d'entre eux ayant retrouvé leur statut après l'amendement de la *Loi sur les Indiens* en 1985. Au total, cette catégorie de Métis représente près de 85% de notre échantillon, soit un peu plus d'une quinzaine de personnes. Espérant discuter avec des individus pour qui le vocable revêt une autre signification, nous avons par la suite entamé des démarches pour entrer en contact avec des Métis fréquentant d'autres réseaux sociaux. Ceci nous a conduit à interroger des membres de l'*Alliance autochtone du Québec* (AAQ). Ces individus venaient tout juste de constituer une nouvelle cellule de l'organisation dans les environs de Senneterre. Très impliqués dans l'organisation, ils ont pu nous apporter des renseignements nous permettant de faire la lumière sur les motivations derrière l'identification d'une catégorie de Métis pour qui le terme a un tout autre sens. Ces informateurs nous ont également permis de dégager des hypothèses au sujet des enjeux du mouvement des Métis.

Après quelques semaines à Senneterre, notre réseau de contacts s'est vite étendu, nécessitant des déplacements vers Val-d'Or. Nous avons commencé par y

rencontrer des gens au Centre d'amitié autochtone et à l'*Université du Québec* avant de finalement entrer en contact avec un « leader » ainsi qu'avec un membre de l'*Association des peuples autochtones de Val-d'Or*. Leur discours a mis en perspective une autre manière de concevoir le terme Métis. L'un de ces individus comptait parmi les instigateurs du mouvement des Métis et Indiens sans statut qui prit naissance dans les années 1960-1970. La contribution de celui-ci à notre compréhension de l'évolution de la situation politique des Métis dans la région, du début du mouvement à aujourd'hui, est inestimable. L'*Association des peuples autochtones de Val-d'Or* constitue un réseau potentiel que nous n'avons pas beaucoup exploité. Contacter les membres de ce type de regroupement implique certaines difficultés. Bien souvent, l'ethnologue est dépendant de la collaboration de ses premiers informateurs à l'intérieur de la structure politique. Il doit donc s'en remettre à la coopération de ces derniers afin de pouvoir rencontrer d'autres personnes de ce réseau. Nos contacts à l'intérieur du regroupement ont été très généreux, mais nous nous sommes contentés de peu d'entrevues avec les membres de l'organisation. Quoi qu'il en soit, étant donné la portée de notre étude et l'étendue de notre réseau, nos contacts avec l'*Association des peuples autochtones de Val-d'Or* ont suffi à nous éclairer sur la nature de l'organisation et sur le profil général de ses membres.

Somme toute, la majeure partie de notre enquête s'est déroulée en milieu urbain, dans les villes de Val-d'Or et de Senneterre. Par ailleurs, les ramifications de notre réseau nous ont mené à nous déplacer jusqu'à Lac Simon, une réserve algonquine d'environ 1300 habitants, située à 32 Km. de la ville de Val-d'Or. Nous y sommes principalement allés pour rencontrer une personne nous ayant été référée par un informateur. Ce Métis, résidant à temps partiel sur la réserve où il travaille, n'est pas inscrit au registre des Indiens. Celui-ci avait récemment entrepris des démarches afin de devenir membre de l'*Alliance autochtone du Québec*. Son apport a enrichi nos connaissances à plusieurs niveaux. Il a renforcé nos idées à propos de cette « catégorie » de Métis membres de l'organisation en plus de soulever d'importantes questions concernant l'utilisation du terme sur la réserve. Bien que

n'étant resté qu'une seule soirée, ce court passage à Lac Simon nous a permis d'envisager un aspect de la question métisse qui ne se serait probablement pas imposé en ville.

Afin de mener à bien notre enquête, nous avons adapté notre façon de procéder tout au long de la collecte de données. Notre intégration progressive et la confiance accrue de nos informateurs les plus importants nous a également entraîné à modifier notre approche. Nous avons réuni des témoignages en procédant à des entrevues semi dirigées, en plus de réaliser de nombreuses observations et de profiter des différentes occasions se présentant à nous pour discuter avec nos informateurs. Nous avons procédé à 23 entrevues semi dirigées se déroulant sur une période allant de 45 minutes à 3 heures, leur durée moyenne étant d'environ une heure. Pour la plupart, ces entretiens ont eu lieu au Centre d'amitié autochtone de Senneterre. Trois d'entre elles ont été réalisées chez des informateurs nous ayant invités dans leur demeure. Nous avons également rencontré certains de nos informateurs dans des endroits publics (café, école et local d'organisation). Des enregistrements audio ont été effectués à toutes ces rencontres. Ne connaissant personne à notre arrivée à Senneterre, ce type d'entretiens nous a surtout été profitable au début de nos investigations. Par la suite, nous avons eu l'occasion de rediscuter avec une majorité des personnes interviewées et d'approfondir certains sujets dont nous avons discutés.

Dans l'ensemble, nous avons d'abord porté attention au discours qu'entretenaient les gens sur leur culture ainsi qu'à la façon dont ils la mettaient en scène, tant au quotidien que lors d'activités ou d'occasions spéciales. Nous nous sommes questionnés sur ce que les Métis disaient de leurs traditions, de leur spiritualité, de leur histoire et du territoire qu'ils habitent. Serait-il possible d'observer des symboles, des manières de faire particulières, aussi bien à travers l'artisanat, l'alimentation, ou encore à travers la façon de se vêtir? Est-ce que ces individus étaient membres d'une association ou d'une organisation? Participaient-ils à des activités avec d'autres Autochtones de nations différentes? En d'autres mots, nous

nous sommes intéressés à l'expression de l'identité des individus, aussi bien dans leurs comportements que dans leur discours. Nous les avons questionnés sur la signification que revêtait le terme Métis pour eux. Nous leur avons demandé s'ils utilisaient généralement ce terme, ou s'il n'était employé que dans des contextes particuliers. Nous les avons également interrogés au sujet des organisations politiques représentant les Métis dans la région et sur l'ensemble du territoire québécois. Étaient-ils ou avaient-ils déjà été membres de ces organisations? Que pensaient-ils de ces regroupements?

Les résultats préliminaires de notre enquête nous ont conduit sur une autre voie: celle de la particularité de la situation sociale des Métis. Au cours de la collecte des données, nous avons constaté que l'identification des Métis dans la région semblait résulter d'un phénomène d'exclusion sociale. Partant de ce fait, nous nous sommes intéressés aux rapports que les Métis entretiennent avec leur communauté d'origine, avec les individus des réserves avoisinantes, avec les Amérindiens et avec les Blancs qu'ils côtoient régulièrement en ville. Nous nous sommes ainsi intéressés aux particularités de leurs réseaux sociaux et à leurs impacts sur la négociation de l'identité des Métis.

En définitive, nous avons ratissé large, préférant envisager différentes pistes, sans toutefois perdre de vue notre objectif de recherche. Ces nombreuses questions méritaient toutes une attention particulière, notre démarche ayant comme objectif de mieux comprendre une question sur laquelle, comme nous le verrons dans les lignes qui suivent, la littérature ethnographique et historique est presque muette.

## Chapitre 2. La littérature sur les Métis du Québec : « un dossier en souffrance »<sup>3</sup>

Le peu de cas que l'on a fait des Métis et Indiens sans statut du Québec pendant fort longtemps et même encore aujourd'hui est sans aucun doute une indication de notre connaissance ou de nos préoccupations à leur sujet.  
Gendron, 1982

Les Métis du Québec, bien qu'ils soient un sujet d'actualité ne cessant de gagner en importance, ont fait l'objet de très peu de recherches jusqu'à présent. Les Métis de l'Ouest ont toutefois reçu beaucoup plus d'attention de la part des chercheurs. Depuis les années 1940-1950, historiens, anthropologues et autres spécialistes des sciences sociales ont documenté plusieurs aspects de la vie sociale et culturelle de ces « communautés » qui se sont développées principalement au Manitoba aux abords de la Rivière Rouge. Dans l'est du Canada, les Métis demeurent méconnus. Les rares études s'intéressant à eux ont été réalisées en très grande partie dans une perspective historique. Au Québec, les connaissances que nous avons de ces individus et des groupes auxquels ils s'identifient sont plus qu'insuffisantes. En dressant un portrait rapide de la littérature sur cette question, nous ferons état dans ce chapitre de la distribution spatiale ainsi que de la diversité sociale et culturelle des Métis au Canada. À partir de ce constat, nous pourrions voir comment les diverses significations attribuées au terme ont évolué dans le temps et comment ce terme demeure, encore aujourd'hui, matière à débat. Dans un autre temps, nous parcourrions les études réalisées sur l'ethnogenèse des Métis dans l'est du Canada pour ensuite réviser la rare documentation relative à l'histoire des Métis du Québec. De cette façon, nous pourrions constater que le cas du Québec est très différent de celui de l'ouest canadien et qu'ainsi, il est essentiel de sortir du cadre des études qui

---

<sup>3</sup> Il y a de ça presque 25 ans maintenant, Charron (1982), dans un numéro spécial de *Recherches amérindiennes au Québec* portant sur la question des Métis et des Indiens sans statut du Québec, intitulait son éditorial « Un dossier en souffrance et un défi pour l'anthropologie du développement ». Force est d'admettre que les choses n'ont pas beaucoup changé depuis. Encore aujourd'hui, la littérature s'intéressant aux Métis du Québec est très pauvre.

ont jusqu'à présent traité de l'ethnogenèse des Métis au Canada afin de comprendre la question en Abitibi.

## 2.1 DISTRIBUTION ET DIVERSITÉ DES MÉTIS<sup>4</sup>

La Commission royale sur les peuples autochtones mentionne qu'« Il existe au Canada de nombreuses communautés métisses distinctes et plus d'une culture métisse » (1996, volume 4, chapitre 5 : 230). Ne proposant que certaines pistes, la CRPA recommande de répertorier ces communautés. Bien que, dans l'ensemble, les communautés métisses soient mal circonscrites et mal définies, nous pouvons subdiviser ce troisième peuple autochtone en deux grands groupes : ceux de l'Ouest, qui sont aussi appelés « Métis historiques », et ceux de l'Est ou « autres Métis » (CRPA, 1996, volume 4, chapitre 5; Sawchuk, 2000).

### 2.1.1 Les « Métis historiques ».

Généralement, au Canada, on associe les Métis à l'Ouest, à l'histoire de la colonie de la Rivière Rouge (actuellement le secteur de Winnipeg), à la Prairie canadienne, à la ceinture fléchée, à la chasse au bison, à la carriole des plaines, à la fabrication du pemmican, ou encore à la résistance menée par Louis Riel. Si le métissage entre Blancs et Indiens est un fait généralement accepté au Canada (Beaudet, 1992; Delâge, 1992, Morisset, 1983), c'est dans les provinces de l'Ouest que l'on reconnaît d'abord les Métis comme formant un groupe qui possède sa propre culture<sup>5</sup>. Un exemple tout à fait frappant de cette originalité est la langue mitchif. Le mitchif est une composition originale qui emprunte des éléments de diverses langues amérindiennes des plaines et d'autres provenant de la langue française. Bref, la culture des Métis de l'Ouest se distingue de celles des groupes amérindiens voisins et de celles des colons européens (CRPA, 1996, volume 4, chapitre 5).

---

<sup>4</sup> Un tableau en annexe (III : 158) permet de suivre l'évolution du terme ainsi que la distribution géographique des Métis au Canada et au Québec, de la fin du 18<sup>e</sup> siècle à aujourd'hui.

<sup>5</sup> Le Manitoba, la Saskatchewan et l'Alberta principalement. Notons cependant que le peuplement métis s'étend jusqu'à la côte pacifique et jusque dans les Territoires du Nord-Ouest.

Si le peuplement de cette région commence à être considérable dès le dernier quart du 17<sup>e</sup> siècle, la période la plus documentée est celle des insurrections (1869-70 et 1885). À cet effet, mentionnons l'incontournable œuvre de Marcel Giraud, grande figure des recherches américanistes, publiée en 1945. Malgré un discours évolutionniste reprochable, Giraud a réuni une somme très importante d'informations sur les Métis dans l'ouest canadien. *Metis legacy: a Metis Historiography and Annotated Bibliography* de Barkwell, Dorion et Préfontaine (2001) est également un ouvrage incontournable en ce qui concerne les études sur les Métis du Canada.

### 2.1.2 Les « autres Métis ».

La CRPA (1996) situe les « autres Métis » dans les provinces du Labrador, des Maritimes, du Québec et de l'Ontario. La plus connue de ces communautés est celle de Sault Sainte-Marie en Ontario. En 2003, cette communauté a fait l'objet d'un jugement de la Cour Suprême du Canada (*R. c. Powley*, [2003] 2 R.C.S. 207). Cette décision a créé un précédent en reconnaissant la communauté de Sault St-Marie, en attribuant certains droits particuliers à l'un de ses membres et en établissant des critères pour la reconnaissance des Métis. La CRPA reconnaît cependant cette communauté comme faisant partie des « établissements les plus connus » de la Nation métisse de l'Ouest<sup>6</sup>. Selon ces propos, la Commission suggère que l'Ontario figure à la fois comme faisant partie du foyer national de la nation métisse de l'Ouest et comme province où se retrouvent les « autres Métis ». Il est fort à parier qu'étant donné les enjeux politiques de la décision de la CSC, certains préféreront associer la communauté de Sault St-Marie avec l'Ouest. Ainsi, il n'y aurait pas eu jusqu'à présent de reconnaissance officielle de l'existence de communautés dans l'Est.

---

<sup>6</sup> Dans le chapitre sur la nation métisse, on apprend que « Parmi les établissements les plus connus [...] [figurent ceux] de Sault Ste. Marie en Ontario, de la rivière Rouge et des plaines de White Horse au Manitoba, de Pembina au Dakota du Nord, de Batoche Saskatchewan, et de Saint-Albert en Alberta. Canada, 1996, *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones*, vol.4, perspectives et réalités : 248.

La littérature nous permettant de situer les Métis sur le territoire de la province se limite à un court passage du rapport de la CRPA et à l'information disponible sur les sites Internet de leurs organisations politiques. L'Île du Grand-Calumet, Fort Coulonge, Saint-Épiphanie, Otter Lake, Quyon, Chicoutimi, Mont-Laurier, Trois-Rivières et Les Escoumins sont, conformément aux témoignages de certains membres de la Nation Métis au Québec (NMQ)<sup>7</sup> devant la CRPA, des exemples de communautés métisses qui se seraient développées au Québec. D'autre part, selon l'Alliance Autochtone du Québec (AAQ), la plus importante organisation du genre, il y aurait 66 « communautés » sur le territoire québécois<sup>8</sup>. Ces « communautés » couvrent l'ensemble des régions du Québec, allant de la Baie-James jusqu'à l'Outaouais, en passant par le Saguenay-Lac-St-Jean et la Côte Nord. Il est cependant difficile de savoir ce qu'on entend ici par « communauté ».

### 2.1.3 L'Abitibi.

L'Abitibi n'est pas identifiée par la CRPA comme étant une région où l'on retrouve des communautés métisses. Nous savons cependant que cette région a été le lieu d'une intense activité de militantisme et que, selon certains témoignages, la présence d'individus s'identifiant comme tels est considérable (Bousquet, 2001; Drouin, 1988; Moore, 1982; Poirier, 1978). Dans les années 1970, on assiste dans la région à la constitution de l'Alliance Laurentienne des Métis et Indiens sans statut (ALMISS) (Gendron, 1982). Encore aujourd'hui, l'Alliance autochtone du Québec et l'Association des peuples autochtones de Val-d'Or, deux organisations représentant les Métis et les Indiens non inscrits, sont encore bien présentes dans le paysage politique de la région.

D'autres documents peuvent également nous éclairer sur la présence de Métis en

---

<sup>7</sup> La Nation Métis au Québec est une association qui invite les Métis du territoire québécois à se regrouper et à faire valoir leur droits. Ce regroupement a commencé à se faire entendre au début des années 1990, notamment lors de témoignages devant la C.R.P.A. en 1993 et 1994. Nous ne connaissons toutefois pas la date de fondation de cette association. <http://www.othermetis.net/Quebec/POFR.html>, (dernière consultation le 18/12/06).

<sup>8</sup> Nous dressons un historique de l'organisation dans le chapitre 5. <http://www.aaqnaq.com/>; (dernière consultation le 29/03/06).

D'autres documents peuvent également nous éclairer sur la présence de Métis en Abitibi. Un court extrait d'un texte paru dans *Recherches amérindiennes au Québec* (Montpetit, 1993) fait mention de la présence de villages métis en Abitibi. On fait également référence aux Métis qui habitent la ville de Val-d'Or. Le texte se base principalement sur les écrits de Kermot A. Moore (1982), sur une thèse déposée à l'Université Laval par Gaétan Gendron (1983) et sur des recherches menées par l'ALMISS dans la région<sup>9</sup>. Un autre texte, celui-ci portant sur *Le militantisme ethnoculturel des Métis de Destor* en Abitibi (Bertrand, 1993), décrit l'élaboration de stratégies de promotion de la différence d'individus d'origines amérindiennes. Dans tous ces documents, bien que l'on mentionne la présence de Métis en Abitibi, on ne spécifie pas qui sont ces Métis.

Ayant établi une première distinction entre ceux de l'Ouest et ceux de l'Est et ayant fait état de la multiplicité et de la diversité qui caractérise les Métis, nous pouvons d'ores et déjà constater que le terme, au Canada, se réfère à plusieurs contextes différents. Ceci nous mène à nous intéresser au mot même. Nous verrons que les bases étymologiques de ce vocable génèrent ambiguïté et débat.

## 2.2 TERMINOLOGIE : AMBIGUÏTÉ ET CONFUSION

La signification originale du mot « métis » évoque l'idée de mélange ou d'entre deux. Avant la deuxième moitié du 20<sup>e</sup> siècle, il a une connotation plutôt péjorative. Il est utilisé, dans le contexte colonial, pour « désigner les enfants de sang-mêlé, au statut incertain, pris dans une tension entre colonisateur et colonisé » (Turgeon, 2003 : 191). Le « métis », alors très négativement perçu, est le résultat d'une « transgression », d'un mélange qui traduit l'impureté. Le terme renvoie au domaine de la biologie et conserve un caractère fondamentalement racial. Turgeon (*Ibid.*) note qu'en Europe le « métis » est considéré comme une « anomalie

---

<sup>9</sup> L'Alliance laurentienne des Métis et Indiens sans statut est le regroupement à l'origine de l'Alliance Autochtone du Québec (consulter l'organigramme en annexe (V : 160).

biologique et sociale, parce que, comme le monstre, il est composé de deux natures : il mêle les catégories et vient menacer l'ordre établi ».

Les études qui entameront le « virage postcolonial » dans la deuxième moitié du 20e siècle ont remis en cause les préceptes à la base du dénigrement du Métis et du métissage (Turgeon, 2003). Le métissage apparaît maintenant comme une stratégie de résistance et de renversement de l'hégémonie coloniale et le Métis peut être vu comme un être avantagé par sa vision (double) plus complète de la réalité. La signification première du terme demeure cependant la même : celle de mélange, de sang-mêlé. Le Métis est un individu issu d'une union mixte, mariage dont les parents n'ont pas la même appartenance raciale, culturelle ou ethnique.

Au Canada, le terme commence au 18e siècle à désigner une population de descendants français-indiens socialement et culturellement distincte de celle de leurs parents issus des deux différentes cultures (Brown 1993 :20). Jennifer Brown suggère que c'est d'abord aux Métis de l'Ouest que le terme fut appliqué. Leur présence politique, qui prit de l'ampleur dans les années 1869-1870 avec la montée d'un sentiment d'affirmation nationale et d'opposition face à l'expansion coloniale vers la Terre de Rupert, mena à la dispersion d'une majorité d'entre eux. Mais comme le souligne Brown (1993 : 20) « [...] many kept their identities; and numerous descendants of the invisible ones in recent years have been vigourously reclaiming and exploring their heritage ».

Sur une base collective, on ne parlait pas des Métis pour se référer à un groupe ou à une population en dehors de l'ouest du Canada, ou encore à un groupe qui n'avait aucune connexion historique avec la colonie de la Rivière Rouge. Selon Paterson et Brown (1985), même au Manitoba, le terme était très rarement utilisé par les Anglais avant les années 1960. Aux États-Unis, le mot lui-même était alors méconnu. Ce n'est que dans les années 1970 qu'il a connu une expansion à la fois géographique et linguistique. À cette époque, dans certaines parties du Canada et du Nord des États-Unis, il a commencé à faire référence à des individus, d'origines

à la fois européenne et amérindienne, qui s'identifient et sont identifiés par les autres comme n'étant ni Blanc, ni Indien et n'ayant pas nécessairement de lien avec les Métis de la rivière Rouge (Paterson et Brown, 1985; Sawchuk, 2000).

### 2.2.1 Polysémie et ambiguïté.

L'ambiguïté caractérisant le vocable de Métis provient de la diversité des sens qu'on lui attribue et des multiples usages qu'on en fait (Turgeon, 2003). Contribuant ainsi à sa polysémie, on se l'approprie et on lui donne la définition que l'on veut bien. Ce flou sémantique a des implications politiques et légales majeures (Chartrand, 2002). Ayant déjà une connotation plus qu'ambiguë, l'imprécision de la position de l'État canadien face aux Métis continue d'alimenter la confusion. Les tensions que le terme génère alimentent discussions et débats, tant dans le milieu académique que dans les cours de justice. Nous verrons que, particulièrement au Canada, ce mot remet en question les catégories en place (Brown, 1993). Si dans l'Ouest, le Métis se réfère à un groupe culturel distinct et défini, dans l'Est le terme demeure mal connu. Nous croyons qu'il évoque un espace de sens au sein duquel des acteurs de différents horizons s'insèrent. Bref, les Métis de l'Est tendent à devenir une nouvelle catégorie dont les frontières sont jusqu'à maintenant très poreuses et très mal définies.

Les bases de la confusion qui caractérise le terme de Métis sont que celui-ci, en plus d'être polysémique, remet en question les catégories en place, tant au niveau politique et légal qu'au niveau culturel. Le problème de la persistance des catégories culturelles a mené à la négation presque totale des Métis. Ce que Brown (1993) a appelé le « Racial dualism », héritage de la « Folk Biology », est à la base de ces dichotomies et de ces catégories dont les archétypes de Blanc et d'Indien sont issus. N'ayant pas de place au sein de la typologie qui contribue à faire des Indiens les « Mythic Others », les Métis sont peut-être doublement mystérieux et incernables - comme l'a illustré Jennifer S.H. Brown : « the most « Other » of all » (2003). La CRPA (1996, volume 4, chapitre 5) allait dans le même sens quand elle

qualifiait les Métis du Québec de « minorité au sein d'une minorité au sein d'une minorité. »

Définitivement, le terme Métis présente en lui-même un problème. Il ne peut se défaire de sa première signification de « mélange ». Ainsi, ceux qui s'inscrivent dans ce que Sawchuk (1985) a qualifié de « residual categories of non-status Indian and Metis » sont, de façon persistante, définis en référence aux autres comme des dérivés, des sommes de leurs différentes parties, plutôt que comme des créations originales (Brown, 1993). En d'autres termes, la *Loi sur les Indiens* a contribué à la persistance d'une dichotomie ne laissant pas de place aux Métis.

### 2.2.2 La politisation du terme.

Aujourd'hui enchâssés dans la constitution canadienne, les Métis se retrouvent dans une ambiguïté terminologique et légale (CRPA 1996, volume 4, chapitre 5 : 225, 235; Chartrand, 2002; Sawchuk, 2000; Nichols, 2003). Cette nouvelle catégorie officielle suscite de nombreux débats. Nous croyons que l'absence d'une définition socioculturelle, juridique et politique de qui sont les Métis de la Constitution crée un « espace identitaire ». Cette latitude au niveau de l'interprétation de ce qu'est un Métis ouvre la porte à une panoplie d'acteurs qui, pour différentes raisons, désirent se fondre dans cette catégorie maintenant reconnue par la Constitution.

La reconnaissance constitutionnelle des Métis suscite de grandes inquiétudes. Elle ouvre la porte à d'interminables revendications puisqu'il y aura toujours de nouveaux Métis pour réclamer des droits. Cela fait en sorte que « l'État canadien exerce des pressions constantes dans le but d'encadrer la définition des Métis » (Rivard, 2004 : 2). S'il existe une définition usuelle du terme (définition proposée par les organisations dans l'objectif d'attribuer des montants afin d'en faire bénéficier leurs membres), il n'y a toujours pas de consensus autour du terme, tant au niveau gouvernemental et académique qu'au niveau des organisations politiques nationales et infranationales. Chartrand (2002) et Sawchuk (2000) offrent des exemples à cet égard. Ils constatent l'ambiguïté autour du terme à travers les deux

différentes définitions établies par les deux principales organisations représentant les Métis au niveau national. Nous y reviendrons dans ce chapitre dans une section qui traitera des organisations politiques.

Dans le contexte sociopolitique particulier de l'est du Canada, le terme est souvent évoqué pour faire référence aux Indiens non inscrits ou sans statut<sup>10</sup> (Rivard, 2004). Au Québec, c'est dans un mouvement d'organisation et de protestation prenant naissance à la fin des années 1960 que le terme s'est popularisé (Peterson and Brown, 1988). À cette époque, les Indiens non inscrits émergent en tant que nouveaux acteurs politiques. C'est précisément à ce moment que l'on observe l'apparition d'une conscience et d'un sentiment d'appartenance métis (Bousquet, 2001).

En Abitibi, nous verrons que le terme Métis est présent dans différents contextes et qu'il se réfère à différentes réalités. En fonction de la signification qu'il revêt pour eux, nous pourrions constater qu'il est possible d'associer ces individus à des catégories distinctes. Ces catégories varient en fonction de la situation sociale des individus tout comme de l'appartenance politique et culturelle. Nous verrons également que pour certains, l'environnement dans lequel ils vivent (la ville) semble avoir un impact sur la façon de concevoir son identité (lire son indianité) et sur la manière de l'exprimer.

### 2.2.3 Métis ou métis?

En général, surtout lorsqu'il s'agit d'individus clairement identifiés à la nation de l'Ouest, on utilise le « M » majuscule pour écrire le terme. Toutefois, certains auteurs (Peterson et Brown, 1988) utilisent le « m » minuscule de façon générale. Peterson et Brown (1988 : 6), dans l'introduction d'un des plus importants ouvrages sur les Métis au Canada, font mention de la spécificité culturelle des Métis avec un « M » majuscule. Ainsi écrit, le terme souligne la distinction culturelle, sociale et politique des individus. Comme la nationalité, il est synonyme d'appartenance à

---

<sup>10</sup> Nous parlons ici de personnes dont le nom n'apparaît pas au registre fédéral de la *Loi sur les Indiens*.

une collectivité spécifique. Écrit avec un « m » minuscule, il est un adjectif racial qui se réfère aux individus d'ascendance mixte ayant des ancêtres à la fois amérindiens et européens. Il est un qualificatif qui souligne la double ascendance.

Dans ce mémoire, nous utiliserons le « M » majuscule. Bien que dans certaines circonstances nous croyons que le vocable est plutôt utilisé comme un qualificatif qui vient préciser la double ascendance des individus plutôt que de refléter l'identification à une culture originale et l'aspiration politique et la reconnaissance, il renvoie à une réalité sociale et culturelle bien particulière et à un certain désir d'affirmation. Dans beaucoup de cas, même si les individus emploient d'autres termes (Indiens, Anicinabe, Cri, etc.) pour définir leur identité, nous constatons une prépondérance de l'emploi du terme Métis. Celui-ci semble tenir une place importante dans la façon de concevoir son identité chez la majorité des individus qui l'utilisent.

### 2.3 L'ETHNOGENÈSE DES MÉTIS

Évidemment, l'union de deux individus de différentes appartenances raciales, ethniques ou culturelles est un phénomène qui est survenu très tôt dans l'histoire de l'Amérique du Nord. S'il est relativement bien accepté qu'il y ait eu de nombreux métissages, tant au niveau culturel qu'au niveau biologique, l'émergence et la présence de communautés historiques métisses sur le territoire québécois demeure une question d'actualité n'ayant pas retenu l'attention du monde académique, du moins jusqu'à récemment (Rousseau, 2006). Les groupes étant constitués par des processus sociaux et culturels plutôt que biologiques, les individus issus d'unions mixtes sont historiquement davantage associés à l'une des communautés dont ils proviennent qu'à une tierce culture dérivée du contact entre celles-ci. Manifestation universelle au niveau biologique, les métissages ne se traduisent pas nécessairement au niveau social et culturel (Turgeon, 2003; Peterson & Brown, 1988). Si les premiers contacts entre Européens et Amérindiens donnèrent rapidement lieu à ce

type d'union, ils ne furent cependant pas suffisants, du moins dans la plupart des régions du Canada, pour provoquer l'apparition d'une tierce culture (Peterson et Brown, 1988).

### 2.3.1 Ethnogenèse et histoire : l'importance de la traite.

Peu d'historiens, et encore moins d'anthropologues, se sont intéressés à l'ethnogenèse des Métis en dehors du nord-ouest du Canada (Rousseau, 2006). Une majeure partie de ces études s'intéressant à l'émergence de communautés métisses est regroupée dans un ouvrage intitulé *The New Peoples* dirigé par Peterson & Brown (1988). De rares auteurs ayant traité de la question se réfèrent à la littérature anthropologique sur l'identité et l'ethnicité, ou sur la contemporanéité du discours métis. À notre connaissance, mis à part l'initiative de Rivard (2004)<sup>11</sup>, personne ne s'est intéressé à l'analyse du discours des individus ou à leurs récits de vie.

En partant du peu de matériel disponible, Patricia Olive Dickason (1988, *in* Peterson & Brown) a tenté, d'une part, d'expliquer le vide historiographique concernant les Métis dans l'Est du Canada, et d'autre part, de comprendre pourquoi il y a eu émergence d'une nation métisse dans le Nord-Ouest et non dans l'Est. Cette historienne métisse a utilisé diverses sources historiques (registres de mariages et registres généalogiques) sur les intermariages en Amérindiens et Européens. Selon certaines de ces données, les mariages mixtes étaient à peu près inexistant dans l'est du Canada, alors que d'autres données indiquent que ces unions étaient relativement répandues et qu'on en retrouve la trace dans de nombreuses familles encore aujourd'hui.

Au début de la colonisation de l'Amérique, l'intermariage s'avérait être une stratégie intéressante pour les Français dans leurs visées impérialistes. Les alliances

---

<sup>11</sup> Rivard s'est entretenu avec certains individus à ce sujet. Ce géographe n'a malheureusement recueilli que très peu de discours. De plus, il a surtout orienté ses entretiens dans une perspective de représentation spatiale. À notre connaissance, le peu d'informateurs qu'il a consultés sont des individus n'ayant pas accès au statut indien. Ils sont membres d'organisations politiques revendiquant une reconnaissance politique et des droits qui se rattachent à leur ancestralité autochtone.

militaires et la traite intensive des fourrures rendent ces unions intéressantes pour la colonie (Peterson et Brown, 1988). Malgré cela, très tôt au 18<sup>e</sup> siècle, l'opposition à l'égard des intermariages se fait grandissante. Dickason (1988, *in* Peterson & Brown) note que les forces influençant les Métis à s'identifier comme étant Français ou Amérindiens étaient plus faibles dans l'Ouest que dans l'Est. Elle souligne également l'importance du rôle joué par la North West Company et par la traite intensive des fourrures dans l'Ouest. Selon elle, les conditions favorables à la naissance d'une nation métisse dans l'ouest du Canada – l'isolement, la colonisation moins rapide tout comme l'activité intense et soutenue de la traite des fourrures - étaient plus marquées que dans l'Est. L'émergence d'un mode de vie particulier intimement lié à un contexte de guerre à l'intérieur de la colonie a conduit, au début du 19<sup>e</sup> siècle, à l'apparition d'une conscience collective métisse le long de la rivière Rouge.

Il n'y a pas de consensus au sein de la communauté scientifique sur les critères permettant de définir l'identité des Métis. Partant de ceux mis de l'avant par le jugement Powley (*R. c. Powley*, [2003] 2 R.C.S. 207), Reimer et Chartrand (2004) ont utilisé les registres de la traite des fourrures pour documenter l'ethnogenèse des Métis. Leur article propose une réflexion académique sur l'identification de sources et de méthodes pour documenter les Métis « historiques » de l'Ontario durant la période de la traite des fourrures. À cette fin, cette contribution ouvre la porte à l'application de concepts tirés de la sociologie et de l'anthropologie. Ainsi, Reimer et Chartrand se sont intéressés à l'identification des Métis en tant qu'individus pour, dans un deuxième temps, se pencher sur certains indicateurs sociaux et culturels qui pourraient être retenus des registres historiques de la traite et être appliqués à l'analyse de l'ethnogenèse des Métis en Ontario.

En se basant sur le concept de communauté ethnique, de différentes discussions sur l'ethnicité et de certaines évidences observables dans les registres, Reimer et Chartrand (2004) ont élaboré une liste de caractéristiques socioculturelles pour identifier ces communautés. Les mariages et la descendance, ou plus

spécifiquement une « endogamie de la traite » qui se serait possiblement développée en une « endogamie métisse »; la présence permanente de ce qu'ils appellent les « women of the fort », caractéristiques d'une structure sociale particulière aux postes de traite; un « pattern » géographique spécifique; et une identité politique clairement exprimée par des objectifs collectifs sont les indicateurs proposés par les auteurs. Les pistes proposées par ces deux chercheurs, quoique très intéressantes, ne sont d'aucune utilité pour nos investigations en Abitibi. Cependant, elles pourraient peut-être l'être dans le cadre de recherches historiques sur l'éventuelle émergence de communautés historiques métisses dans la région.

Somme toute, l'ensemble de la littérature portant sur l'ethnogenèse des communautés métisses met l'accent sur la traite des fourrures. Cette activité économique, pratiquée de façon intense et soutenue, serait responsable de l'apparition de structures sociales et culturelles particulières qui caractérisent les communautés historiques métisses (Lebel, 2001). Formant une population assez homogène dès le début du 19<sup>e</sup> siècle, le contexte politique de la Confédération et les insurrections en découlant ont mené à l'émergence d'une conscience collective au Manitoba et en Saskatchewan. Il n'en est cependant pas ainsi dans l'Est. Particulièrement au Québec, l'émergence d'un sentiment d'appartenance des Métis fut beaucoup plus tardif.

#### 2.4 L'HISTOIRE DES MÉTIS DU QUÉBEC : UNE ÉMERGENCE RÉCENTE

Il existe très peu de littérature académique sur l'histoire des Métis au Québec. La documentation traitant du contact et des métissages durant la traite est beaucoup plus abondante. Selon Rivard (2004), le vide historiographique des Métis du Québec est attribuable à la particularité de leur situation socio-historique : celle de la clandestinité. « La chute du régime français - et avec lui la fin des alliances franco-indiennes sur lesquelles il reposait – serait l'une des principales raisons

expliquant la formation graduelle d'une telle clandestinité. » Les réticences du clergé (rapidement devenues des condamnations) envers les unions mixtes ainsi que la discrimination grandissante envers les Autochtones au courant du 20<sup>e</sup> siècle seraient également responsables de cette clandestinité. Ainsi, selon Rivard, tout porte à croire que nous assistons dans les années 1960-1970 non pas à l'émergence, mais à la résurgence des Métis.

C'est un fait, l'histoire des Métis du Québec est mal connue. La thèse avancée par Rivard (2004) selon laquelle la « clandestinité » expliquerait en grande partie le vide historiographique concernant les Métis du Québec nous paraît, en cette matière, peu convaincante. Partant de l'idée soulevée par le géographe, la montée de l'affirmation des Métis au Québec serait le résultat d'une résurgence de l'identité, permise par le contexte sociopolitique des années 1970 à aujourd'hui, c'est-à-dire l'apparition d'organisations politiques représentant les Métis et la diminution de la discrimination à l'égard des Autochtones en général. Ces facteurs auraient favorisé la résurgence d'une identité métisse longtemps refoulée. Nous partageons sur certains aspects l'idée de Rivard. Il est on ne peut plus clair que le climat sociopolitique des années 1970 ait favorisé l'affirmation grandissante. Mais, contrairement à Rivard, nous croyons que les organisations défendant les Indiens sans statut ont, à cette époque, permis l'émergence, et non pas la résurgence, d'un sentiment d'appartenance métis au Québec.

#### 2.4.1 Témoignages métis récents en Abitibi.

Il existe de rares documents faisant état des Métis en Abitibi. Cette littérature porte sur la période de la colonisation de l'Abitibi (fin 19<sup>e</sup>, début 20<sup>e</sup> siècle) à aujourd'hui. Cette époque de chantiers forestiers, de construction de barrages et du développement de l'agriculture dans la région fut à l'origine de témoignages qui constituent des pistes pour d'éventuelles recherches sur l'ethnogenèse des Métis en Abitibi. Kermot Moore (1982), auteur métis et leader important sur la scène des organisations politiques défendant les droits des Indiens non inscrits et des Métis

dans les années 1970-1980, offre un témoignage historique pertinent sur l'ethnogenèse de « communautés » dans la région.

Dans un livre traitant des Amérindiens de la région du Témiscamingue, il dresse un portrait des impacts du colonialisme, de l'ouverture de la région à la fin du 19<sup>e</sup> siècle à aujourd'hui. Il dépeint la vie des premiers Autochtones à allier vie dans les villages – ceux-ci furent souvent créés par des familles métisses (Brennan Lake, Hunter's Point, Wolf Lake, etc.) - et vie en forêt. Ces Amérindiens ont développé un mode de vie qui s'inspirait à la fois de celui des Algonquins et des colons blancs. Ces hommes sont devenus gardes forestiers, bûcherons, prospecteurs; il ont travaillé sur les chantiers des barrages, ont fait de la drave, etc. Ces familles ont adopté progressivement certaines pratiques agricoles. L'agriculture ne suffisant pas à leur survie, elles ont également continué à pratiquer la chasse, la pêche et le piégeage (la « trappe »). Dans les années 1960-1970, suite à un déclin de la rentabilité des activités de la traite et à la mécanisation de secteurs de l'activité forestière, la plupart de ces familles finirent par migrer vers Val- d'Or et dans d'autres grandes villes où elles pouvaient y trouver du travail. Ce document est non seulement pertinent au niveau du contexte historique de la région, mais il permet également de mieux comprendre l'influence que les deux modes de vie ont eu l'un sur l'autre.

D'autres documents peuvent nous éclairer sur l'histoire des Métis en Abitibi et au Témiscamingue. Il ne s'agit cependant pas de littérature académique et ceux-ci ne présentent pas d'analyse pouvant aider notre cause. Par contre, les récits de vie que ces documents présentent offrent de pertinentes pistes d'analyse. Produit par l'ALMISS (Poirier, 1978), l'un d'eux regroupe une série de témoignages recueillis auprès d'individus de diverses origines amérindiennes habitant en Abitibi et au Témiscamingue. Le second (Drouin, 1989) rassemble les discours de femmes algonquines de la région. Ces deux documents contiennent des données au sujet du parcours et du mode de vie de ces individus, ainsi que sur l'histoire de la région. Beaucoup de ces individus sont des Métis et des Indiens non inscrits. Leurs

témoignages sont rares et précieux. D'autres témoignages recueillis mettent en perspective le fait que les Métis constituent une catégorie à part d'Autochtone. Ces rares informations tendent à démontrer qu'il existe une forme de racisme entre Autochtones dont les Métis sont victimes.

#### 2.4.2 L'exclusion des Métis en Abitibi.

Les Métis sont victimes de leur situation particulière. Suivant les mots utilisés par Gendron (1982) pour parler des Métis du Québec - « entre l'écorce et l'arbre » - nous croyons que ces individus vivent un double ostracisme. Ils doivent composer avec une situation qui fait d'eux des exclus face à la société dominante et aux Amérindiens. Ce phénomène qui semble être une particularité de l'identité métisse a été soulevé par Bousquet (2001) et Rivard (2004). À notre connaissance, l'exclusion n'a cependant jamais été envisagée comme piste d'analyse.

Dans un article publié dans *Recherches amérindiennes au Québec*, Montpetit (1993) présente les résultats d'une enquête menée auprès de jeunes Algonquins de la région de Val-d'Or. On y apprend que « Certains Algonquins parlent des Métis comme des 'Indiens acculturés'. Des Métis disent être ignorés dans la rue par les Amérindiens ou se faire regarder comme des intrus lors de certains rassemblements ». Ces témoignages tendent à signifier que les Métis subissent des préjugés de la part d'autres Autochtones et que ces exclus se sentent dans une catégorie à part. Montpetit soulève la question du racisme qui existe entre Indiens. Ce racisme ne semble toutefois pas toucher uniquement les Métis. Selon ses mots, il existe certaines tensions entre ceux qu'elle nomme « traditionalistes » et d'autres Amérindiens qui « connaissent moins » la culture « traditionnelle ». Il semble qu'il existe également une forme de discrimination entre les Autochtones qui vivent en milieu urbain et ceux qui vivent en forêt ou dans les réserves. Bousquet (2005b) s'est penché sur le rôle de la réserve dans la négociation de l'identité des jeunes algonquins. Elle a aussi souligné le fait que certains de ses informateurs se considérant comme acculturés utilisaient le terme Métis pour parler de leur identité.

