

Université de Montréal

**Vivre la ville : l'expérience sociale et spatiale des
autochtones de Val-d'Or**

par

Frédérique Cornellier

Département d'anthropologie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et post-doctorales
en vue de l'obtention du grade de Maître ès sciences
en anthropologie

décembre, 2010

© Frédérique Cornellier, 2010

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

Vivre la ville : l'expérience sociale et spatiale des autochtones de Val-d'Or

Présentée par :
Frédérique Cornellier

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Bernard Bernier, président-rapporteur
Marie-Pierre Bousquet, directrice de recherche
Deirdre Meintel, membre du jury

Résumé

Cette recherche se démarque des études sur les Amérindiens urbains en se penchant sur le quotidien des autochtones dans la ville de Val-d'Or (Abitibi, Québec). Ce mémoire s'interroge sur leurs rapports sociaux et leurs relations aux lieux de la ville. Il montre qu'une communauté autochtone vit à Val-d'Or, caractérisée par sa structure sociale, son identité collective et l'apparition d'une classe élite. La mémoire collective, l'environnement social et les allochtones façonnent l'identité des autochtones de Val-d'Or. L'appropriation que ces derniers font de l'espace se doit d'être considérée dans le maintien de leur identité collective, mais également dans leur façon de vivre la ville au quotidien. La dichotomie visibilité/invisibilité apparaît lorsqu'il est question des autochtones et du milieu urbain. C'est par la reconnaissance sociale que les individus deviennent « visibles » (positivement ou négativement) aux autres. Quant à l'invisibilité, c'est par la « non-perception » qu'elle s'actualise. C'est au sein des interactions interethniques que se vit cette dichotomie. Ces interactions sociales et ces contacts interethniques démontrent la segmentation ethnique des relations sociales. Un jeu de proximité/distance s'instaure et fait place aux stéréotypes (exacts et inexacts). Parmi les non-autochtones de Val-d'Or, les discours véhiculés sont marqués par un caractère genré, où certains propos discriminatoires ressortent. Enfin, le mémoire met l'accent sur le fait que les Amérindiens constituent, au même titre que les autres populations urbaines, des acteurs sociaux citoyens qui façonnent de plus en plus les paysages des villes canadiennes.

Mots-clefs : anthropologie, autochtones urbains, classe élite, identité collective, relations autochtones/non-autochtones, segmentation ethnique.

Abstract

This research differs from other studies on urban Natives by looking at the daily life of Natives in the city of Val-d'Or (Abitibi, Quebec). This thesis examines their social experiences and their relations to the places of the city. It demonstrates that a Native community lives in Val-d'Or, and that it is characterized by its social structure, its collective identity, and the creation of an elite class. The collective memory, the social environment, and the non-Natives are central for the Val-d'Or Native's identity. The sense of belonging that Natives are building toward the urban environment has to be considered in the preservation of their collective identity, as well as in their daily life in the city. When we are talking about Natives and urban space, the visibility/invisibility dichotomy appears. The social recognition entitles individuals to get visibility (positive or negative) from others. On the contrary, invisibility is a process of "non-perception". It is in social inter-ethnic interaction that this dichotomy is experienced. Social interactions and inter-ethnic human contacts are creating ethnic segmentation in social relations. A proximity/distance phenomenon is introduced and creates stereotypes (accurate and inaccurate). The discourse of the non-Natives of Val-d'Or is gender oriented, marked by some discriminatory words. This thesis focuses on the fact that the Natives are, like other urban populations, urban social actors who shape the landscapes of Canadian cities.

Keywords : anthropology, urban Natives, elite class, collective identity, Natives/non-Natives relations, ethnic segmentation.

Table des matières

Résumé	i
Abstract	ii
Table des matières	iii
Liste des abréviations et des sigles	vi
Dédicace	vii
Remerciements	viii
Introduction	1
Investir les lieux.....	2
Donner une signification à son espace.....	2
Entrer en contact avec l’Autre.....	5
Les autochtones et la ville.....	7
La présence d’une communauté autochtone en milieu urbain	8
Les hypothèses : expériences communes et segmentation ethnique	14
Plan argumentaire	16
Contexte et méthodologie	18
Regard sur l’Abitibi et Val-d’Or	18
Portrait des autochtones de Val-d’Or	21
L’arrivée à Val-d’Or	21
Diversité culturelle entre Premières Nations.....	23
Méthodologie	24
L’observation participante.....	24
La sélection des participants.....	27
Les difficultés rencontrées.....	28
CHAPITRE 1. La structure sociale des autochtones de Val-d’Or et l’émergence d’une classe élite	30
L’identité contemporaine des autochtones.....	31
La réserve : nouveau facteur identitaire	34

L'identité autochtone urbaine : fraternité et regard de l'Autre	36
La famille : le modèle social en milieu urbain	38
Transmission culturelle et identitaire.....	43
Les enfants : la priorité des autochtones.....	45
Les amis et les collègues : les substituts de la famille.....	48
Retours et visites dans les communautés d'origine	50
Des autochtones engagés : des modèles pour la communauté.....	54
Les rôles de la classe élite	56
Les répercussions sur leur vie privée : ingérence et non-fréquentation des lieux.....	60
Synthèse	62
CHAPITRE 2. Le quotidien des autochtones de Val-d'Or et les lieux de la ville.....	64
Les rapports de classes : reconnaissance et valeur sociale.....	67
Les goûts, l'esthétisme et le prestige	69
Modèle résidentiel, lieux et activités du quotidien.....	72
Les lieux du quotidien	73
Les activités sportives et les tournois	82
Les événements de type social et culturel	86
Les organismes et les entreprises autochtones dans le paysage valdorien	88
Synthèse	93
CHAPITRE 3. Connaissances, contacts et discours des allochtones	96
Proximité et distance en milieu urbain.....	97
Les contacts vécus par les allochtones.....	99
Une enfance sans autochtones.....	99
Le quotidien et la ville : les sentiments ressentis	105
Le milieu de travail : lieu de connaissances et de rencontres.....	109
Des discours aux facettes multiples : ce que les allochtones pensent et disent des autochtones	113
Les femmes et l'apparence des autochtones et de la ville.....	116
Les hommes et les discours politiques.....	119
Val-d'Or et les autochtones : dans quel état sont les relations entre les deux peuples?	122
Synthèse	125
Conclusion.....	127

Bilan théorique.....	127
Bilan ethnographique	128
Pistes futures	134
Bibliographie.....	136
Annexe A : Cartes géographiques.....	i
Annexe B : Tableau des participant(e)s.....	v

Liste des abréviations et des sigles

CAAVD : Centre d'amitié autochtone de Val-d'Or

CRSH : Conseil de recherches en sciences humaines du Canada

HLM : Habitations à loyer modique

LARESCO : Laboratoire de recherche pour le soutien des communautés

UQAT : Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue

À mon oncle Guy

Remerciements

Je tiens avant tout à remercier les participants autochtones et allochtones qui m'ont fait confiance en prenant part à ce projet de mémoire qui me tenait tant à coeur. Ils ont eu la générosité de partager avec moi leurs histoires de vie et leurs opinions. J'espère avoir été fidèle à leurs témoignages.

Un merci tout spécial à Marie-Pierre Bousquet, ma directrice de recherche. Sans elle, je ne serais pas arrivée à la satisfaction que je ressens aujourd'hui. Par ses précieux conseils, elle m'a appris à donner le meilleur de moi et à me dépasser. Son soutien constant m'a été d'une aide inestimable.

Je remercie l'équipe du LARESCO pour leur aide lors de mon terrain, particulièrement à Anne, Andrée-Anne, Monique et Christopher avec qui j'ai eu de nombreuses discussions enrichissantes qui m'ont permis d'en connaître davantage sur les autochtones.

Merci à mon amoureux Serge de m'avoir soutenu et motivé autant dans les moments difficiles que joyeux qui marquent cette aventure. Sa patience et ses connaissances m'ont été chères.

Merci à ma famille de croire en moi et de me soutenir à travers les nombreux projets qui me tiennent à coeur.

Merci à mes amies Julie-Anne, Sophie, Marianne, Valérie, Geneviève, Valérie et Géraldine, qui sont impatientes de me lire.

Introduction

Depuis les années 1950, on constate une augmentation du nombre d'autochtones en milieu urbain et ce, particulièrement dans l'Ouest du Canada. Les autochtones quittent notamment les réserves pour se trouver de l'emploi, pour se sortir de situations de violence, pour les services disponibles en ville, ou encore pour offrir une meilleure éducation à leurs enfants (Urban Aboriginal Peoples Study : Main Report, 2010). Tranquillement, cette migration vers les centres urbains s'est transposée au Québec et aujourd'hui, les autochtones sont de plus en plus nombreux à vivre en ville. Ce phénomène est notamment visible dans la ville de Val-d'Or, en Abitibi-Témiscamingue, où près de 3 % de la population a déclaré une identité autochtone en 2006 (Statistique Canada, Profil des communautés de 2006).

Les premiers ouvrages qui traitaient des autochtones en milieu urbain le faisaient généralement sous l'angle de la problématique sociale que représentait cette présence, par exemple en parlant de l'incompatibilité entre la culture autochtone et la vie urbaine, donc la nécessité, pour les autochtones, d'abandonner leurs valeurs culturelles pour pouvoir s'adapter à la ville (Peters, 1996). Puis, les auteurs se sont intéressés à la migration, à la marginalisation et à la pauvreté de cette nouvelle population urbaine (Jaccoud et Brassard, 2001; Lévesque, 2003; McCaskill, 1981; Peters, 2007). Si Val-d'Or a déjà été le sujet d'étude de ce créneau par le passé (Laplante, 1991; Montpetit, 1989, 1993), il demeure que le paysage valdorien a grandement changé avec les années et qu'une mise à jour des réalités autochtones de Val-d'Or est nécessaire. Je tente ainsi de remédier à cette lacune en me distanciant des études déjà présentes et en abordant plutôt la ville comme nouvel environnement autochtone. Plus spécifiquement, je m'intéresse aux liens qui existent entre les humains et leur environnement, c'est-à-dire que je cherche à comprendre la façon dont les humains façonnent leur environnement, mais également la manière dont ils sont façonnés par celui-ci. Dans le cas présent, il est question des autochtones, des allochtones et de la ville de Val-d'Or. Ma question de recherche s'est donc révélée d'elle-même : comment se manifestent les rapports sociaux et spatiaux des habitants autochtones et allochtones et de leur environnement? D'autres questions, sous-jacentes à celle qui est

centrale, émergent : comment se manifeste la dynamique entre Val-d'Or et ses habitants autochtones et allochtones? Comment les autochtones expérimentent-ils la ville? Où vont-ils et avec qui? Comment réagissent les allochtones face à cette nouvelle présence? Cette démarche se veut novatrice en anthropologie en ce sens qu'elle traite de deux populations (les autochtones et les non-autochtones) et d'un environnement (la ville) rarement liés sous cet angle de relations à deux sens. En effet, on retrouve des études de ce type entre les autochtones et la réserve (Basso, 1996; Hudson-Rodd, 1998) ou entre la ville et une population précise (Harney, 2002; Radice, 2000), mais la fusion entre autochtones, allochtones et milieu urbain n'est pas commune, et encore au moins au Québec.