La thèse de l'exclusion sociale d'une partie de la population autochtone a également été soulevée par Weaver (2001). Cette exclusion semble tenir une place importante dans la négociation de l'identité des Métis. Mais elle ne prend pas uniquement la forme d'une discrimination entre Autochtones et de préjugés de la part des Blancs envers les Amérindiens. L'exclusion des Métis a également de profondes ramifications au niveau légal.

## 2.5 LE LEGAL ET LE POLITIQUE

Dès qu'il s'agit de questions relatives aux Autochtones, il semble inévitable de traiter des aspects légaux et politiques. Le cas des Métis, tant au Québec que dans le reste du Canada, n'y fait pas exception. Bien que la littérature traite très peu de la question, il semble y avoir une étroite adéquation entre les lois canadiennes, les politiques des organisations autochtones et les conceptions identitaires des Métis (Lebel, 2001; Sawchuk, 2000, Rivard, 2004). L'État, dans ses interactions avec les nations autochtones, définit, crée et impose ses propres définitions (Chartrand, 2002; Lawrence, 1985). L'identité autochtone est empreinte des pressions externes matérialisées par les lois et les politiques (Weaver, 2001). À cet égard, nous devons sortir des considérations de certains auteurs voulant que les cultures ne soient que de pures inventions. Nous devons nous questionner sur l'impact de ces éléments dont font partie les politiques et lois à leur endroit (Sawchuk, 2000).

Les tensions générées par les politiques et les lois sont également perceptibles au niveau des organisations et des associations. Sawchuk (1985, 1995, 2000) a documenté les divisions survenu au sein des organisations représentant les Métis et les Indiens non inscrits suite à l'enchâssement des Métis dans la Constitution de 1982. Ce type de réalignement politique et de fractionnement des organisations politiques Métis est également observable en Abitibi.

### 2.5.1 La montée des organisations.

Durant les années 1960-1970, on assiste à une montée des nationalismes amérindiens et avec elle à une volonté d'affirmation politique, de prise en charge et d'accession à l'autonomie gouvernementale. Ce phénomène que certains auteurs associent parfois à la notion d'« empowerment »<sup>12</sup> (Charest et Tanner, 1992; Tanner, 1980, 1992, Weaver, 1990b), n'épargne pas le Canada (Bouchard, Vincent et Mailhot, 1989). À cette époque, on assiste donc à l'émergence d'une panoplie de nouveaux acteurs autochtones sur la scène politique canadienne. Une augmentation de l'utilisation des recours légaux est également observable à l'époque. Évidemment, dans cette mouvance, les Métis sont représentés. Cette ère d'affirmation et de tractations a engendré des transformations au niveau légal, notamment au niveau du statut d'Indien (voir l'amendement C-31, chapitre 3) et de la reconnaissance des Métis dans la Constitution de 1982 (Chartrand 2002; Sawchuk, 2000).

Pour les Métis et les Indiens «sans statut », les années 1970 marquent une période d'ouverture des organisations dans le but de recruter beaucoup de membres et de gagner du poids politique. Cette ouverture se caractérise alors par une redéfinition du terme pour le rendre plus inclusif. Cela entraîne un repositionnement des frontières du groupe, frontières qui s'affaiblissent et deviennent de plus en plus perméables. On assiste à l'apparition d'un espace identitaire qui vient alimenter la confusion et l'ambiguïté autour d'un terme mal défini et d'un groupe méconnu. Faisant suite à 1982, certaines organisations de l'Ouest se fractionnent et ferment leur porte à de nombreux membres (Lebel, 2001; Sawchuk, 1995; 2000).

Au Québec, l'inverse se produit. Nous assistons certes à un fractionnement des organisations. Toutefois, nous croyons que cela fait suite à l'amendement de la *Loi sur les Indiens* en 1985. Dans un chapitre qui portera sur la question de l'évolution

---

<sup>12</sup> La notion d'« empowerment » est utilisée, à propos des Autochtones, pour décrire la forme de prise en charge et la montée au pouvoir qui s'est amorcée dans les années 1960-1970. Elle fait référence, entre autres, à la mobilisation, à la quête d'autonomie gouvernementale et aux gains politiques des groupes autochtones. En d'autres mots, il s'agit d'appropriation ou de réappropriation du pouvoir politique.

et du rôle de ces structures politiques en Abitibi, nous constaterons que la division majeure à laquelle nous assistons dans les années 1990 est le fruit d'une grande ouverture de la part de l'Alliance autochtone du Québec et d'une perte de crédibilité de cette organisation.

### 2.5.2 La mobilisation des Métis en Abitibi.

Au Québec, la documentation sur les organisations politiques est presque inexistante. Les informations se limitent à ce qui est disponible sur les sites Internet de ces organisations.<sup>13</sup> Deux articles, portant respectivement sur l'Alliance laurentienne des Métis et Indiens sans statut, qui deviendra plus tard l'Alliance autochtone du Québec, et l'Association de Métis et Indiens sans statut du Québec, dans *Recherches amérindiennes au Québec* (1982), constituent le peu de littérature sur le sujet. Déjà, à cette époque, on peut observer des divisions au sein du mouvement sur le territoire québécois.

En Abitibi, la scène des organisations politiques représentant les Métis est bien vivante. Ne pouvant contourner cet aspect important de la vie des Métis dans la région, nous utiliserons des pistes soulevées par certains auteurs (Maheu, 1983; Nagel, 1995; Sawchuk, 2000; Weaver, 2001) qui démontrent une adéquation entre l'identité des individus et les structures politiques. Nous traiterons de cette question, qui suscite la controverse, dans un chapitre entièrement dédié à ce sujet d'une importance capitale pour les Métis du Québec et de l'Abitibi. Nous constaterons que, pour certains individus, l'organisation dont ils sont membres légitime leur identité. Nous verrons qu'il y a absence de consensus autour du terme à travers les différentes définitions que reconnaissent les organisations présentes dans la région.

---

<sup>13</sup> Corporation métisse du Québec et de l'est du Canada / Communautés métisses de l'est du Canada; <http://www.metisduquebec.ca/>; Alliance autochtone du Québec: <http://www.aagnaq.com/>; La Nation métisse du Québec, <http://www.othermetis.net/Quebec/POFR.html>; La nation autochtone du Québec, <http://www.autochtones.ca/portal/fr/Default.php>; dernière consultation le 07/05/06.

## 2.6 CONCLUSION

Bien que la traite des fourrures ait pu jouer un rôle dans certaines régions du Québec (Beudet, 1992; Delâge, 1992; Lebel, 2005; Moore, 1982), nous croyons que les éléments à la base du phénomène d'auto-identification des Métis de l'Abitibi émanent d'un contexte social et politique beaucoup plus récent. Au Québec, il faudra attendre l'apparition d'organisations politiques représentant les Métis et les Indiens non inscrits pour constater l'éclosion d'un sentiment d'appartenance et d'affirmation chez ces exclus de la *Loi sur les Indiens*. Bousquet (2001 : 407) note que la création de l'*Alliance laurentienne des Métis et Indiens sans statut* (ALMISS) par Kermot Moore, figure emblématique pour de nombreux Métis et Amérindiens, joua le rôle de tremplin de l'émergence d'un « sentiment de communauté métis, qui s'exprima par des adhésions à l'organisme ».

Nous pensons qu'il faut sortir des considérations historiques mettant en perspective la traite des fourrures dans l'ethnogenèse des Métis pour comprendre le phénomène en Abitibi. J.E. Foster (1988, *in* Peterson & Brown) considère aussi l'importance de la traite dans l'émergence d'une identité métisse. Il offre cependant une nouvelle approche s'inspirant de la théorie des groupes ethniques de F. Barth (1969) afin de proposer une réorientation des études portant sur l'ethnogenèse des Métis. L'apport théorique de Barth démontre que les groupes ethniques ne se développent pas dans l'isolement, mais à travers les contacts et les interactions qu'ils entretiennent avec les groupes voisins. Sa théorie des frontières met également l'accent sur l'expérience vécue et partagée par les membres du groupe comme vecteur de différenciation.

The shared experiences in a particular population create the social group; the shared understandings arising from these experiences are expressed as behaviour that distinguishes the metis from other (Foster, 1988: 82, *in* Peterson & Brown).

Les Métis de l'Abitibi sont davantage le résultat d'un phénomène d'exclusion que le produit de transferts culturels et de métissages entre Amérindiens et

Eurocanadiens. Ils sont le résultat d'une fracture sociale qui a des ramifications aux niveaux politique et légal. Cette rupture, qui les place dans une position d'entre-deux (ce que nous appellerons la « zone grise »), est intimement liée au contexte historique de la région. Leur mobilisation dans les années 1960-1970 a engendré un phénomène grandissant d'identification et d'affirmation.

### Chapitre 3. L'émergence d'un espace identitaire en Abitibi : concepts et théorie.

Ils furent rejetés à la fois par les différents paliers gouvernementaux qui ne les reconnaissaient pas officiellement, par la population blanche en général et même, à certains moments, par les Indiens statués.  
Gendron, 1982

Chaque condition est définie, inséparablement, par ses propriétés relationnelles qu'elle doit à sa position dans le système des conditions qui est aussi un système de différences, de positions différentielles, c'est-à-dire par tout ce qui la distingue de tout ce qu'elle n'est pas et en particulier de tout ce à quoi elle s'oppose : l'identité sociale se définit et s'affirme dans la différence.  
Bourdieu, 1979 : 191

On pourrait s'attendre à ce que le métissage et l'hybridité soient les concepts les plus utiles afin de décrire les logiques de l'identité des Métis du Québec. Nos données ne vont toutefois pas dans ce sens. Ces concepts, quoique fort utiles dans d'autres situations, s'avèrent insuffisants dans les cas qui nous intéressent. L'emploi du terme Métis en Abitibi se réfère à une multitude de contextes différents. Il peut se rapporter à des individus dont les origines autochtones remontent à plusieurs générations. Mais plus généralement, il fait référence à des individus inscrits sur le registre des Indiens dont un des parents est Indien et l'autre Blanc. Nous verrons que, pour ces individus qui constituent la forte majorité de nos informateurs, l'identité métisse est plus le contrecoup de rapports conflictuels qu'ils entretiennent avec les autres Amérindiens et avec la société dominante que le résultat d'un métissage conduisant à l'émergence d'une culture métisse à laquelle s'identifieraient ces acteurs. Bref, l'identité de ces individus est le fruit d'une constante négociation contrainte par l'héritage colonial.

À la lumière de nos données, tout porte à croire que les Métis se retrouvent dans une « zone grise », un « entre deux » qui joue le rôle d'« espace identitaire ». Afin de soutenir notre argumentation à cet effet, nous situerons les acteurs dans une dialectique exclusion – inclusion. Pour ce faire, nous soutiendrons, dans un premier temps, que la discrimination, tant légale que sociale, génère l'exclusion des Métis

parce qu'elle en fait des marginaux exclus des groupes amérindiens et eurocanadiens. Aux yeux des autres Autochtones, les Métis représentent une catégorie à part. Ils sont des Indiens en partie assimilés aux Blancs et urbanisés. Du point de vue de la société dominante, les Métis demeurent des Autochtones. Les Métis vivent donc un double ostracisme. Nous démontrerons, dans un deuxième temps, que la mobilisation de ces marginaux dans les années 1960-1970 a engendré une affirmation et une identification grandissantes des Métis. En les rassemblant sous un même vocable, les organisations politiques ont contribué à l'émergence d'un « espace identitaire » qui s'inscrit dans la redéfinition des identités autochtones.

### 3.1 LE MÉTISSAGE.

Le métissage et l'hybridité<sup>14</sup> sont des concepts souvent évoqués pour expliquer les « nouvelles identifications » et les mouvements de « (ré)identification » (Poirier, 2004; Friedman, 2004). L'histoire du contact entre Blancs et Amérindiens dans l'Est du Canada a déjà été traitée sous cet angle par certains historiens (Beaudet, 1992; Delâge, 1992; Dickason, 1985; Havard, 2003; Turgeon, 2002; 2003). Bien que le métissage puisse être un outil intéressant pour comprendre les phénomènes de mise en contact et d'évolution conjointe de cultures, nous estimons que ce concept représente des dangers d'utilisation et qu'il est inadéquat dans le cadre de notre investigation.

D'abord, il importe de souligner que, « de l'acculturation aux transferts culturels » (Turgeon, 1996), l'étude des contacts et des interactions entre les cultures remonte au début de l'anthropologie. La discipline reconnaît, depuis des décennies, le caractère dynamique et fondamentalement hybride des cultures. L'histoire des contacts, des échanges et des emprunts forme la matrice dans laquelle se développent les cultures. Les métissages sont loin d'être des phénomènes récents. Leurs traces sont perceptibles à travers les cultures du globe tout entier. D'autre

---

<sup>14</sup> Chez les anglo-saxons, on utilise le terme « hybridity » pour parler de métissage.

part, le concept de métissage a une applicabilité limitée. Comme le souligne Poirier (2003: 13), les métissages sont facilement observables à travers certaines pratiques (cuisine, vêtements, musique, etc.), mais ils le sont toutefois moins à d'autres niveaux (éthique, spiritualité, droit, etc.). L'ouverture à l'Autre et l'intégration d'éléments provenant d'autres cultures sont moins envisageables comme explication lorsqu'il s'agit de « questions d'ordre ontologique » (*Ibid.*). Le métissage est une notion trop souvent utilisée à toutes les sauces. S'il est aisé de trouver du métissage dans la formation des cultures, ce concept n'est cependant pas suffisant pour expliquer leurs constructions et pour remonter aux ancrages les plus profonds de ces dernières.

Le métissage est une dynamique se développant dans les « zones de contact » entre différents groupes. Turgeon (1996: 15) utilise la notion de « transferts culturels » pour illustrer les échanges et emprunts « qui découlent d'un rapport de force entre deux ou plusieurs groupes qui échangent pour s'appropriier les biens de l'autre dans le but de s'affirmer ». Ainsi, Turgeon propose de concevoir ces échanges comme des « dynamiques d'appropriation et des processus adaptatifs » (*Ibid.*). Ces transferts, note-il, mènent fatalement au métissage. Dans des contextes spécifiques, l'histoire l'a démontrée, les métissages peuvent mener à une « édification du métis » en fonction de leur importance et de leur durée. Cependant, ces « reconfigurations culturelles » ne conduisent pas nécessairement à l'émergence d'une tierce culture, comme ce fut le cas dans l'ouest canadien.

En Abitibi, on pourrait s'attendre à ce que les Métis constituent une synthèse des différentes cultures dont ils sont issus. La réalité empirique ne semble toutefois pas aller dans ce sens. Au Québec, contrairement à l'ouest du Canada, les Métis ne représentent pas une catégorie légale reconnue, ni un groupe culturellement défini. Ils constituent plutôt une *sous catégorie*, effet collatéral produit par la classification raciale héritée des lois canadiennes et des conceptions populaires. Ils sont la « zone grise » de la législation fédérale à l'endroit des Autochtones et de la Constitution canadienne. Dès le début de nos investigations sur le terrain, nous avons constaté

que la reconnaissance des Métis passe par celle du statut indien. À cet égard, en très forte majorité, les individus spécifient à travers leurs discours leur ascendance amérindienne. En d'autres mots, ils sont Métis, mais ils sont également des Indiens inscrits d'origine algonquine ou crie. Les Métis ne semblent donc pas s'identifier à une culture métisse particulière, mais plutôt à un contexte social et politique spécifique. La construction de l'identité métisse en Abitibi est davantage le fruit de tensions et de conflits hérités du rapport colonial que le résultat d'une cohabitation, d'influences et d'emprunts.

L'héritage colonial et les inégalités sociales sont des contraintes qui s'imposent et qui sont déterminantes dans le façonnement de l'identité des Métis. L'identité métisse n'est pas un projet. Ce que l'ensemble des Métis partage est, d'abord et avant tout, une situation politique et sociale particulière. La réalité des Métis de l'Abitibi exige une lecture tenant compte des divers aspects induits par les rapports entre les Amérindiens, l'État canadien et la société dominante. L'identité des individus s'identifiant comme Métis ne se limite pas à la reconnaissance et l'intégration à une construction culturelle s'étant développée dans une « zone de contact ». Elle n'est pas simplement le résultat de « transferts culturels ». Bien au contraire, elle est le résultat de rapports conflictuels qui ont mené à l'exclusion de part et d'autre d'une catégorie d'individus identifiée à partir d'une opposition entre deux archétypes bien établis.

Le métissage est généralement utilisé pour traiter de l'adoption ou de l'appropriation d'aspects matériels de la culture, de techniques, de pratiques (traditions, langue, etc.) et de symboles. Les aspects ontologiques comme l'« être au monde », la façon de comprendre sa situation sociale, culturelle et politique ou la manière dont on conçoit son identité, sont plus difficilement envisageables à partir de notions comme la créolisation, l'hybridité ou le métissage (Bibeau, 2000). Or, c'est principalement ces questions qui composent la problématique des Métis de l'Abitibi. Notre analyse est plutôt axée sur les interactions entre les divers groupes amérindiens, la société dominante et l'État canadien. Ces rapports sont

bien souvent conflictuels. Ils créent des divisions, des ruptures entre les groupes. Ces tensions sont au centre de la construction de l'identité des Métis en Abitibi. Elles génèrent l'exclusion d'une catégorie particulière d'Autochtones et l'identification des Métis.

### 3.2 L'EXCLUSION

L'exclusion peut prendre plusieurs formes. Qu'elle soit sociale, économique ou juridique, elle se matérialise à travers la discrimination, le racisme, la ségrégation ou la marginalisation. Elle est présente partout où il y a interaction entre divers groupes sociaux ou culturels. « Ces modes particuliers de rapport au social pourraient être interprétés comme *l'envers ou l'échec de l'intégration*, de l'assimilation ou de l'insertion sociale touchant aussi bien des individus que des groupes complets » (Laberge et Roy, 1994 : 5; *Nous soulignons.*). Le champ de l'exclusion, bien que beaucoup théorisé au niveau économique, s'applique à de nombreux autres domaines. Roy et Soulet (2001) ont identifié quatre grands axes théoriques dans les études réalisées au cours des deux dernières décennies. L'un d'entre eux est particulièrement pertinent pour notre étude. Selon les tenants de cette approche, l'exclusion peut se comprendre en termes de rapports de pouvoir entre groupes. Dans cette optique, « exclure signifie clôturer un 'espace social' déclaré comme 'normal' ». L'exclusion se manifeste par le contrôle et la défense d'un « espace » pouvant être « physique, symbolique, idéologique ou culturel » (*Ibid.*: 5).

Nous pouvons donc définir l'exclusion comme processus consistant à repousser l'Autre, à le mettre en marge d'un groupe ou d'une catégorie. L'exclusion se développe dans un rapport d'altérité. Ainsi, en fonction de son appartenance ethnique ou de sa condition sociale, le droit à la participation aux institutions politiques et économiques, aussi bien qu'à la vie sociale ou culturelle du groupe peut se voir nié. L'exclusion, *rupture* du lien social, peut être le résultat d'un refus

d'intégration. Toutefois, elle est généralement un processus subi. Elle se rapporte souvent à :

un degré d'isolement social, de pauvreté et de précarité économique. Rupture, mise à distance, marginalité, disqualification sociale, désintégration sont les composantes habituelles de l'exclusion, dont le repère central est souvent de nature économique. [...] Si le repère central de l'exclusion est souvent de nature économique, le repère juridique constitue aussi un important *espace d'identification* et de production de formes et de pratiques d'exclusion (Jaccoud, 1995: 94; *Nous soulignons*).

Les lois et politiques dictées par l'État ont non seulement pour effet de mettre à distance certains individus du reste de la société, mais peuvent devenir des repères identitaires pour ces groupes marginalisés (ce que Jaccoud appelle un *espace d'identification*). La marginalité, matérialisée par les rapports asymétriques avec le reste de la société canadienne, légitime et appuie la dénonciation. Elle devient ainsi « un instrument politique du changement social ». En d'autres mots, la distance séparant les « exclus » du reste de la société s'érige en frontières entre la *centre* et la *marge*, symbole d'une identité distincte<sup>15</sup>. La condition socio-économique précaire des marginaux et cette nouvelle « identification » deviennent alors le fer de lance de la mobilisation et des revendications. Il s'agit donc de mettre en évidence sa marginalité afin de négocier un nouvel « espace identitaire », espace d'expression de la différence. Dans le cas des Métis qui, comme nous le verrons, sont à plusieurs niveaux des marginaux, leur exclusion a conduit à l'émergence de leur mobilisation et de leur affirmation.

Les choses ne sont cependant pas aussi claires. Bien que l'exclusion soit un élément clé de la négociation de l'identité, être Métis n'est pas toujours perçu négativement.

---

<sup>15</sup> Vincent (1988) s'est intéressée à la marginalisation des Amérindiens. Sa lecture s'inspirant de la notion de clôture de Barthes, et des concepts de marge et de centre, est très éclairante à ce propos. Vincent illustre bien comment l'Amérindien est le fruit d'une construction de la société dominante qui s'imagine l'Autre en fonction de qu'elle croit être. À travers cet effet miroir, l'Amérindien est conçu comme l'envers de l'Eurocanadien. C'est ainsi qu'il se voit mis en marge. Nous reviendrons sur ce phénomène dans une autre étape de notre démarche. Nous nous intéresserons alors à la dichotomie Indien - Blanc. Nous verrons que ces conceptions autour de ces archétypes sont fondamentales dans le processus de négociation de l'identité des Métis.

Dans certains cas, cette position intermédiaire peut être conçue comme un avantage, une adaptation. D'autre part, nous rappelons que la majorité de nos informateurs sont des Indiens inscrits. S'identifier comme Métis ici ne représente pas un avantage politique et n'est donc pas une stratégie servant à obtenir des revendications. Par contre, dans certains cas (quelques informateurs non inscrits membres d'organisations), l'identité métisse peut devenir un outil de légitimation et ainsi servir des objectifs politiques.

D'autre part, si la dialectique du *centre* et de la *marge* (Vincent, 1988) est intéressante pour illustrer la position sociale des Métis, certaines précisions doivent toutefois être apportées à ce cas particulier. Comme les Indiens, les Métis sont en marge de la société dominante constituant le centre. Les Métis sont des marginaux du monde amérindien et peuvent, dans cette optique, être perçus comme la marge de la marge. Cependant, en milieu urbain, ils ont une meilleure situation sociale. Ils occupent des postes d'importance dans les organisations et sont plus intégrés à l'ensemble de la vie sociale. D'une certaine façon, ils sont le centre de la marge. Beaucoup de Métis n'hésitent pas à remettre en question certains repères de l'indianité (voire chapitre 6). De cette façon, ils peuvent sortir de la logique de l'authenticité qui fait d'eux des Indiens « moins vrais que les purs ». Au contraire, ils apparaissent comme des Amérindiens mieux adaptés à la nouvelle réalité de l'urbanité.

En outre, chez les Métis, l'exclusion est caractéristique de leur situation légale et sociale. Cette position est-elle la seule caractéristique les différenciant des autres Amérindiens? Comment expliquer l'identification des Métis à partir de l'expérience de l'exclusion? L'exclusion comme dynamique sociale ne peut à elle seule expliquer le phénomène d'identification des Métis de l'Abitibi. La théorie des groupes ethniques de Barth nous permet d'envisager l'exclusion comme générant la différenciation et l'identification des Métis.

## 3.3 L'ETHNICITÉ

L'ethnicité doit être considérée comme une catégorie d'analyse nous permettant d'appréhender une réalité mouvante et complexe. Barth (1969) a démontré que l'ethnicité pouvait être situationnelle et variable. Les études ayant suivi les apports de Fredrick Barth nous ont dépeint l'ethnicité comme étant plus émergente que primordiale. Les *frontières ethniques* sont davantage fluides que fixes, les conflits ethniques émergent bien plus des conditions contemporaines que des animosités lointaines. L'identité ethnique doit être conçue comme ayant plusieurs facettes, comme étant négociable et changeante. La prise de conscience de l'existence de frontières, sorte de limites symboliques séparant le *Nous* des *Autres*, est un élément essentiel de l'identité des groupes sociaux et culturels. La théorie de Barth (1969) met l'emphase sur l'auto-attribution de catégorie par les groupes ethniques eux-mêmes et auxquelles ils s'identifient en articulation avec les autres groupes. Ces mécanismes oppositionnels d'établissement de frontières répondent à des contextes appelés à changer. Ainsi, ces limites significatives illustrant les différences entre les groupes changent et se transforment. La théorie des frontières et des groupes ethniques nous permet d'envisager le phénomène métis en termes d'expérience. Cet apport dans les théories de l'ethnicité permet de contourner les problèmes liés à l'élaboration exhaustive d'inventaire de traits culturels spécifiques en s'intéressant davantage à l'expérience vécue et partagée par les membres du groupe. Le concept de groupe ethnique tel que défini par Barth (1969) dans *Ethnic groups and boundaries* nous permet de saisir la réalité des Métis de l'Abitibi dans toute sa complexité en appréhendant l'exclusion comme une expérience, un point commun marquant l'identité des acteurs. L'expérience partagée des Métis s'érige en *frontière* et devient la distance entre le nous et les autres.

Aujourd'hui, au Canada, les rapports entre groupes sont conçus en termes d'identité ethnique. Quand elle est imposée, cette identité est le résultat d'un pouvoir attribué à la société dominante de définir l'altérité. Chez les Amérindiens du territoire canadien, cette identité est définie par le statut indien de la *Loi sur les Indiens*.

Cette dynamique se développe dans une dialectique d'exclusion – inclusion (Jaccoud, 1992) et c'est l'État qui décide qui est Indien et qui est Blanc. Mais l'identité peut être manipulée, même si elle peut être en partie contrôlée par l'État à travers ses politiques (Sawchuk, 1985; Weaver, 1985). De cette façon, elle peut devenir un instrument d'affirmation et de mobilisation. Depuis les années 1960-1970, nous assistons à la montée de nationalismes autochtones. Ce réveil amérindien (Charest & Tanner, 1993; Papillon, 1999) est caractérisé par d'importantes transformations aux niveaux politique et culturel. Les Métis participent à ce phénomène caractérisant la « contemporanéité des Autochtones » (Poirier, 2004). Eux aussi s'inscrivent dans ce mouvement d'affirmation et de militantisme ethnique qui tend à redéfinir les frontières établies. Bref, comme beaucoup d'autres Autochtones, la négociation de l'identité des Métis s'inscrit dans une redéfinition des frontières établies et l'instrumentalisation de la culture à des fins politiques.

### 3.4 IDENTITÉ ET MOBILISATION

La « culture » est devenue l'« outil » des groupes minoritaires et autochtones. Inversement, il devient aujourd'hui de plus en plus difficile d'étudier les communautés autochtones sans parler de politique et sans se pencher sur des questions juridiques. Voués à être littéralement engloutis par les États qui exerçaient leur hégémonie sur eux, les peuples autochtones sont, dans le contexte post-colonial actuel, plus déterminés que jamais à vivre leur propre contemporanéité.

Aujourd'hui, les coutumes et traditions servant à définir la spécificité des groupes sont devenues des instruments politiques. Tanner, à ce sujet, suggère que « l'ethnicité est de plus en plus considérée par les anthropologues [...] comme fondamentalement politique » (1992: 23). Elle s'inscrit dans l'exercice d'appropriation du pouvoir chez les groupes minoritaires. Les contextes post-coloniaux poussent les anthropologues à se questionner sur la manipulation, voire

dans certains cas l'invention de la tradition (Hobsbawm & Ranger, 1983), pour tenter de comprendre la nature politique de la culture. Le concept d'ethnicité se trouve alors davantage associé à celui de pouvoir qu'à celui d'identité et devient le produit de négociation entre l'État et les groupes ethniques.

Ainsi, face aux revendications politiques et identitaires des groupes minoritaires et marginalisés, mais aussi dans la mouvance de la rhétorique sur le multiculturalisme, l'interculturel et la reconnaissance, la 'culture' est devenue une variable intéressante et digne d'intérêts pour les politiciens, les juristes, les décideurs ou encore les organismes de développement internationaux (Poirier, 2004: 10).

Néanmoins, l'identité doit d'abord être abordée comme une construction sociale. À la lumière de ce qui précède, nous croyons que la mobilisation n'est pas le fruit de la construction de l'identité collective, mais plutôt que cette dernière est intimement liée à la mobilisation. De cette façon, à travers l'interaction politique, les acteurs s'identifient, se définissent et se positionnent par des stratégies identitaires particulières (Bellier & Legros, 2001).

En Amérique du Nord, les Autochtones sont devenus des minorités sur leur propre territoire. L'« autochtonéité » et l'« indianité » sont des « éléments négociés de l'identité » des groupes amérindiens - et des individus se reconnaissant comme Autochtones (Tanner; 1992: 26) – et qui les aident aujourd'hui dans leurs démarches politiques. Ces attributs servent à témoigner de l'originalité et de la différence qui les opposent à la société dominante, et deviennent des arguments dans leurs démarches auprès des autorités politiques. Ainsi, pour faire face aux nombreuses pressions les menaçant, les populations autochtones de partout se sont imaginées de nouveaux « espaces » transcendant les frontières ethniques. Ils se sont dotés d'organisations politiques et ont repensé leurs identités.

La culture, nous venons de le constater, est maintenant au centre des stratégies politiques autochtones. Cette politisation de la « culture » implique une objectivation par laquelle la culture ou l'« identité culturelle » peut devenir un

instrument, un outil. L'instrumentalisation de la « culture » peut être vue comme une façon pour les autochtones d'adapter leurs pratiques et leurs organisations sociales et symboliques à la société dominante. Dans ce processus, les différentes politiques de l'État à l'endroit des autochtones participent au façonnement de leur contemporanéité. La culture devient un outil de promotion de la différence et un argument dans les négociations avec l'État.

Ceci étant dit, certains stéréotypes culturels véhiculés par la société dominante ont été adoptés par les Amérindiens. Dans un effort d'affirmation identitaire, les Amérindiens se sont appropriés des images et des traits culturels qui appartiennent à d'autres cultures amérindiennes ou sont de sources pan-indiennes. Ces éléments sont devenus de véritables emblèmes de l'indianité pour ces groupes qui militent pour la reconnaissance de leurs droits ancestraux et pour leur auto-détermination. Plusieurs symboles sont aujourd'hui associés au pan-indianisme. C'est le cas notamment des capteurs de rêves, de la plume d'aigle, du cercle et de la « terre mère ». Des pratiques comme la tente de sudation et des danses sont aussi associées à ce phénomène (Boudreault, 2000; Clifton, 1990; Prins, 1994; Miskimmin, 1996; Oberholtzer, 1995). Ces nouveaux éléments caractéristiques de la contemporanéité des populations amérindiennes posent certains problèmes aux anthropologues. Ceux-ci alimentent les débats sur l'authenticité et l'invention de la tradition entre spécialistes de la culture (Haley & Wilcoxon, 1997; Linnekin, 1991; Prins, 1994; Preston, 1999)<sup>16</sup>. Militant pour leur reconnaissance, coincés entre deux réalités, les Métis ne font pas exception sur ce point. En un mot, leur spécificité culturelle est la source même des difficultés de la reconnaissance de leur originalité. Bref, coincés entre les archétypes du Blanc et de l'Indien, ils ont de la difficulté à faire reconnaître leur originalité.

---

<sup>16</sup> Les concepts de tradition et d'authenticité suscitent de nombreux débats entre anthropologues. Dans un chapitre (6) qui portera sur l'expérience de l'urbanité chez les Métis, nous reviendrons sur ces notions affectant également la façon dont les Métis conçoivent leur indianité.

### 3.5 LES FACETTES DE L'IDENTITÉ AUTOCHTONE

Chez les Autochtones, l'identification est basée sur la reconnaissance d'une origine commune ou de caractéristiques culturelles partagées avec le groupe auquel on s'identifie. L'identité peut également se manifester à travers les différences se dégageant des relations entretenues avec les autres. Elle peut aussi être façonnée par la reconnaissance ou encore à travers l'absence de reconnaissance, qu'elle vienne du groupe même ou de l'extérieur. L'identité est une combinaison de l'auto-identification et de la perception des autres. De plus, elle est toujours basée sur le pouvoir de l'exclusion. Weaver (2001) distingue trois facettes de l'identité autochtone : l'auto-identification, l'appartenance à une communauté et la reconnaissance externe. Ces trois composantes sont en étroite relation et leur conjugaison est déterminante dans le façonnement de l'identité des individus.

Quelques difficultés se dégagent de l'application de ces paramètres à la réalité des Métis, tout particulièrement en ce qui concerne l'appartenance à une communauté. Weaver soulève néanmoins des pistes intéressantes dans le cadre de l'analyse que nous menons. D'abord, les pressions exogènes qu'exercent les lois et politiques fédérales divisent les communautés. Elles ont pour résultat de créer un accès différentiel aux ressources en fonction du statut des individus. Ces ressources prennent la forme de soutien économique et de services sociaux essentiels pour les communautés. Ces ressources sont grandement limitées et leur accès engendre des tensions. Les disputes qu'elles alimentent génèrent les préjugés et stéréotypes provoquant l'exclusion de certains individus (C-31, Indiens sans statut, Indien hors réserves)<sup>17</sup>. Ce constat nous pousse à nous interroger à la fois sur l'impact des facteurs exogènes et sur l'influence de l'exclusion dans la négociation de l'identité des Métis. En d'autres mots, est-ce que l'auto-identification des Métis pourrait être le résultat d'une marginalisation qui trouverait son origine dans les politiques et lois du gouvernement canadien?

---

<sup>17</sup> Nous pourrions constater (chapitre 4) que les Autochtones ont intégré la *Loi sur les Indiens*. Ils se servent dorénavant de certains de ces paradigmes pour se dresser les uns contre les autres.

L'appartenance suppose l'existence d'une « communauté » à laquelle on s'identifie et avec laquelle on partage une histoire, des valeurs, des coutumes, des traditions, etc (Anderson, 1996; Weaver, 2001). L'investigation de l'identité des Métis impose donc un questionnement sur la communauté à laquelle se rapportent les individus qui se disent Métis. Ceci soulève cependant un problème. Comme nous l'avons brièvement soulevé précédemment, les Métis de l'Abitibi ne forment pas une communauté culturellement définie. Ils partagent une certaine histoire et une certaine expérience, mais ils ne s'identifient pas à un groupe spécifiquement métis. Les frontières de ce groupe sont très poreuses. Elles sont difficiles à identifier, l'identité métisse se rapportant à une diversité de contextes différents. Certains éléments, que nous exposerons en détail dans le chapitre 4, nous permettent de penser que les organisations politiques jouent en quelque sorte le rôle de « communauté » pour certains de nos informateurs.

L'adhésion à une organisation implique un consentement à la définition que celle-ci donne du vocable de Métis. Certains auteurs (Weaver 2001; Sawchuk 2000; Nagel 1995) suggèrent que la prolifération de l'activisme et du militantisme ethnique des organisations autochtones sert de catalyseur à la résurgence de l'identité autochtone de certains individus comme étant le reflet d'un consensus sur l'identité qu'elle représente. Ces structures légitiment en quelque sorte l'identité des membres. Dans cette optique, nous sommes en mesure de nous questionner sur l'impact que peut avoir le fait d'être membre d'une association ou d'une organisation sur la façon de s'identifier. Nous pouvons également nous demander si ces associations valideraient en quelque sorte l'identité métisse.

À cet égard, Papillon (1999 :103) note que « l'action collective peut à la fois être considérée comme une action de revendication d'intérêts spécifiques mais aussi comme un processus d'affirmation commune, traçant les frontières entre le nous et les autres au sein des groupes sociaux. » C'est précisément à ce niveau que se situe l'essence de la « dialectique inclusion - exclusion » que souligne Jaccoud (1992). Pour obtenir une certaine reconnaissance ou pour affirmer leur différence, les

membres des organisations se regroupent au sein de ces structures artificielles. Celles-ci deviennent des vecteurs de mobilisation et de l'identité des acteurs. Ces structures jouent un rôle fondamental dans l'émergence d'un espace identitaire qui permet aux Métis de s'identifier et de se reconnaître.

### 3.6 CONCLUSION

Deux scénarios sont généralement utilisés afin d'expliquer l'identité métisse. Dans un premier temps, le Métis est le membre d'une nation culturellement définie puisant ses racines dans l'histoire du contact et des métissages entre Amérindiens et Eurocanadiens. Il s'identifie donc en référence à cette collectivité, ce qui est le cas dans l'ouest canadien. Ainsi, il est considéré comme un être biculturel transcendant les frontières et dont l'héritage est un amalgame s'inspirant des différentes cultures dont ces ascendants sont issus. Dans un second temps, la définition du Métis se limite à des conceptions purement biologiques. Bref, il est un individu issu d'une union mixte, biologiquement parlant. Cette deuxième définition ne tient pas compte du collectif dans la composition de l'identité. L'identité métisse, dans ce cas, est davantage individuelle. Ces deux raisonnements ne fonctionnent pas pour les Métis de l'Abitibi.

Les analyses portant sur l'identité collective tendent à circonscrire les limites constitutives, d'un point de vue social et culturel, des groupes afin de comprendre à quoi s'identifient les individus (Barth, 1969). Cette démarche s'insère dans une logique où l'acteur s'identifie en appartenance à une collectivité en laquelle il se reconnaît. Dans cette dynamique, c'est l'inclusion qui explique l'identité des acteurs sociaux. En ce qui concerne les Métis de l'Abitibi, nous soutenons qu'il faut d'abord s'intéresser à leur exclusion afin de comprendre comment ce sentiment d'appartenance a pris naissance.

En principe, les Métis constituent une sous catégorie se dressant entre les archétypes du Blanc et de l'Indien. En pratique, ils se retrouvent dans une « zone

grise », un « espace critique » de négociation de l'identité amérindienne. Le fait métis découle directement de cette situation particulière à la base de leur exclusion. Les Métis sont des marginaux à la fois face aux Amérindiens et face à la société dominante. Leur exclusion provoque une rupture du lien social avec ces deux groupes. En contrepartie, elle crée un espace identitaire au sein duquel ils se reconnaissent. Cet « espace » joue le rôle de repère identitaire pour ces individus dont l'identité est conflictuelle. L'exclusion, en termes d'expérience partagée, engendre un sentiment d'appartenance à un groupe dont les frontières sont le résultat de tensions sociales et de la mobilisation.

Nous nous inspirons du concept de frontière, tel que défini par Barth (1969), pour démontrer que l'expérience de l'exclusion est à la base de la construction d'un espace identitaire générant l'auto-identification des Métis (Jaccoud, 1992). Leur exclusion, bien qu'elle soit également sociale, a des bases juridiques. Il s'avère nécessaire de bien comprendre les fondements légaux du couple *Indien/ Blanc* afin de comprendre comment l'exclusion juridique (l'accès au statut indien) et sociale (la rupture forcée avec les communautés) qui en a découlé dans les années 1960-1970 a motivé la mobilisation et l'affirmation des Métis et des Indiens sans statut dans la région de l'Abitibi.

#### Chapitre 4. Les « purs » Indiens, les « vrais » et les « nouveaux » Métis : le légal et l'essentialisation de l'identité amérindienne.

Because identities are embedded in systems of power based on race, class, and gender, identity is a highly political issue, with ramifications for how contemporary and historical collective experience is understood  
Lawrence, 2003

En Abitibi, plusieurs éléments témoignent de l'importance du rôle joué par la *Loi sur les Indiens* dans la négociation de l'identité des Métis. Dans un premier temps, nous avons pu observer une utilisation marquée du langage légal de la Loi par nos informateurs, Indiens comme Métis. Nous avons également constaté que certaines conceptions, puisant leurs racines au sein de la législation et des catégories raciales qu'elle véhicule, stigmatisent l'identité des Amérindiens et des Métis de la région.

Pour Mylène (Senneterre, juin 2005), une Métisse d'origine crie travaillant au *Centre d'entraide et d'amitié autochtone de Senneterre*, le statut indien est inhérent à la définition des Métis. Ceux qu'elle identifie comme étant des Métis sont des Indiens inscrits issus d'unions mixtes. Les propos de Josiane (Senneterre, juillet 2005), une jeune métisse au début de la vingtaine, vont dans le même sens. Ayant été adoptée très jeune par une famille québécoise, Josiane ne s'est jamais vraiment sentie comme une Autochtone. Tout récemment, elle a hérité du statut indien de son père biologique. Le fait que Josiane soit maintenant inscrite sur le registre des Indiens est venu confirmer son identité autochtone. Sophie (Val-d'Or, août 2005) partage les points de vue de Mylène et de Josiane. Mais pour cette jeune Métisse au début de la vingtaine, inscrite sur le registre des Indiens, le statut légal n'est pas conditionnel à l'identification des Métis. Sophie insiste particulièrement sur les catégories raciales du Blanc et de l'Indien. Être Métis, ça veut dire « t'es deux races dans le fond ». Pour cette Métisse, contrairement à Mylène et Josiane, l'identité métisse est plus ou moins clairement définie.

Pour certains informateurs, les critères légaux et biologiques tiennent une place moins importante dans leur façon de comprendre ce qu'est un Métis. Ainsi, ce sont

davantage les caractéristiques sociales et culturelles qui sont mises de l'avant. Mais même dans ces rares cas, les impacts de la *Loi sur les Indiens* finissent par refaire surface. Le statut indien, même si on ne le possède pas, peut tout de même servir de repère pour fixer la frontière de l'identité métisse. Robert (Val-d'Or, juillet 2005) insiste sur le fait que les Métis sont culturellement distincts. Par contre, lui aussi se base sur le statut indien pour établir une limite à la reconnaissance des Métis. Pour lui, les Métis sont des Indiens sans statut de première génération. Autrement dit, ils sont la première génération d'Indiens n'ayant pas accès au statut, en vertu de la *Loi sur les Indiens*.

Somme toute, pour la majorité de nos informateurs, les Métis apparaissent davantage comme une sous-catégorie dépendante de la catégorie d'Indien. D'autres informateurs, comme Robert, voient les Métis comme constituant une catégorie en soi. Toutefois, certains d'entre eux ne conçoivent pas de frontière claire du groupe. Rénaud et Gisèle (Senneterre, juin 2005), deux membres de l'*Alliance autochtone du Québec*, ont une façon particulière de définir les Métis. Pour eux, c'est d'« avoir des origines amérindiennes » qui est essentiel, et ce, peu importe la distance séparant le Métis de ses ancêtres autochtones. Pour ces informateurs, la symbolique du « sang amérindien » demeure tout de même importante : « en autant que t'en aies une quantité minimum [...] ».

#### *Fixer la frontière de l'identité Métis.*

Trois tendances sont observables à travers les différentes interprétations et conceptions de nos informateurs. Dans un premier temps, quand on est un Métis inscrit sur le registre des Indiens, on tend à maintenir une frontière bien définie de l'identité métisse. Cette frontière est la même que celle séparant les Blancs des Indiens. Une deuxième façon de définir le groupe des Métis s'inspire également de la Loi. Ces Métis aspirent à une reconnaissance légale en tentant de repousser le statut indien d'une « génération ». Ce type de discours insiste particulièrement sur le maintien d'une frontière distinguant les « nouveaux » des « vrais » Métis, deux termes utilisés par plusieurs informateurs pour mettre l'accent sur la différence

qu'ils entretiennent avec cet autre groupe de Métis. Pour ces « nouveaux » Métis, c'est-à-dire les personnes n'ayant pas le statut indien et représentant une catégorie dont les ancêtres amérindiens remontent à plusieurs générations, la frontière est très mal définie et la définition du terme Métis est ainsi beaucoup plus ambiguë et inclusive.

Finalement, dans tous les cas, de près ou de loin, la *Loi sur les Indiens* participe à la négociation de l'identité des Métis. Dans ce chapitre, nous aborderons la question légale et les postulats biologiques sur lesquels elle se base afin de comprendre comment la *Loi sur les Indiens* est incorporée par les Blancs et les Autochtones et comment elle participe à la négociation de l'identité des Métis. Nous verrons comment les différentes conceptions qu'elle véhicule inspirent deux types de « mobilité ethnique » (Guimond, 2003, Nagel, 1995) étant à la base de deux catégories de Métis. Si la *Loi sur les Indiens* est l'élément central de notre analyse dans ce chapitre, d'autres éléments légaux et politiques mériteront notre attention. À cet égard, nous soutiendrons que l'ambiguïté que soulève l'article 35 (2) de la Constitution canadienne de 1982 au sujet des Métis a participé à l'émergence d'un espace identitaire qui a permis l'apparition des « nouveaux » Métis.

#### 4.1 LA LOI SUR LES INDIENS

Au Canada, les Indiens sont sous la tutelle du gouvernement fédéral. Ils sont les pupilles de l'État. Le gouvernement canadien a l'autorité de décider pour eux. Il encadre ainsi tous les aspects de la vie des communautés et des individus; du statut indien à la création des réserves en passant par les allocations et indemnités financières qui leur sont octroyées (Dupuis, 1997). Bien qu'il existe une reconnaissance constitutionnelle des Indiens, Inuit et Métis du pays, la *Loi sur les Indiens* demeure LA législation canadienne en matière autochtone (Chartrand, 2003). Les Métis, quant à eux, ne sont pas sous la juridiction des Affaires indiennes et ne dépendent pas de la *Loi sur les Indiens*. Les relations qu'ils entretiennent avec les gouvernements varient d'une province à l'autre (CRPA, 1996, volume 4,

chapitre 5; Frideres & Gadacz, 2001). Au Québec, il n'y a aucune reconnaissance légale ou politique des Métis, malgré leur affirmation grandissante via les organisations qui les représentent. Pourquoi alors s'intéresser à la *Loi sur les Indiens* dans le cadre de notre analyse?

Dans un premier temps, parce que la très forte majorité de nos informateurs sont des Indiens statués en vertu de la *Loi sur les Indiens*. Dans un autre temps, parce que la *Loi sur les Indiens* participe au maintien de catégories raciales récupérées par les Autochtones. Ces catégories ont un double effet sur la négociation de l'identité des Métis : elles génèrent l'exclusion juridique et sociale de ces marginaux et participent à l'imagination d'une sous catégorie dans laquelle ils peuvent se reconnaître. En dernier lieu, parce que cette même logique participe à la division des Métis en deux groupes sur lesquels nous reviendrons plus loin dans ce chapitre : les « vrais » et les « nouveaux » Métis.

L'objectif de cette section est d'examiner brièvement les fondements et le fonctionnement de la *Loi sur les Indiens* afin de comprendre comment cette juridiction affecte l'identification des « vrais » Métis, qui, comme nous l'avons déjà mentionné, sont en très grande majorité des Indiens au sens de la Loi. Ainsi, nous pourrions constater comment la définition de l'Indien, avant 1985, a généré l'exclusion d'une partie de la population autochtone contribuant ainsi à l'imagination d'une nouvelle catégorie : celle des Métis et des Indiens sans statut.

La *Loi sur les Indiens* est la législation en matière autochtone au Canada. Elle établit les droits des Indiens et de leurs bandes. C'est cette loi qui détermine l'accès au statut Indien et ainsi, qui contrôle l'accès aux ressources et aux services réservés aux Autochtones. La *Loi sur les Indiens* (*Indian Act*) date de 1876. Le premier texte a vu le jour en 1869, pour ensuite être modifié avec la *Loi sur les sauvages* en 1876 et l'*Acte relatif aux sauvages* en 1880. Cette législation a depuis connu plusieurs modifications, la plus récente étant celle de 1985. L'amendement C-31 (1985), sur

lequel nous reviendrons dans les lignes qui suivent, a revu certains aspects de la Loi qui sont fondamentaux pour les Métis.

#### 4.1.1 Le statut indien.

On appelle Indien statué ou inscrit (en anglais : *legal, registered ou status Indian*) les individus qui, en vertu de la *Loi sur les Indiens*, apparaissent ou ont le droit d'apparaître sur le registre des Indiens. Le registre des Indiens est une liste tenue par le ministère des Affaires Indiennes et du Nord Canada sur laquelle sont consignés les noms de toutes les personnes ayant le droit d'avoir le statut indien en vertu des dispositions de la *Loi sur les Indiens*.

Selon la *Loi sur les Indiens*, il existe deux catégories d'Indiens. Ces deux catégories correspondent à deux situations définies par les paragraphes 1 et 2 de l'article 6 de la loi. Est un Indien dit « 6.1 » selon l'article 6 (paragraphe 1 f), celui dont les parents ont tous deux le droit d'être inscrits ou, s'ils sont décédés, avaient ce droit au moment de leur décès. Un Indien dit « 6.2 » est une personne qui a le droit d'apparaître sur le registre des Indiens si l'un de ses parents a le droit d'être inscrit en vertu de la loi ou, s'il est décédé, avait ce droit au moment de son décès (Canada, 1985). En d'autres termes, la Loi reconnaît un degré de métissage à travers ses règles d'attribution du statut. De ce fait, un Indien « 6.1 » est un Indien qui n'est pas métissé au sens biologique du terme et qui a, conséquemment, la possibilité de transmettre son statut à ses enfants, même si ceux-ci proviennent d'une union avec une ou un non-indien. En contrepartie, un Indien « 6.2 » est un Indien dont l'un des parents ne possède pas le statut indien. Si celui-ci a des enfants avec un individu qui ne possède pas le titre indien, ses enfants ne pourront avoir accès au statut.

Il est tout de même possible de remonter dans ce système (consulter la figure en annexe IV : 159). Ainsi, l'union d'un « 6.2 » et d'un « 6.1 » donnera naissance à un enfant qui aura accès au statut en vertu de l'article 6.1 de la Loi. Cette règle explique que certains individus, malgré un degré de métissage biologique dépassant

celui qui est en apparence imposé par la Loi, puissent posséder le statut indien. Plusieurs Indiens dits « 6.2 » ont longtemps vu le statut indien leur être refusé. Comme nous le verrons dans les lignes qui suivent, ces derniers sont parfois aussi appelés des « C-31 », un terme qui fait référence à un amendement de la *Loi sur les Indiens*.

#### 4.1.2 L'amendement C-31.

Avant 1985, la transmission du statut indien ne pouvait se faire que par la lignée patrilatérale. Ainsi, plusieurs femmes et enfants, avant que ce penchant discriminatoire de la Loi ne fut amendé, ont perdu ou se sont vus refuser le statut indien parce qu'ils ne répondaient pas à cette exigence. Ce fut notamment le cas de nombreuses Amérindiennes mariant des Blancs ainsi que leurs enfants. De cette façon, la Loi a conduit à l'exclusion d'une partie de la population autochtone et à l'émergence d'une nouvelle catégorie sur laquelle nous reviendrons tout au long de ce chapitre : les Métis et les Indiens sans statut.

En 1985, la *Loi sur les Indiens* a été amendée pour remédier à la discrimination à la base des critères d'attribution du statut indien. Faisant suite à de nombreuses pressions venant de divers groupes qui se sont servi des fondements évoqués par la Charte constitutionnelle des droits et libertés, la loi fut modifiée (Chartrand, 2003). C'est à ce mouvement de pression et de revendication, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, qu'est associée l'émergence de l'affirmation des Métis au Québec (Bousquet, 2001; Rivard, 2004)<sup>18</sup>.

L'amendement C-31 touche à deux principaux aspects de la loi : il modifie les critères d'accession au statut indien et établit une distinction entre le statut et l'appartenance à une bande (Chartrand, 2003; Dupuis, 2001; Grégoire, 1991). L'amendement C-31 a modifié la Loi en abolissant ce qui a été jugé comme étant

---

<sup>18</sup> Les organisations qui rassemblaient des femmes autochtones de partout au pays ont joué un rôle fondamental dans ce mouvement de pression face au gouvernement canadien. La cause de l'amendement du penchant discriminatoire de la *Loi sur les Indiens* a généré, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, un mouvement de mobilisation et de revendication chez les Autochtones du pays.

discriminatoire à l'endroit des femmes autochtones du Canada. Ainsi, une partie de ceux que l'on nommait les Métis et Indiens sans statut ont recouvré l'accès au statut indien dans les années qui ont suivi cette modification (Frideres & Gadacz, 2001). L'explosion démographique que connurent les Amérindiens dans les années 1980-1990 est en partie attribuable à ce phénomène.

Bien que la *Loi sur les Indiens* ne les reconnaisse pas officiellement, il existe donc une autre catégorie d'Indiens au Canada. Ceux que l'on nomme parfois les Indiens sans statut ou Indiens non inscrits sont des individus se reconnaissant une identité autochtone qui, ne répondant pas à tous les critères de la Loi, ne voient pas leurs noms apparaître sur le registre des Indiens. L'affirmation des Indiens sans statut (non inscrits), terme qui apparaît parfois comme un synonyme de Métis, contribue à l'ambiguïté entourant les Métis du Québec.

#### 4.1.3 Métis et Indien sans statut.

Il existe une confusion entre la catégorie d'Indiens sans statut ou non inscrits et celle de Métis. La mobilisation des Indiens sans statut dans les années 1970, dont nous parlerons plus en détail dans le chapitre suivant (chapitre 4), regroupait des acteurs de divers horizons; tous des exclus de la *Loi sur les Indiens* qui militaient pour leur reconnaissance et pour l'amélioration de leur condition socioéconomique. Ceux que l'on nommait alors les Indiens sans statut, ou Métis, avant 1985 sont pour la plupart devenus des Indiens après l'amendement C-31. Malgré le fait qu'ils aient recouvré le statut indien, ces individus, dont bon nombre de nos informateurs font partie, utilisent encore le vocable de Métis pour exprimer leur identité.

#### 4.2 LA JURIDICTION DE QUI?

Comme nous l'avons déjà brièvement mentionné, les Métis ne sont pas reconnus par la *Loi sur les Indiens*. Le statut de ces individus varie d'une province à l'autre. Par exemple, les Métis au Québec n'ont pas de reconnaissance officielle. Au

Manitoba, ils jouissent d'une reconnaissance via un système de registre particulier à la province (Frideres & Gadacz, 2001). Suite à un récent jugement de la Cour suprême, des Métis ont été reconnus en Ontario dans la région de Sault St-Marie (*R. c. Powley*, [2003] 2 R.C.S. 207). Si les autorités politiques ne tiennent pas compte de la présence des Métis dans certaines provinces, depuis 1982, la Constitution reconnaît officiellement les Métis comme faisant partie des peuples autochtones du Canada. Nos observations sur le terrain nous permettent de croire que l'enclassement des Métis dans la Constitution a augmenté l'ambiguïté et la confusion autour du terme. Cette zone grise permet à de nombreux individus de s'insérer dans la catégorie de Métis. Parce qu'il est mal défini, cet espace légal est un argument dans l'affirmation d'individus s'identifiant comme Métis.

L'article 35<sup>19</sup> de l'acte constitutionnel de 1982 reconnaît et confirme les droits ancestraux ou issus de traités des « peuples autochtones du Canada ». Le paragraphe 2 de ce même article nomme les Indiens, les Inuits et les Métis au nombre des peuples autochtones du Canada. Les Métis deviennent ainsi, pour la première fois de l'histoire, le troisième peuple autochtone habitant le territoire du Canada. Un peuple que le gouvernement fédéral ne s'est pas risqué à définir (Frideres & Gadacz, 2001 : 36 et suivantes). Cela n'est pas sans créer certaines tensions. Ce passage de la Constitution canadienne vient jeter de l'huile sur le feu. Il attise les divisions qui sont déjà présentes entre les Métis du pays (Sawchuk, 2000). Tous réclament une reconnaissance et évoquent ce passage de la Constitution pour légitimer leurs revendications et clamer qu'au même titre que la nation métisse issue du peuplement de la rivière Rouge, ils sont de vrais Métis. Tous, cependant, ne donnent pas la même définition du terme. Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, le fractionnement des organisations et le réalignement de leurs politiques, en Abitibi comme ailleurs au Québec, démontrent bien que le terme Métis revêt plusieurs significations.

---

<sup>19</sup> [http://lois.justice.gc.ca/fr/const/annex\\_f.html#II](http://lois.justice.gc.ca/fr/const/annex_f.html#II), (dernière consultation, le 25/08/06)

Les Métis de l'Ouest se réclament de l'article 35 (2). Selon la CRPA (1996, volume 4, chapitre 5), les membres de la nation métisse – ceux que l'on nomme les Métis historiques et qui proviennent de la colonie de la rivière Rouge – clament que ce sont eux qui sont mentionnés dans l'article 35 de la Constitution. Cette information nous a également été rapportée par un informateur très impliqué dans le mouvement des Métis au Québec depuis ses débuts dans les années 1970. Cet informateur nous expliquait alors comment le vocable était devenu sujet à discussion et générait des tensions entre ceux qui se disaient Métis (Robert, Val d'Or, juin 2005). Ce passage de la Constitution anime débats et passions. Il est également, pour quelques-uns, un argument dans l'exercice de leur affirmation comme Métis.

Si la *Loi sur les Indiens* est restrictive et exerce un contrôle de l'identité « indienne », l'imprécision de l'acte constitutionnel ouvre un « espace » dans lequel il devient facile de s'insérer. L'espace légal qu'il constitue est devenu, selon nous, un véritable « espace identitaire ». Nous croyons qu'on utilise l'imprécision de ce passage de la Constitution pour s'y insérer. Ajouté à la pauvreté des connaissances relatives à l'histoire des Métis dans l'est du Canada, l'indétermination de l'article 35 (2) contribue au flou – la zone grise – qui caractérise le terme de Métis et l'identité des gens qui se proclament comme tels. Bref, l'article 35 rend l'étiquette de Métis encore plus inclusive et elle ouvre une brèche pour d'éventuelles revendications.

#### 4.3 LE CONTRÔLE DE L'IDENTITÉ AUTOCHTONE

Le contrôle de l'identité amérindienne<sup>20</sup> est au centre du processus de la colonisation, tant aux États-Unis qu'au Canada (Lawrence, 2003). Ce que nous appelons *régulation de l'identité* est une façon pour l'État de contrôler, par des

---

<sup>20</sup> Lawrence (2003 : 3) parle de la *Loi sur les Indiens* comme un « regulatory regime ». Elle emploie l'expression « regulation of native identity » afin de décrire comment la Loi s'est imposée comme une nouvelle façon de manipuler et de concevoir les identités autochtones.

politiques et des lois, qui est Autochtone et, ainsi, de limiter l'accès aux droits ancestraux et aux ressources qui leur sont réservées. L'idée de réguler l'identité autochtone part donc d'un constat essentiel : les premiers peuples sont des citoyens particuliers qui ne jouissent pas des mêmes droits que l'ensemble de la population canadienne<sup>21</sup>. Au Canada, malgré certains progrès effectués au cours des dernières décennies, les politiques gouvernementales canadiennes témoignent d'une volonté de l'État de demeurer le « principal maître d'oeuvre de l'avenir des peuples autochtones » (Salée, 2005).

Le contrôle de l'identité autochtone au Canada est fondé sur un système de classification raciale permettant à l'État de définir qui est Indien. Ce système classificatoire, comme l'a remarqué Lawrence (2003), a supplanté les façons « traditionnelles » de concevoir les identités autochtones en relation avec les communautés et les territoires. Goulet (2004: 111-112) explique comment les « Européens introduisirent en Amérique un nouveau vocabulaire pour décrire les populations locales ». Il note que graduellement les groupes amérindiens se sont appropriés les significations de ces nouvelles appellations. Sur le terrain, l'utilisation du terme « Indien », pour exprimer et affirmer son identité témoigne bien de l'importance du processus colonial dans la négociation des identités autochtones contemporaines.

Ceci étant dit, une *décolonisation* progressive (Friedman, 2004; Poirier, 2004), se traduisant par un fléchissement des politiques de l'État, par une ouverture au dialogue entre gouvernements et communautés autochtones et par une volonté grandissante d'autonomie et d'autodétermination, laisse entrevoir une transformation des identités Autochtones depuis quelques années<sup>22</sup>. Ce phénomène,

---

<sup>21</sup> Pour plus d'information au sujet des droits ancestraux et de la *Loi sur les Indiens*, consulter Renée Dupuis, *Le statut juridique des Autochtones dans le droit canadien*, Scarborough, Ont., Carswell, 1999 et James S. Frideres & René R. Gadacz, *Aboriginal Peoples in Canada: Contemporary Conflicts*, sixth Ed. Toronto, Prentice Hall, 2001.

<sup>22</sup> Au Québec, l'exemple des Cris de la baie James est particulièrement parlant. La constitution d'organisations politiques et de nouvelles solidarités a engendré un nouveau sentiment d'appartenance. La mobilisation des Cris de la baie James a généré ce que Rousseau (2001 :77)

que Friedman appelle « indigénisation » (2004 : 32), est intimement lié à l'émergence de l'affirmation des Métis dans l'est du Canada. Nous ne pouvons donc entrevoir la question des Métis du Québec en faisant l'économie de ce contexte plus général d'affirmation, de création de nouvelles solidarités et de redéfinition des frontières identitaires autochtones. En d'autres mots, l'imposition de la catégorie raciale de l'Indien est fondamentale dans la négociation de l'identité des Métis. Cependant, il est possible d'observer, depuis quelques années, une redéfinition des frontières de l'indianité dans laquelle s'inscrit l'identité des Métis.

#### 4.3.1 La catégorie raciale de l'Indien.

L'idée que l'héritage biologique des groupements humains peut servir à expliquer les écarts sociaux et les différences culturelles est née du 19 et 20<sup>ième</sup> siècle avec le racisme scientifique, les théories évolutionnistes et la hiérarchisation des groupes culturels (Bouchard, 1986; Hamill, 2006; Telles, 2004; Vincent, 1986). Depuis, ces conceptions ont souvent été utilisées afin de justifier les inégalités sociales et les opinions politiques des groupes dominants (Hamill, 2006); particulièrement chez les puissances coloniales. Le « blood quantum » est une unité de mesure qui se réfère au nombre approximatif d'ancêtres d'un groupe racial défini que compte un individu (Garrouette, 2003). Il détermine l'apparement au groupe en question. Le « blood quantum » sert de fondement à la *Loi sur les Indiens*. Depuis 1869, il est utilisé par l'État canadien (Dickason, 1992 : 251) afin de mesurer l'indianité et sert à l'attribution du statut légal d'Indien. De ce fait, pour être considéré comme Indien au Canada, il faut avoir au moins un quart de « sang indien ».

Les catégories raciales<sup>23</sup> imposées par l'État et par la société dominante ont un impact sur la façon dont les minorités conçoivent leur identité et leur appartenance

---

appelle une « cri-icité ». Ainsi, les Cris sont devenus des « acteurs à géométrie variable », redéfinissant leur identité en fonction du contexte. De nombreux autres exemples sont disponibles de la Guyane française (Chalifoux, 1992) à l'Australie (Poirier, 2000), en passant par l'Amazonie et le cercle polaire.

<sup>23</sup> À propos du concept de race, nous partageons le point de vue de Telles (2004 :70) qui s'appuie sur l'idée de Stuart Hall du « floating signifier ». Ainsi, nous croyons que les races ne sont pas fixées et sont sujettes à changement en fonction des différentes cultures et des différentes époques.

(Telles, 2004). La « formation raciale » (*racial formation*) (Garroutte, 2001) peut être définie comme étant un processus par lequel les individus sont divisés, par des règles historiques changeantes, en des catégories raciales qui se différencient du groupe ethnique, une classification qui tient compte des particularités socioculturelles plutôt que de se baser sur des généralités établies à partir de présupposés biologiques (Guillaumin, 1992 : 13-14). Conséquemment, les catégories raciales sont moins précises et donc plus englobantes que le groupe ethnique. Les Amérindiens du Canada diffèrent des autres groupes raciaux du XXI<sup>ème</sup> siècle en ce que c'est l'État, par les lois qu'il crée, qui contrôle cette catégorie raciale (Garroutte, 2001). Cette mainmise de l'État participe à l'imagination d'archétypes qui stigmatisent les populations autochtones.

C'est à partir d'une dialectique, basée sur les similarités et les différences qui existent entre Eurocanadiens et Autochtones, que s'est développée une rhétorique coloniale qui a permis de justifier l'imposition de normes légales aux Autochtones (Macklem, 1993). La construction du système légal canadien en cette matière se fait en référence à un autre qu'est l'Indien. Si cet autre se distingue fondamentalement d'un point de vue culturel, pour l'État canadien c'est davantage la biologie qui détermine cette différence. L'État canadien met ainsi de l'avant ce qu'il définit comme étant l'indianité. Ce concept générique fait ombre à la diversité culturelle qui caractérise le peuplement amérindien du pays. Ceci étant dit, l'indianité est devenu un important marqueur de l'identité amérindienne<sup>24</sup>.

Les conceptions biologiques imposées par le statut indien ont été récupérées par les Autochtones à travers la négociation de leur identité (Garroutte, 2001 et 2003; Hamill, 2006; Lawrence, 2001; Weaver, 1985). Cet aspect peut être attribué à une des facettes de l'identité que Weaver (2001) appelle « external identification ».

---

Le sens qu'on leur donne varie dans le temps et dans l'espace. Ainsi, la façon de définir un groupe racial donné est contextuel et est régi par des règles historiques qui sont appelées à changer.

<sup>24</sup> À ce sujet, consulter Bonita Lawrence "Gender, Race, and the Regulation of Native Identity in Canada and United States : An Overview", *Hypatia*, spring, 2003, 18, 2: 2-31.

Ainsi, l'imposition externe d'une définition de l'« indianité » peut devenir un marqueur identitaire. Le langage légal et les fondements biologiques peuvent apparaître comme des repères. Ils sont récupérés afin de négocier et d'exprimer son indianité. En Abitibi, la métaphore du sang est au cœur du discours de nos informateurs. Elle est l'exemple le plus frappant de la place que tient l'*essentialisation* (Friedman, 2004: 8) de l'indianité dans la négociation de l'identité des Métis. Ainsi, la pureté du sang est un élément crucial de l'identité amérindienne, comme l'expression « full blood Indian », ou « Indien pur » en français, en témoigne bien. Inversement, les enfants issus d'unions mixtes sont perçus comme des « half breed », des « demi-Indiens ». Dans cette logique, les intermariages donnent naissance à des individus dont l'indianité, malgré le fait qu'elle demeure négociable, est néanmoins contestable.

#### 4.3.2 « Frères de sang ».

Utilisé dans des contextes de négociation identitaire, le « sang » revêt une signification symbolique que Hamill (2006) appelle le « symbolic weight ». Il s'agit donc, en parlant de sang, d'une métaphore utilisée afin de parler de l'appartenance d'un individu avec des parents d'un groupe racial défini. Si le concept de pureté du sang peut être à la base de divisions au sein des communautés et peut être responsable de l'exclusion d'individus, il peut également être générateur de cohésion entre les membres du groupe qui pensent partager un héritage biologique (Hamill, 2006). Les Indiens, dans cette logique, sont un groupe dont les différences internes sont négligeables face aux Blancs. Bref, ils constituent une catégorie héritée du colonialisme qui se définit par opposition.

La signification que revêt le sang est négociable. Elle est utilisée à travers les interactions sociales afin de créer l'indianité. Tout un langage est associé à cette conception. Hamill (2006), dans ses travaux chez les Amérindiens des États-Unis, a rapporté l'emploi des termes « full blood » pour signifier que les deux parents de l'individu sont Indiens, « half blood » quand un des parents est Indien. Un langage semblable peut être observé en Abitibi. La symbolique qui s'y rattache est au cœur

de la façon de concevoir son identité et les formes qu'elle prend sont diverses. Dans certains cas, on se réfère directement à la métaphore du sang pour exprimer son identité ou pour parler de celle des autres, comme dans les exemples donnés par Hamill (*Ibid.*). La même logique prend parfois une autre forme. L'utilisation du langage légal dans le discours laisse transparaître l'incorporation de la catégorie raciale dans la négociation de l'identité de nos informateurs.

#### 4.4 LOI, CATÉGORIES RACIALES ET IDENTITÉS AUTOCHTONES

La *Loi sur les Indiens* du Canada, en imposant le statut indien, participe au maintien d'une dichotomie *Indien/Blanc*. Ce que Simard (2003 : 44) a appelé la « matrice des jumeaux »<sup>25</sup> - phénomène étant à la base de la création de ces archétypes - participe à la négociation de l'identité des Amérindiens en exerçant une influence déterminante sur la façon de concevoir l'indianité, tant chez les Autochtones que chez les allochtones. Cette manière de comprendre l'indianité, de laquelle il est ardu de se défaire dans l'exercice de la négociation de l'identité amérindienne, est fondée sur une opposition *Indien/Blanc*. Pour les Métis, la persistance de ces catégories raciales est au centre du phénomène d'exclusion dont ils souffrent. Tant au niveau juridique qu'au niveau social, ces catégories ne laissent pas de place à l'expression de l'identité des Métis. Conceptuellement, les Métis s'insèrent donc dans une « catégorie résiduelle » (Sawchuk, 2000) qui ne constitue pas une catégorie en soi, mais un sous-ensemble qui prend naissance à la jonction des archétypes du Blanc et de l'Indien.

L'espace identitaire et légal dans lequel s'insèrent les Métis est une véritable « zone grise ». Ce flou caractérisant la situation des Métis est le résultat de deux

---

<sup>25</sup> La « matrice des jumeaux » est en fait ce que Simard (2003: 44-45) définit comme étant la « structure de représentation imaginaire du genre de rapports que l'expérience de la modernité tisse entre les humains et l'histoire, la nature, les autres et le soi ». Elle est le produit historique des « interactions sociales inégales » entre Autochtones et occidentaux, ce qui a conduit à l'apparition du couple Indien/Blanc. Bref, elle a structuré ce qui a défini les Amérindiens comme l'« envers du Blanc ».

phénomènes en interaction : la confusion entourant les définitions relatives aux Autochtones, qu'elles soient légales, politiques, sociales ou culturelles, et le phénomène de *mobilité ethnique* et d'auto-identification.

#### 4.4.1 Définitions floues et identités mouvantes.

Sur le terrain, le terme Métis renvoie à plusieurs significations et à plusieurs situations. L'ambiguïté qui caractérise l'identification des groupes raciaux ou ethniques peut découler des différents systèmes de classification qui sont utilisés pour les définir (Telles, 2004). Chez les Amérindiens, ces différents systèmes de classification sont représentés par différents niveaux d'identification. Par exemple, pour un même individu, il est possible de s'identifier, du général au particulier, comme Autochtone – groupe qui inclut à la fois les Amérindiens et les Inuit – ou comme Indien, ou encore Algonquin. On peut même encore préciser son appartenance en se référant à la communauté ou à la bande à laquelle on s'identifie.

La situation des Métis au Québec doit être comprise dans ce contexte. Ainsi, la multiplicité des vocables disponibles afin d'exprimer son identité peut parfois générer de la confusion. À notre avis, trois facteurs sont à l'origine de cette ambiguïté chez les Métis: le concept d'auto-identification, les multiples définitions associées au terme de Métis et le fait que parfois le terme se rapporte à une autre identité qu'il vient préciser. Guimond (2003: 42) a identifié trois concepts à la base des définitions des populations autochtones. Il note qu'« Ensemble, les concepts d'origine autochtone, d'identité autochtone et de statut légal d'Indien définissent sept sous-ensembles [...] » dans lesquels peuvent s'insérer les individus s'identifiant comme Autochtone. Les sous-ensembles nous intéressant plus particulièrement sont ceux formés par l'origine autochtone et l'identité autochtone, par le statut légal et par l'identité autochtone. Pour beaucoup de nos informateurs, le statut est fondamental dans l'affirmation de leur identité, alors que pour d'autres, il suffit d'avoir des origines autochtones pour s'identifier comme tel. Suivant ce que Guimond soutient (*Ibid.*), « Les 'frontières autochtones' ne sont donc pas clairement établies actuellement ». Le phénomène de « mobilité ethnique »

explique en grande partie l'éclatement des frontières des Métis auquel nous assistons depuis les trente dernières années.

Nous pourrions définir la *mobilité ethnique* comme étant un phénomène de changement d'appartenance ethnique. Nagel (1995) a documenté ce phénomène aux Etats-Unis qu'il nomme « ethnic switching » et qu'il définit comme un changement d'appartenance ethnique d'un individu à un moment ou l'autre de sa vie. Guimond (2003) approfondit cette idée et propose deux types de mobilité ethnique. La mobilité ethnique *intergénérationnelle* se rapporte à la famille.

En créant de 'nouveaux types d'Autochtones', ce type de mobilité exacerbe l'imprécision des 'frontières ethniques' [...]. Les Métis, le deuxième groupe autochtone le plus important en termes d'effectif, sont le produit de ce type particulier de mobilité ethnique.» (Guimond, 2003 : 47)

Il s'agit ici de ce que nous identifions comme étant le premier type de mobilité ethnique à la base de l'émergence des Métis. Ce que Guimond (*Ibid.*) qualifie de « nouveaux types d'Autochtones » est le résultat direct des unions mixtes entre Eurocanadiens et Amérindiens. Les intermariages génèrent un nouveau type d'identification. L'autre type de changement d'appartenance ethnique identifié par Guimond est la mobilité ethnique *intragénérationnelle*. Ce type de « transfert ethnique » se produit lorsqu'un individu, pour diverses raisons, change d'appartenance au cours de sa vie.

En Abitibi, les deux phénomènes sont responsables de la présence d'individus s'identifiant comme Métis. De ces deux phénomènes de mobilité ne découlent cependant pas les mêmes types d'identité métisse. Pour ceux que l'on nomme les « vrais Métis », c'est plutôt le premier type de mobilité qui pourrait expliquer leur appartenance. Il ne s'agit pas ici de changer d'appartenance ethnique, mais plutôt d'une façon de préciser sa situation sociale (celle de l'exclusion) et culturelle (celle

de la rupture avec l'indianité). D'autre part, quelques rares informateurs<sup>26</sup> se rapportent au deuxième type de mobilité identifié par Guimond (2003), c'est-à-dire une mobilité *intragénérationnelle*. Ayant récemment découvert qu'ils avaient des origines amérindiennes, ces « nouveaux Métis » se sont mis à s'identifier comme Métis, sans qu'aucun des deux parents ne se soit jamais identifié comme tel.

Encore une fois, peu importe le type de mobilité ethnique ou le niveau d'identification auquel on se réfère quand on utilise le vocable de Métis, la loi du sang, une logique qui découle de l'imposition de catégories raciales, est à la base de la négociation de l'identité des Métis.

#### 4.4.2 Les « purs » et les autres : retour sur la logique du sang.

Traditionnellement, tout porte à croire que la logique raciale n'était pas présente chez les groupes amérindiens. Comme l'ont démontré Mailhot, Simard et Vincent (1980) chez les populations autochtones de la Côte-Nord du St-Laurent du 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècle, l'identification des groupes amérindiens répondait à une différenciation envers l'autre qui se fondait sur des caractéristiques socioculturelles comme la langue, les habitudes alimentaires, les façons de faire ou encore l'occupation du territoire. La logique raciale utilisée par l'État afin de contrôler l'indianité (Lawrence, 2001) fait fi de ces particularités autrefois déterminantes dans la façon dont les Amérindiens exprimaient leur identité. Aujourd'hui, cette logique héritée du colonialisme est récupérée par les Autochtones afin de s'affirmer. La loi du sang est déterminante dans le façonnement des identités amérindiennes et, conséquemment, dans la façon d'exprimer ces identités.

Comme le souligne Hamill (2006 : 91), lorsque les Amérindiens évoquent la pureté du sang, ils utilisent une métaphore qui permet de concevoir les limites

---

<sup>26</sup> Nous avons rencontré quatre individus qui pourraient être associés à la catégorie des « nouveaux Métis ». Bien que nous n'ayons pas approfondi nos investigations à ce sujet sur le terrain, tout porte à croire que les individus correspondant à cette catégorie au Québec sont assez nombreux. Le « membership » grandissant de certaines organisations témoigne de la croissance de ce phénomène d'identification.

constitutives des groupes en question. En ce sens, le sang est utilisé pour exprimer son ascendance, ou plus précisément pour imager les liens généalogiques que l'on a avec des parents appartenant à une catégorie raciale définie. Cette logique mène la majorité de nos informateurs à utiliser la notion de *pureté* pour parler d'identité. Beaucoup adhèrent à ce raisonnement qui semble faire du Métis un « sang-mêlé ». Cela témoigne bien de l'incorporation de la *Loi sur les Indiens*, ou plutôt de ses fondements biologiques, dans la façon de concevoir l'identité amérindienne chez les individus rencontrés en Abitibi.

Une informatrice a été très éloquente à cet effet. En discutant de ses origines amérindiennes, celle-ci nous a alors dit : « Mon père est Blanc, ma mère est pure [Indienne] » (Sophie, Val-d'Or, août 2005). Cette façon de s'exprimer est courante sur le terrain. Un Indien « 6.1 », c'est un Indien « pur ». Et cette logique peut aller encore plus loin. Cette même informatrice interrogée sur ce qu'est un Métis nous faisait part de son point de vue. Nous lui avons demandé, à titre d'exemple, si les enfants d'un Algonquin et d'une Crie sont Métis. Cette dernière nous a alors répondu avec un ton qui suggérait l'évidence : « Ben non! C'est pur! » Les Indiens ont du « sang indien » et les Blancs ont du « sang blanc ». Un Indien qui a des enfants avec une Indienne, ça demeure « pur », peu importe les origines culturelles des deux Indiens en question. Il n'y a pas de mélange.

Cette façon de concevoir les choses, malgré le fait qu'elle constitue une très forte tendance sur le terrain, n'est pas partagée par tous. Une autre informatrice nous a dit qu'elle était « doublement métisse ». Ses grands-parents maternels étant Cri et Algonquin et son père étant Blanc, cela faisait d'elle une Métisse Algo-Crie. En discutant avec cette informatrice, nous avons pu comprendre qu'être Métis, ce n'est pas uniquement avoir l'un ou l'autre des parents qui soit Blanc. Cette informatrice qui semble avoir beaucoup réfléchi sur son identité est cependant la seule à avoir manifesté ce genre de raisonnement.

Le langage de la *Loi sur les Indiens* semble avoir pénétré les mentalités locales. Les discours de nos informateurs en témoignent bien. Bousquet a noté que « Les signes de la reconnaissance de l'identité algonquine ont changé » (Bousquet, 2005b :14). Selon elle, les jeunes Algonquins « ont assimilé les catégorisations issues de la *Loi sur les Indiens* pour se définir les uns par rapport aux autres, ainsi que pour se démarquer de la population allochtone» (*Ibid.*). L'utilisation des termes « 6.2 » et « C-31 » sont presque devenus des synonymes de Métis en Abitibi. Ils témoignent de l'importance des fondements de la Loi dans la négociation de l'identité amérindienne et de l'identité alternative qu'elle constitue: une identité amérindienne contestable à cause du métissage, mais négociée parce que l'on est tout de même Amérindien : le statut le prouve bien!

#### 4.4.3 Le langage de l'identité métisse.

Le statut indien et les termes légaux qui en découlent semblent avoir stigmatisé les mentalités à tel point que les aspects socioculturels de l'identité des individus ont parfois de la difficulté à se faire une place à travers tout ce jargon légal. Dans certains cas, on est presque tenté de penser que l'identité autochtone se limite à quelques considérations légales. Ce langage n'est toutefois pas employé par tous nos informateurs. Il est surtout utilisé par les individus s'identifiant comme Métis et possédant le statut indien. Les Métis qui ne sont pas statués n'utilisent pas les termes légaux de la *Loi sur les Indiens* pour exprimer leur identité. Deux de ces individus sur les trois que nous avons rencontrés étaient membres d'une organisation politique représentant les Métis. Ceux-ci s'affirment tantôt comme Métis, tantôt comme Autochtone, sans discernement apparent. D'autre part, ces individus connaissaient très peu la *Loi sur les Indiens* et l'amendement C-31. Certains d'entre eux, qui sont très impliqués dans une organisation représentant les Métis (sujet du chapitre 4) sont parfaitement conscients des enjeux soulevés par l'article 35 de l'acte constitutionnel et par le jugement Powley (*R. c. Powley*, [2003] 2 R.C.S. 207).

Ces deux situations légales correspondent à deux façons de concevoir et à deux manières d'exprimer l'identité métisse. Même si les modes d'expression et les formes de ces identités métisses sont complètement différentes. Ces deux identités émanent toutefois d'une sous catégorie découlant de la *Loi sur les Indiens* et des catégories raciales qu'elle impose. L'« entre deux » constituant la « zone grise » dans laquelle se retrouvent les Métis est causé par les conceptions légales (le statut) et par les préconçus d'ordre biologique qui le fondent (*blood quantum*). L'appropriation de ces conceptions liées au système de classification raciale, fondements étant à la base de l'exclusion de ces individus, ont pour effet de créer une nouvelle catégorie qui se situe au chevauchement des catégories du Blanc et de l'Indien. Ce sous-ensemble est un espace au sein duquel il est possible de se reconnaître, de s'identifier, de se négocier une identité. Un espace n'étant pas conçu de la même façon par tous nos informateurs, les frontières le caractérisant variant d'une catégorie de Métis à l'autre.

#### 4.4.4 Les « vrais » et les « nouveaux » Métis : la frontière mouvante de l'indianité.

L'utilisation des termes de « nouveaux » et « vrais » Métis sur le terrain est révélatrice des différents usages et des conceptions étant liées au terme Métis. Les « vrais » Métis sont des individus qui, pour la très forte majorité d'entre eux, détiennent le statut indien. L'emploi du terme Métis pour cette catégorie d'individus est ponctuel. Ils utilisent une terminologie variée pour affirmer et exprimer leur identité, alternant entre des termes légaux (C-31 et 6.2), leur nation d'appartenance (Cri et Algonquin) et d'autres termes plus génériques (Autochtone, Indien, Amérindien et Métis). Pour leur part, les « nouveaux » Métis s'identifient comme étant Métis et/ou Autochtones<sup>27</sup> depuis peu, deux termes génériques utilisés en alternance. Ils n'ont aucune reconnaissance légale de leurs origines autochtones. Ces origines, dans les quatre cas que nous avons rencontrés, sont méconnues<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Le terme générique, un mot d'usage courant, Autochtone désigne tous les peuples autochtones au Canada, quelle que soit leur origine ou leur identité. Rappelons que, selon la Constitution canadienne de 1982, le mot fait référence à la fois aux Indiens, aux Métis et aux Inuit.