Investir les lieux

Donner une signification à son espace

Afin de saisir les relations entre les gens et les lieux, la théorie de l'engagement a été utilisée par certains anthropologues, notamment par Basso (1996) et Radice (2000). Ce modèle tente de comprendre les interactions que les humains vivent avec leur environnement selon leurs expériences des lieux. En effet, « le lieu particulier est primordial dans l'existence humaine, parce que nous ne pouvons jamais être quelque part dans le monde sans être engagés dans un environnement quelconque » (Radice, 2000 : 14). Selon l'auteure, ce qui constitue la force de cette théorie, c'est sa façon d'expliquer la perception ainsi que l'action humaine (ibid. : 18). Elle applique les notions de multilocalité et multivocalité afin de comprendre cette relation que l'individu développe avec son espace. La multilocalité observe l'interaction entre les habitants et leur ville. Les discours des citoyens sont analysés afin de faire ressortir les significations qu'ils attribuent à leur espace. La multivocalité, quant à elle, s'assure de saisir les diverses expériences qu'ont vécues les habitants dans un lieu ou un espace donné. Ce type d'approche me permet de m'attarder autant sur les expériences concrètes des autochtones et des allochtones que sur les différentes perceptions que ces deux populations ont de l'espace qu'ils occupent.

Basso spécifie quant à lui que le fait d'habiter un endroit renvoie aux relations que les individus entretiennent avec les lieux et que c'est uniquement grâce à ces relations que l'espace acquiert ses significations (1996 : 54). Il illustre ses propos par l'expérience personnelle qu'il a vécue chez les Apaches de l'Arizona. Lors de son séjour sur la réserve amérindienne, les habitants lui ont raconté des histoires traditionnelles concernant leur territoire. Ces histoires sont fréquemment reprises par les membres de la communauté à titre de moralité, ou de règles de vie, dans lesquelles l'individu ancre concrètement son expérience personnelle au lieu de l'histoire. Il poursuit en expliquant que

[...] people are forever presenting each other with culturally mediated images of where and how they dwell. In large ways and small, they are forever performing acts that reproduce and express their own sense of place – and also, inextricably, their own understandings of who and what they are (ibid. : 57).

On comprend que les gens, en investissant les lieux, agissent selon leurs propres façons de voir le monde, ce qui structure leur vision de qui ils sont.

Hudson-Rodd (1998) développe aussi ce concept de *sense of place*¹ dont fait mention Basso. Son article se penche sur les liens qui existent entre le *sense of place* des Amérindiens, la santé de ceux-ci et l'arrivée des Euro-Canadiens sur le continent. L'auteure trace un portrait historique du mouvement expansif des Euro-Canadiens sur les territoires amérindiens et de l'expérience territoriale que subissent les Amérindiens. Elle entame son article en expliquant l'importance de la notion de lieux. Les lieux ne représentent pas seulement un endroit spatio-temporel que les humains habitent; ils sont avant tout caractérisés par les différentes significations qu'attribuent les individus, des significations symboliques, identitaires, culturelles et autres (1998 : 55). Ainsi, ce concept de *sense of place* est utilisé pour décrire les particularités que les lieux symbolisent pour les gens. Dans le cas présent, ces particularités renvoient au domaine de la santé (par la tenue de pratiques

de guérison), de l'économie (par l'utilisation des ressources naturelles) et du social (par l'organisation de rassemblements sociaux). Comme son article traite de la conquête territoriale au 19^e siècle, elle avance que le *sense of place* est grandement déterminé par la façon dont les gens se perçoivent en lien avec la nature, ce qui l'amène à dire que les Amérindiens et les Euro-Canadiens vivent le territoire de façons bien différentes (ibid. : 56). Elle en arrive à la conclusion qu'alors que le *sense of place* des Euro-Canadiens est basé sur le contrôle de son environnement, sur la domination de la nature et sur la propriété, le *sense of place* des Amérindiens s'éloigne de cet individualisme en symbolisant plutôt un espace partagé entre les animaux, les éléments de la nature et la spiritualité. C'est ainsi que les Amérindiens entretiennent une relation de dialogue avec leur environnement et le manifestent notamment par des cérémonies, comme celle de la Sun Dance (ibid. : 64). Pour ma part, le *sense of place* développé par Hudson-Rodd semble s'appliquer au contexte actuel du 21^e siècle et du milieu urbain en ce sens que les autochtones et les allochtones ne perçoivent pas les lieux de la ville de la même façon, puisqu'ils ne leur attribuent pas les mêmes significations. Encore aujourd'hui, les allochtones ont ce rapport individualiste avec leur environnement et ce, même en milieu urbain. Cette relation est notamment perceptible par l'importance de la propriété et par la fréquentation des lieux, c'est-à-dire que les non-autochtones fréquentent les différents endroits de la ville entourés de leurs amis ou seuls. Pour les autochtones, comme le montrent les premiers résultats de recherche, la ville est plutôt un milieu à côtoyer en famille, tout comme le sont d'ailleurs le territoire de chasse et la réserve. Ils n'ont pas cette notion de posséder le territoire comme les allochtones, mais d'en faire partie².

¹ Afin de conserver toute la valeur de ce terme, j'ai décidé de l'employer en anglais.

² Lors du colloque des Premières Nations organisé par l'UQAT le mercredi 28 mai 2008, Major Kistabish, un Algonquin de Pikogan, expliquait justement la différence linguistique entre *kitakinan* et *nitakinan*, deux mots algonquins utilisés pour définir le territoire. Alors que le premier signifie « faire partie du territoire », le deuxième désigne « posséder le territoire ». Le conférencier

Entrer en contact avec l'Autre

C'est ainsi que les lieux que les individus investissent sont chargés de sens; d'abord par les significations qu'ils leur attribuent, puis par cette façon dont ils se les approprient. De plus, l'espace permet aux gens d'entrer en contact les uns avec les autres. Eames et Goode (1977) approfondissent cette relation qu'a l'humain avec son espace et soulignent qu'en investissant l'espace, des points de contact se créent forcément, caractérisant ainsi la scène urbaine. Les auteurs notent qu'il faut faire la différence entre des points de contact entre individus et des points de contact entre des groupes et des institutions. Dans leur ouvrage, ils énumèrent les endroits de possibles rencontres, comme les restaurants, les bars, les centres commerciaux et les institutions, ajoutant que certains endroits permettent l'interaction alors que d'autres suggèrent plutôt l'exclusion (1977). Une recherche menée par Eames et Robboy sur les migrants panjabis en Angleterre démontre ce phénomène lors de la fréquentation des bars. Les Anglais disent que leur bar est envahi par les Indiens, alors que ceux-ci affirment vivre de la discrimination de la part du *pubkeeper*. Ce dernier utiliserait des verres différents pour servir les Indiens.

[There] may be a tendency for each segment to maintain social distance from the others and avoid interaction. However, the opportunity is provided to develop some contact or, at the very least, to observe from afar how members of the other groups behave in quasi-private, personal interaction (ibid. : 222).

C'est ainsi que les individus qui se retrouvent dans un lieu donné créent une distance ou un rapprochement social. Dans un premier temps, il importe d'observer quels actes posent les gens de groupes différents lorsqu'ils se retrouvent dans un même endroit. Puis, il faut s'attarder sur les discours des individus pour connaître ce qu'ils ont vécu dans ce lieu précis. Cette démarche s'applique à la ville de Val-d'Or, puisque c'est en observant les lieux et en discutant avec les gens qu'il est possible de saisir si des contacts se créent ou non entre les autochtones et les allochtones.

démontrait que les autochtones se rattachent au premier terme, *kitakinan*, alors que *nitakinan* se réfère davantage aux non-autochtones, car ceux-ci disent posséder le territoire.

Une recherche en géographie sociale menée par Racine et Marengo (1998), ayant pour but de comprendre comment coexistent deux groupes culturels sur un même territoire, offre d'intéressantes pistes de réflexion qui rejoignent certains propos de Eames et Goode. Pour les auteurs, la spatialité est centrale, en ce sens que ce sont les lieux qui sont observés afin de percevoir cette coexistence. C'est pour cette raison qu'ils parlent de lieux de contact plutôt que de points de contact. Pour eux, il faut « [...] penser spatialement la relation à l'autre » (1998 : 43). J'ajoute à cet énoncé qu'en plus d'observer la relation à l'autre, il faut aussi s'attarder aux rapports qu'entretiennent les gens avec les lieux qu'ils fréquentent. Autrement dit, la fréquence à laquelle les gens investissent les lieux doit être prise en compte afin de comprendre à quel point les individus se côtoient. Dans leur article, les chercheurs expliquent qu'ils ont choisi la ville de Lausanne comme lieu d'étude, entre autres parce qu'il y a des réseaux associatifs et des commerces ethniques présents dans la ville³. En parlant de ces endroits, ils mentionnent que ce sont des lieux où il y a de fortes chances de coprésence culturelle (ibid. : 47) et qu'ils peuvent devenir des lieux de rencontres ou d'évitement (ibid. : 48). Sur le territoire de Val-d'Or, il y a certes des organismes et des entreprises autochtones, mais on ne retrouve qu'un seul commerce autochtone actuellement, soit la boutique du CAAVD⁴. S'il est vrai que ces endroits culturels permettent les rencontres, mes observations m'ont permis de constater que les points de contact dont parlent Eames et Goode s'appliquent mieux à mon expérience sur le terrain. C'est-à-dire que les points de contact se créent dans des lieux aussi divers que quotidiens, comme c'est le cas des restaurants, des épiceries et du milieu de travail, et pas seulement dans des endroits « culturels », comme le veut l'approche de Racine et Marengo. Ainsi, je me distancie de ces auteurs pour prioriser la démarche de Eames et Goode, qui est plus adéquate pour mon terrain de recherche.