<sup>28</sup> Dans tous les cas que nous avons rencontrés, les « nouveaux Métis » savent qu'ils ont des ancêtres autochtones, mais ont de la peine à nous informer sur le nombre de générations qui les séparent de leurs parents amérindiens ou encore, ils ne peuvent spécifier la nation de laquelle ils

Si, pour beaucoup d'Autochtones de la région, les « nouveaux » Métis sont aussi de « faux » Métis, tous ne semblent toutefois pas partager l'idée qu'il faut être inscrit pour être un vrai Métis. Pour de rares informateurs, le terme de Métis est intimement lié à celui d'Indien sans statut. Ces personnes ne détiennent pas le statut indien, mais l'un des deux parents (un 6.2) est Indien selon la loi. Cette catégorie de Métis aspire à une reconnaissance de son identité. Deux d'entre eux, membres d'une organisation représentant les Métis, réclament sensiblement les mêmes privilèges que ceux auxquels ont droit les Indiens statués<sup>29</sup> mettant particulièrement l'emphase sur les droits de chasse et de pêche. Pour tous ces individus, les « vrais » comme les « nouveaux », les « statués » comme les « non statués », membres d'une organisation ou non, un élément est récurrent dans l'expression de leur identité : la force symbolique du sang amérindien, ou plus précisément, l'adéquation entre sang et indianité, entre ancestralité et identité.

Socialement, du moins auprès de beaucoup de nos informateurs (des Métis qui sont inscrits), les « nouveaux Métis » ne sont pas véritablement reconnus comme étant Autochtones ou Métis. Ils ne sont pas de « vrais » Métis. Il ne semble toutefois pas nécessaire d'avoir le statut Indien pour être reconnu comme Métis selon nos informateurs. Nous croyons que les « nouveaux Métis » ne sont pas considérés comme étant Autochtones parce que leur identification est très récente et que l'on ne connaît pas les familles dont ils sont issus comme étant historiquement autochtones.

À cet effet, les membres d'une organisation de la région, l'Association des peuples autochtones de Val-d'Or, représentent une autre façon de définir les Métis et de dresser la frontière de l'indianité. Ces individus s'inscrivent dans la catégorie des « vrais » Métis, parce qu'ils s'identifient et sont reconnus comme tels par de

---

proviennent. Seulement l'un d'entre eux semblait connaître un peu plus ses origines, ayant des ancêtres algonquins.

<sup>29</sup> Nous reviendrons sur ce point dans la section sur les enjeux du mouvement dans le chapitre suivant (4).

nombreux Métis et Indiens statués, mais ne sont pas inscrits sur le registre des Indiens. Ces « vrais » Métis constituent un groupe particulier. Ils repoussent un peu plus loin la frontière de l'identité métisse, mais ont une conception bien arrêtée de celle-ci. En d'autres mots, la limite de la reconnaissance, bien qu'elle ne s'arrête pas à celle du statut Indien, est, chez ces individus, et ce contrairement aux « nouveaux Métis », clairement définie.

Dans le cas des « vrais Métis », le langage utilisé découle directement de la *Loi sur les Indiens*. L'identité métisse est pour ces individus une facette d'une identité amérindienne négociée. Pour les « nouveaux Métis », la façon d'exprimer son identité passe davantage par une incorporation et une remise en question des catégories raciales qui découlent de la Loi. Ainsi, la loi du sang demeure importante, mais elle semble davantage métaphorique. Les « nouveaux Métis » se préoccupent peu de la distance génétique qui les sépare de leur souche amérindienne. On est Métis à condition qu'on ait une « quantité minimum » de sang amérindien. Les Métis, dans la logique des catégories raciales, constituent en quelque sorte des « demi-Indiens ». Ils sont à la frontière de l'« indianité », une frontière variant en fonction de la façon de définir ce qu'est un Métis. Cette frontière qui sépare le Blanc de l'Indien est floue, mouvante.

#### 4.5 CONCLUSION

La *Loi sur les Indiens*, qui avait jadis comme objectif avoué la *réduction*<sup>30</sup> des Autochtones, pour employer un terme cher à Jean-Jacques Simard (2003), participe

---

<sup>30</sup>Jean-Jacques Simard utilise la notion de *réduction* afin de décrire le processus historique auquel ont été confrontés les Autochtones. « L'idéologie de la réduction, la clé de leur condition sociale dans les mentalités, tient en deux mots *le Blanc/l'Autochtone*, deux mots conçus comme deux archétypes culturels mutuellement opposés, deux grandes figures formant chacune le reflet en creux, le négatif, de l'autre » (Simard, 2003 : 23). La réduction, qu'elle se situe au niveau géographique, économique, politique ou juridique, a pour objectif d'emmurer les Autochtones, « (pratiquement et intellectuellement), dans un univers clos et simplifié, hors de l'espace-temps où se déploiera la société ouverte et complexe à laquelle ils appartiendront, bon gré mal gré » (*Ibid.* : 27). Bref, la réduction, faisant intimement partie de la colonisation, est le processus par lequel les empires

à l'essentialisation de l'altérité autochtone. En Abitibi, l'expression de l'identité des Métis témoigne de l'impact qu'a cette législation sur la façon de concevoir l'indianité et sur l'importance que prennent les catégories raciales sur lesquelles elle est construite. Cet outil que l'État s'est donné afin d'ériger l'Autochtone en « marge » (Vincent, 1986) génère l'exclusion des Métis. Les Autochtones de la région ne semblent pas avoir attendu l'État canadien pour remettre en question les catégories qu'il imposait jusqu'à présent. L'expression de l'identité des Métis en est un bon exemple. Elle est l'expression de l'incorporation et de la réinterprétation des fondements de la Loi. Les Métis ouvrent donc une brèche entre la « marge » et le « centre » (Vincent, 1986). Malgré la rigidité de la Loi, les frontières se morcellent et une autre catégorie d'Autochtones se manifeste. Une catégorie qui se présente là où, selon la logique de la Loi, devrait plutôt se dresser la frontière entre le Blanc et de l'Indien. Mais la catégorie des Métis n'en est pas vraiment une. Pour les « vrais Métis », le terme est davantage une épithète qui vient préciser la situation sociale particulière des gens auxquels il se rapporte. Pour les « nouveaux Métis » rencontrés, cette catégorie regroupe au contraire un type d'Autochtones spécifique et distinct, bien que mal défini.

Les éléments légaux que nous avons abordés dans ce chapitre mettent en perspective un élément qui participe à la complexité du phénomène d'auto-identification des Métis : le politique. Dans les années 1970, la marginalisation de cette catégorie d'individus a conduit à l'émergence d'une mobilisation qui constitue le creuset de l'affirmation des Métis. Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, cette mobilisation a engendré un « espace politique » (Bellier & Legros, 2001 : 1) qui est devenu un espace identitaire.

---

français, puis britannique, ont graduellement conquis, appauvri et diminué les « frontières » autochtones, autant dans leurs dimensions territoriales, politiques que symboliques.

## Chapitre 5. Mobilisation et émergence des Métis en Abitibi : enjeux et fractionnements du mouvement.

Pour faire face aux politiques d'assimilation et de développement industriel qui les menacent, de nombreux peuples autochtones se sont dotés de nouvelles organisations politiques, se sont refaçonnés des identités, ethniques ou panethniques, se sont redécoupés des territoires, dont certains transnationaux.  
Morin & Saladin d'Anglure, 1995

Né près de Belleterre au Témiscamingue, Robert est un Métis dans la soixantaine. D'abord trappeur, bûcheron puis prospecteur, il a voué une grande partie de sa vie à la cause des Métis et des Indiens sans statut du Québec. Il a travaillé pendant plus de vingt ans pour l'*Alliance laurentienne des Métis et Indiens sans statut du Québec* (ALMISSQ), une organisation dont il a été membre dès ses tous débuts. En plus d'œuvrer pour différents organismes autochtones, il a participé à la Commission de Révision constitutionnelle des Métis et Indiens sans statut du Canada. Robert est toujours actif dans le milieu autochtone. Il continue de consacrer beaucoup de son temps à la cause des Métis. Aujourd'hui, il vit à Val-d'Or, où il travaille pour l'*Association des peuples autochtones*, un regroupement créé au début des années 1990 par d'anciens membres de l'*Alliance autochtone du Québec* (AAQ).

L'expérience de Robert en matière de politique autochtone est impressionnante. Il connaît bien le mouvement des Métis, tant au Québec que dans le reste du Canada. Son témoignage est inestimable. Il apporte plusieurs précisions à propos de l'évolution du mouvement dans la région. Robert a également su nous éclairer sur la façon dont le terme Métis s'était popularisé depuis les années 1970, au Québec et en Abitibi. Ainsi, tout porte à croire, selon cet informateur, que l'impact de la mobilisation sur l'ambiguïté et la confusion autour des Métis a été déterminant. Robert nous a clairement expliqué que, depuis quelques années, les politiques de l'AAQ avaient miné la crédibilité du mouvement et que le vocable avait peu à peu perdu du sens au Québec.

L'AAQ était au départ un regroupement politique et culturel en même temps, mais à mesure qu'elle a évolué, son sens... On a perdu le contrôle [...] À mesure que les politiques ont évolué, la définition de Métis a perdu son sens [...] Si c'était resté comme au début de l'AAQ, je pense que l'on aurait eu un bon regroupement d'une nation métisse au Québec, parce que ce serait resté clair et net métis, de deuxième ou troisième génération, pas plus. Mais avec tous ceux qui sont rentrés et qui voulaient obtenir des droits, ce sont eux qui ont compliqué les choses (Robert, Val-d'Or, juillet 2005).

Les propos de Robert nous éclairent sur deux éléments fondamentaux de la question des Métis au Québec : les divisions politiques au sein du mouvement et leurs conséquences sur les frontières de l'identité métisse. Les différentes façons de concevoir ce qu'est un Métis à travers les règles d'adhésion de l'AAQ ont engendré des tensions et des désaccords perceptibles à travers le fractionnement de l'organisation au début des années 1990. Aujourd'hui, il n'y a toujours pas unanimité au sein du mouvement. Il existe un désaccord entre les deux organisations présentes en Abitibi sur la façon de définir qui sont les Métis.

Plusieurs éléments se dégagent du discours de ce militant de longue date. Il nous pousse à nous interroger sur l'influence des politiques des organisations sur la façon dont on définit le terme Métis et, de ce fait, sur les impacts de la mobilisation sur la négociation de l'identité des gens adhérant au mouvement. Pour bien comprendre ce que Robert soulève, il importe de s'attarder aux discours des diverses clientèles que représentent les regroupements, aux politiques d'adhésion des organisations et aux stratégies utilisées par ces dernières afin d'atteindre les objectifs qu'elles se sont fixés. Considérer ces différents éléments permettra de dégager un aspect fondamental du mouvement métis : les enjeux qui se cachent derrière le militantisme et, de ce fait, les motivations entraînant les membres à adhérer aux organisations.

#### *Exclusion, mobilisation et affirmation.*

L'exclusion d'une partie de la population autochtone du Canada a engendré l'apparition d'un nouveau groupe: les Métis et Indiens sans statut. Dans les années

1970, la mobilisation de ces exclus a mené à l'apparition d'un nouveau sentiment d'appartenance qui, depuis, ne cesse de gagner en importance. Nous assistons, à cette époque, à la création d'organisations et d'associations politiques les représentant partout au Québec. Un nouvel acteur politique sur la scène autochtone fait ainsi son entrée. Ces structures politiques représentant les exclus de la *Loi sur les Indiens* permettent l'émergence d'une nouvelle identité autochtone, celle des Métis. Au Québec, la montée de l'affirmation des Métis s'amorce d'abord en Abitibi, tremplin du mouvement. Elle s'observe au niveau de la formation d'organisations, de l'augmentation du nombre de membres et des sorties publiques de certains « leaders ».

Ces éléments nous permettent de penser que la montée de l'affirmation des Métis se divise en deux vagues successives. Ces deux périodes correspondent à des événements politiques importants pour les Métis. Une première vague, indissociable du mouvement des Indiens sans statut, se situe au début des années 1970 et prend fin dans les années 1980, alors que de nombreux Métis et Indiens sans statut retrouvent leur statut suite à l'amendement C-31. Une deuxième vague, au début des années 1990<sup>31</sup>, serait, à notre avis, davantage associée à ceux précédemment qualifiés de « nouveaux Métis ». Cette nouvelle affirmation coïncide avec un réalignement des politiques des organisations ayant lieu à la même époque. Ce réalignement se produit en réaction à des repositionnements de l'État canadien en matière autochtone.

---

<sup>31</sup> Depuis la fin des années 1990, nous assistons à une augmentation des sorties publiques des Métis au Québec. À titre d'exemples, citons l'intervention de Pierre Montour, alors porte-parole de la Corporation métisse du Québec, le 6 mars 2003, devant l'assemblée ministérielle à Québec. Il demandait ainsi aux responsables politiques dans le dossier de l'Approche commune de tenir compte de la présence des Métis sur le territoire dans le cadre des négociations qui ont lieu entre les Innus et le gouvernement québécois. La Fondation Équité territoriale, émettait, en juillet 2005, de pareilles critiques à l'égard de l'entente avec les Innus. L'organisme soutenait alors qu'il n'était pas raisonnable de continuer les négociations sans y inclure les Métis. Le 1 mars 2006, le porte parole de la Communauté métisse du domaine du Roy affirmait devant les médias que les Métis entendaient aller devant les tribunaux pour faire valoir leurs intérêts si c'était ce que le gouvernement attend.

L'apparition de ces nouvelles organisations et l'évolution des politiques de l'État en réponse à leurs pressions ont entraîné une évolution des frontières du groupe, alimentant de cette façon la confusion résidant autour du terme Métis et l'ambiguïté caractérisant l'identité des individus qui se proclament comme tels. En Abitibi, la mouvance des frontières du groupe est observable à travers le changement du « membership » de l'*Alliance autochtone du Québec* et à travers le fractionnement de l'organisation. Les deux organisations maintenant présentes en Abitibi (l'Association des peuples autochtones de Val-d'Or et l'*Alliance autochtone du Québec*) ont leur propre façon de définir ce qu'est un Métis. Elles ont donc des clientèles spécifiques qui mettent en perspective une distinction entre les « vrais » et les « nouveaux » Métis.

En plus de créer de la confusion autour du terme Métis, ces regroupements contribuent à la persistance d'idées fausses concernant le statut indien et les droits ancestraux et territoriaux s'y rattachant. La façon de concevoir les droits et privilèges pour lesquels militent les Métis met en perspective l'enjeu du mouvement: l'accès aux ressources. En Abitibi, cet enjeu socioéconomique est observable à travers le discours des membres, mais également à travers les objectifs et les actions politiques des organisations. Nous verrons, en dernière analyse, que l'enjeu du mouvement ainsi que les politiques des organisations s'y rattachant génèrent des tensions sociales qui sont perceptibles à travers le discours des Autochtones de la région à l'endroit de ceux que l'on nomme les « nouveaux Métis ».

### 5.1 MOBILISATION ET IDENTITÉ CHEZ LES MÉTIS DE L'ABITIBI

Dans les années 1970, nous assistons dans plusieurs pays du globe à une montée des nationalismes autochtones se traduisant par une affirmation politique et par la création de nouvelles solidarités (Charest & Tanner, 1992; Sahlins, 1999). Ces nouvelles alliances politiques sont souvent le fruit de revendications particulières visant à améliorer la situation socioéconomique ou à faire valoir les droits ancestraux et territoriaux des groupes en question. Ce phénomène qui caractérise la contemporanéité des peuples du « quart-monde » (Weaver, 1990; Tanner, 1992) suscite de plus en plus l'intérêt des chercheurs.

Participant à ce mouvement que Sahlins (1999) a appelé le « projet créatif d'indigénisation de la modernité », nous assistons depuis quelques décennies à une « [...] récupération des discours sur l'ethnicité. Cette réappropriation présente une multiplicité de stratégies utilisées pour légitimer divers intérêts et actions en milieu amérindien et inuit » (Gendron & Tremblay, 1982 : 136). La littérature consacrée aux autochtones offre de nombreux exemples du phénomène un peu partout, de l'Australie à l'Amérique du sud en passant par le cercle polaire (Morin et Saladin D'Anglure 1999; Papillon, 1999; Poirier, 2000; Rousseau, 2001).

L'ethnicité doit ici être comprise comme étant un « processus d'identification ethnique modulable » (Morin et Saladin D'Anglure, 1995: 38) pouvant servir les revendications et ainsi devenir un outil politique, un outil du changement social. Elle peut servir à construire de nouvelles alliances qui transcendent les identités locales pour devenir des solidarités ethniques, interethniques ou pan-ethniques plus vastes et plus englobantes. Chez les Amérindiens, on parle souvent de pan-indianisme pour décrire ce type de phénomène. « Le pan-indianisme est un point de vue politique qui prône une unité fondée sur des traits généraux de l'indianité, en dépit de différences tribales ou 'nationales', afin de proposer une solution culturelle et politique valable à la domination blanche » (Lanoue, 1990 : 122). Ce type d'alliances engendre le morcellement et l'éclatement des frontières « traditionnelles » des groupes.

Cette façon d'aborder l'interaction entre les pratiques politiques autochtones et la culture ne fonctionne pas tout à fait pour les Métis de l'Abitibi. Dans un premier temps, il ne nous paraît pas possible de concevoir ces derniers comme étant un *groupe ethnique*. Il n'y a pas vraiment de groupe culturellement distinct ou de cohésion sociale observable en dehors du militantisme des organisations. Toutefois, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, chez les « vrais » Métis de la ville de Senneterre, il existe une solidarité et un esprit de communauté. D'autre part, il est envisageable de considérer que les organisations politiques sont en quelque sorte rassembleuses. Elles permettent la création d'un « espace politique » (Bellier & Legros 2001 : 3) qui permet de prendre conscience de son identité. Les regroupements Métis oeuvrant à plusieurs échelles<sup>32</sup>, nous serait-il possible d'envisager qu'ils participent à l'imagination (Anderson, 1996) d'une identité métisse « à géométrie variable » (Rousseau, 2001)?

Concevoir que les Métis instrumentalisent leur culture à des fins politiques revient à dire qu'il existe une culture métisse distincte en Abitibi. Or, à notre connaissance, il n'en est pas question. Nous l'avons dit en première analyse et nous le répétons, le fait métis est davantage une réalité sociale que culturelle. Et c'est de cette réalité héritée du colonialisme, qui est plutôt le résultat de tensions que celui d'une cohabitation harmonieuse, que l'identité métisse puise ces racines. N'empêche que l'identité métisse, même si elle est imaginée (Anderson, 1996, Appadurai, 1996), est de plus en plus instrumentalisée afin de mobiliser les « Métis » et d'exercer une pression sur les autorités. À travers cette mobilisation, ce n'est pas tant la culture qui est instrumentalisée que l'identité qui est essentialisée et politisée. Les organisations, qui au départ représentaient une classe bien particulière de marginaux, sont devenues aujourd'hui les porte-parole d'une catégorie particulière d'individus revendiquant la reconnaissance de leurs origines

---

<sup>32</sup> On retrouve des organisations regroupant les Métis à différents niveaux, allant du local jusqu'au national, niveau auquel siège le congrès des peuples autochtones (CPA). L'AAQ est le meilleur exemple du découpage de ces structures politiques. Antenne du CPA, cette organisation provinciale regroupe plusieurs « communautés » locales qui sont rassemblées dans différents bureaux régionaux.

autochtones. Dans le cas des « nouveaux » Métis, puisqu'ils n'ont aucune connaissance relative aux cultures autochtones ou à une culture métisse particulière et ne connaissent pas très bien leurs origines, c'est l'organisation qui confirme l'identité et lui permet de se réaliser en la politisant.

#### 5.1.1 Mobilisation et politisation de l'identité chez les Métis de l'Abitibi.

La mobilisation a beaucoup été théorisée dans le cadre d'études s'intéressant aux luttes des classes et au syndicalisme. Certains rapprochements ont également été faits entre la lutte des classes et l'ethnicité (Rousseau, 1978). L'ethnicité, comme nous l'avons brièvement souligné, n'est pas la meilleure façon de conceptualiser l'interaction entre la mobilisation et l'identité des membres des organisations qui se proclament comme étant Métis. La notion de « mouvement de base » (Maheu, 1983) propose des pistes d'analyse qui nous permettent de mieux saisir les particularités du phénomène chez les Métis de l'Abitibi.

Les *mouvements de base* sont définis par les « pratiques conflictuelles » à travers lesquelles ils contestent le monopole de la gestion du social par l'État. Ces mouvements de revendication, comme le note Maheu (1983), évoquent les revendications syndicales plus traditionnelles. Il s'agit d'actions collectives qui placent un groupe déterminé en opposition avec le pouvoir étatique. De diverses natures, les luttes des mouvements de base visent l'appropriation de ressources collectives, de droits ou encore d'accès à certains services, à certains pouvoirs. La mobilisation qui les anime est polarisée par des objectifs idéologiques ou symboliques. Ces mouvements de base sont des instruments du changement social.

Mais ces conduites collectives [...] n'en demeurent pas moins fondamentalement politiques et précisément dans la mesure où c'est plutôt l'éclatement recherché des frontières mêmes du système politique et de ses règles de fonctionnement qui leur confère une telle nature (Maheu, 1983 :92).

Selon Maheu (1983), ces mouvements d'« appropriation collective » se construisent en opposition avec les « politiques autoritaires de gestion du social » de

l'État. Cette notion d'appropriation collective se traduit par la « recherche d'un autocontrôle » de certains aspects de la vie du groupe. La « production d'idéologies » apparaît souvent nécessaire à ces solidarités. Elles permettent la « consolidation d'une identité socioculturelle nouvelle du groupe » et des luttes qu'il mène. Inversement, nous croyons que l'identité peut être instrumentalisée afin de promouvoir les objectifs du groupe. Ainsi, elle peut légitimer les revendications et devenir un outil au service du changement social, comme l'ont démontré certaines études sur les groupes autochtones (Morin et Saladin D'Anglure 1999; Gendron & Tremblay, 1982; Haley & Wilcoxon, 1997; Papillon, 1999; Poirier, 2000; Rousseau, 2001). Ainsi, nous croyons que les organisations peuvent devenir des tremplins pour l'affirmation d'individus cherchant à confirmer leurs origines autochtones. L'étiquette de Métis, dans le contexte politique canadien, peut s'avérer intéressante pour ces organisations qui cherchent à se faire reconnaître des droits particuliers.

Contrairement aux Autochtones plus généralement, tout porte à croire qu'il n'existait pas, jusqu'à preuve du contraire, d'identité collective métisse distincte en Abitibi avant l'apparition des organisations politiques. En d'autres mots, être Métis était une réalité individuelle caractérisant les individus issus d'unions mixtes. Les organisations ont permis de consolider cette identité individuelle. En rassemblant des personnes partageant une certaine expérience, celle de l'exclusion, ils ont permis la réalisation d'une identité collective métisse. Ainsi popularisé, le terme Métis a été récupéré par diverses catégories de personnes. Mais pourquoi utiliser une identité qui à prime abord ne semble pas être très favorable<sup>33</sup>? Pourquoi se revendique-t-on Métis?

---

<sup>33</sup> On sait bien comment les préconçus et les préjugés envers les Autochtones sont tenaces. Si cette réalité semble assez généralisée au Québec, elle est particulièrement présente en Abitibi. En effet, le racisme envers les Amérindiens est manifeste. Il prend différentes formes, de la discrimination de potentiels employeurs à la violence physique en passant par le harcèlement.

### 5.1.2 Instrumentalisation de l'identité métisse.

Les Premières Nations ont tôt fait de passer des accords avec les gouvernements en place afin de garder un accès sur les territoires et de conserver leurs modes de vie. Aujourd'hui, le statut qui leur est attribué leur confère des droits ancestraux et territoriaux particuliers. Les droits et privilèges accordés aux Autochtones sont sujets à toutes sortes d'idées fausses. L'identité autochtone peut également être perçue comme pouvant servir à légitimer les revendications. Il peut être tentant, si l'on adhère aux préconçus véhiculés dans la société québécoise, de se servir de la position dont bénéficient les Autochtones pour faire valoir ses intérêts ou pour profiter de privilèges. Mais alors pourquoi s'afficher plus spécifiquement comme étant Métis?

Comme nous l'avons soulevé dans le chapitre précédent, les Métis représentent une « zone grise » légale et politique face à la Constitution canadienne. L'identité métisse dans l'est du Canada n'est pas définie. L'article 35 (2) de la Constitution établit une certaine reconnaissance des Métis au Canada. Son imprécision est à la base de l'émergence d'un espace identitaire dans lequel il est facile de s'insérer. D'autre part, la décision de la Cour suprême du Canada dans l'affaire *Powley* (*R. c. Powley*, [2003] 2 R.C.S. 207) suscite beaucoup d'intérêt auprès des organisations et de leurs membres. Elle établit des critères permettant la reconnaissance éventuelle de Métis et crée un sentiment d'urgence auprès des regroupements en les pressant de faire valoir leurs droits. Il en est d'ailleurs fait mention sur la plupart des sites Internet de ces dernières.

En d'autres mots, le statut indéterminé des Métis et le récent jugement de la Cour suprême sont des facteurs rendant l'identité métisse accessible et intéressante d'un point de vue politique<sup>34</sup>. Puisqu'il n'existe pas de définition officielle de ce qu'est

---

<sup>34</sup> Le politique, comme le note Breton, se rapporte à « des événements qui ont trait à la détermination et la réalisation d'objectifs publics et/ou à la distribution différentielle, ainsi qu'à l'utilisation du pouvoir dans le ou les groupes intéressés par ces objectifs. » (1982 : 24). C'est à travers l'« action politique » que les individus, groupes et organisations tentent de faire valoir leurs intérêts, leurs objectifs, leurs idéologies. La mobilisation découle de la volonté commune d'atteindre certains objectifs politiques et sociaux. Le politique ne se limite pas ici à l'organisation du pouvoir dans

un Métis, les organisations ont le champ libre et donnent leur propre définition en établissant leurs critères d'adhésion. Avant la division du mouvement, il existait un certain consensus autour de la définition du terme chez les Métis. Des divergences d'opinion au niveau des politiques de l'organisation la plus importante de la région ont, dans les années 1980, engendré son fractionnement.

### 5.3 LE FRACTIONNEMENT DU MOUVEMENT EN ABITIBI

Les années 1960-1970 furent le lieu d'une intense activité sur la scène politique autochtone canadienne (Bouchard, Vincent et Mailhot, 1989; Charest & Tanner, 1992). On assistait alors à une montée des nationalismes et des militantismes amérindiens, à l'intensification de la formation d'organisations et d'associations politiques autochtones et à l'augmentation des revendications territoriales et identitaires un peu partout au pays. S'étant d'abord amorcé aux États-Unis (Rostkowski, 2001), ce mouvement que les Américains qualifiaient alors de « Red Power » gagna très vite le Canada (Charest, 1992).

Trois événements sont à la base de l'émergence de cette montée des nationalismes autochtones et de ces solidarités amérindiennes au Canada : le *Livre Blanc* de 1969 (Charest, 1992) qui faisait suite aux commissions d'enquête des années 1960 sur la condition amérindienne (1964-1967), le projet hydroélectrique de la Baie James dans les années 1970 (Simard, 2003) et le rapatriement unilatéral de la Constitution canadienne en 1982. Un contexte favorable à la mobilisation<sup>35</sup> (Labelle & Salée, 1999), conjugué à ces événements politiques qui ont déclenché des mouvements de

---

l'État et à la contestation du monopole de celui-ci dans certaines sphères du social. Il se rapporte également à la structure et aux rapports qui régissent une communauté ou un regroupement. Le politique peut être envisagé d'un point de vue interne et externe au groupe.

<sup>35</sup> Labelle et Salée (1999 :126) soulignent que « le discours des droits humains, encouragé par les organisations internationales, a influencé la mobilisation politique transnationale de catégories de population vulnérables (travailleurs immigrés, étrangers, réfugiés, minorités nationales), alors que la promotion de la diversité et du multiculturalisme va de pair avec l'émergence de débats autour des droits culturels. » Ces divers éléments ont favorisé l'émergence de mouvements de contestation du monopole de l'État en matière de gestion du social et ont entraîné l'apparition d'organisations et d'associations représentant les minorités.

protestation, explique la naissance de nombreuses organisations autochtones au pays. Les premières organisations prirent naissance autour d'inquiétudes spécifiques comme, par exemple, une revendication territoriale particulière (Frideres & Gadacz, 2001). Ces organisations promouvant des objectifs singuliers avaient des structures relativement simples et étaient limitées à un groupe particulier et/ou à un territoire spécifique. Elles se complexifièrent par la suite, poursuivant plusieurs objectifs et représentant les Autochtones de partout au Canada.

La naissance du mouvement des Métis et des Indiens sans statut, tant dans le reste du Canada qu'au Québec, était au départ associée à une cause bien particulière : celle des exclus de la *Loi sur les Indiens*. Une panoplie d'organisations représentant ces individus prit naissance dans les années 1970, participant ainsi au mouvement plus vaste de mobilisation autochtone qui s'était amorcée. Leurs objectifs étaient assez clairs : l'amendement du penchant discriminatoire de la *Loi sur les Indiens* et l'amélioration des conditions socioéconomiques déplorables de leurs membres. L'amendement C-31 en 1985 eut d'importantes répercussions sur la structure de ces organisations, tant au niveau national qu'au niveau provincial<sup>36</sup>. On se rappelle que cette modification à la Loi a redonné le statut indien à des milliers d'individus qui n'y avaient pas droit à cause d'une règle de transmission patrilinéaire. Ainsi, ces organisations qui représentaient aussi les Indiens sans statut ont vu beaucoup de leurs membres quitter après 1985. Leur objectif central s'étant réalisé, une profonde remise en question s'est alors imposée. Ce questionnement a mené certaines d'entre elles à revoir leur « membership », leurs objectifs et leurs

---

<sup>36</sup> Sawchuk (1995; 2000) a documenté la fragmentation des organisations représentant les Métis et les Indiens sans statut dans l'Ouest. Il a démontré que les politiques de l'État canadien ont eu des impacts sur les alliances entre les différents groupes autochtones. La reconnaissance des Métis comme troisième peuple autochtone à travers l'article 35 (2) de la Constitution et l'amendement C-31 ont entraîné la division d'organisations qui rassemblaient Métis et Indiens sans statut dans les prairies. Ces organisations ont changé leurs règles d'adhésion, ne reconnaissant plus ainsi les Indiens sans statut comme membres potentiels. Une pareille division ne s'est pas opérée entre Indiens sans statut et Métis au Québec. Cela peut sans doute en partie s'expliquer par le fait qu'il n'y a pas de divisions socioculturelles claires entre les Métis et les Indiens sans statut au Québec. En d'autres mots, il constitue un seul et même groupe. Ceci étant, comme nous le verrons dans ce chapitre, une autre division s'est tout de même opérée au sein des alliances politiques des Métis et Indiens sans statut au Québec. Cette division découle des différentes façons de définir ce qu'est un Métis.

stratégies politiques. En Abitibi, le réaligement des politiques de l'*Alliance autochtone du Québec Inc.* a entraîné son fractionnement au début des années 1990.

### 5.3.1 L'émergence des « nouveaux » Métis et la division de l'AAQ.

À l'aube du mouvement dans les années 1970, il existait deux organisations représentant les Métis sur le territoire québécois. Avec *Femmes autochtones du Québec*, l'*Alliance Laurentienne des Métis et Indiens sans statut du Québec* (ALMISSQ) et l'*Association des Métis et Indiens hors réserve du Québec* rassemblaient presque la totalité des Métis de la province (Gendron, 1982). Une seule organisation était alors présente dans la région abitibienne : l'ALMISSQ (consulter l'organigramme en annexe V : 161).

L'ALMISS fut créée en 1972 par Kermot Moore, un ancien soldat de l'armée canadienne à la retraite qui avait alors décidé de vouer ses efforts à la cause amérindienne. Aussi auteur de deux ouvrages sur la question amérindienne en Abitibi-Témiscamingue, Moore est l'un des pionniers du mouvement des Métis et Indiens sans statut au Québec. D'autres acteurs importants du mouvement au Québec, comme Rhéal Boudrias, Fernand Chalifoux, Carl et Eugène Larivière, sont aussi natifs de la région (Couture, 1982). La cause des Métis est aussi, à l'époque, celle de beaucoup d'Amérindiens victimes de la discrimination de la *Loi sur les Indiens* et de problèmes socioéconomiques. Le mouvement des Métis en Abitibi, à ses débuts, est non seulement celui des Indiens sans statut, c'est aussi celui d'exclus et de marginaux, des Indiens vivant hors réserve et celui des Amérindiens plus généralement.

L'*Alliance Laurentienne des Métis et Indiens sans statut du Québec* est aujourd'hui connue sous le nom de l'*Alliance autochtone du Québec Inc.* (AAQ). L'AAQ a vécu de profondes transformations dans les années 1980-1990. Faisant suite à l'amendement C-31 de 1985, beaucoup de ses membres ont retrouvé leurs statuts. Elle a alors vu la très forte majorité de sa clientèle quitter l'organisation. Cette perte de poids politique a poussé les dirigeants à ouvrir les portes de l'organisation en

rendant les règles d'adhésion beaucoup plus inclusives. Une informatrice qui œuvre depuis des années auprès du Centre d'amitié autochtone de Val-d'Or nous a permis de confirmer les faits à cet égard. Celle-ci nous a dit qu'en perdant beaucoup de membres – près de « 95% » selon elle - l'organisation avait : « probablement vécu une profonde remise en question. Donc, de là il y a eu des divisions internes. Mais c'est normal, ils avaient atteint le but ultime qui était à l'époque de faire reconnaître les droits des Autochtones issus de mariage mixte » (Louise, Val-d'Or, juin 2005).

Aujourd'hui, il est difficile de savoir qui l'AAQ représente vraiment. Sur son site Internet, sous la rubrique « membership », nous pouvons lire que « L'adhésion à l'AAQ est ouverte à tous les autochtones, métis, indiens sans statuts ou indiens statués (Loi C-31) vivant hors réserve au Québec [...] »<sup>37</sup>. Comme nous pouvons le constater, l'AAQ rassemble une panoplie d'individus de divers horizons. D'autre part, il n'y a plus de limites au niveau du nombre de générations séparant le futur membre de ses ancêtres autochtones. Pour pouvoir adhérer à l'AAQ, il suffit de pouvoir prouver que l'on a des origines autochtones. Bref, la clientèle de l'AAQ est très diversifiée. Potentiellement, tous les individus ayant de près ou de loin un ancêtre amérindien à travers leur généalogie peuvent devenir membre de l'organisation.

L'ambiguïté autour de la représentativité de l'AAQ contribue à la complexité de la question des Métis au Québec. À cet effet, cette même informatrice métisse qui œuvre sur la scène autochtone depuis des années nous a dit que, puisant sa légitimité auprès du *Congrès des peuples autochtones*<sup>38</sup> auquel elle est affiliée, l'*Alliance autochtone du Québec* avait modifié ses politiques. « Le discours [de l'AAQ] a maintenant pris une tangente de parler de la représentation des Indiens

---

<sup>37</sup> [http://www.aagna.com/index2.php?Category=membership\\_fr&CategoryID=0](http://www.aagna.com/index2.php?Category=membership_fr&CategoryID=0), nous soulignons, (dernière consultation le 02/09/06).

<sup>38</sup> Le Congrès des peuples autochtones est une des 5 organisations reconnues par le gouvernement fédéral au niveau national. Le mandat officiel de cette organisation est de représenter les Indiens hors réserve et des Métis vivant en milieu urbain partout au pays. Elle est la « voix nationale des peuples autochtones vivant hors réserve ». L'*Alliance autochtone du Québec Inc.* est une organisation affiliée au Congrès des peuples autochtones. <http://www.abo-peoples.org/> (dernière consultation le 01/06/06).

hors réserve » (Louise, Val-d'Or, juin 2005), une problématique bien d'actualité qui, selon elle, suscite de plus en plus l'intérêt des regroupements politiques.

Ayant bien pris connaissance de la problématique des Indiens hors réserve, le *Regroupement des Centres d'amitié autochtones du Québec inc.* (RCAAQ) déposait, en novembre 2004, un mémoire sur « la réalité urbaine des Autochtones ». Ce mémoire fait état de l'augmentation importante des Autochtones dans les villes du Québec. D'autre part, il note que « les Autochtones vivant en milieu urbain au Québec ont souvent été oubliés ou ignorés [et qu'il] n'existe aucune approche globale et systématique en matière de politiques pour les Autochtones en milieu urbain » (RCAAQ, 2004: 7). Les Autochtones vivant hors réserve constituent une clientèle en forte expansion pour les Centres d'amitié autochtones, mais également pour les organisations politiques qui désirent accroître leur « membership ».

Le mandat que s'est donné l'AAQ de représenter les Indiens hors réserve est, selon Louise (Val-d'Or, juin 2005), vivement critiqué. Cela n'aide certainement pas la cause de l'organisation dont les fondements ont été fortement ébranlés par l'amendement C-31, et dont le « membership » demeure vaste et confus. L'ouverture des portes de l'organisation a mené à l'adhésion de nombreux « nouveaux » Métis, comme certains informateurs les appellent. La perte de crédibilité de l'organisation en découlant a conduit beaucoup de gens de la région à percevoir les membres de l'AAQ comme étant des opportunistes. C'est ainsi que, préférant se dissocier d'une organisation dont les fondements se faisaient de plus en plus difficiles à défendre, certaines personnes quittèrent l'organisation pour créer un nouveau regroupement dans la région; un regroupement qui allait représenter les « vrais » Métis.

#### 5.4.2 Les « vrais » Métis de « troisième génération » et l'Association des peuples autochtones de Val-d'Or<sup>39</sup>.

En décembre 1992, une nouvelle organisation politique métisse a été créée dans la région sous le nom d'*Association des peuples autochtones du Québec*. L'organisation changea de nom en mai 1997 pour l'*Association des peuples autochtones de Val-d'Or, région Abitibi-Témiscamingue* (aussi connu sous le nom de *Wigwam*). Elle regroupe des Métis de la région, dont certains étaient des membres influents de l'AAQ ayant participé à la naissance de l'*Alliance laurentienne des Métis et Indiens sans statut*. On y compte des noms de famille métisses bien connues dans la région comme les Boudrias et les Larivière. L'organisation représente et défend les Métis de « troisième génération ». Pour être membre, la constitution de l'association exige que l'un des deux parents soit un Indien inscrit. L'utilisation du terme *génération* pose ici problème. Cette notion, généralement utilisée afin de parler de différents groupes d'âge fait, dans ce contexte, référence à une identité particulière : celle des « vrais » Métis.

Le raisonnement de nos informateurs concernant l'utilisation de la notion de génération suit, à notre avis, la logique de la *Loi sur les Indiens*. Ego, l'individu référence du système, ne peut être, suivant cette logique, un Métis. Partant de ce fait, et puisque la loi ne reconnaît que deux générations, Ego est un Indien de première génération, un Indien « pur ». La deuxième génération serait représentée par les « 6.2 », des individus issus d'unions mixtes et, conséquemment, la troisième génération serait constituée d'individus dont seulement l'un de parents, un « 6.2 », serait Indien (de dernière génération, toujours en vertu de la *Loi sur les Indiens*).

Le mandat que s'est donné l'*Association des peuples autochtones de Val-d'Or* est de veiller au développement social, culturel et économique de ses membres et de fournir une aide aux aînés et aux démunis. Elle veille également au respect de ce qu'elle considère être les droits de chasse et de pêche de ses membres. Ces derniers

---

<sup>39</sup> Notons qu'il n'existe aucune documentation relative à cette organisation. Contrairement aux autres organisations, elle n'a pas de site Internet. L'information que nous présentons a été recueillie à l'aide d'entretiens réalisés avec l'un des dirigeants de l'organisation à Val-d'Or en juin 2005.

représentent la première génération d'Autochtones n'ayant pas le droit d'être inscrits sur le registre des Indiens. Considérant que ces individus méritent une reconnaissance de leur identité autochtone, l'organisation croit que ses membres doivent bénéficier de droits de pêche et de chasse semblables à ceux que possèdent les Indiens inscrits. Afin d'atteindre cet objectif, l'organisation encourage donc une certaine forme de désobéissance civile.

*Désobéissance civile.*

Les procédures légales jouent souvent un rôle important dans l'activité politique des mouvements orientés vers la production du changement politique et social (Barkan 1986). La désobéissance civile peut être définie comme étant un acte délibéré d'infraction à certaines lois par des comportements spécifiques. Ce type d'action peut être envisagé dans le but de provoquer volontairement des poursuites judiciaires ou des arrestations. Dans l'affaire Powley, ce genre de comportement a conduit le plus haut tribunal du pays à se questionner (*R. c. Powley*, [2003] 2 R.C.S. 207) sur le statut et les droits de chasse et de pêche des Métis de l'Ontario. Steve Powley et Roddy Charles Powley, s'identifiant comme membres d'une communauté métisse située près de Sault St-Marie, ont été accusés d'avoir chassé illégalement l'orignal sans être munis d'un permis de chasse et d'avoir en leur possession du gibier chassé. Ces Métis, connaissant parfaitement la législation provinciale, avaient délibérément commis ce geste dans l'objectif de pousser les autorités à se pencher sur la question des droits des Métis de la région. En 2003, suite à de longues procédures, les intimés ont été acquittés et la Cour Suprême a émis une série de critères permettant l'identification de Métis.