³ Je traite plus en profondeur des organismes et entreprises autochtones dans le chapitre 2.

⁴ Jusqu'en 2008, la boutique d'artisanat Wachiya était ouverte.

Les autochtones et la ville

C'est à partir des années 1950 que la présence d'autochtones en milieu urbain a commencé à attirer l'attention des chercheurs. Au Canada, ce phénomène d'urbanisation était surtout observable dans les provinces de l'Ouest canadien. Au Québec, ce n'est que depuis les années 1980 qu'il est visible.

En ce qui concerne la ville de Val-d'Or, le mémoire de Montpetit (1989) s'inscrit dans le mouvement des études anthropologiques des années 1980, en ce sens qu'elle retrace les raisons qui ont motivé les autochtones à déménager en ville. Elle utilise la méthode de recueil de récits de vie afin de saisir la réalité de ces individus. Elle constate la présence de deux populations autochtones au sein de la ville. C'est pourquoi la première section de son mémoire trace un portrait des Algonquins qui migrent vers Val-d'Or et de leurs réserves d'origine. Dans la seconde partie, elle présente les Métis qui habitent Val-d'Or et l'histoire du Témiscamingue, leur région natale. Puis l'auteure pose son regard sur Val-d'Or et les autochtones qui y habitent, soient les Algonquins et les Métis⁵. À propos de leur arrivée en ville, elle souligne que Val-d'Or est un endroit familier pour les autochtones étant donné que plusieurs ont fréquenté la ville avant de s'y établir. Elle traite des emplois offerts aux autochtones et souligne l'importance des organismes autochtones⁶ dans l'embauche et dans la formation de ces individus. En fait, les autochtones préfèrent travailler en milieu autochtone. Cet aspect est d'ailleurs abordé par mes informateurs et il en est question dans un chapitre. L'auteure mentionne aussi que des activités sociales et récréatives sont organisées, majoritairement par les organismes autochtones, dont le Centre d'Entraide Autochtone, pour rassembler les autochtones de la ville et des communautés. Même si

⁵ Montpetit mentionne que des autochtones d'autres nations sont aussi présents sur le territoire de Val-d'Or, notamment des Cris, des Montagnais et des Abénakis, mais elle précise qu'elle s'intéresse surtout aux Algonquins et aux Métis.

⁶ Elle nomme entre autres le Centre d'Entraide Autochtone, aujourd'hui appelé le Centre d'amitié autochtone de Val-d'Or, « [...] l'Alliance des Métis, le Conseil Algonquin, les organismes cris tels la Société de développement autochtone de la Baie James et la boutique d'artisanat cri. » (1989 : 92).

l'auteure écrit « [qu'une] des caractéristiques de la vie autochtone de Val-d'Or est [...] cette absence d'isolement » (1989 : 88), elle précise cependant qu'il n'y a pas de vie communautaire intensive entre les membres de cette population. « [L]a plupart des autochtones se fréquentent principalement entre parents ou amis du même lieu d'origine. [...] [L]es gens ont tendance à se regrouper avec ceux qui ont les mêmes antécédents socioculturels, les mêmes expériences » (ibid. : 98). Finalement, elle fait état des liens que les autochtones maintiennent avec leur lieu d'origine et elle souligne que ces rapports ne sont pas les mêmes pour les Algonquins et les Métis. Les Algonquins gardent en tête de retourner éventuellement vivre en réserve, alors que les Métis se sont davantage enracinés en milieu urbain.

Évidemment, cet ouvrage de Montpetit est déterminant dans le cadre de ma recherche, car c'est le seul écrit qui traite véritablement des autochtones de Val-d'Or. Le portrait actuel des autochtones qui habitent Val-d'Or a grandement changé depuis le passage de Montpetit. Une mise à jour est donc nécessaire afin de percevoir cette population aujourd'hui beaucoup plus nombreuse. Si la population a connu des transformations, c'est aussi le cas du paysage valdorien. Les organismes dont fait mention Montpetit ne sont plus en aussi grand nombre à l'heure actuelle. De nouvelles façades autochtones ont vu le jour et jouent un rôle important dans la perception que se font les autochtones et les allochtones de la ville⁷.

La présence d'une communauté autochtone en milieu urbain

La notion de communauté, brièvement abordée par Montpetit, est centrale pour ce qui est de mon sujet de recherche. En effet, à la suite à mes observations, il est raisonnable d'affirmer que la population autochtone de Val-d'Or forme une communauté. On comprend que les autochtones qui habitent en ville sont de plus en plus nombreux. Maintenant qu'ils résident en plus grand nombre dans cet environnement urbain, il est juste de se demander si

une communauté autochtone caractérise la vie de ces individus. Quelques auteurs se sont attardés sur ce concept de communauté chez les populations autochtones urbaines des États-Unis et du Canada (notamment Darnell et Manzano Munguia, 2005 pour la ville de London en Ontario; Lobo, 1998 pour les villes des États-Unis; Proulx, 2003 pour la ville de Toronto et Weibel-Orlando, 1991 pour la ville de Los Angeles).

L'ouvrage de Weibel-Orlando est éclairant quant à la notion de communauté au sein de la population amérindienne de Los Angeles. « Community [...] is process, social interaction, and the dynamic intersection of its constituent parts in the face of a shared threat or toward the accomplishment of a common goal » (1991 : 6). Elle poursuit en écrivant que la communauté n'a pas besoin d'être concentrée géographiquement et les individus n'ont pas à sentir qu'ils s'entendent sur tous les aspects de celle-ci (ibid. : 53). À propos de cette dispersion géographique, Weibel-Orlando mentionne que « [...] social life in the cities might be best conceptualized as interacting personal community or networks rather than spatial community » (ibid. : 56). Concernant la participation des individus aux activités organisées, elle précise qu'elle renforce et intensifie la connaissance et la connexion d'une communauté.

[C]ommunity appears to mean all those Indians in Los Angeles who seek out other Indians with whom to associate, no matter how infrequently, for political, economic, health, religious, affectional, and recreational reasons. [...] [M]embers of a common-interest collectivity whose overarching consideration is the maintenance of ethnic groups consciousness, ethos, and community (ibid. : 61).

L'auteure met en valeur quatre aspects qui permettent d'affirmer que les Amérindiens de Los Angeles font partie d'une communauté. Tout d'abord, elle pose son regard sur les institutions autochtones présentes dans la métropole, car celles-ci sont des indicateurs structurels de la présence d'une communauté, notamment lorsqu'il y a organisation

⁷ Il sera question de ces nouvelles façades autochtones dans les chapitres 2 et 3.

d'activités (ibid. : 79). Elle classe ces institutions dans diverses catégories, comme la politique, l'éducation et les services sociaux et économiques. Elle décrit ces catégories, donne des exemples qui se rattachent à chacune d'entre elles et spécifie que certaines institutions peuvent faire partie de plusieurs catégories à la fois. Tout comme à Los Angeles, on retrouve à Val-d'Or des organismes autochtones qui jouent ce rôle d'indicateur structurel; c'est particulièrement le cas avec le CAAVD qui est présent dans la communauté depuis 35 ans. Deuxièmement, Weibel-Orlando présente trois activités qui ont lieu au sein de la communauté, soit le « Saturday Night Powwow », le « Fifth Sunday Sings » et le « Los Angeles City-County Native American Indian Commission ». Elle écrit à ce sujet que

[s]ocial arenas, those central nodes of interaction [...], are the stages on which consensus about social behavior specific to a particular culture scene can be demonstrated and learned by individuals and by the group. They are the context of community. Within social arenas, individuals and groups can engage in recognized patterns of behavior that validate and incorporate them into the larger social entity (ibid. : 129).

À Val-d'Or, des activités ponctuent le calendrier des membres de la communauté : il y a entre autres la marche Gabriel-Commanda contre la discrimination raciale (mars), les festivités entourant la Journée nationale des Autochtones (21 juin), le Gala Mëmëgwashi (juin) et le Powwow du Lac-Simon qui se tient à Val-d'Or (juillet). Nous verrons dans le chapitre 3 en quoi ces événements constituent des arènes sociales dans la vie des autochtones de Val-d'Or. En troisième lieu, Weibel-Orlando s'intéresse aux différents rôles que peuvent détenir les individus d'une communauté. « [I]ndividuals take on roles that, though they can be created by individuals, are defined and validated by community consensus » (ibid. : 199). Elle illustre ses propos en présentant trois Amérindiens, chacun d'entre eux étant membre des activités mentionnées ci-haut. Elle précise que la structure et la cohésion d'une communauté se manifestent par les habiletés des individus à occuper divers rôles et à s'impliquer dans des actions collectives à travers les institutions (ibid. : 203). Elle précise cependant que ce sont les individus eux-mêmes qui décident de leur

participation au sein de la communauté. De toute façon, « [r]ecognition of a collective interest [...] sustains and defines community whether or not individuals actively participate in its groups activities » (ibid. : 301). On constate que les autochtones de Val-d'Or prennent part aux activités à titre d'organiseurs ou de participants. Comme le fait remarquer Weibel-Orlando, les activités s'inscrivent généralement à travers les institutions, ce qui est également le cas pour Val-d'Or. En effet, les trois premiers événements mentionnés précédemment sont organisés par le CAAVD. Finalement, l'auteure retrace comment cette communauté traverse une crise institutionnelle due à l'effondrement d'une institution centrale dans le paysage autochtone de Los Angeles. Selon elle, les communautés se fortifient à travers la découverte de solutions à leurs problèmes. En ce qui concerne mon terrain, je ne peux appliquer cette dernière catégorie à la communauté autochtone de Val-d'Or, en ce sens qu'aucune crise institutionnelle n'a marqué l'histoire autochtone valdorienne. En conclusion, l'auteure écrit :

Community as a continuing social field, personal resource, and sociocultural potential is [...] how most Indians in Los Angeles experience their urban community. The existence of identifiable Indian organizations across time provides Indian individuals with field of potential resource to which they have inherent rights of participation. [...] In the practice of community [...], we are comforted by the knowledge that we are not alone; we demonstrate who we are and who we are not; and we remember (or construct) and experience the unifying common source from which we, as community members, all come and to with we all belong (ibid. : 300-301).

En décrivant la communauté amérindienne de Los Angeles, Weibel-Orlando soulève des aspects essentiels à la définition d'une communauté, comme la présence d'institutions, la participation des membres, le partage d'une identité et d'expériences communes. Elle rejoint ainsi les définitions de Lobo (1998) et de Colclough et Sitaraman (2005) à propos de la notion de communauté.

Cependant, ce qui différencie ces auteurs, c'est que ceux-ci abordent le concept de capital social en lien avec celui de communauté, ce que Weibel-Orlando ne fait pas. Dans la

communauté autochtone de Val-d'Or, il appert que le capital social marque la population autochtone, plus spécifiquement certains membres. J'utilise d'abord l'approche réticulaire pour définir le terme capital social, en ce sens que je le perçois comme « une ressource inscrite dans les pratiques de sociabilité ou les liens sociaux » (Lévesque et White, 1999 : 26). Ainsi, comme le propose Bourdieu, « [l]e capital social comprend les ressources actuelles ou potentielles liées à la possession d'un réseau stable de relations plus ou moins institutionnalisées de connaissance et de reconnaissance mutuelles, autrement dit liées à l'appartenance à un groupe » (1984 : 27). À cela, j'ajoute que « [...] one aspect of social capital that may distinguish it from the social relations of community is that social capital concerns resources for expected returns. This instrumental aspect of the concept of social capital is the "capital" dimension » (Colclough et Sitaraman, 2005 : 479). Ces auteurs spécifient également qu'il n'y a pas que la communauté qui permet la création du capital social; d'autres structures offrent cette possibilité, comme les expériences communes, l'identité, l'ethnicité et les classes sociales (ibid. : 493). Dans le cas de Val-d'Or, le capital social est lié à la classe sociale.

Pour préciser plus encore la notion de communauté autochtone à Val-d'Or, j'ajoute aux catégories de Weibel-Orlando certains aspects développés par Lobo (1998) dans son article traitant des notions de « communauté » et « d'identité » chez les autochtones urbains des États-Unis, plus particulièrement dans la région de San Francisco. Elle explique la diversité et la complexité de la communauté autochtone de la San Francisco Bay Area par six aspects, dont cinq ne sont pas mentionnés par Weibel-Orlando. De ceux-ci, quatre s'appliquent directement à la communauté autochtone de Val-d'Or : une communauté (1) multigénérationnelle, (2) liée aux réserves et aux gens qui les habitent, (3) caractérisée par une diversité économique et de classes et (4) dont les membres ont une histoire urbaine commune. Effectivement, on dénombre jusqu'à trois générations d'Amérindiens urbains à Val-d'Or, on remarque que les membres de la famille qui vivent dans les réserves viennent

visiter leur parenté à Val-d'Or et vice-versa, on constate l'émergence d'une classe élite au sein des membres et il appert que l'histoire urbaine est notamment liée au CAAVD⁸.

En effet, la communauté autochtone de Val-d'Or est notamment structurée autour d'un phénomène assez récent, soit la présence d'une classe sociale distincte parmi celle-ci. Le terme classe sociale est ici entendu comme étant « [...] un groupe social défini relationnellement dans l'espace social en fonction du capital [économique, culturel ou social] qu'il possède. [...] La classe sociale se compose donc d'individus partageant un capital commun » (Roberge, 2008 : 19). J'ajoute à cela que c'est « [...] un ensemble social ayant une conscience de lui-même suffisamment forte pour que le groupe se forme en acteur collectif » (Dubet, 2003 : 72). En ce qui a trait à la classe élite autochtone de Val-d'Or, cette nouvelle classe sociale s'est bâti son capital autour du social⁹, du politique¹⁰ et du savoir de type scolaire/universitaire. Ce capital se différencie donc de celui dont parle Mason (2002) dans son article sur l'ascension d'une bourgeoisie autochtone en Alaska. L'auteur décrit l'histoire de ce groupe autochtone de l'île Kodiak à partir des années 1920 pour retracer l'évolution des leaders autochtones de cette région. Il conclut que cette classe sociale bourgeoise implique un développement capitaliste d'un groupe de personnes qui construit son pouvoir sur l'argent, sur le fait d'amasser du capital. Ce groupe de leaders en vient à créer une nouvelle formation identitaire pour les autochtones de l'île Kodiak. Mitchell (1996), dans son ouvrage sur les Inuit et l'apparition d'une élite inuite au sein de la société, utilise des termes comme *capitalisme*, *développement d'un capital économique* et *modes de production* pour définir les transformations visibles chez les Inuit depuis l'arrivée des Européens. L'auteure analyse ses transformations et démontre « [...] the transformation of Inuit relationships from relatively egalitarian, apolitical family-based units to ethnoregional collectivities in which class distinctions are becoming an important

⁸ Tous ces aspects seront discutés ultérieurement dans les chapitres du mémoire.

⁹ Le terme *social* est ici entendu comme le développement et le maintien de liens et/ou de relations privilégiés avec des individus et des institutions (réseautage).

¹⁰ Le capital politique dont il est question réfère à la prise de décision, à l'influence et au pouvoir d'action dont ces individus font (ou peuvent faire) preuve.

line of affiliation » (1996 : preface). Ainsi, comparativement aux leaders autochtones de l'Alaska et aux Inuit, pour qui le capital est monétaire, l'aspect économique ne domine pas en ce qui a trait au capital commun de l'élite autochtone valdorienne, pour qui le social, le politique et le savoir sont centraux. On constate donc que la classe élite de Val-d'Or est formée en classe sociale basée sur la production d'un capital social, au lieu d'être une production capitaliste.

Ainsi, à la lumière des propos de ces auteurs, il me semble approprié d'affirmer que les autochtones de Val-d'Or forment une communauté. Les dynamiques perceptibles au sein de cette communauté urbaine autochtone démontrent notamment que des institutions autochtones sont en place depuis plusieurs années, que des activités sont organisées, que les membres occupent différents rôles et qu'une classe sociale distincte a vu le jour. On perçoit d'ailleurs que les expériences et les références communes façonnent les autochtones de Val-d'Or dans la présence de cette classe élite.

Les hypothèses : expériences communes et segmentation ethnique

En posant notre regard sur Val-d'Or, première grande ville de l'Abitibi-Témiscamingue après la traversée du parc de La Vérendrye, on s'aperçoit que cette municipalité est composée d'une population allochtone et autochtone. Les autochtones qui y résident sont un peu plus de 800 individus pour une population totale de près de 31 200 habitants, formant une communauté caractérisée par la diversité de ses membres, l'étendue de son territoire, le partage d'une identité collective et la présence d'établissements autochtones. Tout porte à croire que d'ici quelques années, ce nombre aura augmenté. Ainsi, ce mémoire vise à démontrer les dynamiques qui découlent des relations entre les autochtones, les allochtones et la ville, permettant ainsi une meilleure compréhension de la situation sociale et spatiale propre à Val-d'Or.

J'avance que le statut social des individus, soit le fait de faire partie ou non de la classe élite, façonne les rapports sociaux et spatiaux que les autochtones entretiennent avec leur environnement. Les expériences et les références communes qu'ils développent peuvent être de différents ordres; certaines sont négatives, comme c'est le cas avec la discrimination raciale ou la non-perception, alors que d'autres sont positives, comme la participation au sein d'activités culturelles autochtones et la reconnaissance sociale. Ce sont les propos de Tassé (1994) qui me servent ici de point de départ à cette hypothèse. L'auteure, qui s'intéresse au lien social de la communauté de Kitigan Zibi et à la formation du modèle identificatoire chez les aînés de cette communauté algonquine, écrit en conclusion que « leur lien social [...] trouve ses fondements dans leur identité culturelle [...] » (1994 : 479). Je considère que l'appartenance identitaire est une des particularités qui caractérisent les expériences communes des autochtones. Cette appartenance identitaire est notamment visible dans la façon dont les membres de la communauté s'identifient comme *autochtones*. Mais en plus de cela, les autochtones développent des sentiments d'appartenance aux lieux de la ville, à leur réseau social, à leur classe sociale et aux causes autochtones. Ainsi, l'ensemble de ces éléments teinte les expériences sociales et spatiales des autochtones et du milieu urbain.

J'é mets également l'hypothèse que les dynamiques sociales de la population valdorienne sont caractérisées par une segmentation ethnique où le côtoiement distant prévaut. Lorsque des points de contact se créent entre les autochtones et les allochtones, c'est qu'ils proviennent de situations publiques ou spécifiques, comme c'est le cas avec le marché du travail. Cette communication réduite entre ces deux populations entraîne la création et la circulation de stéréotypes, d'images et de discours, positifs ou négatifs, au sein des allochtones, dépassant difficilement le fossé dont parle Goulet (2006)¹¹. Darbon écrit d'ailleurs que les stéréotypes sont diffusés et répétés dans le « corps social » (1995 : 116) et qu'ils créent « une distance à l'objet » (ibid. : 120). Finalement, les propos de Jussim,

McCauley et Lee traitent des stéréotypes sous un nouvel angle. Les auteurs s'intéressent à l'exactitude, à l'inexactitude et aux croyances en usage des stéréotypes. Ils écrivent que « [b]y definition, when people hold a belief, they think that belief is true. [...] [S]tereotypes constitute people's beliefs about groups – beliefs that may be positive or negative, accurate or inaccurate » (1995 : 5-6). De ce fait, les stéréotypes véhiculés par les allochtones sont riches en contenu, en ce sens que les croyances présentes dans ces stéréotypes sont significatives de ce que pensent les allochtones à l'égard des autochtones, mais également de leur environnement maintenant composé de deux populations.