De telles actions ont déjà été observées chez les Métis de Destor en Abitibi (Bertrand, 1993). Ces actions que l'on pourrait qualifier de « militantisme ethnoculturel » ont pour objectif la revendication d'« une reconnaissance du droit de pratiquer les activités cynégétiques et halieutiques traditionnelles pour fins de subsistances » (*Ibid.*: 163). La pratique de la chasse et de la pêche dite de « subsistance » est souvent perçue comme une façon de déguiser le braconnage ou

d'abuser des privilèges accordés aux Indiens. Ceci n'est pas sans compliquer les revendications. La stratégie de désobéissance civile afin d'obtenir une reconnaissance de ces droits ne s'est pas avérée concluante pour les Métis de Destor..

L'*Association des peuples autochtones de Val-d'Or* encourage ses membres à faire valoir leurs droits en chassant et en pêchant à leur guise sur le territoire. Dans le passé, elle a essayé de faire reconnaître une « troisième génération » en Cour. L'organisation avait alors profité d'une affaire de pêche illégale au filet pour faire valoir les droits d'une de ses membres. L'intimée était une métisse de « troisième génération », elle n'était donc pas titulaire du statut indien. Selon la réglementation provinciale, cette dernière n'avait pas le droit de pêcher de cette façon. L'association s'était donc portée à sa défense. La couronne ayant retiré sa plainte, aucune décision n'a été rendue dans cette affaire. Selon notre informateur, cette décision de la couronne suit une ligne de conduite que s'est donnée le gouvernement.

Ainsi, ce type d'action soutenu par l'*Association des peuples autochtones de Val-d'Or*, n'est pas très efficace. Selon les dires d'un porte-parole de l'organisation, bien que certains agents du gouvernement soient au courant de telles pratiques, aucune accusation n'a jamais été portée au cours des dernières années. La majorité des membres de l'organisation porte des noms de famille bien connus dans la région. Selon cet informateur, les agents du gouvernement, sachant que ces individus sont des Métis, exerceraient une certaine tolérance afin d'éviter que les infractions ne se retrouvent devant les tribunaux. En évitant ce type de causes en cours, le gouvernement se prémunirait d'avoir à trancher sur le statut des Métis au Québec.

#### *Réseaux métis?*

Les « vrais » Métis de la région sont assez bien connus, selon plusieurs informateurs. Cette expression, en opposition aux « nouveaux » Métis qui sont

considérés comme des opportunistes, serait consacrée à des individus provenant de familles de la région reconnues pour leurs origines amérindiennes. Les témoignages de deux membres de l'*Association des peuples autochtones de Val-d'Or* semblent indiquer que ce sont en grande partie des Métis provenant de ces familles qui auraient quitté l'AAQ afin de créer l'organisation. L'*Association des peuples autochtones de Val-d'Or*, contrairement à l'*Alliance autochtone du Québec*, n'a pas de site Internet. Pour cette organisation, le réseau de parenté semble très important. À cet égard, un responsable de l'organisation nous confiait que : « Les Métis, comme c'est là à Val-d'Or, on se connaît tous. On est pas mal tous apparentés. Il y a les Boudrias, Larivière, Lacroix... Certaines grosses familles. Mais après ça, t'as les autres : les nouveaux Métis! » (Robert, Val-d'or, Juillet 2005).

Les « vrais » Métis se connaissent bien selon cet informateur. Le réseau Internet, comme l'ont déjà observé certains chercheurs (Bousquet, 2001; Rivard, 2001) est un média très utilisé par la majorité des organisations politiques des Métis au Québec. Les sites Internet hébergeant regroupements, associations, groupes de discussions et registres généalogiques sont nombreux. Pour ces structures politiques, ce média peut représenter un outil de mobilisation et de diffusion efficace (George, 2000). Bien que nos données sur l'Abitibi tendent à démontrer qu'Internet ne joue pas un rôle important dans la mobilisation des Métis, il est tout de même pertinent de se demander quelles sont les implications de ce média dans la mobilisation et la façon de concevoir son identité ailleurs au Québec. Il serait également intéressant d'étudier plus profondément la composition de la clientèle des deux organisations présentes dans la région afin de voir comment sont distribuées les familles dites métisses et quel est le rôle que peut jouer le système de parenté dans la mobilisation des « vrais » Métis.

#### 5.4.3 L'activisme des organisations et l'évolution de l'ambiguïté autour des Métis.

L'évolution des politiques de l'État canadien à l'endroit des Métis et Indiens sans statut a poussé les organisations d'un peu partout au pays à revoir leur « membership » (Sawchuk, 1995; 2000). En adhérant à l'une de ces organisations,

on adopte une façon particulière de concevoir ce qu'est un Métis. Les différentes significations que revêt le terme, d'une fonction pratique (l'accès aux services) et politique (la représentation des membres face à l'État), sont ainsi incorporées et véhiculées par les individus. À leur tour, les individus contribuent à la confusion autour des Métis. Le discours de deux informateurs, individus impliqués dans leurs organisations respectives, représentent bien ces deux façons de concevoir l'identité des Métis en l'Abitibi. Dresser la frontière des Métis, selon ces deux informateurs et selon les politiques respectives de leurs organisations, est une question de « sang » et de « génération ».

#### *Une question de génération.*

Pour l'*Association des peuples autochtones de Val-d'Or*, les Métis sont bien définis. Contrairement à l'Alliance autochtone, il existe une limite générationnelle à la reconnaissance de ces derniers. Les politiques de l'*Association des peuples autochtones de Val-d'Or* établissent une frontière de l'identité des Métis. Pour utiliser l'expression de Robert (Val-d'Or, juillet 2005), cette frontière et le sens qu'on accorde au terme sont importants dans le maintien d'une « identité métisse claire ». Ce souci de protéger en quelque sorte l'utilisation du terme Métis se manifeste en réaction à l'émergence des « nouveaux » Métis qui sont perçus comme ayant nui à la réputation des Métis et comme ayant affaibli le mouvement.

La généalogie semble être le seul moyen, pour les organisations, de s'assurer d'un contrôle de l'« identité » des membres. D'une certaine façon, pour l'*Association des peuples autochtones de Val-d'Or*, limiter le « membership » à la « troisième génération » constitue un retour en arrière. À ses tous débuts, c'est précisément la reconnaissance des exclus de la *Loi sur les Indiens* que visait l'*Alliance Laurentienne des Métis et Indiens sans statut du Québec*. L'organisation était alors « critiquée comme étant simplement un club social » (Gardner, 1974 : 100-101). L'exécutif régional de l'organisation, en voulant remédier à la situation, avait alors proposé de réviser les règles d'adhésion à « 25 % de sang indien ». Selon Carl Larivière, alors Président de l'organisation, cette mesure aurait facilité les

revendications territoriales (*Ibid.*). En se séparant de l'Alliance autochtone du Québec, les fondateurs de l'*Association des peuples autochtones de Val-d'Or* reprennent en quelque sorte cette idée.

Pour un informateur impliqué dans une nouvelle division de l'AAQ dans la petite municipalité de Senneterre, la question des générations et du sang n'a pas d'importance; « En autant que t'en ait la quantité là... » (Réjean, Senneterre, juin 2005). Cette façon de concevoir les choses est également partagée par une collègue (Gisèle, Senneterre, juin 2005), elle aussi impliquée dans l'organisation. Ces deux individus ont des origines autochtones qui remontent à quelques générations. Cette découverte généalogique est relativement récente. Pour ces deux individus, l'AAQ leur a permis de confirmer qu'ils avaient des ancêtres autochtones. La filiation Blanc-Autochtone revêt une importance idéologique pour l'un d'entre eux. Les actions de l'AAQ, aux dires de Réjean (Senneterre, juin 2005), permettront aux Québécois de découvrir leur apparentement avec les Autochtones du territoire. Ainsi, les démarches entreprises par l'organisation sont très positives, autant pour les Autochtones que pour la société québécoise dans son ensemble. En recrutant de plus en plus de membres sur l'ensemble du territoire, l'AAQ tendra à démontrer qu'il existe une continuité entre les peuples des Premières Nations et les Québécois et mettra ainsi fin aux interminables conflits entre Autochtones et allochtones au sujet de l'occupation du territoire.

Le témoignage de ce membre de l'AAQ (Réjean, Senneterre, juin 2005) nous renseigne sur la façon dont il conçoit l'identité métisse. Selon cet individu très connu dans la région pour ses multiples implications au niveau politique et économique, le fait métis est une composante intrinsèque de l'identité québécoise. Ce témoignage laisse également entrevoir les motivations à la base de la mobilisation de cet individu. Les différentes raisons qui sont à la base de l'adhésion, qu'il s'agisse de privilèges ou de révélations personnelles, soulignent les enjeux du mouvement. Qu'il s'agisse de droits de chasse et de pêche ou de

convictions à propos de l'environnement et de la politique, le territoire et l'accès aux ressources demeurent au cœur des préoccupations de nos informateurs.

## 5.5 CONCLUSION

### 5.5.1 L'accès aux ressources.

L'accès au statut et à certaines ressources permettant d'améliorer la situation socio-économique déplorable des Métis et Indiens sans statut était l'enjeu principal du mouvement dès ses débuts. Il s'agissait alors de mettre sur pied des programmes pouvant aider au développement socio-économique de ces marginaux, tels que logements à prix modique, aide aux entreprises, à l'emploi, etc. Bien que les politiques des organisations aient changé au courant des années 1980-1990, il semble bien que l'accès aux ressources demeure l'enjeu principal de la mobilisation. Cet enjeu, qui n'est pas limité à la région de l'Abitibi<sup>40</sup>, est perceptible à travers le discours des organisations, à travers celui des membres et celui de nombreux individus de la région.

Sur l'ensemble du territoire québécois, les discours des regroupements métis font état de la présence de l'enjeu du territoire et de l'accès des ressources. À cet égard, Pierre Montour, alors porte-parole de la *Corporation métisse du Québec*<sup>41</sup>, demandait à la Commission parlementaire en mars 2003 de considérer la présence des Métis sur le territoire québécois dans les ententes territoriales qui seraient dorénavant discutées entre le gouvernement et les communautés amérindiennes. En 2005, nous assistions à la création d'un nouveau regroupement au Saguenay. La *Communauté métisse du Domaine du Roy et de la Seigneurie de Mingan*, sur son

---

<sup>40</sup> L'enjeu du territoire est particulièrement important en Abitibi. L'exploitation des ressources est au cœur de l'économie régionale. L'industrie forestière, les mines et l'agriculture sont les principales activités économiques de la région. Notons également que les activités halieutique et cynégétique tiennent une place importante au sein de l'industrie touristique, mais également dans les activités récréatives des habitants de la région.

<sup>41</sup> La Corporation Métisse du Québec est une autre organisation qui dit représenter les Métis au Québec. Nous ne savons pas très bien si cette organisation assure une présence en Abitibi. Nous pouvons toutefois spécifier que nous n'avons pas rencontré de membres de l'organisation dans la région et que personne n'en a mentionné l'existence lors de notre séjour sur le terrain. <http://www.metisduquebec.ca/fr/corporation.htm> (dernière consultation le 11/09/06).

site Internet, invite les Métis du Québec à « réserver leurs droits » sur un territoire couvrant une énorme partie du Québec<sup>42</sup>. L'organisation annonce également qu' « à défaut de participer aux négociations du traité de *L'Approche Commune* entre les Inus et les gouvernements, la Communauté prendra des procédures légales afin d'en prévenir la signature en son absence. »

Le discours de Réналd (Senterre, juin 2004) montre bien comment cet enjeu semble au cœur de ses préoccupations. Cet informateur durant une discussion a beaucoup insisté sur les coupes forestières désastreuses, la pollution et le manque de respect des gens face à l'environnement en général. Il a également critiqué le festival forestier de Senneterre, un festival qui célèbre l'activité forestière, soulignant qu'il ne voyait pas pourquoi « fêter » une telle « barbarie ». Il s'est offusqué de la chasse et de la pêche abusive dans la région, n'oubliant pas de spécifier que les Autochtones commettaient eux aussi des excès à ce niveau. Ces éléments, sur lequel Réналd est revenu de façon récurrente au court de notre entretien, faisaient suite à une question que nous lui avons posée concernant les motivations qui l'avait poussé à devenir membre de l'AAQ. Le découragement qu'il avait alors exprimé était accompagné d'un discours idéaliste truffé de stéréotypes à l'égard des Autochtones : l'Indien sage à l'écoute de la nature et respectueux de l'environnement, etc.

Ce même informateur, à contrario, s'insurgeait contre le système des réserves, l'utilisation des droits ancestraux et le monopole de l'État en matière de gestion du territoire. À ses yeux, il est chez lui comme tout le monde et il a son mot à dire. Vincent (1992) s'est intéressé au discours québécois francophone à ce sujet. À partir de ce qu'on dit de « l'identité de ceux qui ont la charge du territoire, [de] la façon d'y vivre et d'en vivre [et de] son partage éventuel », Vincent retient quatre grandes tendances. Un des quatre groupes identifiés correspond tout à fait au

---

<sup>42</sup> Sur le site Internet de l'organisation, on peut lire que : « [...] le territoire du Domaine du Roy s'étendait des Éboulements jusqu'à 60 kilomètres à l'est de Sept-îles et du fleuve Saint-Laurent jusqu'à la ligne du partage des eaux avec la Baie James. Celui de la Seigneurie de Mingan couvrait l'autre partie de la Côte Nord jusqu'aux frontières actuelles du Labrador. » <http://www.metisroymingan.ca/> (dernière consultation le 27/06/06).

discours de Réналd (Senneterre, juin 2005). Ce type de discours « fait ressortir la très grande proximité des Autochtones et des Québécois francophones » (Vincent, 1992: 218- 219). Le discours de notre informateur tend à généraliser le métissage entre Québécois et Amérindiens, ce qui devient un argument dans l'extinction des droits ancestraux. « On est tous chez nous et il faut arrêter de se chicaner avec ça » (Réналd, Senneterre, juin 2005). L'AAQ, pour cet individu, pourrait représenter une façon de contester la façon de faire de l'État.

L'enjeu de l'accès aux ressources est aussi présent à travers le discours de l'un des dirigeants (Juillet, 2005) de l'*Association des peuples autochtones de Val-d'Or*, plus spécifiquement concernant les droits de chasse et de pêche des membres de l'organisation. Mais, pour ces deux organisations, les ressources ne se limitent pas à l'accès au territoire et aux droits qui viennent avec. Il peut également s'agir de l'accès à des programmes sociaux et économiques qui sont gérés par des organes affiliés et qui, par le fait même, sont réservés aux membres des organisations. Un enjeu qui a pris naissance « quand les Indiens sont sortis du bois », c'est-à-dire quand ils se sont sédentarisés et ont commencé à migrer vers les villes.

#### *Sédentarisation, urbanisation et habitation.*

Dès ses débuts, le logement représentait un des enjeux du mouvement incarné par l'*Alliance Laurentienne des Métis et Indiens sans statut* (Chalifoux, 1975; Couture, 1982; Laplante, 1979) dans la région. Le mouvement des Métis en Abitibi coïncidait alors avec une vague de sédentarisation et de migration des Autochtones vers les centres urbains. La *Corporation Waskahegen*<sup>43</sup> dispense depuis 1972 des services de logement à prix modique pour les membres de l'*Alliance autochtone du Québec*. Cet organe affilié à cette dernière organisation a également comme vocation le développement socio-économique des communautés qu'elle dessert.

---

<sup>43</sup> La corporation Waskahegen ne bénéficie pas de subventions provenant de fonds accordés aux Autochtones. Elle s'inscrit dans le programme des coopératives d'habitation à loyer modique (HLM) de la Société d'habitation du Québec (SHQ). <http://www.waskahegen.com/> (dernière consultation le 10/06/06).

Les bénéficiaires de la Corporation peuvent donc profiter de différents services, allant de la création d'emploi aux subventions en habitation.

André (Senneterre, juillet 2005), un Métis père de famille dans la cinquantaine n'étant ni statué ni membre d'une organisation politique, nous a dit que ses enfants songeaient sérieusement à devenir membres de l'AAQ afin d'avoir accès aux logements de la corporation. Dans ce cas particulier, il semblait évident que la seule raison motivant ses enfants à adhérer à l'organisation était d'ordre économique. Leur adhésion allait permettre d'habiter dans une maison à plus bas prix. L'enjeu de l'accès aux ressources peut donc prendre plusieurs formes. Il peut, de près ou de loin, constituer une motivation pour adhérer à l'organisation. Parfois, cet enjeu prend une forme symbolique. À titre d'exemple, la *Confédération des peuples autochtones du Québec*<sup>44</sup>, une nouvelle association qui est née d'une autre division de l'AAQ, a fait récemment l'acquisition de l'église de Notre-Dame de Fatima à Jonquière. Faisant suite à cette transaction, l'organisation a clairement manifesté son intention de ne pas payer de taxe municipale sur le terrain qu'elle considérait maintenant comme « territoire autochtone ».

En Abitibi, on peut également constater que l'enjeu des ressources revêt une lourde charge symbolique. Bien que son importance soit marquée dans la région, l'accès et l'exploitation du territoire n'est pas une problématique spécifique à l'Abitibi. Dans beaucoup de régions du Québec, cette question est cœur de tous les autres enjeux sociaux et économiques, autant pour les Autochtones que pour les Québécois.

#### 5.5.2 Idées fausses, confusion et tension à propos des droits et privilèges.

Les organisations représentant les Métis véhiculent des idées fausses et des stéréotypes qui sont présents dans la société québécoise. La question de l'accès aux ressources génère de la confusion et des tensions à divers niveaux. Beaucoup de gens croient à tort qu'être Indien, c'est bénéficier de beaucoup de privilèges et d'avoir le droit de tout faire. On associe souvent ces prétendus droits et privilèges à

---

<sup>44</sup> <http://www.cpaq.ca/> (dernière consultation le 10/10/06).

l'adhésion à l'Alliance autochtone du Québec et aux « nouveaux » Métis. Des informateurs travaillant au Centre d'amitié autochtone de Senneterre nous ont fait part de certaines anecdotes à ce sujet. Il semblerait qu'il soit assez courant que le personnel du Centre ait à répondre aux questions des membres de l'organisation. Certains se demandent s'ils pourront être exemptés de taxe pour l'achat de biens, ou d'autres encore veulent savoir à quels services ils ont accès via l'organisme. Or, les membres de l'AAQ, malgré les services offerts par la *Corporation Waskahegen*, ne bénéficient d'aucun privilège et n'ont pas accès aux services délivrés par les Centres d'entraide et d'amitié autochtones<sup>45</sup>.

Cette confusion touche également les droits de chasse et de pêche. Nous avons, à ce propos, participé à une discussion avec deux pêcheurs blancs (noms inconnus, Senneterre, juin 2005) de la région et un Atikamek<sup>w</sup> que l'un d'eux semblait bien connaître. Un des pêcheurs, en parlant de quota de pêche, a évoqué les droits ancestraux autochtones : « Eux autres [les Indiens] ils peuvent en prendre tant qu'ils veulent ». L'autre pêcheur nous a dit que lui aussi pourrait faire ça, s'il le voulait. Il n'avait, selon lui, qu'à devenir membre de l'AAQ pour « avoir [sa] carte ». Ce que soutenait alors cet individu témoigne une fois de plus de la confusion qui entoure le statut indien et celui des membres de l'AAQ. L'idée suggérant que les Indiens puissent chasser et pêcher en tout temps et tant qu'ils le veulent semble être répandue en Abitibi. Or, nous savons bien que c'est tout à fait faux. Les Indiens, tout comme les Blancs, sont soumis à une réglementation stricte à ce sujet (Bousquet, 2002).

---

<sup>45</sup> Les Centres d'amitié autochtones sont des institutions de services en milieu urbain pour les Autochtones. Leur objectif est d'améliorer la qualité de vie des Autochtones, de promouvoir la culture et de bâtir des ponts avec les communautés autochtones et non autochtones. On y offre des services allant de l'éducation préscolaire à l'accompagnement des personnes qui nécessitent des soins de santé. On y organise également des activités culturelles, par exemple, lors de la journée nationale des Autochtones le 21 juin. Bref, les Centres d'amitié autochtones ont une mission de développement social, communautaire et économique.

Cette confusion autour de l'adhésion à l'AAQ nous pousse à nous questionner sur les motivations des individus à devenir membres de l'organisation<sup>46</sup>. À ce sujet, les membres de l'*Alliance autochtone du Québec* ne font pas bonne figure dans la région. C'est assez courant d'entendre parler d'eux de façon péjorative. Pour certains de nos informateurs, il est clair qu'il s'agit d'« opportunistes ». Pour ces individus, on devient membre de l'organisation pour bénéficier d'avantages et de privilèges. Dans certains cas, les choses semblent être un peu différentes. C'est leur désir « d'être un Indien » qui est souligné dans les propos que l'on entend à leur endroit. On va, de cette façon, jusqu'à dire qu'ils sont des « Wannabee ». Une informatrice les appelle même les « Indiens de la fesse gauche »<sup>47</sup>.

Les « Wannabee » (Green, 1988) peuvent être considérés comme des personnes manifestant un désir d'être ou de devenir Indiens. Certains d'entre eux vont même littéralement jusqu'à « jouer » à être Indiens (*playing indian*), ce que Maligne (2005) nomme les pratiques « indianophiles ». Cela peut prendre la forme d'un hobby ou encore celle d'une véritable passion. Pour certains individus, cette passion « semi-religieuse » affecte de nombreuses sphères de leur vie, allant du réseau social à leur façon de concevoir le monde. En Abitibi, si l'on appose cette étiquette sur quelques rares informateurs, nous devons toutefois spécifier que les « nouveaux » Métis sont différents de ce que Maligne et Green ont décrit, particulièrement au niveau de la performance. Les « nouveaux Métis » se contentent d'adhérer aux stéréotypes positifs sur les Amérindiens et à une philosophie qui s'apparente au « New Age ». Miskimmin (1996 : 205) définit le « New Age » :

---

<sup>46</sup> Deux membres de l'AAQ qui habitent à Senneterre nous ont dit qu'ils bénéficiaient de rabais dans certains commerces de la municipalité. Ce privilège demeure cependant à la discrétion des commerçants. Selon eux, ces réductions sont davantage symboliques qu'autre chose. Cela n'est certainement pas suffisant pour nous permettre d'envisager que des individus pourraient être tentés de devenir membres de l'organisation uniquement pour profiter de ces privilèges. Cet élément peut cependant constituer un irritant de plus pour l'image des membres de l'AAQ dans la région.

<sup>47</sup> Ces individus sont davantage perçus comme étant des Blancs qui veulent devenir des Indiens que comme étant des opportunistes. Rayna Green (1989) a documenté de pareils comportements qui s'apparentent au mouvement « New Age ». Nous reviendrons sur ce phénomène dans un prochain chapitre.

This desire to be Indian as much to do with the New Age Movement sparked a new interest in native spirituality. Native spirituality is revered for its connection to the earth and this respect for harmony and balance in all things and Indian are envisioned to be the spiritual healers of Euro-Canadians maladies.

Comme le soutient Miskimmin (1996) l'adhésion à ce type de pratique ou d'idéologie permet aux participants de se détacher, d'une certaine façon, du monde dans lequel ils vivent et de combler le vide spirituel ou le manque de sens dans leur vie. Comme nous pourrons le voir dans le chapitre qui suit, si les « vrais » Métis négocient une rupture avec l'indianité créée par leur situation socioculturelle particulière et par le milieu urbain, nous pensons qu'il est probable que l'intérêt soudain des « nouveaux » Métis pour leurs « racines » autochtones témoigne d'une rupture avec le monde moderne.

La constitution d'organisations dans les années 1970 a très certainement été fondamentale dans l'affirmation des Métis en Abitibi. Cela n'empêche que, sur le terrain, cette catégorie d'individus, particulièrement en ce qui concerne les « vrais » Métis, correspond à une réalité sociale et culturelle particulière qui découle de la sédentarisation et de l'urbanisation des Autochtones de l'Abitibi.

## Chapitre 6. « Entre l'écorce et l'arbre »: urbanité autochtone et négociation de l'identité métisse en Abitibi.

The idea of culture carries with it an expectation of roots, of a stable, territorialized existence.  
Clifford, 1988

Urban doesn't determine self-identity, yet the urban area and urban experiences are contexts that contribute to defining identity.  
Lobo, 2001

Sandra est une métisse d'origine algonquine, au début de la trentaine, qui vit à Val-d'Or où elle a complété des études universitaires. Elle a grandi à Senneterre, une petite ville de l'Abitibi. Selon Sandra, comme pour beaucoup d'autres Métis que nous avons rencontrés, la ville, lieu d'interactions fréquentes entre Blancs et Indiens, est fondamentale dans le façonnement de l'identité métisse. Le milieu urbain est responsable de l'ambivalence qui caractérise l'identité des Métis. Cette ambiguïté découle des interactions conflictuelles entre Blancs et Indiens ; et du fait que l'on associe les Métis à ces deux catégories en opposition. Bref, pour Sandra, être Métis, c'est n'être ni l'un ni l'autre et un peu des deux à la fois.

Être Métis c'est comme la zone grise; entre le noir et le blanc. C'est toujours être dans deux positions. C'est toujours être en train de regarder les deux côtés de la médaille avant de dire quelque chose. T'es souvent en train d'analyser les gens, ne pas porter de jugement, mais essayer de comprendre pourquoi certains vont en juger d'autres. [...] Les Blancs vont observer ton côté Indien, pis les Indiens, eux, vont observer ton côté Blanc. Sauf que toi, quand t'es Métis et que tu es avec des Indiens, c'est sûr que tu ne te sens pas Indien. Parce que tu le sais que tu es différent d'eux. Pis en même temps, tu ne te sens pas Blanche pour autant (Sandra, Val-d'Or, juillet 2005).

Durant sa jeunesse, Sandra s'est posée beaucoup de questions à propos de son identité. Enfant, d'une mère algonquine et d'un père québécois, cette Métisse a dû faire face à sa « double identité ». Même si ces origines sont parfois difficiles à concilier, Sandra est une jeune femme fière de ses racines amérindiennes qui

n'hésite pas à se mêler au « monde des Blancs » et à remettre en question la définition qu'on donne de l'Indien, qui, selon elle, est construite de stéréotypes et de préjugés qui ne correspondent pas à la réalité que vivent les Autochtones aujourd'hui. Une façon de penser ce que doit être un Indien qui, à notre avis, joue un rôle fondamental dans le façonnement de l'identité métisse.

Sandra est tout à fait consciente de la difficulté et de l'ambiguïté que représente le fait d'être à la fois Autochtone et de vivre en milieu urbain. Bien qu'elle connaisse un peu la langue et qu'elle s'intéresse beaucoup à la culture algonquine, elle n'en demeure pas moins une citadine qui a des origines mixtes. À maintes occasions, lors de nos discussions, elle a fait état du fait qu'elle se sentait différente des autres Indiens. Elle raconta que ce sentiment fut particulièrement fort lorsque, pour la première fois, elle se retrouva en présence d'un groupe de « vrais » Indiens : des Autochtones qui « parlent la langue » et qui « ont l'air [apparence physique] de vrais Indiens ».

[...] eux [les « vrais » Indiens], c'est comme s'ils te voyaient comme un Blanc, parce que tu ne connais pas la langue, tu n'as pas vécu sur la communauté. C'est comme si pour eux tu n'étais pas un « vrai ». [...] Pis avec les Blancs c'est la même chose. Ils te voient plus comme une Indienne (Sandra, Val-d'Or, juillet 2005).

Les caractéristiques qui font de l'Indien un Indien ne sont pas les mêmes aux yeux des Blancs de la ville. Si beaucoup de nos informateurs font une différence entre les Métis et les Indiens, il n'en va pas ainsi pour la forte majorité des non autochtones de la ville. Pour les Blancs, les « vrais » Métis sont des Indiens : ils subissent en général les mêmes préjugés et sont soumis aux mêmes stéréotypes que les Indiens. Nous pouvons toutefois remarquer que les Métis ont tendance à entretenir plus de relations avec les Blancs. Ils sont davantage scolarisés et sont moins touchés par le chômage. Comme Sandra, beaucoup de Métis occupent des postes dans les organismes comme les centres d'amitié autochtone ou des institutions comme l'*Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue*.

Le travail permet de tisser des liens, de faire valoir ses qualités et de faire tomber quelques préjugés auprès des allochtones que les Métis fréquentent. Comme l'école, il permet aux Métis de se construire un réseau non autochtone et conséquemment de sortir du phénomène d'enfermement des Autochtones en milieu urbain. De la sorte, le Métis apparaît souvent comme un Autochtone mieux adapté à la réalité moderne et à l'urbanité. Mais cette adaptation est également en partie responsable de leur exclusion face aux autres Autochtones. Comme le dit Sandra, « le fait que tu ne sois pas marginale comme eux (les autres Indiens) [te rend différent] ».

Le témoignage de Sandra nous pousse à nous poser la question suivante : qu'est-ce qui contribue à l'édification de ce qu'elle appelle la « zone grise » dans laquelle se retrouvent les Métis? Qu'est-ce qui génère cet « entre deux » dans lequel ils se retrouvent? En d'autres mots, qu'est-ce qui différencie les Métis des autres Amérindiens qui vivent en ville? Puisqu'il semble fondamental dans la négociation de l'identité des individus, il s'avère nécessaire, afin de répondre à cette question, de se demander comment la ville contribue à l'ambiguïté et au double ostracisme des Métis. Dans ce dessein, ce chapitre propose une réflexion sur la ville en tant que facette de l'identité métisse. Ainsi, nous envisagerons trois thèmes qui ressortent des discussions que nous avons eues avec nos informateurs. Tout d'abord, l'indianité en tant que repère identitaire sert à la négociation de l'identité des Autochtones. Dans un deuxième temps, nous aborderons la question de l'urbanité autochtone et tenterons de mesurer les implications de ce phénomène sur l'identité métisse. Pour terminer, nous envisagerons ces deux thèmes sous l'angle de la rupture et de la continuité, deux concepts qui sont récurrents dans les discours de nos informateurs et qui teintent leur façon de concevoir leur identité.

## 6.1 LES REPÈRES DE L'INDIANITÉ

Interrogée sur son identité et sur sa culture, les propos d'une Métisse d'origine algonquine de Senneterre sont très révélateurs (Mélissa, Senneterre, juin 2005). Cette jeune femme dans la trentaine nous a dit qu'elle ne connaissait pas beaucoup de choses sur LA culture amérindienne. Durant cette conversation, elle nous a également dit que si elle avait le temps, elle aimerait « apprendre à faire des choses amérindiennes ». Curieux d'en savoir davantage sur ces « choses amérindiennes », nous lui avons alors demandé à quel genre de « choses » elle faisait référence. « Apprendre à faire des capteurs de rêve<sup>48</sup>, de la bannique<sup>49</sup>, des choses comme ça ». Cette même informatrice, lors d'une autre discussion, a parlé d'une expérience qu'elle avait vécue. Alors qu'elle pêchait sur un lac à proximité de la ville, un aigle s'est mis à survoler l'embarcation. « C'est bon signe » nous a-t-elle dit. « Ils disent que l'aigle protège les Autochtones ». L'aigle, comme le capteur de rêves, est un symbole pan-indien répandu dans toute l'autochtonie. Le témoignage de cette informatrice soulève une question fondamentale. Il pose la question des repères culturels qui participent à la négociation de l'identité amérindienne.

### 6.1.1 L'« authentique » Indien.

Construction idéologique au service du projet colonial, l'Indien a toujours constitué un archétype qui ne correspond pas à la diversité culturelle incarnée par les premiers habitants de l'Amérique. « L'envers du Blanc », comme le démontre bien Simard (2003 : 39 et suivantes), est une conséquence de l'« édifice sociohistorique

---

<sup>48</sup> Les capteurs de rêves (dream catchers) sont l'objet d'une intense appropriation dans tout le monde amérindien. Selon Oberholtzer (1995), aujourd'hui devenus de véritables symboles pan-indiens, les capteurs de rêves « ont une double utilité, ils fournissent une source de revenu tout en faisant la promotion de la spiritualité et des valeurs indigènes ». Sur le terrain, la plupart des gens qui font de l'artisanat amérindien en fabriquent. Ils sont très populaires. Véritables emblèmes de l'indianité, on peut les apercevoir sur les rétroviseurs des voitures, à la fenêtre des maisons, en boucles d'oreilles, etc. Les jeunes peuvent apprendre à les fabriquer dans des ateliers donnés à l'école, en ville comme sur la réserve, ou encore avec les Centres d'amitié. Bref, la signification que le capteur de rêves revêt semble très importante pour les Autochtones aujourd'hui. Son utilisation entre dans la composition du sigle de l'Association des peuples autochtones de Val-d'Or.

<sup>49</sup> La bannique et le thé accompagnent souvent les repas que l'on considère comme traditionnels. Il s'agit en fait d'un pain fabriqué par les Amérindiens et par les Écossais que l'on peut cuire sur le feu, en l'entourant autour d'un bâton, ou encore dans une poêle.

de la réduction » qui s'est bâti sur des stéréotypes et sur des conceptions qui stigmatisent l'Indien dans le temps et dans l'espace. L'authenticité, pour employer les mots de Raibmon ( 2005 : 3 et suivantes), est le produit de la cosmologie et de l'idéologie coloniale. Vers la fin du 19<sup>ième</sup> siècle, la société dominante s'est façonnée une image de l'authentique Indien. Comme l'identité, l'authenticité répond d'une dialectique entre le Blanc et « son autrui privilégié » (Simard, 2003). Elle s'inscrit donc dans une logique binaire où chaque élément culturel se trouve en opposition à un équivalent de l'autre.

Whites imagined what the authentic Indian was, and Aboriginal people engaged and shaped those imaginings in return. They were collaborators – albeit unequally – in authenticity. Non-Aboriginal people employed definitions of Indian culture that limited Aboriginal claims to resources, land, and sovereignty, at the same time as Aboriginal people utilized those same definitions to access the social, political, and economic means necessary for survival under colonialism (Raibmon, 2005: 3).

L'Autochtone « puise aux conceptions européennes de l'histoire, du temps et du territoire et reste porteur de l'histoire coloniale » (Poirier, 2000 : 139). Cette façon de comprendre l'indianité, en établissant un lien direct entre l'identité autochtone, le territoire et le mode de vie, peut devenir un argument dans des contextes de revendication territoriale. L'imposition d'une définition de l'indianité, qu'elle se situe au niveau légal et politique (la *Loi sur les Indiens*, la Constitution canadienne et le contrôle de l'accès aux ressources réservées aux Autochtones; sujet traité dans le chapitre 4) ou au niveau culturel et social, tant du côté amérindien (Weaver, 2001) que du côté des Eurocanadiens (Vincent, 1988), a d'importantes répercussions sur la façon dont les Autochtones conçoivent leur identité. Les Amérindiens de partout dans le monde, dans une quête d'« authenticité » en réponse aux attentes de la société dominante et de l'État, se sont appropriés des éléments provenant d'une image stéréotypée de l'Autochtone. Comme le note Raibmon (2005 :11) : « Participating in the manufacture of authenticity could bring economic, cultural, and political gains. In many instances playing Indian provided much-needed income. Images that conformed to dominant society's expectations

were images sold »<sup>50</sup>. Ce phénomène a largement été décrit par les études des années 1980-1990, allant même parfois jusqu'à faire de l'Autochtone un « Invented Indian » (Clifton, 1990). La littérature traitant des thèmes de l'authenticité (Preston, 1999, Raibmon, 2005), de l'invention et de la manipulation de la tradition (Clifton, 1990; Garrouette, 2003, Haley & Wilcoxon, 1997; Hanson, 1991; Linnekin, 1991), de la revitalisation et du renouveau amérindien (Prins, 1994; Rostkowski, 2000; 2001) est abondante.

Mais il faut rester prudent. La logique coloniale de l'authenticité, comme le rappelle Poirier (2000 : 139), « tend aussi à nier la contemporanéité des ordres sociaux et symboliques, et des identités autochtones en les figeant dans un passé ancestral ou en les y renvoyant sans cesse ». En définitive, l'héritage colonial fixe les paramètres d'un modèle de l'authentique Indien. Les individus qui ne cadrent pas dans ce modèle sont exclus de l'indianité. Ils ne sont pas de « vrais » Indiens. Si les identités autochtones contemporaines ont évolué en fonction des interactions que les groupes entretenaient avec l'État et la société dominante, les formes qu'elles ont prises sont toutefois le résultat d'une somme de facteurs, comme le souligne Garrouette (2003; voir aussi Poirier, 2006 et Raibmon, 2005), qui dépassent une manipulation consciente afin de servir des objectifs légaux et politiques. La notion de « contemporanéités autochtones », chère à Poirier, tente de sortir de la logique circulaire de l'authenticité en acceptant l'indianité dans toute sa modernité. Les « contemporanéités autochtones » se traduisent en des :

synthèses locales orchestrées, depuis l'époque coloniale jusqu'à nos jours, entre les ordres sociaux et culturels des autochtones et ceux de la société dominante, dans un contexte de rapports inégaux, et ce que ces synthèses impliquent en termes d'appropriation et de rejet, de continuité et de transformation, de résistance et d'imitation, de relecture et

---

<sup>50</sup> Ce phénomène qualifié par Raibmon (2005) de « manufacture of authenticity » n'est pas particulier aux Autochtones comme l'ont démontré les travaux de Jonathan Friedman (1990; 2004). L'instrumentalisation et la promotion de la culture, phénomène largement documenté qui s'inscrit dans ce que Oberholtzer (1995) appelle « The marketing of cultural values », est aujourd'hui observable partout autour du globe. Voir aussi Howes, D., *Cross-cultural consumption : Global Markets, Local Realities*. 1996, Routledge.

d'innovation, mais aussi en termes d'expériences, de récits, de souffrances et de réalisations (Poirier, 2006 : 82).

Poirier souligne le fait que plusieurs facteurs sont en cause dans la transformation des cultures et des identités amérindiennes. Il ne s'agit donc pas, selon elle, uniquement de manipulation consciente de la culture à des fins politiques. Ainsi, elle propose un questionnement qui sort de la logique de l'authenticité et qui tient compte de l'expérience autochtone dans une perspective globale (Poirier, 2000, 2004).

La question de l'authenticité s'inscrit dans la problématique de l'urbanité des Autochtones. James Clifford (1988) a largement démontré l'ambiguïté qui pouvait découler de la notion de culture en ce qui concerne l'identité des Amérindiens de la côte est américaine. Ce problème est particulièrement évident pour ces groupes ayant à se définir à partir d'un cadre culturel imposé ne correspondant pas à la fluidité et à la dynamique des identités sur le terrain. En milieu urbain, c'est-à-dire en marge de ce que l'on considère comme territoire autochtone, la négociation de l'identité amérindienne n'est pas facile pour les Indiens.

#### 6.1.2 Transcender les frontières de l'authenticité.

Incontestablement, les Métis sont difficiles à circonscrire. Ils constituent un groupe dont il est laborieux de définir les frontières. Clifford (1988) s'est intéressé aux Indiens Mashpee de la côte est américaine. Dans les années 1990, ce groupe que Clifford a qualifié de « Borderlines » revendiquait une reconnaissance de droits ancestraux sur un territoire spécifique. James Clifford suggère que les « Borderlines » sont de petits groupes autochtones dont les frontières sont très poreuses et perméables. Très difficiles à définir, ces groupes ne sont pas liés à une réserve ou à un territoire tribal reconnu et n'ont aucun statut de souveraineté. Ils sont de plus caractérisés par une perte de la langue, par des valeurs spirituelles et des traditions transformées, formant un amalgame de traditions locales et de sources pan-indiennes.

Le concept de Clifford décrit bien les Métis de l'Abitibi. Ils vivent en milieu urbain où ils fréquentent Blancs et Amérindiens de diverses appartenances. Très peu parlent encore une langue amérindienne et ils associent souvent leurs héritages culturels à une composition de symboles pan-indiens et d'éléments provenant des communautés dont ils sont issus. Ils vivent en ville et ont pour la plupart très peu de contacts avec les communautés. Il est très ardu de les localiser dans l'espace. Les Métis constituent une « communauté sans réserve »; sans territoire. Les Métis sont en quelque sorte des « Borderlines » dont l'indianité, bien que négociée, demeure critiquée.

La ville, dans la pratique comme au niveau symbolique, dans la logique de l'authenticité et de l'indianité, constitue un environnement où il est difficile d'être Amérindien. Il devient essentiel de se demander, puisque qu'ils vivent dans un environnement où ils sont « moins en contact avec LA culture », c'est-à-dire avec ce qui est considéré comme étant l'essence même de ce qu'est l'Indien (l'Indianité!), si les Métis sont plus enclins à s'identifier comme tels en ville. En d'autres mots, est-ce que la ville crée une rupture avec l'indianité? Et est-ce que cette rupture est déterminante dans le façonnement de l'identité métisse?