Plan argumentaire

Ce mémoire vise à révéler et à illustrer comment les autochtones de Val-d'Or expérimentent la ville, tant du point de vue de la communauté autochtone urbaine que d'un aspect personnel. Les auteurs ayant travaillé sur les questions autochtones urbaines au Canada ont tendance à prêter une attention particulière à leurs profils socioéconomiques et aux mouvements associatifs pour comprendre l'expérience que les Amérindiens ont de la ville. Ainsi, Newhouse (2001) relie la présence d'institutions et d'organismes autochtones au sentiment d'appartenance et à la création d'une communauté autochtone urbaine. Autrement dit, selon lui, c'est par le réseau d'institutions autochtones que se crée une structure sociale chez les autochtones urbains. La littérature sur ces autochtones citadins prenant en compte leur vécu quotidien et leur organisation sociale est, elle, pratiquement inexistante. Quant à moi, je crois qu'il est juste de dire que les organismes autochtones en milieu urbain jouent effectivement un rôle important auprès des membres de la communauté. Cependant, en regardant des facteurs d'habitude inexplorés, j'explique plutôt la structure sociale des autochtones de Val-d'Or par le capital social commun qu'ils alimentent grâce à leur réseau social, à leur appartenance identitaire et de classe, à leur reconnaissance sociale et à leurs fréquentations des lieux de la ville. Le peu de recherche

¹¹ « Le plus souvent, les communautés autochtones et allochtones coexistent, côte à côte, comme si

sur les autochtones vivant en centres urbains au Québec ne me permet pas d'étendre mon analyse à d'autres Amérindiens citadins, mais j'émet l'hypothèse qu'elle pourrait bien être valable ailleurs. Aussi, il me semble nécessaire d'ajouter que la présence des allochtones s'imbrique dans cette structure sociale, en ce sens que le milieu urbain fait naître une coprésence quotidienne qui marque l'expérience tant sociale que spatiale des autochtones de Val-d'Or.

Trois chapitres composent ce mémoire. Le premier chapitre démontre en quoi l'identité collective que les autochtones ont développée les suit dans leur structure sociale, c'est-à-dire dans leurs réseaux sociaux et dans leur appartenance à une classe sociale. Le deuxième chapitre étudie la visibilité et l'invisibilité que les autochtones reçoivent au quotidien, en lien avec leurs fréquentations des lieux, leur classe sociale et leur participation à des activités et à des événements. Finalement, le troisième chapitre s'intéresse aux discours et aux connaissances des allochtones à propos des autochtones, afin d'expliquer les dynamiques sociales qui s'instaurent à Val-d'Or.

Pour conclure, je tiens à spécifier que j'ai eu recours à une grande quantité de littérature sur les immigrants pour démontrer plusieurs aspects concernant les autochtones de Val-d'Or. Même si les autochtones ne sont pas des immigrants (après tout, ils sont sur leurs territoires), il est frappant de constater que plusieurs traits communs sont perceptibles, notamment en ce qui concerne l'insertion des immigrants et celle des Amérindiens en milieu urbain et ce, malgré une cohabitation depuis 400 ans.

elles étaient séparées par un fossé que personne n'ose franchir » (Goulet, 2006 : 199).

Contexte et méthodologie

Cette première section a pour objectif de délimiter les bases du sujet de ce mémoire en présentant les lieux et les individus dont il est question et de décrire la méthodologie utilisée lors de la collecte de données. Ainsi, par ce tour d'horizon contextuel et méthodologique, les notions élémentaires seront établies et permettront une meilleure compréhension de la situation propre à Val-d'Or.

Regard sur l'Abitibi et Val-d'Or

Totalisant une superficie de 65 000 km², la région de l'Abitibi-Témiscamingue demeure méconnue par la majorité des habitants du Québec et est souvent dépeinte comme étant jeune. Il faut cependant nuancer le tout, car les archéologues considèrent la présence des Amérindiens comme plus que millénaire (Vincent, 1995 : 69). Ce sont majoritairement les Algonquins (Anicinabek) qui parcouraient le territoire, puisant leur alimentation et leurs outils des ressources que procurait la forêt boréale. Utilisant les nombreux cours d'eau pour leurs déplacements¹², les Algonquins se promenaient d'un endroit à l'autre, rencontrant les leurs lors des rassemblements estivaux qui se tenaient à des lieux fixes d'année en année.

C'est au 17^e siècle que les premiers Européens s'aventurèrent sur les territoires de chasse des Algonquins car auparavant, le commerce de la traite des fourrures n'atteignait pas encore cette partie du continent. Les Européens ont alors construit des postes de traite au bord des rivières, facilitant du coup le commerce avec les Amérindiens et se donnant accès à une voie navigable. Les échanges de fourrures s'accrochèrent entre les Européens et les Amérindiens et ces derniers remarquèrent l'arrivée d'abord de missionnaires sulpiciens, puis oblats. Ce sont eux qui marquèrent véritablement le paysage autochtone témiscamien et abitibien en construisant des villages et des églises et ce, à partir de la seconde moitié du 19^e siècle. Petit à petit, les Algonquins furent obligés de délaisser leur vie nomade pour

devenir sédentaires. « La traite entraîne une régionalisation progressive des bandes amérindiennes autour des postes [...] » (Viau, 1995 : 136). C'est particulièrement le cas des Algonquins du Témiscamingue où la première réserve a été créée dans les années 1850. En Abitibi, la situation est quelque peu différente, car l'entrée dans cette portion de la région a eu lieu plus tard qu'au Témiscamingue.

La colonisation de l'Abitibi remonte à la construction du chemin de fer, au début des années 1910. « Dès que l'arrivée du National Transcontinental facilite l'accès à l'Abitibi, les premières familles s'installent sur les bonnes terres argileuses bordant le chemin de fer et les grands cours d'eau [...] » (Asselin et Gourd, 1995a : 199). Les deux moteurs économiques de l'époque étaient l'agriculture et la foresterie. Puis, à la suite de la crise économique qui frappe le pays en 1929 et à la Grande Dépression, les plans de colonisation Gordon (1932) et Vautrin (1934) sont lancés pour freiner l'exode des Québécois vers la Nouvelle-Angleterre et remédier au chômage qui sévissait dans la province. Le premier plan d'action favorisait le retour à la terre des chômeurs urbains, alors que le deuxième « [...] regroupe un ensemble de mesures visant à consolider le monde rural. [...] [L]e plan Vautrin, accessible autant aux célibataires qu'aux pères de famille, est avant tout destiné aux chômeurs ruraux et aux fils de cultivateurs » (Asselin et Gourd, 1995b : 242). La présence du chemin de fer favorise également l'accès aux ressources minières. Vers la fin des années 1930, plusieurs gisements miniers sont découverts dans la Vallée de l'Or (Val-d'Or, Malartic et Cadillac). À Val-d'Or, la première production minière se fait à partir de 1929, à la mine Siscoe.

Fondée en 1935, la ville de Val-d'Or a vu sa population augmenter de façon exponentielle et se diversifier. Les mines d'or qui entourent la ville attirèrent des hommes de partout : ils arrivèrent entre autres d'Italie, de Yougoslavie, d'Ukraine et de Pologne (Chabot, 1995 :

¹² On dénombre plus de 20 000 lacs sur l'ensemble du vaste territoire qu'est l'Abitibi-Témiscamingue.

59). Ces immigrants ont bâti et développé le paysage valdorien de leurs cultures respectives¹³ (ibid. : 59-63). Un faible nombre de travailleurs était francophone, alors que les mines étaient généralement dirigées par des anglophones. Plus tard, le domaine forestier a fait son apparition et certains hommes partaient bûcher pendant une période de l'année. Les femmes étaient peu nombreuses et le *nightlife* de la ville était fortement prisé par les hommes. Tranquillement, des familles s'installèrent et de petites écoles de quartier anglaises et françaises ont vu le jour. Avec les années, les différents emplois offerts à Val-d'Or se sont diversifiés, quoique la prospérité de la ville tourne toujours autour des ressources naturelles : la foresterie et le domaine minier sont à la base de l'économie. La ville s'est francisée et les nombreux immigrants des années 1930 sont partis vers les grands centres. Aujourd'hui, quelques enfants de ces pionniers sont encore citoyens de Val-d'Or, mais la diversité culturelle autrefois si forte s'est affaiblie; le cosmopolitisme qui caractérisait la ville ne représente plus la réalité actuelle. Les familles qui sont demeurées à Val-d'Or se fondent maintenant dans la masse des Québécois francophones. Certes, quelques anglophones sont présents dans la ville¹⁴; pour l'ensemble de la population valdorienne (environ 31 200 habitants), 760 personnes ont comme langue maternelle l'anglais et 230 personnes l'anglais et le français (Statistique Canada, Profil des communautés de 2006). Si quelques immigrants élargissent parfois les rangs des nouveaux arrivants, ceux-ci le font encore pour le travail qu'offre l'Abitibi. Ces gens viennent travailler dans les mines, dans le domaine de l'ingénierie ou encore de la géologie. En date du recensement de 2006, Statistique Canada dénombrait 355 immigrants à Val-d'Or, dont la provenance n'est pas mentionnée.

Val-d'Or demeure avant tout une ville minière typiquement québécoise à l'allure et au parler francophone. Comparativement à d'autres villes de la région, on ne retrouve pas de

¹³ Des traces de leur présence sont encore visibles dans la ville. Il y a notamment des églises ukrainienne et orthodoxe russe et une charcuterie polonaise. De plus, certaines familles portent encore les noms de leurs ancêtres : c'est le cas des Ogonowski, des Tinor et des Ferderber.

division sociale marquée au sein de la ville. Ainsi, on ne peut pas parler de quartier aisé; cela n'empêche cependant pas que certains coins de la ville soient plus défavorisés que d'autres. En fait, Val-d'Or est une ville plutôt homogène socialement; la grande majorité des emplois touche les ressources naturelles et les services. Depuis les cinq dernières années, Val-d'Or connaît un essor économique dû au domaine minier, ce qui explique en partie les différents chantiers de construction qui marquent présentement le paysage valdorien : hôtels, logements pour personnes âgées et maisons voient le jour.

Portrait des autochtones de Val-d'Or

La communauté autochtone de Val-d'Or est marquée par la diversité de ses membres; l'hétérogénéité caractérise cette population. Certains sont nés dans le bois, d'autres dans les réserves et quelques-uns à Val-d'Or. Ils sont de différentes nations (algonquines, cries, attikameks, inuites) et ne parlent pas tous la même langue.

L'arrivée à Val-d'Or

Vers la fin des années 1960, on constate l'arrivée de nombreuses familles mixtes témiscamiennes en territoire valdorien. Ces couples, où les femmes sont Algonquines et les hommes sont Québécois, ont été attirés par les emplois qu'offre la ville, surtout dans le domaine minier (Bousquet, 2001 : 267). Pour la plupart d'entre eux, c'est à la suite de la fermeture de la mine d'or et du moulin à scie que la décision de migrer à Val-d'Or s'est produite (Montpetit, 1989 : 70). Aujourd'hui, ces couples mixtes sont pour la plupart grands-parents. Leurs petits-enfants sont nés à Val-d'Or et fréquentent les écoles de la ville. Ces familles représentent en fait le tiers des autochtones de Val-d'Or¹⁵ (Statistique Canada,

¹⁴ On retrouve d'ailleurs une école primaire et secondaire anglophone nommée Golden Valley.