## 6.2 « QUAND LES INDIENS SONT SORTIS DU BOIS »

### 6.2.1 Sédentarisation et urbanisation en Abitibi.

Les premiers contacts entre Algonquins et Européens en Abitibi-Temiscamingue ont lieu très tôt au cours de la traite des fourrures (Riopel, 2002 : 33 et suivantes; Vincent, 1995 : 127 et suivantes). Ce n'est toutefois qu'au cours de la deuxième moitié du 19e siècle et au début du 20e que les interactions entre Autochtones et Eurocanadiens dans la région se firent de plus en plus fréquentes (Riopel, 2002 : 67 et suivantes; Vincent, 1995 : 199 et suivantes). Conséquences de l'exploitation forestière, de la colonisation agricole, de l'industrialisation et de l'urbanisation, nous assistons à cette époque à d'importants changements du mode de vie des

Algonquins de la région (Bousquet, 2002). La coupe commerciale des forêts dans la région a débuté sur une base régulière dans les années 1860. La présence des chantiers forestiers et l'arrivée massive de colons et de bûcherons ont engendré des changements dans les rapports sociaux et économiques. L'exploitation forestière a eu pour effet de réduire l'habitat qui servait de refuge aux nombreux animaux, tout particulièrement les animaux à fourrure qui étaient jusqu'alors piégés à des fins économiques et de subsistance. On assiste alors à une diminution progressive de la « trappe » et du commerce des fourrures au détriment de l'exploitation forestière. L'« ouverture des routes, l'arrivée du chemin de fer entre 1906 et 1914, la ruée minière dans les années 1920, les plans de colonisation des années 1930, la venue subséquente des fermiers et ouvriers, la baisse des ressources fauniques, enfin la fermeture de nombreux postes de traite, et la chute du prix des fourrures achevèrent de bouleverser la vie des Algonquins » (Bousquet, 2005a: 138-139).

À l'aube des années 1960 (Montpetit, 1993 : 120 et suivantes), on assiste à une migration massive des Autochtones vers les villes de la région. Plusieurs raisons (emplois, conditions socioéconomiques exécrables dans certaines communautés; voir Chalifoux, 1975) motivent alors les Autochtones à quitter les communautés en grand nombre pour venir s'installer dans les villes de la région. Ce changement dans la vie des Autochtones coïncide avec le grand projet hydroélectrique et la ratification des accords de la Baie-James. La ville de Val-d'Or, à mi-chemin entre Montréal et la Baie-James, est l'agglomération la plus importante à proximité des territoires cris. Les Cris, nécessitant un endroit pour implanter leurs nouvelles infrastructures<sup>51</sup>, décident alors de faire de Val-d'Or leur « capitale » économique (Vincent, 1995 : 511). Cette période d'implantation se traduit par une augmentation considérable de la population amérindienne en ville, notamment par une forte migration de Cris à Val-d'Or. On assiste également à cette époque à la création d'organismes comme les centres d'amitié autochtone de Val-d'Or (1974) et de Senneterre (1978) et d'organisations comme l'*Alliance Laurentienne des Métis et*

---

<sup>51</sup> À propos du développement de nouvelles structures politiques cris, consulter Rousseau (2001), Papillon (1999) et Simard (2003).

*Indiens sans statut* (1972) qui souhaitent répondre à la demande grandissante des Autochtones en ville.

### 6.2.2 Les villages et la migration des « vrais » Métis: urbanisation ou disparition?

Les bouleversements économiques qui touchent l'Abitibi-Témiscamingue ont d'importantes répercussions sur le mode de vie de nombreux habitants de la région. Ces transformations donnent notamment lieu à un important nombre d'unions mixtes, dont les descendants seraient les premiers à joindre vie en forêt et vie en village (Moore, 1982). Profitant des bouleversements que connaissait la région à l'époque, ces individus sont devenus gardes forestier, guide, bûcherons; tout en commençant tranquillement à s'accommoder de l'agriculture. Selon Montpetit (1993 : 122), « ces familles restaient dans de petits villages, et bien souvent ces établissements furent créés par des familles métisses : Hunter's Point, Wolf Lake, Brennan Lake en sont des exemples. »

Dans les années 1950, beaucoup de ceux que l'on appelle aujourd'hui les « vrais » Métis et qui sont originaires de communautés décrites par Moore (1982) et par Poirier (1978) se sont fondues dans le paysage urbain ou sont tout simplement devenues des réserves. Selon les dires d'un Métis de l'Association des peuples autochtones de Val-d'Or, on retrouverait maintenant beaucoup de ces « vrais » Métis dans les grandes villes de la région de l'Abitibi-Témiscamingue. La diminution des stocks d'animaux à fourrure, le rétrécissement des territoires de trappe, la fermeture de chantiers forestiers, qui étaient à la base de leur mode de vie (Montpetit, 1993), seraient responsables de leur exode. En outre, le travail et les ressources se raréfiant, beaucoup des Métis du Témiscamingue auraient quitté leurs villages pour trouver du travail en ville et fuir les conditions socioéconomiques terribles auxquels ils faisaient face (Chalifoux, 1975).

Nous possédons très peu de données à l'endroit de ces « vrais » Métis. Nous ne pouvons donc postuler que ces individus sont ce que la Cour suprême du Canada (*R. c. Powley*, [2003] 2 R.C.S. 207) a défini comme « communautés historiques

métisses ». Chose certaine, si de pareilles communautés ont un jour existé dans la région, tout porte à croire qu'elles ont aujourd'hui disparu. L'hypothèse la plus vraisemblable est qu'elles se seraient évanouies dans le paysage urbain régional. Comme nous l'avons soulevé au chapitre précédent, elles auraient tout de même laissé des traces. À en croire les dires de l'un des portes-paroles de l'organisation, une partie de la clientèle de l'Association des peuples autochtones de Val-d'Or proviendrait de ces communautés métisses.

### 6.3 URBANITÉ ET ALTÉRITÉ AUTOCHTONE

Pour la majorité des Canadiens, il existe une incompatibilité entre le fait d'être Autochtone et celui de vivre en ville. Beaucoup d'entre eux croient que les Autochtones vivent exclusivement sur les réserves ou dans les régions rurales (CRPA, 1996, volume 4, chapitre 7). Pourtant, aujourd'hui, près de la moitié des Autochtones du pays et plus du tiers de ceux du Québec vivent en milieu urbain. Ce phénomène n'est pas très récent. L'augmentation la plus importante de la présence autochtone dans les villes du Canada s'est produite tôt dans les années 1950 (Peters, 2000). Bien que la migration des Autochtones vers la ville fasse couler de plus en plus d'encre, l'analyse de ce phénomène, selon les mots de Newhouse et Peters, se heurte à un problème conceptuel de taille; « [...] a 'new modernity' has emerged among urban Aboriginal people – a modernity that calls into question the applicability to Aboriginal people of conventional conceptualizations of urbanization that emphasizes cultural dispossession » (Ponting, 2005: 139). Bref, la vie en milieu urbain est non seulement perçue comme un environnement non autochtone, elle est généralement appréhendée comme un milieu qui entraîne la dégradation des cultures amérindiennes.

Ainsi, les thèmes d'urbanisation et d'identité culturelle, particulièrement en ce qui concerne les Autochtones, renvoient souvent aux notions d'assimilation et d'acculturation (Lévesque, 2003; Peters, 2000; Ponting, 2005). Cette vision des

cultures autochtones menacées par la modernité (Sahlins, 1999) va de pair avec l'idée généralement répandue que l'on se fait des Indiens: de « nobles sauvages » anachroniques. Ainsi, l'essence de l'identité culturelle de l'Autochtone confronté à la ville serait remise en question. En outre, l'Indien serait non seulement figé dans le temps, il le serait également dans l'espace. Ce constat nous pousse à nous poser la question suivante : nous est-il possible de croire, pour employer les mots de Lévesque (2003 :26), à une identité amérindienne qui « transcende la géographie et le territoire »<sup>52</sup>?

Bien que beaucoup de chemin semble avoir été fait, l'urbanisation croissante des autochtones aidant, les préconçus demeurent tenaces. Dans la pensée populaire eurocanadienne, l'Autochtone est toujours attaché à la réserve et à la forêt (Peters, 2000). Et tout porte à croire, selon Bousquet (2001; 2005b), que ces conceptions teintées d'évolutionnisme ont été récupérées par les Amérindiens. Avec la sédentarisation, il y a eu transformation des modèles et des repères amérindiens. Chez les jeunes algonquins de l'Abitibi, cela se traduit par une tendance à « faire de la communauté le centre des références spatiales », au détriment de la forêt (Bousquet, 2005b:13). Dans une certaine mesure, on observe donc un glissement des repères culturels associés à la forêt vers la réserve, ce qui a pour effet d'engendrer une « culture de réserve » (*Ibid.*: 15). Si la sédentarisation a eu des impacts, chez les Algonquins, sur la façon de concevoir la culture et l'identité, qu'en est-il de l'urbanisation? Malheureusement, très peu d'études à ce sujet ont été réalisées.

### 6.3.1 Les « deux solitudes » de la « modernité autochtone » : division et exclusion.

L'urbanisation des Autochtones a engendré une division entre deux mondes : celui des « Indiens de réserves » (Bousquet, 2005 : 13) et celui des Indiens vivant hors réserve et en milieu urbain. Frideres et Gadacz (2001 : 143) notent que cette

---

<sup>52</sup> Politiquement et légalement, c'est dans ce sens que va le récent arrêt Corbière (1999). Cette décision, en se prononçant sur le droit de vote des Indiens hors réserve, remet en question « l'ancrage social et culturel que représente la bande indienne » (Lévesque, 2003 :26).

transformation du paysage autochtone au Canada a entraîné des tensions à plusieurs niveaux, allant même parfois jusqu'à diviser des familles. Ces tensions ont des ramifications politiques et économiques. L'accès inéquitable aux ressources entre Indiens des villes et Indiens des réserves découle de la conception même de la réserve comme fondement territorial de l'État en matière de contrôle de l'identité amérindienne.

Pour les Métis, qui sont aussi, pour la plupart, des Indiens hors réserve en ce qui concerne notre échantillon, cela a d'importantes conséquences. L'accès aux services et aux argents alloués demeure inéquitable entre les réserves et les villes. Ce déséquilibre engendre frustrations et tensions. Dans des contextes particuliers, les tensions créées par l'urbanisation des Autochtones entraînent l'exclusion des Métis et des Indiens hors réserve. Beaucoup de nos informateurs ont eu de mauvaises expériences sur les réserves. Qu'ils y soient retournés pour des questions administratives, pour le travail ou encore pour rendre visite à quelqu'un, les réactions à leur endroit ont été très négatives, voire parfois agressives. Nombreux sont ceux qui ont été jugés parce qu'ils venaient de la ville ou parce qu'ils ne faisaient pas partie de la communauté. Il est clair que ces tensions créent une distance entre les Autochtones de la ville et ceux des réserves.

### 6.3.2 La réserve : ancrage territorial de l'identité amérindienne.

Les discours qui tendent à marginaliser les Autochtones qui vivent en ville soulève un aspect de la spatialisation de l'identité amérindienne : celui de l'impact de la *Loi sur les Indiens*. Comme l'a fait remarquer une informatrice : « [...] ça veut pas dire parce que l'on n'est pas sur la réserve, qu'on n'est pas des leurs tsé. [...] Mais c'est ce concept-là qui a été transmis pas la Loi. Tsé, ce n'est pas un numéro de bande qui va te dire que tu es plus Indien qu'un autre. Mais les gens se fient beaucoup à ça » (Sandra, Val-d'Or, juillet 2005). La loi établit un lien entre le statut et l'appartenance à une bande. Cet aspect de la loi, selon les dires de cette Métisse, a été intériorisé par les Amérindiens qui s'en servent pour s'identifier et s'exclure les

uns les autres. Ainsi, au même titre que le statut (voir le chapitre 3), la réserve est devenue un marqueur de l'indianité.

La *Loi sur les Indiens*, avant 1985<sup>53</sup>, en créant un lien entre le statut et la réserve, a fait de cette dernière une unité territoriale artificielle qui est devenue une composante de l'identité des communautés et, de surcroît, des individus. D'autre part, les assises territoriales de la loi ont créé des problèmes au niveau de la distribution des ressources prévues pour les Autochtones. Ces deux éléments ont participé à une division entre la ville et la réserve, une séparation qui alimente tensions et préjugés à l'égard des Indiens vivant hors réserve. Beaucoup d'entre eux sont des C-31, ce qui veut dire qu'ils ont recouvré leur statut après l'amendement de la *Loi sur les Indiens* en 1985. Cette mesure a engendré une augmentation considérable du nombre d'individus ayant droit aux prestations allouées aux Autochtones. Les ressources étant déjà grandement limitées, cette mesure, à prime abord légale, a entraîné des tensions économiques et sociales, ce qui n'a qu'accru la division entre les Indiens des réserves et les Indiens hors réserve.

Une division entre les Autochtones de la ville et de la réserve s'est installée en Abitibi. Cette division n'est pas seulement alimentée par les gens des réserves. Quelques-uns de nos informateurs se sont forgés une opinion très négative des réserves. Il est assez fréquent, surtout chez les plus jeunes, de considérer la réserve comme étant un environnement difficile, voire hostile.<sup>54</sup> Le propos d'une jeune métisse de Senneterre au début de la vingtaine, qui vit maintenant à Val-d'Or, est assez représentatif de l'opinion de plusieurs autres Métis.

---

<sup>53</sup> Sur divers aspects de l'amendement C-31 et ces impacts, voir Pierre Grégoire, « La loi sur les Indiens, L. R. (1985), ch. I. 5, telle que modifiée par le Bill C-31 et autres amendements », *Recherches amérindiennes au Québec*, 1990, 20,1: 84-85.

<sup>54</sup> Deux jeunes informatrices approchant la vingtaine, des Métisses qui vivent en ville, nous ont dit qu'elles avaient eu une expérience très négative sur les réserves. Toutes deux ont souffert de discrimination, ont parfois même été menacées et brutalisées. Elles gardent donc un souvenir amer des réserves, un endroit qui semble souvent associé aux problèmes d'alcool, de drogue et de violence.

Non, moi les réserves, ça ne m'intéresse pas. Je trouve que ce n'est pas une bonne chose non plus. Le monde sont trop isolés comme. C'est le mental là-bas...Leur mental est comme tout dérangé, on peut dire. Il faudrait les sortir de là. [...]Le monde est différent, les mentalités [sont différentes sur les réserves] (Véronique, Val-d'Or, août 2004).

La réserve est souvent associée aux problèmes socioéconomiques qui assaillent les communautés amérindiennes. On y boit plus, on y travaille moins et les Indiens qui y vivent sont moins « ouverts d'esprit » qu'en ville. Ces discours, qui font de la réserve un environnement « pathogène » (Larose, 1989), ne sont pas exclusivement tenus par les Autochtones de la ville. Comme l'a observé Bousquet (2005b: 13) en Abitibi, « quelle que soit leur génération, les gens qui y vivent voient volontiers la réserve comme un lieu à part, engendrant l'inertie, la passivité, la délinquance et la tendance à abuser de l'alcool ». Nous avons également eu l'occasion d'entendre ce genre de discours de la part d'Indiens qui ont longtemps vécu et qui retournent ponctuellement sur les réserves.<sup>55</sup>

Si la réserve est souvent perçue comme un environnement malsain, la ville n'est pas pour autant conçue par tous comme un milieu qui facilite la vie des Autochtones, bien au contraire. La ville impose son lot de contraintes. Les Autochtones y vivent des problèmes d'accès aux services, aux logements et à l'emploi. En Abitibi, nous avons pu constater que les Autochtones font constamment face à des problèmes liés au racisme. Une discrimination entre Autochtones de la ville, comme Montpetit (1993) l'avait déjà constaté à Val-d'Or, est également observable. En dépit de ces divisions perceptibles à travers cette discrimination entre Autochtones, nous croyons qu'il est possible d'envisager la ville comme étant à la base d'une cohésion sociale entre Amérindiens; un esprit de solidarité qui participe au maintien de l'identité amérindienne en ville. En d'autres mots, tout porte à croire que l'implantation d'Autochtones en ville a engendré une

---

<sup>55</sup> Un Atikamekw, résident de Senneterre depuis presque 20 ans, nous a dit qu'il retournait régulièrement à Obedjiwan, la réserve où il est né. Il n'y a cependant jamais emmené ses enfants par crainte qu'il puisse leur arriver quelque chose.

identité pan-indienne. Cette identité est un repère important dans la négociation de l'identité amérindienne en ville.

### 6.3.3 Une « communauté » autochtone en milieu urbain.

Les Autochtones que l'on retrouve dans les villes de Senneterre et de Val-d'Or proviennent de différentes nations. On y retrouve des Cris, des Algonquins et des Atikamek<sup>w</sup>, de partout au Québec<sup>56</sup>. Ces individus issus de divers horizons culturels ne constituent pas un groupe homogène. Ils ont toutefois beaucoup en commun. L'expérience qu'ils partagent est un terreau fertile pour le développement d'un sentiment d'appartenance. Il est possible de décrire les populations autochtones des villes de Senneterre et de Val-d'Or en terme de « communautés », dans la mesure où nous concevons la communauté comme une « fraternité » (Anderson, 1996). Elle est un réseau largement étendu et en constante transformation, caractérisé par les interactions sociales entre les individus le composant, et dont le noyau tourne autour d'organisations et de sites d'activité revêtant une signification particulière pour ses membres (Lobo, 2001 :75).

Les individus qui constituent ce réseau partagent une certaine histoire, des valeurs et des symboles. Ils se reconnaissent une identité commune. Ils ont su créer des institutions qui leur permettent de subvenir à des besoins de base. Ces structures jouent un rôle à plusieurs niveaux de la vie socioéconomique des Autochtones en milieu urbain (Cloutier & Goulet, 2004; Lévesque, 2003), allant de l'accès à certains services comme assurer une liaison en santé à la promotion de la culture en pensant par le développement des jeunes du préscolaire. Cette « fonction publique autochtone »<sup>57</sup> (Lévesque, 2003 : 29) génère des emplois auprès des Amérindiens<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> La petite municipalité de Senneterre dans le nord-est de l'Abitibi est un ancien poste de traite où des Autochtones de plusieurs endroits du Québec convergeaient pour y faire des affaires durant la traite des fourrures. Aujourd'hui, Senneterre regroupe quelques dizaines de familles d'Autochtones qui proviennent de communautés crics, atikamek<sup>w</sup> et algonquines avoisinantes.

<sup>57</sup> « Une population de plus en plus nombreuse, des besoins grandissants en matière de santé, d'éducation ou de services sociaux, une demande d'emploi en constante progression ont favorisé ces dernières années la création de structures institutionnelles et communautaires dont la principale caractéristique, en plus d'offrir une gamme de services plus adéquats et de joindre une plus large clientèle, est de constituer un débouché pour la main-d'oeuvre autochtone de Montréal » (Lévesque,

En favorisant les interactions entre Autochtones, elle a également un impact sur le processus de négociation de l'identité et sur le sentiment d'appartenance des Autochtones de la ville (Lobo, 2001). À Senneterre et à Val-d'Or, les centres d'amitié autochtone contribuent à faire de la ville un « nouvel espace public autochtone » (Lévesque, 2003 :31) où il devient possible pour cette « communauté sans réserve »<sup>59</sup> de vivre son indianité. En outre, elle permet en quelque sorte aux Amérindiens de faire de la ville un espace autochtone<sup>60</sup>. Le va-et-vient entre les communautés et la ville, tout comme l'organisation et la participation à certaines activités témoignent bien du fait que les Autochtones s'approprient graduellement ce nouveau milieu. Le kiosque tenu par le centre d'amitié autochtone au Festival forestier de Senneterre, où participent des artistes autochtones, tout comme le pow-wow qui a lieu depuis quelques années à Val-d'Or témoignent de cette participation grandissante des Autochtones à la vie des villes de l'Abitibi.

#### 6.3.4 « Zone de contact » : vers la dépoliarisation de l'identité amérindienne?

Il est intéressant d'appréhender la ville en terme de « zone de contact » (Roué, 2004 : 132), un concept popularisé par Clifford (1997) qui découle de la « nouvelle muséologie », afin de « mettre l'accent sur les aspects dialogiques et non pas acculturés [...] de la présentation de soi-même » en ville. Ainsi, le milieu urbain apparaît comme un espace où l'on observe des interactions et des échanges réciproques entre les groupes qui s'y côtoient. Il est également le lieu où les différences se confrontent et s'exacerbent. Ce concept permet d'investiguer la question amérindienne en ville en tenant compte des impacts du contact entre Blancs et Amérindiens sur l'identité des Autochtones tout en évitant de tomber

---

2003: 29). Un phénomène semblable est observable dans la ville de Val-d'Or et, à beaucoup plus petite échelle, dans celle de Senneterre.

<sup>58</sup> Au Centre d'amitié autochtone de Senneterre, la presque totalité des employés sont des Métis.

<sup>59</sup> La « communauté sans réserve » est une expression qu'a utilisée Dumas (1989) dans un article de *Rencontre* s'intéressant à la population de la ville de Senneterre.

<sup>60</sup> La coordination d'événements et d'activités faisant la promotion de « la culture amérindienne » sont parmi les missions de l'organisme qui contribuent au maintien de l'identité autochtone des gens qui le fréquentent. Même si cela peut paraître anodin, l'établissement en lui-même représente un lieu de rencontre important. Dans un environnement relativement hostile à l'épanouissement de l'identité amérindienne, cette fonction s'avère fondamentale.

dans le discours de l'acculturation et de l'assimilation, ou encore dans la logique du métissage et de l'hybridité.

La ville s'oppose à l'environnement traditionnel de l'Indien, la forêt, et aux valeurs associées à l'indianité. Le terme Métis décrit un peu cette dérive identitaire, cette perte de repères liée à la spatialisation de l'identité. Les Amérindiens ne vivant pas « traditionnellement » en ville, le lien entre cet espace et l'identité amérindienne se veut en principe inconcevable. Naît de cette rupture une nouvelle forme d'identification que constitue l'utilisation du vocable de Métis, qui traduit la distance qui sépare les Métis des communautés. Mais les Métis s'inscrivent tout de même dans une continuité : celle de leur contemporanéité en tant qu'Autochtones. Les notions de continuité et de rupture sont fondamentales dans la façon de concevoir l'identité des Métis de l'Abitibi et dans la constitution de la « zone grise » dans laquelle ils se retrouvent souvent piégés selon beaucoup d'entre eux.

#### 6.4 LA « ZONE GRISE » : CONTINUITÉ ET RUPTURE.

S'inscrire dans la continuité ou dans la rupture par rapport à l'indianité, d'une certaine manière, renvoie à la façon dont on conçoit la culture. Ainsi, il nous est possible de dégager deux tendances qui correspondent à deux façons d'appréhender ce qu'est la culture pour nos informateurs. La façon de concevoir son identité chez les Métis découle directement de l'interaction de ces deux modèles interprétatifs et de ce que sont aujourd'hui les cultures amérindiennes. L'un de ces deux modèles conçoit la culture comme étant « organique » (Clifford, 1988) et l'autre comme étant négociable<sup>61</sup>. La « zone grise » des Métis se situe quelque part entre ces deux tendances. L'ambiguïté caractérisant l'identité des Métis provient de la confrontation de ces deux modèles, qui les placent tantôt en continuité, tantôt en rupture avec l'indianité. Un autre niveau de confusion résulte de l'importance qu'ils accordent au collectif et à l'individuel dans la composition de leur identité métisse.

---

<sup>61</sup> Collin (1988) parle de *culture composée* pour décrire comment les jeunes inuit pensent leur identité.

#### 6.4.1 Une vision organique de la culture: rupture

Il n'est pas rare d'entendre des informateurs dire qu'ils ne connaissent rien de la culture parce qu'ils ne parlent pas de langue amérindienne ou ne vont que rarement en forêt. Bien sûr, ce sont là deux composantes importantes de la culture. Mais à en croire ces informateurs, la culture est quelque chose d'holistique qui ne peut survivre à la perte de l'une de ces parties.

Afin de définir ce qu'il appelle « the idea of cultural wholeness and structure », Clifford (1988 : 337) utilise la métaphore de l'organisme vivant pour illustrer ce modèle de la culture. Ainsi, dit-il, comme un organisme, cette façon de concevoir la culture implique qu'elle ne peut se voir privée de l'un de ses organes, au péril de son existence. Comme le note Clifford : « The idea of culture carries with it an expectation of roots, of a stable, territorialized existence » (1988 : 338). Bien qu'il puisse concevoir certaines transformations, ce modèle ne tolère pas les discontinuités historiques, les transformations radicales et les émergences. La culture doit demeurer « authentique et entière, fermement enracinée dans ses traditions » (Collin, 1988: 61). Cette façon d'envisager la culture s'inscrit dans la logique de l'authenticité, de l'assimilation et de l'acculturation. Ainsi, elle génère l'exclusion des individus que l'on considère comme étant en rupture avec la tradition et avec ce que l'on définit comme étant authentique. Le lien entre l'individuel et le collectif est fondamental. Dans cette façon d'appréhender la culture, l'identité de l'individu se rapporte à celle du groupe.

#### 6.4.2 La culture négociée: continuité.

L'autre modèle suppose que la culture est quelque chose de dynamique et de mouvant. Certaines composantes de la culture peuvent être remises en question; elle est négociée et négociable. Malgré le fait qu'il y ait des limites aux transformations qu'elle peut subir, la culture tolère les changements. Elle peut survivre à certaines amputations – langue par exemple - même si certains de ces fondements demeurent primordiaux – la façon de concevoir le monde, le contact avec la nature, etc. Dans ce deuxième modèle, elle est comprise comme étant

quelque chose de plus abstrait, de plus complexe et de plus difficile à définir. Pour nos informateurs, elle se vit plus dans l'individualité que dans la collectivité. De cette façon, la culture survit à la distance que l'individu prend avec le groupe, puisqu'il n'a pas besoin de la collectivité pour la faire exister. Ainsi, de rares individus disent « en connaître sur la culture autochtone » sans toutefois entretenir des liens avec une communauté ou un groupe amérindien.

Cette métaphore de la culture partage certains éléments avec ce que Collin (1988 :61) a appelé la « culture composée ». De la même manière, la culture accepte les emprunts, s'y voit même contrainte. La stratégie demeure la même, composer avec le système des Blancs tout en conservant son identité amérindienne. La culture est, dans ce modèle, « une besace de sens constituée délibérément » (*Ibid.*) et, qui, malgré beaucoup d'éléments communs, se produit plus dans l'individualité que dans la collectivité.

#### 6.4.3 Moins « vrais » que les « purs », plus « vrais » que les « faux » : une identité alternative.

Si les purs Indiens s'opposent aux « vrais » Métis, les « vrais » Métis s'opposent aux « Blancs », catégorie à laquelle sont généralement associés les « nouveaux Métis ». Tous les Métis ne nous ont pas dit qu'ils souffraient ou avaient souffert de préjugés de la part des Indiens. Toutefois, quelques-uns de nos informateurs nous ont fait part de situations dans lesquelles ils avaient dû subir une forme de discrimination face à d'autres Autochtones.

[...] le fait que tu ne sois pas marginale comme eux, le fait que tu ne parles pas la langue [...] Ils pensent que tu ne sais pas te débrouiller dans le bois, que tu ne sais rien. Ils ont ce préjugé là en partant. Ils pensent aussi que t'es comme sur le côté des Blancs parce que t'as assimilé la culture (Sandra, Val-d'Or, juillet 2004).

L'identité métisse est en quelque sorte une identité autochtone alternative qui découle de la polarisation et de l'essentialisation de l'identité amérindienne. On est Métis par défaut, en quelque sorte, parce que l'on n'est ni totalement Indien, et surtout pas Blanc. En d'autres mots, les Métis s'identifient comme tels parce que,

pour différentes raisons, ils se sentent moins Amérindiens ou ils souffrent de discrimination. Il arrive que des Métis se fassent rappeler qu'ils ne sont pas des Indiens comme les autres. Montpetit (1993 :125) a noté que « Certains Algonquins [parlent] des Métis comme des 'Indiens acculturés' [et que] des Métis [disent] être ignorés ou se faire regarder comme des intrus lors de certains rassemblements ». Elle compare ce genre de discriminations au clivage qui existe entre « traditionalistes et ceux qui n'ont rien appris de la culture traditionnelle, entre les citadins et ceux qui caressent l'idéal de vie sur les territoires ancestraux ». L'identité alternative qu'est celle des Métis peut apparaître comme une stratégie permettant de négocier cette exclusion.

Tout porte à croire que l'ambiguïté qui caractérise l'identité des Métis a quelque chose à voir avec le fait qu'ils vivent en ville. Le « vrai » Métis est un hors réserve dont l'environnement peu propice à l'épanouissement des Amérindiens en fait un Indien moins « authentique » que celui qui vit sur la réserve. Mais les choses ne sont pas toujours aussi claires. « Aller à l'école de Blancs », « vivre avec les Blancs », « vivre en ville » sont des éléments qui reviennent de façon régulière dans le discours des Métis. De la sorte, ce n'est pas tant le fait de vivre en dehors des réserves ou de la forêt qui est soulignée, mais le fait d'intégrer un milieu considéré comme « blanc » et, d'une certaine façon, d'adopter la façon de faire des Blancs. Dans un cas comme dans l'autre, c'est le sentiment d'être en rupture avec l'essence de l'indianité qui est manifesté, une rupture qui n'est pas présente sur la réserve selon un de nos informateurs (Yves, Lac-Simon, septembre 2005).

#### 6.4.4 La spatialisation des Métis : une histoire de villes, de villages et de réserves.

Selon un informateur (Yves, Lac-Simon, septembre 2005), un « nouveau » Métis qui travaille à Lac-Simon<sup>62</sup>, le terme Métis n'est pas vraiment utilisé sur la réserve. À en croire cet individu, le pouvoir d'intégration de la communauté fait que « soit t'es un anicinabe, soit t'es un Tigooji ». En d'autres mots, on ne peut qu'être

---

<sup>62</sup> Lac-Simon est une réserve algonquine située à une cinquantaine de Km. de Senneterre et à une trentaine de Val-d'Or (Consulter l'annexe II : 158).

Algonquin ou Blanc. Il n'existe donc pas d'entre-deux, pas de catégorie de Métis. Bousquet (2005b : 16) rappelle toutefois qu'il existe un terme algonquin, « abitawisi », qui exprime le fait d' « 'être à demi', à moitié blanc, à moitié algonquin ». Ce terme n'est cependant pas utilisé par nos informateurs. Peut-être s'agit-il d'une catégorie qui existe seulement sur certaines réserves ou peut-être est-elle désuète. Le témoignage de notre informateur ouvre néanmoins une piste de réflexion intéressante : quelle est l'importance de la rupture avec la communauté d'origine dans l'identification des Métis?

Bien que nos données ne nous permettent pas de nous prononcer sur le fait qu'il n'existe pas de Métis sur les réserves et que celles de Bousquet (2001; 2005b) semblent indiquer le contraire, nous croyons que cette question mériterait une investigation plus approfondie, ailleurs en Abitibi et au Québec. À priori, cette question ouvre deux pistes de réflexion complémentaires. L'une d'entre elles, comme l'a soulevé notre informateur qui habite à temps partiel sur la réserve algonquine de Lac-Simon, concerne le pouvoir d'intégration des communautés qui ferait qu'il n'y aurait pas d'ambiguïté au niveau identitaire sur la réserve. Ainsi, on ne peut qu'être un « Tigooji »<sup>63</sup> ou un Anicinabe ( un membre à part entière de la communauté, un Indien, peu importe que l'on soit métissé ou pas) sur la réserve.

En ville, nos données le disent, les deux possibilités existent. On peut être Indien ou on peut être Métis. Ces deux possibilités ne sont pas contradictoires. Ainsi, une majeure partie des « vrais » Métis que nous avons rencontrés s'identifie parfois comme étant Indien, Cri ou encore Anicinabe, et d'autres fois comme étant Métis. L'identification des Métis découle de l'essentialisation de l'identité amérindienne et de l'édification de deux pôles en opposition. Toutefois, en ville, une dépoliarisation

---

<sup>63</sup> Le mot algonquin « Tigooji » est dérivé de « Wemitigojik » (au singulier : « Wemitigoji »). Leroux (1992 : 42) soutient que ce terme « est celui par lequel les Algonquins désignèrent les Français. Comme nombre de ses équivalents dans d'autres langues algonquiennes, il signifie ' [ceux] qui ont des bateaux en bois'. Cette appellation est restée en vigueur pour désigner les Canadien-Français [...]. D'autre part, le terme 'Anicinabek' (au singulier : « Anicinabe ») désigne non seulement les Algonquins, mais aussi les peuples ayant, selon les locuteurs, qui utilisent ce terme, des coutumes semblables aux leurs et une langue apparentée à la leur ».

semble possible. C'est en tout cas ce que suggère le discours des « vrais » Métis. En milieu urbain, il est possible de concevoir une position intermédiaire entre les pôles de l'Indien et du Blanc.

Cependant, si l'identité chez la plupart des « vrais » Métis, qui sont aussi des Indiens inscrits, apparaît davantage comme la facette d'une identité amérindienne timide qui découle du contexte urbain que comme un sentiment d'appartenance à un groupe distinct, il n'en va pas ainsi pour tous les Métis. Pour certains autres « vrais » Métis, il semble, à priori, qu'il y ait un sentiment d'appartenance à un mode de vie particulier qui découle du métissage entre Eurocanadiens et Amérindiens. Géographiquement, ces quelques informateurs font parfois référence à des villages du Témiscamingue dont nous avons précédemment parlé dans la revue de la littérature ethnographique. Dans le cas des « nouveaux » Métis, la façon de les nommer le dit bien, il s'agit d'un nouveau sentiment d'appartenance dont l'ancrage territorial est plus qu'incertain. Ces individus ne sont pas capables, ni culturellement, ni géographiquement de nous informer sur leurs origines autochtones.

#### 6.4.5 Négocier la rupture : les « vrais » Métis.

La rupture se traduit par une coupure, une fracture, une interruption, qui affecte la permanence d'un phénomène dans sa continuité. La rupture, chez les Métis, est définie par les transformations du mode de vie et de la culture, du contact à l'urbanisation, en passant par la sédentarisation. S'identifier comme étant Métis renvoie donc à penser la culture comme quelque chose à la fois d'organique et fixe, de composée et de négociable. Ainsi, même si on est moins Indien que les autres Indiens - qu'on vit une rupture avec l'indianité - on est tout de même un Amérindien – on négocie la rupture.

La ville est considérée comme un environnement « blanc » où les contacts, et conséquemment les transformations que subissent le mode de vie et la culture sont plus importants que les changements subis par les Autochtones des réserves. Les

Amérindiens qui habitent la ville vivent en rupture avec le « monde amérindien ». Dans cette optique, le fait qu'ils sortent du cadre de référence que constitue l'indianité et qu'ils vivent isolés des communautés crée une rupture spatiale et sociale entre eux et les « vrais » Indiens. En vivant à l'écart des collectivités amérindiennes, l'appartenance à un groupe spécifique (bande, nation, communauté, etc.), dont l'ancrage territorial est fondamental dans la définition de l'identité amérindienne, s'estompe.

Les Métis, comme beaucoup d'Amérindiens qui vivent en milieu urbain, acceptent de remettre en question ce découpage spatial de l'identité amérindienne. Ils voient volontiers la ville comme étant un environnement où il est possible d'être Amérindien. Quelques-uns de nos informateurs vont encore plus loin. Pour ces derniers, les réserves sont sans avenir. La survie des Amérindiens passe par une remise en question et une adaptation à une nouvelle réalité. Bref, après être « sortis du bois », les Autochtones devront sortir de la réserve. Selon le discours de ces informateurs, cette étape est déterminante, si un jour les Indiens veulent enfin pouvoir « sortir de la réduction » (Simard, 2003). Si la ville est de plus en plus considérée comme un milieu où il est possible d'être Amérindien, il n'en demeure pas moins que la forêt est un marqueur identitaire important, autant pour les Indiens en général que pour les Métis de la ville.

Tous les informateurs acceptent de remettre en question le modèle de l'Amérindien figé dans le temps et dans l'espace. L'Indien anachronique qui vit en harmonie avec la nature est aujourd'hui davantage un symbole appartenant à la mémoire collective qu'à la réalité des Autochtones. Pour tous nos informateurs, cette image est toutefois un élément qui les distingue de la société dominante; une représentation qui peut parfois s'avérer séduisante dans l'exercice de leur auto-détermination. Les propos d'un Métis, père de famille dans la quarantaine, représentent bien cette idée. En expliquant qu'il avait perdu ce qu'il avait appris de la langue crie et qu'il vivait en décalage avec la culture, cet informateur nous a dit qu'il faisait quand même tout ce que ses parents faisaient. « Autrement dit, je vais à la chasse, je vais à la pêche.

Je vais à la chasse aux outardes, Je trappe... Je fais tout ce qui a à faire... Normalement, un Autochtone qui vit dans le bois, c'est ça qui fait lui. Il vit pour survivre. Il va aller chercher sa nourriture, pis il fait tout ce qu'il faut pour vivre dans le bois... Je fais ça moi. » (François, Senneterre, Juillet 2005) « Aller dans le bois », c'est s'inscrire dans la continuité de la tradition, du mode de vie et de la culture.

La vie en forêt est associée à l'autonomie et à l'indépendance de l'Indien, comme le souligne bien les propos d'une informatrice au début de la trentaine: « J'aime beaucoup ce qu'était la vie des Autochtones d'avant. Je suis bien attirée par ça. C'est ce que je recherche, aller vivre dans le bois tout ça; subvenir à mes besoins et ne pas être dépendante du système » (Nadine, Senneterre, juin 2005). La vie en forêt rappelle le passé des ancêtres et surtout, elle est un environnement qui permet à l'Indien de se dissocier du système des Blancs. La ville, perçue comme un opposé de la forêt, peut être une menace pour l'Indien. « Pour un Amérindien qui reste en ville, c'est bien perturbant! L'Amérindien d'avant, c'était un être sage, lui c'était la nature...il vivait de ça. » Mais aujourd'hui, conserver ce mode de vie n'est pas évident. Il faut rester près de la ville pour que les enfants aient accès à l'école et les territoires où l'on peut vivre de la chasse et de la pêche se font rares. Pour cette informatrice : « C'est compliqué d'être un Amérindien en 2000 » (Nadine, Senneterre, juin 2005).

#### 6.4.6 Le désenchantement des « nouveaux » Métis : créer la rupture.

Si les « vrais » Métis vivent une rupture avec le « monde amérindien », les « nouveaux », pour leur part, vivent en contestation avec le « monde des Blancs ». Comme le note Friedman (2002 : 31), « le déclin de la confiance dans l'avenir se voit remplacé par un retour aux sources culturelles ». Bien que nos données à cet effet soient insuffisantes, elles portent à croire que ces individus, qui s'identifient tantôt comme Autochtones tantôt comme Métis, vivent un désenchantement du « monde moderne », ou encore une nostalgie du passé. Ce type d'auto-identification s'apparente au mouvement « new age » décrit par Miskimmin (1996),

où les adhérents, souvent des Eurocanadiens, clament un quelconque héritage amérindien – « mixed blood » - et manifestent un intérêt soudain pour les pratiques spirituelles amérindiennes.

Dans ces contextes, l'identité métisse apparaît comme étant une identité alternative résultant d'un phénomène de mobilité ethnique (Nagel, 1995) qui leur permet de contester ce à quoi ils s'opposent, c'est-à-dire la façon de vivre occidentale. Cette identité autochtone leur permet également de se rattacher à des valeurs qu'ils considèrent comme étant amérindiennes et de pallier, selon Miskimmin (1996 : 206; traduction libre), « à une absence de sens dans leur vie ». Ces valeurs sont en fait des stéréotypes positifs que l'on associe à tort ou à raison aux Amérindiens. S'identifier comme Autochtone, dans ce cas, est une façon de contester l'ordre établi, de se dissocier d'un monde auquel on ne consent plus et d'adhérer à une façon de voir le monde qui correspond davantage à nos valeurs. L'identification de ces individus est le résultat d'une rupture avec le monde des Blancs, pour s'inscrire en continuité avec celui des Amérindiens.

#### 6.4.7 La « zone grise » : s'inscrire dans la continuité malgré la rupture.

L'ambiguïté qui caractérise l'identité des Métis est cet entre deux, ce va-et-vient entre deux façons de concevoir la culture et de négocier son identité. Cela explique en grande partie pourquoi l'identité des « vrais » Métis est si contextuelle, les vocables utilisés (Métis, Autochtone, Indien, Amérindien, Algonquin et Cri) pour s'identifier et pour exprimer son identité variant au gré des situations. De cette manière, ils sont incontestablement Autochtones face aux Blancs, mais ils sont également moins indiens que ceux que l'on considère comme étant les « purs » ou les « vrais » Indiens. Finalement, ils sont plus « vrais » que les « nouveaux » Métis. Bref, les « vrais » Métis négocient une rupture et tentent de s'inscrire dans la continuité. Ils redéfinissent l'indianité pour construire leur propre contemporanéité en tant qu'Autochtones.