¹⁵ Selon Statistique Canada, un tiers de la population autochtone de Val-d'Or se considère comme Métis, alors que les deux autres tiers sont des Indiens inscrits. Il faut toutefois noter que les Métis

Profil des communautés de 2006). Ainsi, on comprend que trois générations ont pris place au sein de la ville. Autrement dit, la première génération a emménagé à Val-d'Or vers la fin des années 1960 avec leurs enfants, qui sont la deuxième génération par rapport à celle qui, la première, a migré en ville. Puis, les petits-enfants sont nés à Val-d'Or et incarnent la troisième génération. Certains de ceux-ci ne sont pas détenteurs du statut d'Indien selon la *Loi sur les Indiens*¹⁶, mais ils se considèrent pour la plupart tout de même comme autochtones.

Quant à eux, les Cris sont arrivés à Val-d'Or en même temps que la Convention de la Baie-James et du Nord québécois, soit à partir de 1975. En effet, peu de temps après la Convention, le Grand Conseil des Cris et d'autres entités cries ont ouvert des bureaux à Val-d'Or. C'est à partir de ce moment que quelques familles se sont établies en ville. Depuis, la plupart des organismes cries ont été relocalisés dans les communautés cries, ce qui explique le départ de plusieurs d'entre eux. Encore aujourd'hui, comme en 1960 et à l'époque de la Convention, le travail demeure le facteur de motivation à venir s'installer à Val-d'Or. Les opportunités d'emplois offertes en milieu urbain expliquent en fait l'arrivée de la majorité des autochtones.

peuvent également être des Indiens inscrits en étant enregistrés sous les articles 6.1 et 6.2 de la *Loi sur les Indiens*.

¹⁶ La *Loi sur les Indiens* encadre administrativement et juridiquement les autochtones par un régime de tutelle qui s'applique à tous les aspects de leur vie. « En vertu de cette loi, toute personne reconnue comme indienne se voit attribuer un statut particulier, celui d'Indien inscrit » (Lévesque et al., 2001 : 115). En 1985, l'amendement C-31 est fait à la *Loi* afin que les femmes qui avaient perdu leur statut à la suite de mariages avec des non-autochtones puissent retrouver leur statut d'Indienne. Ces femmes s'inscrivent alors sous l'article 6.1. Leurs enfants, quant à eux, se voient attribuer l'article 6.2. Or, un(e) autochtone 6.2 ne peut transmettre son statut que si l'autre parent de son enfant est légalement un(e) Indien(ne) inscrit(e) (peu importe l'article). Par exemple, chez mes informateurs, Geneviève est 6.2, car sa mère est Algonquine (6.1) et son père est Québécois. Dans le cas de Brandon, celui-ci est sans statut étant donné que sa mère est Algonquine-Québécoise (6.2) et que son père est Québécois.

Depuis les années 1980, on constate que pour certains autochtones, l'arrivée à Val-d'Or se fait dans des conditions plus pénibles. C'est notamment le cas lorsque la ville signifie un refuge loin du climat défavorable de la réserve, comme l'entrée dans des familles d'accueil. Aussi, certains y déménagent pour se sortir de situations abusives, ce qui est particulièrement le cas des femmes (Jaccoud, 1995; Jaccoud et Brassard, 2003). Ces autochtones se retrouvent souvent à se promener entre leur réserve et Val-d'Or, divisant leur temps entre le travail et la prestation du bien-être social. Il ne faut pas oublier que tous n'ont pas des emplois et que la ville n'est pas nécessairement synonyme de prospérité.

Plus récemment, certains ne vivent à Val-d'Or que durant la période scolaire, car ceux-ci fréquentent les écoles, que ce soit les écoles des adultes ou encore le cégep et l'université. L'UQAT offre d'ailleurs des programmes destinés aux autochtones et ces derniers sont de plus en plus nombreux à fréquenter l'institution (L'Observatoire de l'Abitibi-Témiscamingue, octobre 2004). Lorsque les vacances d'été commencent, ils retournent dans leur communauté d'origine. Ces autochtones se considèrent rarement comme des autochtones de la ville, mais ils y demeurent tout de même pendant une bonne partie de l'année et ce, pour un laps de temps qui varie d'une personne à l'autre.

Diversité culturelle entre Premières Nations

Un simple regard sur la communauté autochtone de Val-d'Or ne permet pas de percevoir la diversité culturelle qui définit les membres. C'est plutôt en les côtoyant que cette hétérogénéité apparaît. En se promenant au centre-ville, une oreille attentive remarque rapidement les différentes langues parlées entre les autochtones. Ce constat est confirmé par les autochtones eux-mêmes, qui avouent parler parfois jusqu'à trois langues différentes. Il est fréquent de parler français et anglais, ainsi que de maîtriser sa langue vernaculaire, qui est cependant moins utilisée en ville. On remarque d'ailleurs qu'au sein d'une discussion, les interlocuteurs ont parfois recours à plus d'une langue, ce qui permet de constater cette présence linguistique diversifiée. Cette alternance entre différentes langues

dans un même discours est un phénomène qui se nomme *code-switching*¹⁷ (Muysken, 1984; Oudin et Drapeau, 1993; Morgounova, 2007).

Au sein de cette communauté, on constate également que les individus se nomment entre eux et qu'ils ne se désignent pas tous de la même façon. Ces catégories nominales sont nombreuses et diversifiées : ceux qui sont « entre la réserve et la ville », ceux qui viennent en ville pour les services offerts, les nouveaux arrivants cris, les « urbains », les Métis. Ces frontières sont vaporeuses, en ce sens qu'une personne peut se retrouver dans une catégorie spécifique et ensuite changer pour une autre selon les années, son mode de vie, son emploi.

Méthodologie

Pour les anthropologues, la partie méthodologique de la recherche est généralement un moment attendu. Cette phase est tout aussi riche en apprentissages qu'en rebondissements. Il est stimulant d'aller vivre sur son terrain d'étude afin de rencontrer les habitants qui y demeurent et de participer à la vie de la communauté.

L'observation participante

Afin de recueillir les données nécessaires à la réalisation de ce mémoire, je suis allée vivre à Val-d'Or du mois de mai au mois d'août 2008. De plus, comme Val-d'Or est ma ville natale, j'y suis retournée à quelques reprises au cours de l'année scolaire 2008-2009, poursuivant mon travail d'observation.

¹⁷ « A very frequent strategy of neutrality is code switching, the use of two languages within one discourse. Sometimes the switching from one language to another is motivated by specific situational factors, sometimes it has a purely stylistic value (so-call metaphorical switching) » (Muysken, 1984 : 60).

Mon passage à Val-d'Or s'est également inscrit dans le cadre d'une recherche menée par un groupe de chercheurs de l'UQAT. J'ai travaillé comme agente de recherche pour le Laboratoire de recherche pour le soutien des communautés (LARESCO), sur un projet s'échelonnant sur trois ans et ayant pour titre *Les facteurs déterminants de la qualité des relations entre Autochtones et non-Autochtones dans les villes de taille moyenne*. Ce projet était financé par le CRSH et dirigé par A. Gagnon, P. Leblanc, D. Thomas, A. Ependa, S. Dugré et E. Colombino. Lors de mon passage au LARESCO, l'équipe a notamment établi une carte des lieux de résidence des autochtones (annexe A). S'il est possible de percevoir des indicateurs de centralisation¹⁸ et de concentration à certains endroits de la ville à cause de l'accessibilité aux logements, il demeure que les autochtones habitent sur l'ensemble du territoire valdorien. En regardant la carte, on perçoit que certaines portions de rues sont davantage habitées par des occupants autochtones : cela s'explique notamment par la présence de logements pour autochtones hors réserve, gérés par la corporation Habitat Métis du Nord, par les H.L.M. et par l'accès à certains loyers appartenant à des propriétaires privés¹⁹. Lorsque les non-autochtones de Val-d'Or font référence à certains coins de la ville où se trouvent plusieurs logements appartenant à la corporation Habitat Métis du Nord, ils en parlent souvent comme étant une « réserve » autochtone dans la ville. Il demeure pourtant qu'il n'est pas possible d'appliquer le terme de « ghetto autochtone » à Val-d'Or puisque ces logements pour autochtones occupent seulement des tronçons de rues, en plus d'être dispersés géographiquement les uns des autres. On ne peut donc pas parler de « quartier autochtone » isolé du reste de la population.

Tout au long de la période estivale, j'ai priorisé une démarche ethnographique propre à la discipline qui amène le chercheur à faire de l'observation tout en participant. J'ai pris soin

¹⁸ « [...] la centralisation renvoie au degré auquel un groupe est concentré près du centre d'une ville » (Maxim, Keane et White, 2001 : 93).

¹⁹ Certains propriétaires privés sont reconnus pour louer leurs logements à des autochtones. Ces loyers sont souvent peu dispendieux et mal entretenus.

d'observer attentivement les lieux mentionnés par les participants, les lieux et les événements publics ainsi que les interactions entre les citoyens.

Pour ce faire, plusieurs occasions m'ont permis de voir et de vivre la ville avec un nouveau regard. À deux reprises, j'ai vécu le *nightlife* de Val-d'Or : une première fois en compagnie d'un chauffeur de taxi et une deuxième fois lors d'une patrouille policière. Ces deux expériences m'ont ouvert les yeux sur un univers nocturne avec lequel je n'étais pas familière. J'ai aussi participé à plusieurs activités ponctuelles, comme une soirée de bingo, le powwow anicinabe de la fin juillet, une visite à Lac-Simon et à Kitcisakik, à Beauce Carnaval (une fête foraine), à une mémorable soirée à Rapide-Sept²⁰ en compagnie d'Algonquins et à de nombreuses parties de balle-molle. Tous ces moments m'ont donné la chance d'en apprendre sur les cultures autochtones, sur Val-d'Or et sur les dynamiques sociales de la ville.

En recoupant mes observations avec les endroits signalés par les individus, il m'a été possible de constater où et comment les membres de la communauté autochtone investissent les lieux. De plus, c'est en observant ces lieux que j'ai pleinement pris conscience de l'émergence d'une classe sociale distincte. Quant aux interactions entre autochtones et allochtones, cela m'a permis de dresser un portrait des dynamiques sociales qui s'instaurent au sein de la ville, c'est-à-dire les rencontres, les relations et les perceptions vécues par les citoyens.