Plus souvent qu'autrement, la distance qui sépare les Métis des Indiens est exprimée bien plus en termes de proximité spatiale qu'ils vivent avec les Blancs qu'en termes d'une réelle convergence culturelle qui ferait d'eux des « biculturels » (Bousquet, 2005b). Les « vrais » Métis sont des Indiens de la ville. Toutefois, leur appartenance à une bande, leur mobilité réduite entre la ville et les réserves, le fait qu'ils entretiennent moins de relations avec les communautés qui y vivent, ajouté à la condition essentielle qui est d'être issu d'unions mixtes, fait d'eux des Métis. Se sentir moins Indiens parce qu'on vit en ville, qu'on ne parle plus la langue, qu'on vit avec les Blancs, ne se rapporte pas à des caractéristiques de groupe auquel on s'identifie. Ils sont davantage des attributs qui affectent la façon de concevoir l'identité individuelle en comparaison aux « purs » Indiens des réserves ou à l'idéal que constitue l'indianité. Le repère collectif qu'est la « communauté » amérindienne de la ville, une collectivité qui n'est pas que composée de Métis, demeure primordial dans la négociation de l'identité des Métis.

L'exclusion des Métis découle de diverses conceptions dont les ancrages sont variés, allant de la façon de comprendre ce qu'est la culture à la *Loi sur les Indiens* et le système des réserves, en passant par la discrimination et le racisme. Au niveau des perceptions liées à la culture, les Métis négocient leurs identités à partir d'une vision organique et d'une perspective composée de la culture. Cette première façon de se représenter la culture, faisant d'eux des Indiens dont l'*authenticité* est douteuse ou contestable, place les Métis en rupture avec l'indianité. Une deuxième perspective, plus dynamique, de la culture leur permet de sortir de la logique de l'authenticité et de négocier leur contemporanéité en tant qu'Autochtones. Cette manière d'appréhender la culture se présente comme une réponse culturelle à la fracture sociale que subissent les « vrais » Métis qui, en fait, jusqu'à preuve du contraire, sont des Amérindiens qui vivent en milieu urbain comme beaucoup d'autres.

## 6.5 CONCLUSION

Les données de Bousquet (2001 & 2005b) viennent ébranler la thèse de l'urbanité comme caractéristique de l'identité métisse. Notre hypothèse se confirme cependant plus que partiellement puisque, bien qu'elle ne soit pas une condition *sine qua non*, nous soutenons que l'urbanité engendre la rupture nécessaire à l'affirmation et la négociation de l'identité métisse. Les Métis de l'Abitibi négocient leur identité en fonction d'une réalité sociale et culturelle qui découle de l'urbanisation et de la sédentarisation des Autochtones dans la région. L'ambiguïté qui caractérise leur situation socioculturelle, la « zone grise », est la résultante d'un double ostracisme. Beaucoup des individus s'identifiant comme Métis que nous avons rencontrés dans les municipalités de Val-d'Or et de Senneterre sont en fait des Indiens dont l'identité amérindienne est timidement manifestée à travers l'utilisation du vocable. Ainsi, en s'affirmant comme tel dans des contextes particuliers, les « vrais » Métis font référence à leur expérience de l'urbanité, de l'acculturation, de l'exclusion et de la rupture. Le terme apparaît donc comme une facette d'une indianité négociée, qui, malgré la rupture, s'inscrit dans la continuité. L'identité métisse est une identité métisse alternative.

La question de la mobilité des individus et de la proximité des communautés avec la ville a été soulevée par Lévesque (2003). Elle soutient que la proximité des communautés avec les villes permet de maintenir des liens entre les deux milieux et, ainsi, aux Autochtones de la ville de conserver une identité amérindienne plus forte. À priori, en toute logique, la proximité encourage fort probablement la mobilité entre la ville et la réserve. Beaucoup d'Amérindiens des villes de Senneterre et de Val-d'Or vont et viennent entre la ville et les communautés d'origine<sup>64</sup>. Tout porte à croire, à première vue, que la fréquentation régulière des communautés permet de conserver une identité amérindienne forte. Il ne semble pas en être ainsi pour les Métis. Le fait qu'ils vivent à proximité n'entraîne pas une fréquentation plus élevée des communautés. Partant de l'idée que la rupture avec

---

<sup>64</sup> C'est le cas, tout particulièrement, de presque tous les Atikamek<sup>w</sup> de Senneterre. La très forte majorité d'entre eux retourne très régulièrement dans leurs communautés d'origine. Beaucoup d'entre eux ont également reçu des visiteurs qui venaient des communautés pendant notre séjour.

l'indianité provient du fait que l'on se compare aux « vrais » Indiens, qui bien souvent vivent sur les réserves, la proximité n'exacerberait-elle pas la différence entre Indiens de réserve et Métis?

Très peu d'études concernant les Amérindiens en milieu urbain ont été réalisées au Québec. En Abitibi, la documentation relative à ce phénomène est pratiquement inexistante. On connaît donc très mal les conséquences socioculturelles de l'urbanisation chez les Autochtones. Indéniablement, une meilleure compréhension permettra de faire la lumière sur cette problématique caractéristique des Métis et d'un nombre grandissant d'Autochtones de tous horizons. Le peu d'études s'intéressant à ce sujet soulèvent certaines pistes d'analyses dont nous n'avons que peu parlé dans ce chapitre. Qu'il s'agisse d'approfondir la question de l'urbanité des Métis ou de celle des Autochtones plus généralement, d'éventuelles recherches sur la mobilité des individus qui migrent en ville, sur l'impact des organismes, du racisme et de la discrimination sur l'identité Autochtones, mériteraient sans aucun doute davantage de réflexion. De futures études sur le phénomène d'identification des Métis sur les réserves du Québec permettraient de mettre à jour un autre aspect, pour ne pas dire une autre facette, de l'identité de ces marginaux.

## Conclusion

Nos investigations menées en Abitibi auprès d'individus s'identifiant comme Métis nous poussent à constater que l'affirmation de ces individus a des origines beaucoup plus récentes que ce qu'envisagent généralement les études sur l'ethnogenèse des Métis au Canada (Rousseau, 2006 : 50 et suivantes). En effet, celles-ci s'intéressent généralement à la période de la traite des fourrures s'étendant du 17<sup>e</sup> siècle jusqu'à la période précédant les conflits survenus dans l'Ouest au 19<sup>e</sup> siècle. Dans la région, le phénomène d'affirmation des Métis est étroitement lié à l'exclusion d'une partie de la population autochtone au courant du 20<sup>e</sup> siècle et à l'importance du contact dans la construction des identités québécoise et amérindiennes lors de colonisation de la région. Un constat subsidiaire en découle : nous ne pouvons pas parler d'une identité métisse en Abitibi, mais plutôt de plusieurs identités métisses.

Dans le cas des « vrais » Métis, l'emploi du vocable souligne une forme particulière d'identité amérindienne. On utilise le terme Métis pour manifester son identité amérindienne, mais aussi sa rupture, à plusieurs niveaux (politique, social et culturel), avec l'indianité. Pour ces individus, être Métis c'est être un Amérindien différent des autres. L'identité métisse, dans le cas des quelques « nouveaux » Métis que nous avons rencontrés, se manifeste surtout comme une facette de l'identité québécoise. Ils sont des Québécois ayant des origines amérindiennes lointaines avec lesquelles ils manifestent un désir de renouer. Ainsi, l'exploration de la problématique des Métis au Québec se doit de ratisser large. Elle doit considérer des axes de recherche diversifiés touchant à l'identité, à la politique, à la culture et à l'histoire, et ce, aussi bien d'une perspective autochtone que québécoise. Des thèmes comme le métissage, le nationalisme ethnique, l'exclusion, la mobilisation ou encore l'instrumentalisation de la culture doivent être mis à profit afin de comprendre cette question qui en cache plusieurs autres.

Selon toutes vraisemblances, les « nouveaux » Métis du Québec s'inscrivent dans une mouvance globale d'« identifications parallèles » qui participe à un

« processus massif de ré-identification culturelle » (Friedman, 2004 : 31). Les Autochtones, même si on tend souvent à l'oublier (Vincent, 1979), occupent une place importante dans l'imaginaire québécois. On entend fréquemment des Québécois dire qu'ils ont un ancêtre amérindien. Ces conceptions ont des racines profondes. Elles constituent une facette de l'identité québécoise peu documentée et de plus en plus revendiquée. Vue de cette façon, l'affirmation des « nouveaux Métis » pourrait-elle être conçue comme une nouvelle forme de nationalisme ethnique ? Le phénomène métis ne participerait-il pas, en quelque sorte, à une redéfinition de l'identité de certains Québécois des régions?

Il nous apparaît plausible que l'affirmation et la mobilisation grandissantes des « nouveaux » Métis pose la question de l'instrumentalisation de l'identité à des fins politiques. À cet égard, une présence grandissante des discours sur le métissage et l'hybridité est observée. Ils s'inscrivent dans une mouvance de « retour aux racines » (Friedman, 2002 : 32), mais également de (ré)appropriation du pouvoir politique qui, selon la thèse de Jonathan Friedman, est étroitement lié au « déclin de l'hégémonie » (*Ibid.* :29), de la « confiance dans l'avenir » (*Ibid.* :31) et de l'« affaiblissement des projets nationaux » (*Ibid.* :33).

Les catégories : ouvert, tolérant, hybride, créole, translocal, transnational, transculturel sont des mots clés de ce discours. 'Trans-quelque-chose' est opposé à absolutisme ethnique, au nationalisme, au localisme, ou pire encore, à l'indigénisme, bref à tout ce qui ressort des 'classes dangereuses' (*Ibid.* : 38-39).

Beaucoup de Québécois considèrent les droits ancestraux et les revendications autochtones comme exagérés. En région, où l'accès aux ressources naturelles et au territoire est un enjeu économique fondamental, les revendications autochtones peuvent représenter une menace au développement et à la stabilité. Le discours sur le métissage, entre le peuple québécois et les premières nations, pourrait être une façon de protéger des acquis en matière de gestion du territoire. Le discours de la continuité (en termes de métissage entre Québécois et Autochtones) se présente

comme un argument servant à se mêler aux négociations et à délégitimer les revendications autochtones.

« Nous sommes tous chez nous » répétait un informateur (Rénald, Senneterre, juin 2005), membre du plus important regroupement métis de la province (AAQ). Ce témoignage va dans le même sens que le discours tenu sur les sites Internet d'organisations représentant les Métis. Ils laissent transparaître une motivation à la base de la mobilisation des « nouveaux » Métis : « rester maître chez nous ». À cet égard, la Communauté métisse de Domaine du Roy et de la Seigneurie de Mingan (CMDRSM) constitue un exemple intéressant (et un éventuel terrain plus que pertinent). L'apparition de la CMDRSM dans la région du Saguenay-Lac-St-Jean coïncide avec l'Approche Commune. Il nous paraît envisageable de considérer que ce regroupement et que l'utilisation du vocable de Métis dans la région puisse être une façon de s'opposer aux ententes négociées entre l'État, la province et la nation innu.

À partir de ce constat, il est de notre avis que de futures investigations traitant des « nouveaux Métis » du Québec devraient tenir compte de la question de l'instrumentalisation de l'identité métisse à des fins politiques. De telles recherches doivent impérativement considérer l'espace identitaire et légal créé par le jugement Powley et par l'imprécision de l'article 35 (2) de la Constitution canadienne. Elles devront également s'intéresser aux discours sur la gestion du territoire, sur celui des identités québécoise et autochtones et des droits ancestraux, tout en prenant connaissance des enjeux régionaux et du climat politique et social québécois.

D'autres pistes de recherche concernant les « nouveaux » Métis sont également envisageables, comme le suggèrent les discours de deux de nos informateurs (Rénald et Yves, Senneterre, juin 2005). Le discours de ces informateurs exhorte à une réflexion sur la « perte de confiance » en la société dans laquelle ils vivent. Ces individus manifestent un malaise à s'identifier au reste des Québécois parce qu'ils sont en désaccord avec certains comportements irrespectueux envers

l'environnement. D'autre part, la négociation de leur identité « autochtone » se présente comme une quête de sens qui répond à une dérive identitaire et à un vide idéologique apparent. Ils sont Autochtones parce qu'ils adhèrent à une vision romantique de l'Amérindien correspondant davantage à leurs idéaux. Dans ces cas particuliers, l'identité métisse pourrait être considérée comme une sorte de bricolage identitaire, de « néo-métissage » répondant à une recherche de sens et à une volonté d'apporter des réponses aux problèmes qui accablent le monde dans lequel ils vivent.

La question des Métis du Québec ne se limite pas à la problématique de l'émergence des « nouveaux Métis ». Elle offre d'autres pistes de recherche qui nécessitent la mise à profit de connaissances relatives à l'histoire du contact dans les diverses régions de la province. Elles impliquent une réflexion sur les impacts de la colonisation, tant du côté autochtone qu'eurocanadien. Si ces études doivent s'intéresser à des notions comme l'hybridité et le métissage, elles doivent également envisager des thèmes comme l'exclusion et l'urbanisation des Autochtones.

En Abitibi-Témiscamingue, certains témoignages (Moore, 1982, Poirier, 1978) laissent croire en l'existence de collectivités métisses passées. Pour l'instant, nous ne savons presque rien de ces villages qui ont pris naissance fin 19<sup>e</sup> début 20<sup>e</sup> siècle au Témiscamingue. Il s'avère non seulement nécessaire que de telles études posent la question de leur émergence, elles doivent aussi se demander ce que ces collectivités sont devenues et se questionner sur leur possible dissolution. De toute évidence, beaucoup d'individus qui vivaient dans ces villages, qui étaient pour la plupart d'anciens postés de traite, ont migré vers les centres urbains régionaux afin, entre autres, de trouver du travail. D'autres éléments doivent cependant être pris en compte. Certains de ces établissements (Hunter's Point en est un exemple) sont devenus des réserves. De plus, beaucoup d'individus qui s'identifiaient comme Métis ont recouvré leur statut après 1985. Ces divers éléments ont peut-être modifié l'appartenance de ces individus et, ainsi, leur façon de s'identifier. La

problématique des Métis dans la région requiert donc une réflexion sur les impacts de ces migrations et du changement de statut de ces établissements qui constituaient ces probables communautés métisses. Des recherches dans la région permettront peut-être de savoir si ces villages du Témiscamingue abritaient des « communautés historiques » telles que définies par le jugement de la Cour suprême dans l'affaire Powley.

La question des « vrais Métis » ne se résume pas à l'étude des anciens villages et postes de traite de l'Abitibi-Témiscamingue. Pour beaucoup de nos informateurs, ceux que nous appelons les « vrais Métis » et qui possèdent le statut indien, le fait d'être Métis représente une facette particulière de leur identité qui les distingue des autres Indiens. La « zone grise » dans laquelle ils se situent est à la base de la conflictualité apparente de leur identité. Cette identité, bien qu'il soit tentant de penser qu'il s'agisse d'un produit du métissage et de l'hybridité, est en fait une identité amérindienne timide. Dans plusieurs contextes, elle se présente comme une alternative permettant de négocier la rupture. Il serait fort pertinent de théoriser cette « rupture » et ces « entre deux » que les théories de l'acculturation et du métissage ne suffisent pas à expliquer.

Nous sommes portés à penser que les résultats de nos recherches concernant les « vrais Métis » ne sont pas généralisables à l'ensemble du territoire québécois. Ce phénomène d'identification et, de surcroît, de négociation de l'identité amérindienne répond à un contexte historique social et politique particulier à la région. Il est donc légitime de se questionner sur l'applicabilité de nos résultats en cette matière. Ce constat ouvre d'autres pistes de recherche éventuelles. Il serait pertinent, d'une part, de se demander s'il existe, ailleurs sur le territoire québécois, des individus qui s'identifient comme Métis malgré leur statut indien. D'autre part, nous pensons qu'il serait intéressant de vérifier si on s'identifie comme tel sur d'autres réserves au Québec. La cohésion au sein des communautés et leur pouvoir d'intégration pourraient être des facteurs envisageables dans de telles études. Ce questionnement nécessiterait également de porter attention à la façon dont on

définit le métissage et l'authenticité et de mesurer l'importance qui est accordée à ces deux concepts dans les diverses communautés.

À la lumière de ce qui précède, nous sommes d'avis que pour répondre aux diverses questions soulevées par la problématique des Métis du Québec, la communauté scientifique ne doit pas se limiter aux investigations historiques et généalogiques. Appuyées par l'expertise de chercheurs provenant de diverses disciplines, les enquêtes de terrain s'avèrent essentielles dans cette démarche. Elles permettent de témoigner d'une réalité empirique qui risque de se retrouver dans l'ombre des décisions légales. En effet, les recherches à venir au sujet des Métis dans l'est du Canada devront tenir compte du piège de la « judiciarisation ». Cette question, brûlante d'actualité, est très politique. Les chercheurs, dans leurs travaux, devront éviter que les enjeux légaux et économiques ne prédominent sur la réalité vécue par les individus et les collectivités impliquées dans le dossier métis.

## Bibliographie

- ANDERSON, B., 1996, *Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, Éditions la découverte.
- APPADURAI, A., 1996, *Modernity at Large. Cultural Dimesions of Globalization*, Minnesota, University of Minesota Press.
- AUGÉ, M., 1994, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Flammarion.
- BARKAN, S. E., 1986, « La justice et les mouvements sociaux », *Sociologie et sociétés*, 18, 1: 153-161.
- BARKWELL, J., L., L., DORION & D. PRÉFONTAINE, 2001, *Metis legacy : a Metis historiography and annotated bibliography*, Winnipeg, Pemmican Publications.
- BARTH, F., 1969, "Introduction", *Ethnic Groups and Boundaries*, Boston, Little, Brown.
- BEAUDET, J.-F., 1992, « Aussi insensés que les pauvres Indiens: les coureurs de bois et l'univers spirituel amérindien », *Religiologiques*, 6:1-24.
- BEAULIEU, A., 2000, « Les pièges de la judiciarisation de l'histoire autochtone », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 53, 4: 541-551.
- BEAUREGARD, Y., 1993, « Mythe ou réalité : Les origines amérindiennes des Québécois », *Cap-aux-diamants*, 34: 38-42.
- BELLIER, I., & D. LEGROS, 2001, « Mondialisation et redéploiement des pratiques politiques amérindiennes : Esquisses théoriques », *Recherches amérindiennes au Québec*, 31, 3: 3-11.
- BERNÈCHE, F. & al., 1980, « Les mariages d'Indiennes et de non-Indiens au Québec : caractéristiques et conséquences démographiques », *Recherches amérindiennes au Québec*, 9, 4 : 313-321.
- BERTRAND, G., 1993, « Le militantisme ethno-culturel des Métis de Destor », in Côté M. et Lessard G.L., éd., *Traces du passé, images du présent : anthropologie amérindienne du moyen-nord québécois*, Rouyn-Noranda, Cégep de l'Abitibi-Témiscamingue : 163-176
- BIBEAU, G., 2000, « Vers une éthique créole », *Anthropologie et Sociétés*, 24, 2 : 129-148.

- BORDELEAU, V., 1983, « Chiâlage de Métisse », *Recherches amérindiennes au Québec*, 13, 4 :265-267.
- BOUCHARD, S., 1980, *Mémoires d'un simple missionnaire : le père Joseph Guinard, o.m.i 1964-1965*, Québec, Ministère des affaires culturelles.
- BOUCHARD, S., 1986 «La nomenclature du mépris», *Recherches amérindiennes au Québec*, 16, 4: 17-26.
- BOUCHARD, S., S., VINCENT, & al., 1989, *Peuples autochtones de l'Amérique du Nord : de la réduction à la coexistence*, Sainte-Foy, Québec, Télé-université.
- BOUDREAU, F., 2000, « Identité, politique et spiritualité: entretiens avec quelques leaders ojibwas du nord du lac Huron », *Recherches amérindiennes au Québec*, 30, 1: 71-86.
- BOURDIEU, P., 1979, *La distinction : critique sociale du jugement*, Paris, Minuit.
- BOURQUE G. et J. DUCHASTEL, 1996, *L'identité fragmentée. Nation et citoyenneté dans les débats constitutionnels canadiens, 1941-1992*, Montréal, Éditions Fides.
- BOUSQUET, M.-P., 2001, "*Quand nous vivions dans le bois*", *le changement spatial et sa dimension générationnelle: l'exemple des Algonquins du Canada*, thèse de Ph.D., Paris, Université de Paris X-Nanterre, Québec, Université Laval.
- BOUSQUET, M.-P., 2002, « Les Algonquins ont-ils toujours besoin des animaux indiens?: Réflexions sur le bestiaire contemporain », *Théologiques*, 10,1 : 63-87.
- BOUSQUET, M.-P., 2005a, « La production d'un réseau de sur-parenté: histoire de l'alcool et désintoxication chez les Algonquins », *Drogues, santé et société*, 4, 1: 129-173.
- BOUSQUET, M.-P., 2005b, « Les jeunes Algonquins sont-ils biculturels? Modèles de transmission et innovations dans quelques réserves », *Recherches amérindiennes au Québec*, 35, 3,: 7-17.
- BROWN, J. S. H., 1993, "Metis, Halbreeds, and Other Real People: Challenging Cultures and Categories", *The History Teacher*, 27, 3: 19-26.
- CANADA, 1984, *Loi sur les Indiens : suppression des dispositions discriminatoires*, Ottawa, Affaires indiennes et du Nord Canada.
- CANADA, 1996, *Loi sur les Indiens : L.R. (1985), ch. I-5*, Ottawa, gouvernement du Canada.

- CANADA, 1996, *Rapport de Commission Royale sur les peuples autochtones*, vol. 4, Perspectives et réalités, chapitre 5, Commission Royale sur les peuples autochtones, Ottawa: 225-433.
- CASTELS, R., 1995, « Les pièges de l'exclusion », *Lien social et politique-RIAC*, 34 :13-21.
- CARPENTER, R., 2004, "Zitkala-Sa and Bicultural Subjectivity" *Studies in American Indian Literatures*, 16, 3: 1-28.
- CARTIER, L., 1989, « L'Alliance laurentienne des Métis et Indiens sans statut », *Recherches amérindiennes au Québec*, 9, 4: 106-107.
- CHALIFOUX, F., 1975, « Les Métis et Indiens sans statut ou les pires conditions de logement au Québec », *Recherches amérindiennes au Québec*, 10, 4-5 : 71-74.
- CHALIFOUX, J.-J., 1992, « Ethnicité, pouvoir et développement politique chez les Galibis de la Guyane française », *Anthropologie et Sociétés*, 1, 3 : 37-54.
- CHAREST P., 1992, « La prise en charge donne-t-elle du pouvoir? L'exemple des Atikamekw et des Montagnais », *Anthropologie et Sociétés*, 16, 3 : 55-76.
- CHAREST, P., & TANNER, A., 1992, « La reconquête du pouvoir par les autochtones », *Anthropologie et Sociétés*, 16, 3: 5-16.
- CHARRON, C.-Y., 1982, «Les Métis et Indiens sans statut : un dossier en souffrance et un défi pour l'anthropologie du développement», *Recherches amérindiennes au Québec*, 12, 2: 82-83.
- CHARTRAND, P. L. A. H., 2002, *Who Are Canada's Aboriginal Peoples?*, Saskatoon, Purich Publishing.
- CLIFFORD, J., 1988, *The Predicament of Culture: Twentieth century ethnography, literature and art*, Cambridge, Harvard University Press.
- CLIFTON, J., 1990, *The Invented Indian: Cultural Fictions and the government policies*, New Brunswick N.J. & London, U.K., Transaction Rutgers University Press.
- CLOUTIER, E., & J., GOULET, 2004, *Réflexions sur la réalité urbaine des Autochtones*, Regroupement des Centres d'amitié autochtones du Québec, Inc.
- COLLIN, D., 1988, « L'ethno-ethnocentrisme : représentations d'identité chez les jeunes Autochtones du Québec », *Anthropologie et Sociétés*, 12, 1 : 50-76.

COUR SUPREME DU CANADA, 2003, *Jugement rendu le 19 septembre 2003 dans la cause de Sa majesté la Reine contre Steve Powley et Roddy Charles Powley* [2 R.S.C. 207]. Cour suprême du Canada, Ottawa.

COUTURE, G., 1982, « Visages et Profils ... », *Recherches amérindiennes au Québec*, 12, 2: 105-110.

DELÂGE, D., 1992, « L'influence des Amérindiens sur les Canadiens et les Français au temps de la Nouvelle-France », *Lekton*, 2, 2 : 102-191.

DELORIA, P. J., 2004, *Indians in unexpected places*, Kansas, University Press of Kansas.

DICKASON, O. P., 1985, " 'One Nation' in the Northeast to 'New Nation' in the Northwest: A look at the emergence of the métis", in PETERSON, J. & J. S. H., BROWN, dir., *The New Peoples : Being and Becoming Métis in North America*, Winnipeg, University Press of Manitoba: 19-37.

DICKASON, O. P., 1992, *Canada's First Nations : A History of Founding Peoples from Earliest Times*, Toronto, Oxford University Press.

DROUIN, R., avec la collaboration de quelques femmes de Kipawa, 1989, *Femmes Algonquines anecdotes*, Ville-Marie, Comité de la Condition féminine du Témiscamingue.

DUMAS, L., 1989, « Senneterre, une communauté sans réserve » *Rencontre*, juin : 9-11.

DUPUIS, R., 1997, *Tribu, Peuples et Nations : les nouveaux enjeux des revendications autochtones au Canada*, Québec, Les Éditions du Boréal.

FOSTER, J., E., 1984, « Some Questions and Perspectives about the Problem of Metis Roots », in J. PETERSON & BROWN, J.S.H., dir., *The New Peoples : Being and Becoming Métis in North America*, Winnipeg, University Press of Manitoba: 19-37.

FRIEDMAN, J., 1990, « Being in the World : Globalization and Localization », in M. FEATHERSTONE, dir., *Theory, Culture & Society*, Sage, London, 7: 311-328.

FRIEDMAN, J., 2004, « Culture et politique de la culture : Une dynamique durkheimienne », *Anthropologie et Sociétés*, 28, 1: 23-45.

FRIDERES, J. S., 1990, " Native Rights and the 21st Century : The Making of Red Power ". *Canadian Ethnic Studies / Études Ethniques au Canada*, 12. 3: 1-7.

FRIDERES, J. S. & R., GADACZ, 2001, *Aboriginal Peoples in Canada: Contemporary Conflicts*, sixth Ed., Toronto, Prentice Hall

GAGNON, D., 2006a, « Les impacts potentiels des enquêtes du ministère de la justice sur l'identité métisse », *Recherches amérindiennes au Québec*, 36, 1 : 95-96.

GAGNON, D., 2006b, « La nation métisse, les autres Métis et le métissage : Les paradoxes de la contingence identitaire », *Anthropologie et Sociétés*, 30, 1 : 180-186.

GAGNON, M.-J., 1991, « Le syndicalisme: du mode d'appréhension à l'objet sociologique », *Sociologie et sociétés*, 23, 2 : 79-95.

GARROUTE, E. M., 2001, « The Racial Formation of American Indians : Negotiating Legitimate Identities Within Tribal and Federal Law », *American Indian Quarterly*, 25, 2 : 224-239.

GARROUTE, E. M., 2003, *Real Indians: Identity and the Survival of Native America*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press.

GENDRON, G., 1982a, « L'Alliance Laurentienne des Métis et Indiens sans statut Inc. », *Recherches amérindiennes au Québec*, 12, 2 : 115-118.

GENDRON, G., 1982b, « L'Association des Métis et des Indiens hors réserve du Québec », *Recherches amérindiennes au Québec*, 12, 2 : 119-120.

GENDRON, G. & F. TREMBLAY, 1982, « L'ethnicité : affirmation de soi et manipulation », *Recherches amérindiennes au Québec*, 12, 2 : 133-137.

GENDRON, G. & al., 1982, « Métis et Indiens sans statut », *Recherches amérindiennes au Québec*, 12, 2 : tout le numéro.

GEORGE, E., 2000, « De l'utilisation d'Internet comme outil de mobilisation : Les cas d'ATTAC et de SalAMI », *Sociologie et sociétés*, 32, 2 : 172-188.

GILL, S., 1990, « Mother Earth : An American Myth », in J. CLIFTON, dir., *The Invented Indian : Cultural Fictions and Government Policies*, New Brunswick (USA) and London (UK), Transaction Publishers : 129-143.

GIRAUD, M., 1945, *Le métis canadien : son rôle dans l'histoire des provinces de l'Ouest*, Paris, Institut d'ethnologie.

GOULET, J.-G., 2000, « Cérémonies, prières et médias », *Recherches amérindiennes au Québec*, 30, 1 : 59-71.

GOULET, J.-G., 2004, « Une question éthique venue de l'autre monde : Au-delà du Grand Partage entre nous et les autres », *Anthropologie et Sociétés*, 28,1 : 109-126.

GOULET, J.-G., 2006, « Les fondements des projets de justice et de citoyenneté des autochtones et des allochtones du Québec », *Anthropologie et Sociétés*, 30, 1 : 187-201.

GREEN, R., 1988, "The Tribe Called Wannabee: Playing Indian in America and Europe", *Folklore*, 99, 1: 30-55.

GRÉGOIRE, P., 1990, « La loi sur les Indiens, L. R. (1985), ch. I. 5, telle que modifiée par le Bill C-31 et autres amendements », *Recherches amérindiennes au Québec*, 20,1: 84-85.

GUIMOND, E., 2003, « Définitions floues et explosion démographique : Identités mouvantes des groupes autochtones au Canada », in NEWHOUSE, D. et E. PETERS, dir., *Des gens d'ici : les Autochtones en milieu urbain*, Canada, Projets de recherche sur les politiques : 39-54.

HAMILL, J., 2006, *Going Indian*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago.

HANSON, A., 1989, « The Making of the Maori: Culture Invention and Its Logic », *American Anthropologist, New Series*, 91, 4: 890-902.

HANSON, A. 1991, « Reply to Langdon, Levine, and Linnekin », *American Anthropologist, New Series*, 93, 2 : 449-450.

HALEY, B. D., & L.R. WILCOXON, 1997, « Anthropology and the making of Chumash Tradition », *Current Anthropology*, 38, 5: 761-794.

HAVARD, G., 2003, *Empire et métissages : Indiens et Français dans le Pays d'en Haut 1660-1715*, Sillery, Septentrion.

HOBSBAWM, E. & T. RANGER, 1983, *The Invention of tradition*, Cambridge, New York, Cambridge University Press.

JACCOUD, Mylène, 1995, « L'exclusion sociale et les Autochtones », *Lien social et politique-RIAC*, 34 : 93-100.

JEWSIEWICKI, B., 2006, « Réduction – une représentation de la postcolonie », *Recherches amérindiennes au Québec*, 36, 1: 79-81.

JILEK, G. W. 1992, « La renaissance des danses chamaniques dans les populations de l'Amérique du Nord », *Diogène*, 158: 79-91.

KARTERSZTEIN, J., 1990, « Les stratégies identitaires des acteurs sociaux : approche dynamique des finalités », in CAMILLIERI, C., J. KARTSZENTEIN & al., dir., *Stratégies Identitaires*, Paris, Presses Universitaires de France : 27-41.

LABERGE, D. & S. ROY, 1994, «Présentation. Marginalité et exclusion sociales », *Cahiers de recherche sociologique*, 22 :5-11.

LABELLE, M. & D. SALÉE, 1999, « La citoyenneté en question : l'État canadien face à l'immigration et à la diversité nationale et culturelle », *Sociologie et sociétés*, 31, 2 : 125-144.

LADNER, K. & M., 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*, 23, 1: 59-87.

LAGRAND, J. B., 2003, « L'identité amérindienne urbaine dans une grande ville des Etats-Unis : le cas de Chicago des années 1950 aux années 1970 », in NEWHOUSE, D. et E. PETERS, dir., *Des gens d'ici : les Autochtones en milieu urbain*, Canada, Projets de recherche sur les politiques : 291-305.

LAMOUREUX A., 1979, « Un groupe qui rêve de disparaître » *Québec science*, 17, 9 : 13-14.

LAPLANTE M., 1991, *Les Autochtones de Val d'Or. Étude sur les Autochtones vivant en milieu urbain*, Val-d'Or, Centre d'Amitié Autochtone de Val-d'Or.

LAPLANTE, R., 1979, « Kipawa, chronique des commencements », *Recherches amérindiennes au Québec*, 9, 3: 219-236.

LAROSE, F., 1989, « L'environnement des réserves indiennes est-il pathogène? Réflexions sur le suicide et l'identification des facteurs de risque en milieu amérindien et québécois », *Revue québécoise de psychologie*, 10, 1: 31-44.

LAWRENCE, B., 2003, "Gender, Race, and the Regulation of Native Identity in Canada and United States : An Overview", *Hypatia*, 18, 2: 2-31.

LEBEL, S., 2005, « Trois facettes de la coexistence entre les populations autochtones et canadiennes en Mauricie (1870-1910) », *Recherches amérindiennes au Québec*, 35, 1: 69-80.

LEROUX, J., 1992, « Le tambour d'Edmond », *Recherches amérindiennes au Québec*, 22, 2-3, 30-43.

LEPAGE, P., 2002, *Mythes et réalités sur les peuples autochtones*, Québec, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse.

LÉVESQUE, C., 2003, « La présence des Autochtones dans les villes du Québec : Mouvements pluriels, enjeux diversifiés », in NEWHOUSE, D. et E. PETERS, dir., *Des gens d'ici : les Autochtones en milieu urbain*, Canada, Projets de recherche sur les politiques : 25-37.

LEVIN, M. D., 1990, *Ethnicity and Aboriginality: Case Studies in Ethnonationalism*, Toronto, University of Toronto Press.

LÉVI-STAUSS, C., 1955, *Tristes tropiques*, Paris, Plon.

LIEBLER, A. Carolyn, 2004, « American Indian Ethnic Identity : tribal Nonresponse in the 1990 Census », *Social Science Quarterly*, 85, 2: 310-323.

LINNEKIN, J., 1991, « Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity », *American Anthropologist, New Series*, 93, 2 : 446-449.

LOBO, S., 2001, "Is Urban a Person or a Place? Characteristics of Urban Indian Country", in LOBO, S. & K. PETERS, dir., *American Indians and the Urban Experience*, Oxford, Altimira Press : 73-83.

MACKLEM, P., 1993, « Ethnonationalism, Aboriginal Identities, and the Law », in M. LEVIN, dir., *Ethnicity and Aboriginality. Case Studies in Ethnonationalism*, Micheal, University of Toronto Press Inc: 9-28.

MAHEU, L., 1983, « Les mouvements de base et la lutte contre l'appropriation étatique du tissu social », *Sociologie et sociétés*, 15, 1 : 77-92.

MALIGNE, O., 2005, « La matière du rêve : matériaux, objets, arts et techniques dans les pratiques indianophiles », *Recherches amérindiennes au Québec*, 35, 2: 39-49.

MISKIMMIN, S. 1996, « The New Age Movement's appropriation of native spirituality: some political implications for the Algonquian nation », *Paper of the 27th Algonquian Conference* : 205-211.

MONTPETIT, C., 1993, « Les autochtones d'origine algonquine à Val-d'Or: des migrants ou des citoyens? », *Recherches amérindiennes au Québec*, 23, 2-3: 119-130.

MOORE, A.K., 1982, *Kipawa: Portrait of a People*, Ontario, Cobalt Highway Book Shop.

MOORE, A.K., 1983, *La volonté de survivre: Les Autochtones et la constitution*, Val d'Or, Éditions Hyperborée, Racines Amérindiennes.

- MORIN, F. & B. SALADIN D'ANGLURE, 1995, « L'ethnicité, un outil politique pour les autochtones de l'Arctique et de l'Amazonie », *Inuit Studies*, 19, 1: 37-68.
- MORIN, F., 2001, « La construction des nouveaux espaces politiques inuits à l'heure de la mondialisation », *Recherches amérindiennes au Québec*, 31, 3: 25-36
- MORISSET, J., 1980, « Miroir indogène reflet eurogène. Essai sur l'américanité et la fabrication de l'identité canadienne », *Recherches amérindiennes au Québec*, 9, 4 : 285-312.
- NAGEL, J., 1995, "American Indian Ethnic Renewal: Politics and the Resurgence of Identity", *American Sociological Review*, 27: 947-965.
- NEVEU, C., 1997, «Anthropologie de la citoyenneté », *In* ABÉLÈS, M. & H.-P. JEUDY, dir., *Anthropologie du politique*, Armand Colin/Masson, Paris : 69-90.
- NORRIS, M.J. & L. JANTZEN, 2003, « Les langues autochtones en milieu urbain au Canada : caractéristiques, considérations et conséquences », *in* NEWHOUSE, D. et E. PETERS, dir., *Des gens d'ici : les Autochtones en milieu urbain*, Canada, Projets de recherche sur les politiques : 101-127.
- NICHOLS, R., 2003, « Prospects for Justice : Resolving the Paradoxes of Métis Constitutional Rights », *The Canadian Journal of Natives Studies*, 23, 1 : 91-111
- OWL, F. M., 1962, « Who and What is an American Indian? », *Ethnohistory*, 9, 2: 265-284.
- PAPILLON, M., 1999, « Mouvement de protestations et représentation identitaire : l'émergence politique de la nation crie entre 1971 et 1995 », *Revue internationale d'études canadiennes*, 20: 101-121.
- PERRAULT, I., 1982, «Traite et métissage : un aspect du peuplement de la Nouvelle-France», *Recherches amérindiennes au Québec*, 12, 2: 86-94.
- PETERS, E., 2000, « Aboriginal People in Urban Areas », *in* LONG, D. & O. P. DICKASON, dir., *Visions of the Heart : Canadian Aboriginal Issues*, Toronto, Harcourt Canada.
- J. PETERSON & BROWN, J.S.H., 1984, « Introduction », *in* J. PETERSON & BROWN, J.S.H., dir., *The New Peoples : Being and Becoming Métis in North America*, Winnipeg, University Press of Manitoba: 5-16.
- PETERSON J. & J.S.H., BROWN, dir., 1984, *The New Peoples : Being and Becoming Métis in North America*, Winnipeg, University Press of Manitoba.

POIRIER, J., 1978, *Survival through Cultural Understanding: From Conversations with the Elders of the Cree, Algonkian and Metis Nations of North Western Quebec and Temiskaming*. Val-d'Or, Laurentian Alliance of Metis and Non-Status Indians Inc.

POIRIER, S., 2000, « Contemporanéités autochtones, territoires et (post)colonialisme : réflexions sur des exemples canadiens et australiens », *Anthropologie et Sociétés*, 24, 1: 137-153.

POIRIER, S., 2004, « La (dé)politisation de la culture? Réflexions sur un concept pluriel. », *Anthropologie et Sociétés*, 28, 1: 7-23.

POIRIER, S., 2006, « Commentaire sur LA RÉDUCTION de Jean-Jacques Simard », *Recherches amérindiennes au Québec*, 36, 1: 81-84.

PONTING, R., J., 2005, « Urban Aboriginal People » in HILLER, H. H. (ed.), *Urban Canada Sociological Perspectives*, Don Mills, Oxford University Press: 138-152.

PRESTON, R., J., 1999, « Reflections on Culture, History and Authenticity. », in DARNELL R. & L. PHILIPS VALENTINE, dir., *Theorizing the Americanist Tradition*, Toronto, University of Toronto Press : 150-162.

PRESTON, R., J., 2003, « Crees and Algonquian at 'The Front ': More on 20th-Century Transformations», *Papers of the 34th Algonquian Conference* : 311-320.

PRÉVOST, R., 1989, « Sommes-nous des métis [au Québec]? » *Mémoires de la Société généalogique canadienne-française*, automne, 40, 3 :174-183.

PROULX, S. & LATZKO-TOTH, G., 2000, « La virtualité comme catégorie pour penser le social : l'usage de la notion de communauté virtuelle », *Sociologie et sociétés*, 22, 2: 99-122.

PRINS H., E.L., 1994: "Neo-traditions in Native Communities: Sweat Lodge and Sun Dance among the Micmac Today". in W. COWAN, dir., *Actes du vingt-cinquième congrès des Algonquinistes*, Ottawa, Carleton University : 383-394.

RAIBMON, P., 2005, *Authentic Indian: Episodes of Encounter from the Late—Nineteenth-Century Northwest Coast*, Durham, N.C., Duke University Press.

REIMER, G. & J-P., CHARTRAND, 2004, "Documenting Historic Metis in Ontario", *Ethnohistory*, 51, 3: 567-607.

RIOPEL, M., 2002, *Le Témiscamingue: son histoire et ses habitants*, Montréal, Fides.