²⁰ Rapide-Sept est un lieu de regroupement, non loin de Val-d'Or et Malartic, où vivent des Amérindiens. Près d'une trentaine de personnes y demeure pendant toute l'année. Rapide-Sept se trouve à être sur le territoire ancestral de bandes amérindiennes comme Winneway, Pikogan et Lac-Simon.

La sélection des participants

De fil en aiguille, j'ai rencontré des citoyens qui ont eu la générosité de partager avec moi leur savoir, leurs expériences et leurs opinions. Au terme de cet été, j'ai réalisé 19 entrevues semi-dirigées (et près d'une vingtaine d'entrevues informelles), ce qui signifie que ce sont les participants qui ont pris la parole. J'ai fait des entrevues avec huit autochtones âgés de 18 à 57 ans, plus précisément quatre hommes et quatre femmes. Du côté des non-autochtones, j'ai interviewé onze personnes, six femmes et cinq hommes, âgées de 28 à 59 ans.

Le recrutement des participants autochtones n'a pas été chose facile. Heureusement, j'ai reçu un coup de main de plusieurs individus intéressés par mon sujet. Ma rencontre avec Geneviève²¹ a été cruciale; comme elle est très connue de la population autochtone de Val-d'Or, elle est devenue une importante personne-ressource pour l'avancement de mon projet. Ces huit entrevues se sont déroulées dans des endroits variés : au CAAVD, chez certains participants, au bistro du cégep et dans mon bureau du LARESCO. De ces huit individus, deux sont Cris, cinq sont Algonquins-Québécois (l'un d'eux n'a pas le statut d'Indien²²) et un est Algonquin. Deux sont nés en territoire cri, trois sont nés à Val-d'Or, un est né au Lac-Simon, une au Témiscamingue et une à Rouyn-Noranda. Ils ont comme langue maternelle le cri, l'algonquin, le français ou l'anglais et ils parlent tous français ou anglais au quotidien. Ils étaient étudiants, travailleurs ou prestataires de l'aide sociale à l'époque de ma recherche. La majorité louait un logement à Val-d'Or.

Ma recherche de participants allochtones n'a pas été aussi ardue. Étant moi-même originaire de Val-d'Or, j'ai utilisé mes propres contacts et quelques références venant d'amis et de connaissances. Des onze hommes et femmes rencontrés en entrevue, neuf

²¹ Pour respecter la confidentialité des participants, des pseudonymes sont utilisés.

d'entre eux sont nés à Val-d'Or ou ailleurs en région. Seulement deux personnes provenant d'une autre région du Québec sont venues s'installer à Val-d'Or à l'âge adulte. Tous ont comme langue maternelle le français et un peu plus de la moitié se disent capables de parler et de comprendre l'anglais. Certains étaient propriétaires de leur demeure, alors que d'autres louaient des logements. Ils habitaient dans différents quartiers de la ville et oeuvraient dans plusieurs domaines du marché du travail, tels que l'éducation, le domaine minier, la santé et le commerce. Ces emplois me semblent représentatifs de la réalité valdorienne du monde du travail; les métiers provenant du secteur primaire (ressources naturelles) côtoient ceux du secteur tertiaire, ce dernier secteur est d'ailleurs celui étant le plus présent à Val-d'Or et dans la région (Site Internet de la MRC de La Vallée de l'Or²³; Abitibi-Témiscamingue : portrait régional, automne 2010). Ces entrevues étaient de longueurs variées (entre 40 minutes et une heure) et ont eu lieu chez les individus ou dans leur milieu de travail. En plus de ces rencontres plus formelles, j'ai entretenu plusieurs discussions tout au long de l'été avec d'autres allochtones.

Les difficultés rencontrées

Même si je retournais dans ma ville d'origine pour l'accomplissement de ma collecte de données, il s'est avéré plus difficile que ce que je n'imaginai au départ de rencontrer des autochtones. Comme j'en connaissais moi-même très peu qui habitent en milieu urbain, il m'a fallu déployer beaucoup d'énergie pour percer leur cercle social. Ce n'est donc qu'à partir du mois de juin, soit un mois après mon arrivée, que j'ai réalisé ma première entrevue avec une autochtone.

²² J'ai décidé d'incorporer les autochtones non-statués à ma recherche. Mon critère principal était de rencontrer des individus qui se définissent comme *autochtones*, pas seulement selon les catégories de la Loi, mais également de façon personnelle.

²³ MRC de La Vallée de l'Or. *Qui sommes-nous?*, [En ligne]. http://www.mrcvo.qc.ca/HTML/qui_somment_nous.html (Page consultée le 13 décembre).

Une autre difficulté s'est présentée à moi. Lorsque je contactais certains autochtones que l'on m'avait recommandés, quelques-uns refusaient ma demande. J'étais d'abord surprise de ces refus, jusqu'à ce que je constate que je n'étais pas la seule personne qui s'intéressait aux autochtones urbains. Pendant l'été, j'ai remarqué que d'autres étudiants avaient aussi comme objectif de rencontrer des autochtones. Il n'est donc pas étonnant que certains d'entre eux aient refusé mon entrevue parce qu'ils avaient déjà rempli des questionnaires ou participé à des interviews dernièrement. Bref, les autochtones de Val-d'Or sont grandement sollicités.

Finalement, un dernier aspect a quelque peu compliqué ma cueillette de données : l'été. En effet, la saison chaude représente pour plusieurs habitants de Val-d'Or, qu'ils soient autochtones ou allochtones, la période des vacances. Plusieurs citoyens partent pour le chalet, visitent leurs familles qui demeurent à l'extérieur de la ville ou organisent des activités qui les occupent suffisamment. Cela explique d'ailleurs pourquoi je n'ai réalisé la majeure partie de mes entrevues avec les non-autochtones qu'au mois d'août.

Pour conclure, je tiens à souligner la limite de mon échantillon d'informateurs. Les généralisations qui sont faites dans ce mémoire partent d'un nombre restreint d'individus, mais la diversité des personnes rencontrées et les qualités de celles-ci reflètent, dans une certaine mesure, la réalité sociale de Val-d'Or. Aussi, et comme il a été dit auparavant, je me suis entretenue avec des individus d'âges variés, qui travaillent dans différents domaines et qui vivent Val-d'Or à leur façon, c'est-à-dire différemment les uns des autres. Il me semble juste d'affirmer que les variétés et les ressemblances qui caractérisent ces participants tissent un portrait assez général de la population valdorienne, tant allochtone qu'autochtone.

CHAPITRE 1. La structure sociale des autochtones de Val-d'Or et l'émergence d'une classe élite

Ce premier chapitre s'intéresse aux réseaux sociaux des membres de la communauté autochtone de Val-d'Or et à l'émergence d'une classe élite au sein de ceux-ci. C'est la notion d'identité collective qui est le fil conducteur. Dans son article sur les mécanismes des stratégies identitaires, Vasquez note la difficulté théorique et méthodologique qui est soulevée lorsqu'il est question de l'identité des individus. Elle reprend d'abord les propos de Goffman, « [...] c'est dans l'Acteur social en tant qu'individu que se matérialise le sentiment d'identité [...] » (2005 : 143), et ajoute que « [...] ce sont la mémoire collective et l'environnement social qui rendent possible ce sentiment et lui confèrent sa portée » (ibid : 144). Dans le cas présent, les notions de mémoire collective et d'environnement social occupent une place importante dans la construction identitaire des autochtones, ce qui est d'ailleurs soutenu tout au long de ce chapitre. Pour bonifier cette définition de l'identité, je joins la définition qu'ont Gendron et Tremblay de l'ethnicité :

[...] un construit idéologique partial et subjectif reflétant les tensions sociales, économiques, politiques passées et présentes, auquel une ethnie ou groupe d'appartenance se réfère pour marquer sa spécificité. [...] [L]'ethnicité est une projection ou image qu'un groupe ou qu'une ethnie se donne en regard d'une autre ethnie ou groupe, [résultant] de rapports entre différentes factions internes, ainsi que des contacts avec d'autres groupes ou ethnies externes [...] (1982 : 134).

À cette définition, Bousquet reproche aux auteurs de ne pas prendre en compte l'aspect contradictoire de toute idéologie : « [...] l'espace critique d'une société n'est jamais uniforme, même si ce qui en est présenté fait l'objet d'un consensus commun pour le groupe » (2001 : 28). Pour ma part, cette idée de miroir social et de contacts avec l'autre groupe semble pertinente afin de comprendre les relations qui s'instaurent entre autochtones et non-autochtones au sein de la ville. Si ces notions permettent de cerner le concept d'identité, il faut mentionner le rôle que détient l'espace dans la construction de l'identité (Bousquet, 2001; Harney, 2002). À ce sujet, Harney démontre, dans son article

sur les Italiens de Toronto, que ceux-ci ont développé leur identité par l'appropriation de leur environnement grâce à la construction de bâtiments (centres communautaires, maisons pour personnes âgées...). Quant à elle, Bousquet explique que chez les Amérindiens, le territoire détient une fonction centrale en ce qui a trait à la construction de leur identité, car il permet de « maintenir et transmettre leurs traditions, retrouver leur autonomie et leur bien-être moral et physique » (2001 : 18). J'adhère aux propos de ces deux auteurs en ce qui a trait à la construction identitaire des individus et à leur environnement. Comme il est démontré plus loin, la réserve et la ville occupent une place importante dans la création identitaire contemporaine des autochtones. Les référents spatiaux des autochtones de Val-d'Or sont liés aux réseaux sociaux, en ce sens que la réserve et la ville occupent une place centrale dans le maintien des liens familiaux. Alors que le territoire (ou le bois) est toujours présent dans l'identité des autochtones qui habitent en réserve, cela n'est plus le cas pour les Amérindiens urbains, du moins pour ceux de deuxième, voire de troisième génération.

En premier lieu, je traite de l'identité contemporaine des autochtones, volet essentiel à la compréhension de cette population. Par la suite, le regard est posé sur la famille, car celle-ci représente le noyau central autour duquel sont bâtis les réseaux sociaux des autochtones de Val-d'Or. Finalement, il est question de la classe élite et des autochtones qui en font partie.