- RIVARD, É., [à paraître], « Les frontières mouvantes de l'autochtonité: Dialogue sur la territorialité métisse au Québec », in GÉLINAS C., P. NOËL & S. LEBEL-GRENIER, dir., *Le métissage normatif*, Cowansville, Yves Blais.
- ROSTKOWSKI, J., 2000, « Spiritualité et affirmation identitaire », *Recherches amérindiennes au Québec*, 30, 1: 3-7.
- ROSTKOWSKI, J., 2001, *Le renouveau indien aux Etats-Unis : Un siècle de reconquêtes*, Paris, Albin Michel, Terre indienne.
- ROUSSEAU, J., 2001, « La redéfinition des frontières politiques des Cris et des Inuit: vers la reconnaissance d'identités à géométrie variable », *Inuit Studies*, 25, 1-2 : 259-284.
- ROUSSEAU J., 1978, « Classe et ethnicité », *Anthropologie et Sociétés*, 2, 1 : 61-69.
- ROUSSEAU, L.-P., 2006, « Les études sur l'ethnogenèse au Canada : enjeux et horizons de recherche pour le Québec », *Recherches amérindiennes au Québec*, 36, 1 : 49-57.
- ROUÉ, Marie, 2004, « Les trois scènes de la confédération crie à Chisasibi (baie James) : réunion politique, lieu de mémoire et naissance d'un musée », *Anthropologie et Sociétés*, 28, 2: 121-139.
- ROY, S. & M.-H., SOULET, 2001, « Présentation. L'exclusion : changement de cap. », *Sociologie et sociétés*, 33, 2 : 3-11.
- SAHLINS, M., 1999, *Les lumières en anthropologie*, Nanterre, Société d'ethnologie.
- SALÉE, D., 2005, « Peuples autochtones, racisme et pouvoir d'État en contextes canadien et québécois : Éléments pour une ré-analyse », *Nouvelles pratiques sociales*, 17, 2: 54-74.
- SAWCHUK, J., 1985, "The Métis, Non-Status Indians and the New Aboriginality: Government Influence on the Native Political Alliances and Identity", *Canadian Ethnic Studies*, 17, 2: 135-145.
- SAWCHUK, J., 1995, "Fragmentation and Realignment: The Continuing Cycle of Métis and Non-Status Indian Political Organizations in Canada", *Native Studies Review*, 10, 2: 77-95.
- SAWCHUK, J., 2000, "Negotiating an Identity: Métis Political Organizations, the Canadian Government, and Competing Concepts of Aboriginality", *American Indian Quarterly*, 24, 3: 73-92.

- SIMARD, J.-J., 2003, *La réduction: l'Autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui*. Québec, Septentrion.
- SIMARD, J.-J., 2006, « Modernité, Sciences humaines et invention de l'Autochtone », *Recherches amérindiennes au Québec*, 36, 1: 84-89.
- ST-GELAIS, F., 2006 "Les Métis passent aux tribunaux", *Le Quotidien*, Mercredi, 01 mars.
- STRAUS, T. & D. VALENTINO, 2001, « Retribalization in Urban Communities » in LOBO, S. & K. PETERS, éd., *American Indians and the Urban Experience*, Oxford, Altimira Press : 84-95.
- TANNER A., 1980, « La politique du quatrième monde et les Autochtones du Canada », *Anthropologie et Sociétés*, 4, 3: 45-58.
- TANNER, A., [1992], « Le pouvoir et les peuples du quart-monde », *Anthropologie et Sociétés*, 16, 3 : 17-35.
- TELLES, E., 2004, *Race in Another America : The Signification of Skin Color*, Princeton, Oxford, Princeton University Press.
- TURGEON, L., 2002, *Regards croisés sur le métissage*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- TURGEON, L., 2003, *Patrimoines métissés. Contextes coloniaux et postcoloniaux*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- TURGEON, L., D., DELÂGE & R., OUELLET, 1996, *Transferts culturels et métissages Amérique / Europe XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- VINCENT, O. & al., 1995, *Histoire de l'Abitibi-Témiscamingue*, Québec, Institut québécois de la recherche sur la Culture.
- VINCENT, S., 1986, « De la nécessité des clôtures : Réflexion libre sur la marginalisation des Amérindiens », *Anthropologie et Sociétés*, 10, 2 : 75-83.
- VINCENT, S., 1986-1987, « Comment peut-on être raciste? », *Recherches amérindiennes au Québec*, 16, 4 : 3-16.
- VINCENT, S., 1991, « La présence des gens du large dans la version montagnaise de l'histoire », *Anthropologie et Sociétés*, 15, 1 : 125-143.

VINCENT, S., 1992, « Terre québécoise, première nation et nation première : notes sur le discours québécois francophone au cours de l'été 1990 », in KHOURI, N., dir., *Discours et mythes de l'ethnicité*, Montréal, ACFAS, Les Cahiers scientifiques : 215-231.

WALDRAM, J.B., 1997, *The Way of the Pipe : Aboriginal Spirituality and Symbolic Healing in Canadian Prisons*, Lodon, U.K., Broadview Press.

WEAVER, H.N., 2001, "Indigenous Identity: What Is It, Who Really Has It?", *American Indian Quarterly*, spring, 25, 2: 240-255.

WEAVER, S. M., 1985, "Federal Policy-Making for Métis and Non-status Indians in the Context of Native Policy", *American Indian Quarterly*, 25, 2: 79-102.

WEAVER, S., 1990a, « Self-determination, National Pressure Groups, and Australian Aborigines : The National Aboriginal Conference 1983-1985 », in LEVIN, M. D., dir., *Ethnicity and Aboriginality: Case Studies in Ethnonationalism*, Toronto, University of Toronto Press : 54-74.

WEAVER, S., 1990b, " A New Paradigm in Canadian Indian Policy for the 1990s ", *Canadian Ethnic Studies / Études Ethniques au Canada*, 12, 3: 8-18.

WRIGHT, S., 1998, "The Politicization of 'Culture'" *Anthropology Today*, 4, 1: 7-15.

### Sites Internet

AAQ, 2006, *Alliance autochtone du Québec*, <http://www.aaqnaq.com>, consulté le 16 décembre 2006.

BEAUCAGE, P., 2004, *Parcours de l'indianité: théologie, politique, anthropologie*, GRIPAL. <http://www.gripal.ca/content/view/50/81/>

CMC, 2006, Canadian Metis Council, <http://redrival.com/cdnmetisCouncil/>, consulté le 16 décembre 2006.

CME, 2006, *Communauté métisse de l'Estrie*, <http://groups.msn.com/communautemetisseestrie>, consulté le 16 décembre 2006.

CMDRSM, 2006, *Communauté métisse de Domaine du Roy et de la Seigneurie de Mingan*, [www.metisroymingan.ca/](http://www.metisroymingan.ca/), consulté le 16 décembre 2006.

CMQ, *Corporation métisse du Québec*, <http://www.metisduquebec.ca/>, consulté le 16 décembre 2006.

CW, 2006, *Corporation Waskahegen*, <http://waskahegen.com>, consulté le 16 décembre 2006.

MNC, 2006, *Metis National Council*, <http://www.metisnation.ca>, consulté le 16 décembre 2006.

NAQ, 2006, *La Nation autochtone du Québec*, <http://www.autochtones.ca/portal/fr/Default.php>, consulté le 16 décembre 2006.

NMQ, 2006, *Nation métisse du Québec*, [www.othermetis.net/Quebec/PQFR.html](http://www.othermetis.net/Quebec/PQFR.html), consulté le 16 décembre 2006.

STATISTIQUE CANADA, 2001, *Recensement de 2001 : Analyses. Peuples autochtones du Canada : un profil démographique. Groupes autochtones : Les Métis*, <http://www12.statcan.ca/français/census01/Products/Analytic/companion/groups2.fcfm>, consulté le 16 décembre 2006.

ANNEXE I  
PRÉSENTATION DES INFORMATEURS

1-Mélanie

Mélanie est une Métisse d'origine Crie, dans la quarantaine, inscrite sur le registre de la bande de Waswanipi. Sa mère ayant marié un blanc, Mélanie n'a retrouvé son statut indien que suite à l'amendement C-31. Native de Senneterre, elle a grandi loin de sa région natale pour finalement revenir y vivre depuis quelques mois. Elle vit aujourd'hui dans le secteur de Val-d'Or. Mélanie associe l'utilisation du terme Métis à la nation métisse de l'Ouest. Même si elle dit Métisse, elle préfère s'identifier comme Autochtone ou Amérindienne. Mélanie parlait le cri quand elle était toute jeune, mais elle a très rapidement perdu l'usage de la langue en vivant dans sa nouvelle famille d'accueil québécoise. Elle est impliquée et travaille dans le milieu autochtone. Elle n'est toutefois pas membre d'une organisation politique représentant les Métis.

2-François

François est dans la quarantaine. Il est natif de Senneterre, où il vit maintenant avec sa famille. Ce Métis d'origine crie est inscrit sur le registre de la bande de Waswanipi. Sa mère était Crie et son père était blanc. Il utilise parfois le vocable Métis pour s'identifier, mais il se dit également Cri. François travaille dans le domaine minier. Il ne parle pas le cri et n'est membre d'aucune organisation politique. Il fréquente occasionnellement le Centre d'entraide et d'amitié autochtone de Senneterre.

3-Linda

Linda est une Métisse d'origine crie, à la fin de la quarantaine, inscrite sur le registre de la bande de Waswanipi. Elle s'identifie d'abord comme Crie et se dit également Métisse. Linda a retrouvé son statut après l'amendement C-31. Elle a grandi dans la région de Senneterre, où elle vit toujours. Elle travaille en éducation auprès des Autochtones et est très impliquée socialement.

#### 4-Sandra

Sandra est une Métisse dans la trentaine. Son père est blanc et sa mère est Algonquine. Elle est inscrite (6.2) sur la liste le registre de la bande de Lac Simon. Elle a grandi à Senneterre où elle est né, mais vit maintenant à Val-d'Or pour les études et le travail. Sandra est membre de *Femmes autochtones du Québec*, une organisation pour laquelle elle a déjà travaillé. Elle est très impliquée dans le milieu autochtone. Elle a travaillé pour plusieurs organismes. Sandra parle un peu algonquin, une langue qu'elle a commencé a apprendre depuis tout juste quelques années.

#### 5-Luc

Luc est un Métis d'origine crie, dans la cinquantaine, inscrit sur la liste de la bande de Waswanipi. Il Originaire de Senneterre, où il vit toujours avec sa famille. Son père était un trappeur blanc et sa mère était Amérindienne. Luc s'identifie plus souvent comme étant Cri, mais, dans certains contextes, il utilise le vocable Métis pour spécifier son identité. Les parents de Luc parlaient l'algonquin et le cri. Dès son tout jeune âge, il a appris à parler ces deux langues. Luc travaille pour un organisme autochtone. Il connaît beaucoup de personnes dans la région et il n'est pas membre d'une organisation politique.

#### 6-Mylène

Mylène est un Métisse d'origine crie dans la quarantaine, inscrite sur le registre de la bande de Waswanipi. Elle vit avec sa famille à Senneterre, où elle travaille pour un organisme autochtone. Mylène utilise se dit parfois Métisse, mais plus souvent elle s'identifie comme Crie.

#### 7- Christian

Christian est un Métis d'origine cri, dans la quarantaine, inscrit sur le registre de la bande de Waswanipi. Son père était blanc et sa mère amérindienne. Il s'identifie comme Amérindien et, souvent, comme Métis. Ce père de famille originaire de

Senneterre travaille dans le domaine du transport. Christian ne parle pas cri. Il n'est pas membre d'une organisation politique représentant les Métis.

#### 8- Stéphane

Stéphane est un Métis d'origine crie dans la trentaine, né d'un père blanc, et d'une mère crie. Il est inscrit sur le registre des Indiens. Il se dit parfois Métis, mais ,généralement , il utilise les terme Autochtone et Cri pour d'identifier. Stéphane travaillait occasionnellement pour un organisme autochtone avant de venir vivre à Montréal. Il ne parle pas le cri.

#### 9- Christine

Christine est une jeune Métisse dans la vingtaine. Elle est inscrite sur le registre de la bande de Waswanipi. Ses parents sont tous les deux des Métis d'origine crie. Christine habite dans le secteur de Senneterre. Elle étudie et travaille occasionnellement dans le milieu autochtone. Elle ne parle pas le Cri. Même si elle emploie généralement les termes Amérindien et Autochtone pour décrire son identité, elle se dit aussi parfois Métisse.

#### 10- Mireille

Mireille est une Métisse d'origine algonquine dans la trentaine. Son père est Blanc et sa mère est algonquine. Elle est inscrite (6.2) sur la liste le registre de la bande de Lac Simon. Mireille est né à Senneterre, où elle grandi et où elle vit toujours. Elle est mère de famille à temps plein, fait de l'artisanat et passe beaucoup de temps en forêt. Elle n'est pas membre d'une organisation politique et elle ne parle pas algonquin. Mireille utilise ponctuellement le terme Métisse pour parler de son identité, mais elle s'identifie également comme Anicinabe.

#### 11- Suzanne

Suzanne est une Métisse d'origine crie dans la cinquantaine. Elle travaille dans un organisme autochtone. Suzanne a retrouvé son statut indien après l'amendement C-31 et est maintenant inscrite sur le registre de la bande Waswanipi. Son père était

Métis. Cette informatrice s'identifie d'abord comme Amérindienne et comme Crie, mais elle se considère toutefois comme une Métisse, comme une « C-31 ». Elle a toujours été entourée d'Autochtones et a grandi à Senneterre avec sa grand-mère, une femme qui a voué une bonne partie de sa vie à la cause autochtone. Suzanne ne parle pas le Cri.

#### 12- Rénald

Rénald est un entrepreneur, au début de la soixantaine, très impliqué dans la communauté de Senneterre. Il n'est pas inscrit sur le registre des Indiens. Cet informateur n'a pu nous éclairer sur ces origines autochtones. Il est certain d'avoir des ancêtres amérindiens, les recherches généalogiques qu'il a entreprises avec l'*Alliance autochtone du Québec* (AAQ) le démontrant. Tout ce qu'il a pu nous dire à ce sujet c'est que sa grand-mère avait des origines « du côté des Illinois ». Ce membre de l'AAQ est très impliqué dans la nouvelle « communauté » de l'organisation dans la ville de Senneterre. Rénald s'identifie parfois comme Métis, mais il utilise également le terme générique Autochtone pour manifester ces origines. Il s'identifie comme Métis depuis peu (environ un an).

#### 13- Collette

Collette est Crie. Elle est inscrite (6.1) sur le registre de la bande Waswanipi. Elle n'est donc pas Métisse. Collette vit à Senneterre, où elle a de la famille et où vivent maintenant ces enfants qu'elle a eus avec un blanc. Elle travaille dans un organisme autochtone. Elle connaît donc beaucoup de gens dans la région et elle est très au courant des divers enjeux politiques et sociaux concernant les Autochtones.

#### 14- Annie

Annie est une Métisse d'origine algonquine dans la trentaine. Elle est inscrite sur le registre de la bande de Missanibie en Ontario. Son père est algonquin et sa mère est blanche. Annie vit à Senneterre. Elle est mère de famille et travaille occasionnellement pour un organisme autochtone. Son travail est très important

dans la réalisation de son identité amérindienne. Elle s'identifie comme Métisse et comme Autochtone depuis peu. Annie ne parle pas algonquin.

#### 15- Sophie

Sophie est une jeune Métisse d'origine algonquine au tout début de la vingtaine. Elle est inscrite sur le registre de la bande de Lac Simon. Son père est blanc et sa mère est Algonquine. Elle a grandi à Senneterre, mais vit maintenant à Val-d'Or où elle étudie. Elle s'identifie comme Autochtone et la plupart du temps comme Métisse. Sophie est fière de ces origines amérindiennes. Elle a beaucoup fréquenté le Centre d'entraide et d'amitié autochtone de Senneterre, où elle a également travaillé. Sophie ne parle pas algonquin. Sa mère le parle et elle aimerait bien, éventuellement, apprendre la langue de ces ancêtres.

#### 16- Louise

Louise est une Métisse d'origine algonquine native de la région. De mère Algonquine et de père blanc, elle est inscrite sur le registre des Indiens depuis l'amendement C-31. Elle vit maintenant à Val-d'Or, où elle est très impliquée au niveau communautaire. Louise a travaillé dans quelques organismes autochtones. Elle connaît particulièrement bien le dossier des Amérindiens vivant en milieu urbain, une cause lui tenant à cœur et pour laquelle elle oeuvre depuis maintes années.

#### 17- Gisèle

Gisèle est une femme dans la cinquantaine. Elle vit à Senneterre. Gisèle n'est pas inscrite sur le registre des Indiens. Elle sait depuis peu (un peu plus de trois ans) qu'elle a des origines amérindiennes, ce qui a été confirmé par les recherches généalogiques menées en collaborations avec l'AAQ. Elle n'a pas pu nous préciser à quelle génération remontaient ces ancêtres autochtones. Elle nous a vaguement mentionné qu'elle avait probablement du sang huron. Gisèle s'identifie parfois comme Métis, mais plus généralement elle utilise le terme générique Autochtone. Cette informatrice a beaucoup insisté lors de notre rencontre sur l'intérêt avait pour

l'histoire et, tout particulièrement, pour celle de la région. Cette membre de l'AAQ est très impliquée dans la nouvelle «communauté» de l'organisation dans la ville de Senneterre.

#### 18- Robert

Robert est un Métis d'origine algonquine, dans la soixantaine, natif de Belleterre au Témiscamingue. Il est inscrit sur le registre des Indiens. Son grand-père paternel était Blanc et sa grand-mère était Indienne. Son père était donc un « 'vrai' Métis, moitié-moitié ». Robert s'identifie clairement comme étant Métis, identité qu'il associe à une culture spécifique. Robert connaît bien les rouages de la politique autochtone. Il compte parmi les instigateurs du mouvement des Métis et Indiens sans statut né dans les années 1970. Ce militant de longue date œuvre, encore aujourd'hui, pour une organisation politique représentant les Métis dans la région.

#### 19- Steve

Steve est un jeune Métisse père de famille d'origine algonquine, au début de la trentaine. Il est originaire de la région de Belleterre au Témiscamingue. Il n'est pas inscrit sur le registre des Indiens. Il vit maintenant avec sa famille dans la ville de Val-d'Or. Il n'est pas statué. Il s'identifie comme Métis et il est fier de ces origines amérindiennes. Steve est membre d'une organisation politique représentant de la région, à laquelle il s'implique.

#### 20- Yves

Yves travaille dans la communauté de Lac Simon, où il vit à temps partiel. Cet homme dans la cinquantaine est originaire du Témiscamingue, où il passe encore beaucoup de son temps quand il n'est pas sur la réserve. Yves s'identifie comme Métis. Il n'est pas inscrit sur le registre des Indiens. Dernièrement, il a fait des démarches afin de devenir membres de l'*Alliance Autochtone du Québec*.

21- Simon

Simon est un Attikamek<sup>w</sup>, dans la quarantaine, inscrit sur le registre de la bande d'Obejiwan, d'où il est natif. Il vit depuis quelques années à Senneterre, où il fait de l'artisanat et travaille pour un organisme amérindien. Cette artiste et père de famille connaît presque tout les Autochtones de Senneterre et connaît beaucoup de gens un peu partout dans la région.

22- Lise

Lise est une Québécoise dans la cinquantaine. Elle a œuvré une bonne partie de sa vie auprès des Autochtones. Elle est très impliquée auprès des jeunes amérindiens de la région et connaît beaucoup de personnes dans le milieu amérindien.

23- André

Natif de la région, André est homme dans la cinquantaine qui vit maintenant dans le secteur de Senneterre. André n'est pas inscrit sur le registre des Indiens. Ses origines autochtones lui viennent de sa grand-mère. Craignant les préjugés et la discrimination, ses racines amérindiennes ont très longtemps été tues par sa famille. Aujourd'hui, il ne cache pas cet héritage et s'identifie comme Métis. Malgré le fait qu'il ait jadis travaillé pour l'*Alliance laurentienne des Métis et Indiens sans statut du Québec*, André n'est pas membre d'une organisation représentant les Métis ou les Indiens sans statut. Dans différents contextes, il a travaillé la majeure partie de sa vie avec les Amérindiens. Il a notamment œuvré au sein du mouvement des Métis et Indiens sans statut, auprès de Kermot Moore, l'un des instigateurs du mouvement dans la région. André connaît très bien la réalité des Métis.

24- Julie

Julie est une Algonquine au début de la trentaine. Elle est inscrite (6.1) sur le registre de la bande de Pikogan, d'où elle native et où elle vit toujours. Elle étudie à Val-d'Or. Elle s'identifie comme une Anicibe. Elle connaît beaucoup d'Amérindiens et quelques Métis.

### 25- Sébastien

Sébastien est jeune Métis d'origine crie dans la vingtaine. Originaire de Senneterre, il a récemment quitté la région pour ces études. Il n'est pas inscrit sur le registre des Indiens et n'est pas membre d'une organisation politique regroupant les Métis. Il ne parle pas cri. Il s'identifie comme Métis et comme Autochtone.

### 26-Christina

Christina est inscrite sur le registre de la bande Waswanipi. Son père est blanc et sa mère est Crie. Cette jeune Métisse dans la vingtaine s'identifie comme Crie et comme Amérindienne. Elle utilise très rarement le terme Métis pour s'identifier. Elle vit à Senneterre, où elle est mère de famille à temps plein. Elle va sur la réserve de temps en temps, pour y visiter des amis. Elle ne parle pas cri.

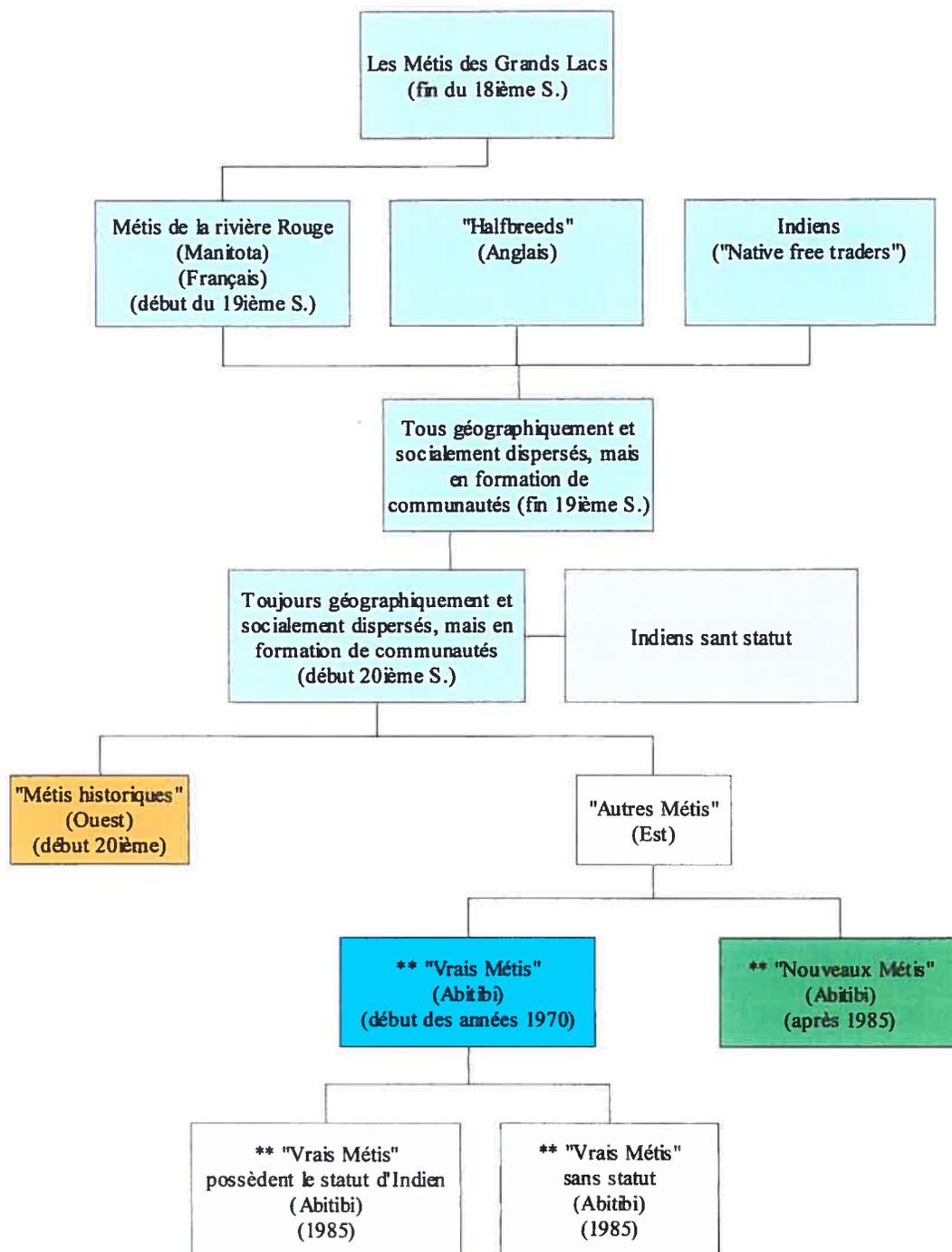
### 27- Josiane

Josiane est une Jeune métisse d'origine attikamek<sup>w</sup> au tout début de la vingtaine. Elle a été adoptée étant très jeune par une famille québécoise, à Senneterre, là où elle a grandi. Elle passe maintenant une majeure partie de l'année à l'extérieur pour ses études. Elle est inscrite sur le registre de la bande de Wemotaci. Son père biologique, avec qui elle a repris contact récemment, est Attikamek<sup>w</sup> et sa mère est blanche. Josiane s'identifie d'abord comme Québécoise, « ayant grandi avec les Blancs ». Elle a pris connaissance de ses racines amérindiennes lors qu'elle a rencontré son père biologique pour la première fois voilà quelques années. Elle est de plus en plus fière de ces origines autochtones. Elle n'hésite pas à s'identifier comme Métisse, surtout en présence de Blancs. Cette jeune étudiante travaille occasionnellement pour un organisme autochtone.

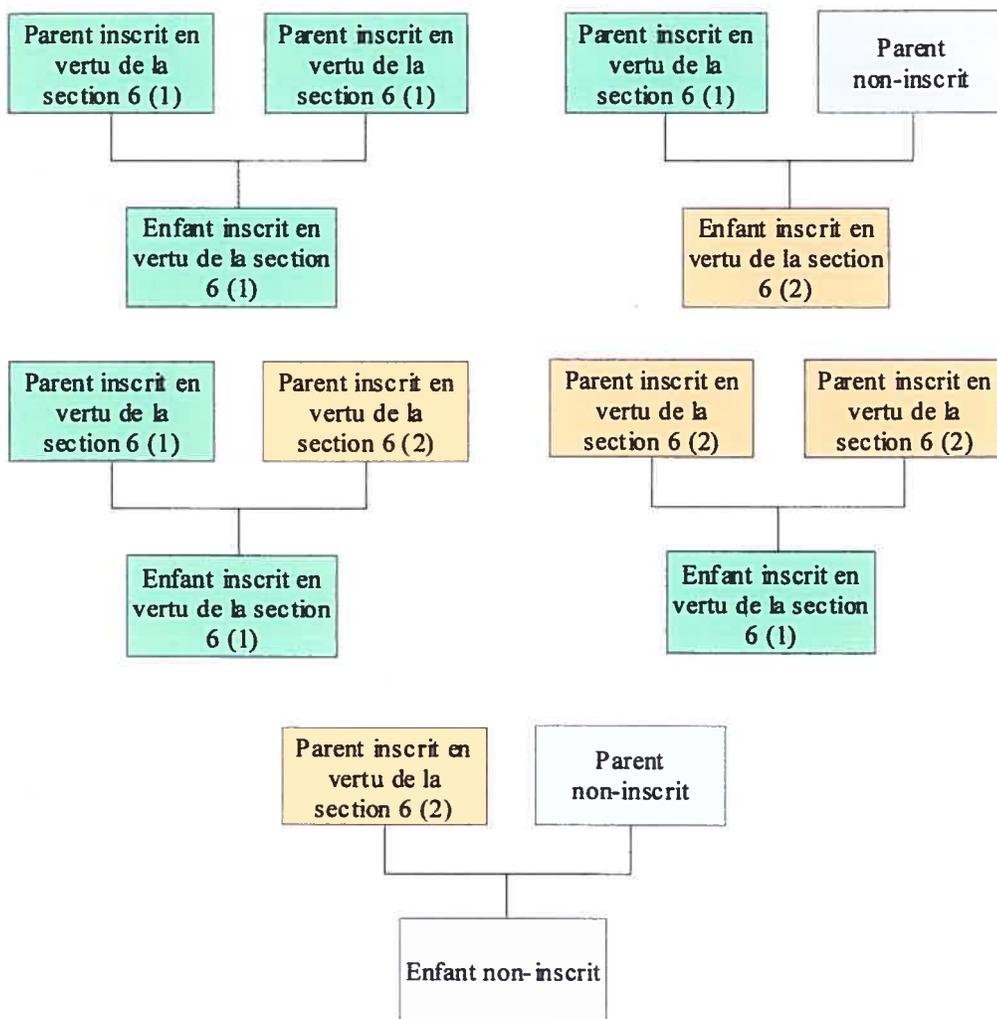


## ANNEXE III

ÉVOLUTION DE L'ETHNOGÈNESE DES MÉTIS AU CANADA\* ET AU QUÉBEC\*\*  
(ABITIBI-TÉMISCAMINGUE), DE LA FIN DU 18<sup>ÈME</sup> SIÈCLE À AUJOURD'HUI

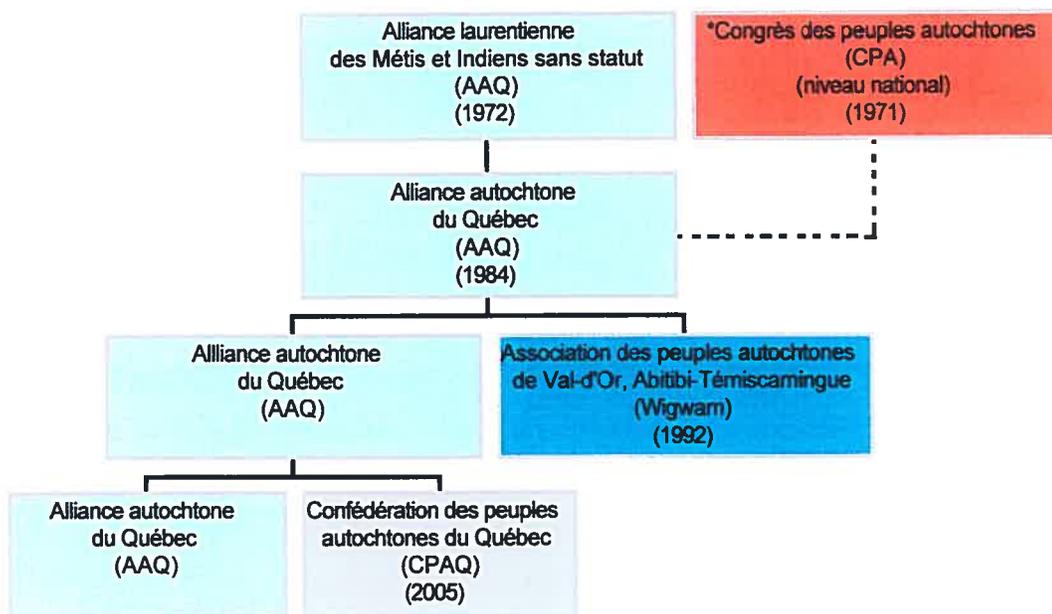


## ANNEXE IV

TRANSMISSION DU STATUT INDIEN EN FONCTION DES DIVERSES POSSIBILITÉS  
D'UNIONS

## ANNEXE V

HISTORIQUE DES ORGANISATIONS REPRÉSENTANT LES MÉTIS ET LES INDIENS SANS STATUT DANS LA RÉGION DE L'ABITIBI-TÉMISCAMINGUE DE 1972-2005.



\*Le Congrès des peuples autochtones (CPA) est l'organisation nationale qui représente les Métis, Indiens sans statut et Indiens hors réserve du pays dont l'Alliance autochtone du Québec est l'un des satellite provincial. Le CPA regroupe des organisations représentant cette clientèle partout au Canada.

ANNEXE VI« LES OUBLIÉS »

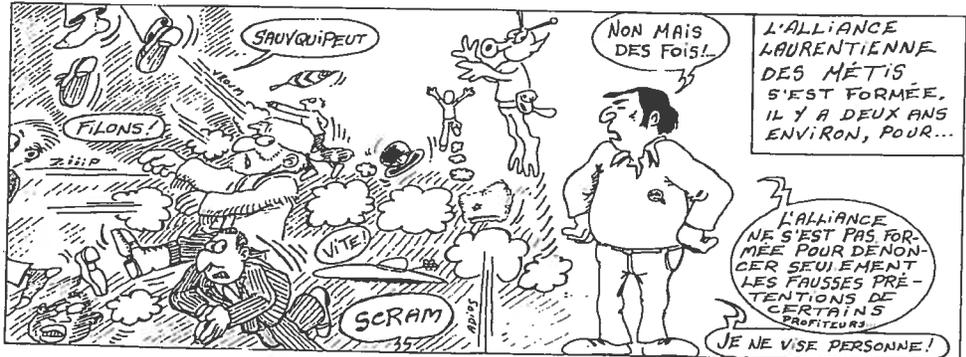
BANDE—DESSINÉE PARUE DANS « L'ALLIANCE »,  
LE JOURNAL DE L'ALLIANCE LAURENTIENNE DES MÉTIS ET INDIENS SANS STATUT  
INC, VOLUME 1, NUMÉRO 1, 1974,



LA DEVISE DU QUÉBEC C'EST: "JE ME SOUVIENS" UNE BIEN MAUVAISE DEVISE QUAND ON A LA MÉMOIRE COURTE...

# LES "OUBLIÉS"

PAR JEAN BELLO





TOUT D'ABORD LES FEMMES INDIENNES MARIÉES À DES BLANCS, ELLES PERDENT LEUR RECONNAISSANCE ET LEURS DROITS INDIENS.

LUI, UN BLANC?

JE VOUDRAIS BIEN ME FAIRE PASSE POUR UN INDIEN, MAIS PERSONNE NE VEUT ME CROIRE.

QUI SONT LES OUBLIÉS?...



LES INDIENS ABSENTS LORS DES RECENSEMENTS.

TIENS... ENCORE UN QUI VA ÊTRE OUBLIÉ.

TIENS... CE GARS-LÀ RESSEMBLE À UN RECENSEUR DU GOUVERNEMENT... HUM?... ET PUIS NON! ILS NE SERAIENT PAS ASSEZ IDIOTS POUR VENIR QUAND SONNE IL N'Y A PER AU VILLAGE...



LES INDIENS AYANT RENONCÉ À LEUR STATUT POUR OBTENIR CERTAINS DROITS (PROPRIÉTÉ, VOTE, CONSOMMATION D'ALCOOL).

N'ALLEZ SURTOUT PAS CROIRE QU'UN INDIEN QUI VOTE, VOTE NECESSAIREMENT POUR LES ROUGES!...



ET ENFIN LES MÉTIS. (C'EST-À-DIRE LES DESCENDANTS JUSQU'À LA 4<sup>È</sup> GÉNÉRATION D'UNE ANCÊTRE INDIENNE).

ILS M'ONT DEMANDÉ UNE PREUVE!

ANCÊTRE.

C'EST IMPOSSIBLE!

NOUS AMERIONS FAIRE PARTIE DE VOTRE CLUB, MON CHER!

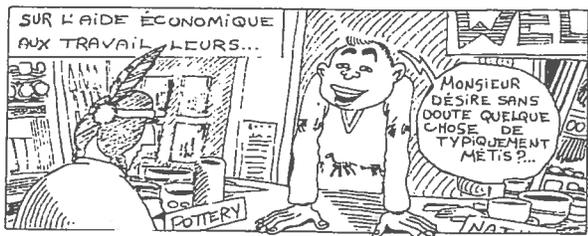
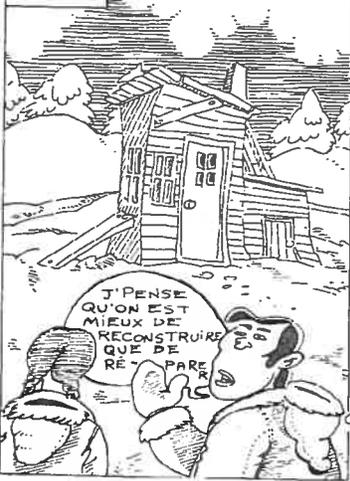
DÉSOLÉ M. LE PREMIER MINISTRE, MAIS ÇA VOUS FAIT PLUS DE 7819 GÉNÉRATIONS...

ET PUIS, CE N'EST PAS UN CLUB!

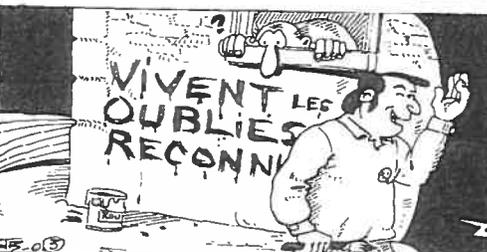
C'EST DONC TOUS CES GENS, QUI NE SONT RECONNUS PAR PERSONNE, DÉFAVORISÉS DE TOUS CÔTÉS, (ILS NE SONT NI INDIENS, NI BLANCS... DONC N'ONT AUCUNE FAVEUR NI DROIT DES UNS OU DES AUTRES...), CETTE GRANDE MINORITÉ, POURTANT TRAIT D'UNION CULTUREL (ET GÉNÉTIQUE) ENTRE DEUX RACES, QUI ESSAIENT D'OBTENIR DES DROITS PROPRES.



LEURS REVENDICATIONS PORTENT SUR L'AMÉLIORATION DU LOGEMENT...



MALHEUREUSEMENT CE N'EST QUE LE DÉBUT D'UN LONG COMBAT. LE GROUPE A D'AUTRES REVENDICATIONS, DE RECONNAISSANCE CULTURELLE, TERRITORIALE, ETC... PAR EXEMPLE...



MAIS D'ABORD LA VOLONTÉ DE L'ALLIANCE PORTE À FAIRE RECONNAÎTRE SES MEMBRES COMME CITOYENS À PART ENTIÈRE D'UNE MINORITÉ COMPARABLE AUX AUTRES.

ANNEXE VII  
PHOTOS DE TERRAIN



-Centre d'entraide et d'amitié autochtone de Senneterre (Juin 2005).



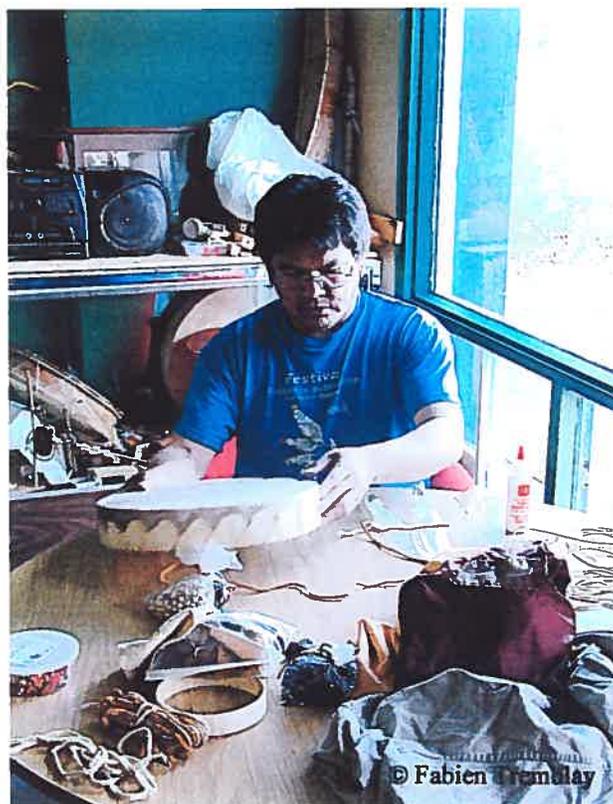
-Centre d'amitié autochtone de Val-d'Or (Juillet 2005).



-SHABOGAMAK. Chalet du Centre d'amitié autochtone de Senneterre. On y est toujours le bienvenu, que ce soit pour profiter de la plage, venir y faire du canot ou encore pour participer à certaines activités qui s'y déroulent en collaboration avec le Centre d'amitié (Juin 2005).



-Tentes « prospector » au chalet du Centre d'amitié autochtone de Senneterre. Les jeunes Autochtones de la région viennent y faire du camping durant l'été. Parfois, on organise des activités en collaboration avec d'autres Centres d'amitié du Québec. Durant l'été 2005, des jeunes Autochtones de Val-d'Or et de Montréal sont venus y passer quelques jours. C'est l'occasion pour eux de rencontrer des jeunes d'ailleurs au Québec, tout en apprenant certaines activités « traditionnelles » comme l'artisanat amérindien (Août 2005).



-Alexis Weizineau, artiste atikamekw<sup>w</sup> originaire d'Obedjiwan, vit depuis quelques années à Senneterre. Occasionnellement, il donne des ateliers d'artisanat amérindien en collaboration avec le Centre d'entraide et d'amitié autochtone de Senneterre. Ces ateliers ont généralement lieu à Shabogamak, un chalet que possède le Centre d'amitié autochtone de Senneterre sur le bord du Lac Parent (Juillet 2005).



-Kiosque d'artisanat amérindien du Centre d'entraide et d'amitié autochtone, tenu lors du Festival forestier de Senneterre. On y vend, chaque année, des objets fabriqués par des Autochtones de la communauté (Juillet 2005).



-Deux femmes arrangent le poisson (Doré) qui sera ensuite servi, de différentes façons, lors d'un repas donné dans le cadre de la Journée nationale des Autochtones du 21 juin. Ce rassemblement a lieu chaque année, à Shabogamak, en collaboration avec le Centre d'entraide et d'amitié autochtone de Senneterre (Juin 2005).



- Dans le train entre Senneterre et La Tuque, trois jeunes Atikamek<sup>w</sup>, accompagnent leurs parents à Obejiwan. Les Atikamek<sup>w</sup> qui vivent à Senneterre utilisent souvent ce moyen de transport pour rejoindre leurs communautés (juillet 2005).