L'identité contemporaine des autochtones

L'identité des autochtones est étroitement liée à la *Loi sur les Indiens*, autant d'un point de vue législatif qu'individuel et collectif (pour les autochtones). Cette loi « [...] détermine depuis 1876 les critères d'appartenance à une nation ou à une bande amérindienne » (Bousquet, 2005a : 14). Les écrits qui traitent de l'identité des Amérindiens abordent fréquemment l'importance qui est accordée à cette loi (notamment Bousquet, 2001, 2005 a; Lévesque et al., 2001; Tremblay, 2007; Veilleux, 1982; Voyageur et Calliou, 2000/2001). L'article de Voyageur et Calliou évoque la pluralité qui caractérise les communautés

autochtones du Canada. Les différents lois et actes gouvernementaux qui définissent ces individus sont décrits et permettent de comprendre l'ampleur du phénomène. C'est ainsi qu'en parlant de l'environnement social global des Algonquins des réserves et des villes et de la législation particulière qui les encadre, Bousquet écrit : « [d]ans ce contexte, ils ne sont pas les seuls acteurs sociaux dont il faille tenir compte. Les protagonistes qui agissent dans leur vie sont également l'État et les autres groupes humains qu'ils côtoient au quotidien, en majorité des Euro-Canadiens » (2001 : 36). L'État vient donc jouer un rôle de premier ordre dans la définition de l'identité des autochtones par la mise sur pied de la *Loi sur les Indiens*. Il n'est ainsi pas surprenant de lire que, dans son article traitant de l'identité amérindienne et des totems de Pointe-Bleue, Veilleux constate que l'identité amérindienne est perçue selon cette *Loi* (1982 : 125 et 127). En effet, les Amérindiens ont internalisé cette loi dans leur façon de s'identifier, ce que démontre Lawrence (2003) dans son écrit sur l'identité des Amérindiens du Canada. Elle donne comme exemple l'amendement C-31 qui a permis de redonner aux femmes amérindiennes mariées à des hommes blancs leur statut d'Indienne²⁴. Si la *Loi sur les Indiens* définit qui est Indien et qui ne l'est pas, elle catégorise aussi les Métis et les Inuit. Ainsi, lorsque les écrits font mention des Métis et des Indiens sans statut, des précisions sont apportées, car il est difficile de définir l'identité de ces individus puisque ceux-ci représentent une population flottante (Lévesque et al., 2001; Tremblay, 2007).

Parmi la communauté autochtone de Val-d'Or, on retrouve des individus qui entrent dans cette catégorie en étant des Métis ou des Indiens sans statut. Certains des participants rencontrés se définissent comme Métis. « Depuis 1982, la Constitution canadienne reconnaît les Métis comme un des trois peuples autochtones au Canada » (Lepage, 2009 :

²⁴ « A central issue shaping the response to Bill C-31, however, is the manner in which it has become an accepted aspect of Native identity that if Native women marry white men they *should* forfeit their right, and their children's right, to be band members and to live in the community – while it is considered perfectly all right for Native men to have married white women without ever having their rights to band membership or community residency challenged » (Lawrence, 2003 : 14-15, en italiques dans le texte).

76). Le terme « Métis », compris au sens large comme une personne d'ascendance mixte autochtone et non autochtone, n'est pas simple à définir, car il fait référence à deux réalités distinctes. Il est parfois utilisé pour parler d'autochtones d'origines mixtes (comme un Algonquin-Québécois). Ces personnes peuvent être inscrites ou non sous la *Loi sur les Indiens*. C'est notamment le cas de Josée, qui est Algonquine-Québécoise et qui est inscrite sous la Loi. Du côté de Brandon, celui-ci est Algonquin-Québécois et non-inscrit. Aussi, il renvoie aux communautés métisses majoritairement présentes dans les Prairies canadiennes et le Nord-Ouest ontarien. Dans ce cas, les Métis sont considérés comme ayant une histoire et une culture qui leur sont propres (Voyageur et Calliou, 2000-2001 : 118). Au Québec, aucune communauté métisse n'est encore officiellement reconnue. Dans le cadre de mon terrain, le mot « Métis » était généralement employé pour décrire un(e) autochtone d'origine mixte, comme le premier cas de figure. Tremblay fait la même remarque dans son mémoire sur les Métis de l'Abitibi :

[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 (2007 : 36).

Cette identification provenait de la personne concernée (auto-identification) ou des membres de la communauté, dépendamment de la réalité de celle-ci. On s'aperçoit alors que l'identité contemporaine des autochtones se fait non seulement par rapport à l'environnement des individus, mais également en lien avec la parenté et les autres membres de la communauté.

Bref, on comprend que le portrait identitaire des autochtones est diversifié, tout en étant flou pour un œil non averti. Les façons de se nommer et de nommer les autres sont nombreuses (Amérindiens, Indiens, autochtones, Métis, Indiens sans statut, Premières Nations...) et le fait de vivre en réserve ou en ville modifient le sentiment d'appartenance identitaire des autochtones.

La réserve : nouveau facteur identitaire

J'approfondis en premier lieu l'identité des Amérindiens qui habitent en réserve, puisque Val-d'Or se trouve à proximité d'au moins trois communautés algonquines (Lac-Simon, Kitcisakik et Pikogan) et que plusieurs autochtones qui habitent la ville en sont originaires.

Comme il en a été fait mention précédemment, le territoire occupe une place importante dans la création identitaire des individus. Dans les années 1850, le système des réserves est mis sur pied. À partir de ce moment, des terres sont peu à peu mises de côté et les Amérindiens fortement encouragés à aller y résider²⁵. Hudson-Rodd démontre que depuis qu'ils ont perdu leur territoire, les autochtones du Canada sont envahis d'un sentiment de malaise. L'auteure explique que les modes de vie traditionnels des Amérindiens étaient jugés par le gouvernement. Celui-ci mettait en place des politiques et des interdictions pour contrecarrer la tenue d'activités traditionnelles chez l'ensemble des nations amérindiennes présentes sur le territoire canadien. Elle illustre notamment ce fait par l'imposition du gouvernement d'arrêter la tenue de pratiques cérémonielles traditionnelles. Ces pratiques avaient lieu sur les vastes territoires qu'occupaient les Amérindiens. En leur interdisant de vivre ces cérémonies, Hudson-Rodd souligne que « [it] was a denial of the First Nations unique sense of place, and further removed them from their ability to experience place [...] » (1998 : 60). Ainsi, les liens que créaient ces cérémonies entre le territoire et les Amérindiens ont été coupés. S'il est vrai que le gouvernement a empêché la tenue de pratiques cérémonielles chez les Amérindiens du Canada, il est nécessaire de spécifier qu'au Québec, c'est plutôt la législation (règlements municipaux et provinciaux, lois pour créer des réserves de chasse et des pourvoiries, etc.) qui a restreint l'accès aux terres pour

²⁵ Tous les Amérindiens n'ont pas été confinés dans les réserves en même temps. Par exemple, chez les Algonquins, Kitigan Zibi a été constituée en 1853 (en vertu d'une loi fédérale), alors que Lac-Simon date de 1962.

les Amérindiens. Également, la construction de chemins de fer, de routes, de villes et de villages a beaucoup empiété sur les territoires.

Malgré cette coupure, la génération des aînés se définit encore aujourd'hui par rapport au territoire, à ce qu'ils appellent le bois (Bousquet, 2005a : 13). Ils reconnaissent dans ce territoire la façon dont leurs ancêtres ont toujours vécu. Comme les jeunes autochtones d'aujourd'hui sont nés dans les réserves, leur repère spatial n'est plus le même. Dans son article, Bousquet soulève ce changement spatial et traite de l'ambiguïté de la question identitaire en se demandant si les jeunes Algonquins sont biculturels. Ce changement spatial marque une différence entre le bois, qui est perçu comme un avant lointain, et la réserve, « [...] le lieu du présent et de l'avenir et le lieu de l' 'ici' concret où les jeunes ne peuvent plus se conformer au modèle des ancêtres » (ibid. : 10). La réserve devient cet espace auquel les jeunes autochtones se réfèrent pour bâtir leur identité : ils y apposent des repères et des souvenirs, ce qui représente leur apport à la mémoire collective (ibid. : 13). Nous verrons plus loin que, pour les jeunes autochtones urbains, l'espace de la réserve fait toujours partie des espaces de référence, mais que leurs repères n'y sont pas, en ce qui les concerne, quotidiens. En effet, la réserve évoque plutôt les souvenirs et les moments familiaux.

Bousquet soulève aussi l'assimilation de la *Loi sur les Indiens* par les jeunes Algonquins, rejoignant en cela ce que Veilleux constatait dès les années 1980 pour les Innus de Pointe-Bleue. Elle fait état de l'utilisation des catégories de la *Loi sur les Indiens* par les jeunes Algonquins afin de se distinguer les uns vis-à-vis des autres, en plus de se différencier de la population non autochtone (ibid. : 14). Elle donne comme exemple le cas de Rémi et de Johanne, deux Algonquins issus d'unions entre Blancs et Algonquins.

Les jeunes tendraient ainsi à associer des critères phénotypiques à leur conception d'une identité authentique (conception non partagée par ceux qui avaient plus de 25 ans en 2003). Ils ont donc la notion d'une intégrité raciale liée à la vie en réserve et celle d'une solidarité entre Algonquins contre

l'extérieur, dans cette frontière mentale qui sépare le monde « blanc » du monde « indien ». [...] [L]es jeunes semblent exprimer une idéologie dans laquelle ils baignent depuis leur naissance, mélange de mise en marge par la loi, de stéréotypes et de peur de la disparition de la culture algonquine au profit d'un mode de vie « blanc » (ibid. : 15).

On comprend que la définition juridique de qui est Indien et qui ne l'est pas occupe une place primordiale dans la conception identitaire des Amérindiens. « Le métissage provoque donc des conflits dans les villages algonquins, bien qu'il soit une réalité sociale ancienne » (ibid. : 15). L'article de Teoran (2006) soulève ce même sujet, mais à propos de la réserve ilnue de Mashteuiatsh. L'auteure présente les conflits identitaires qui opposent les Pekuakamiulnuatsh, soit les « Indiens de souche », aux Métis qui habitent la réserve, soit les Amérindiens dont un des parents est Québécois et l'autre autochtone. Les intérêts des uns entrent en contradiction avec les intérêts des autres, notamment en ce qui a trait à la gestion du territoire et à la politique.

Ainsi, on constate que l'appartenance identitaire à l'espace, du moins chez les Algonquins, n'est pas la même selon les générations. Alors que les aînés se définissent grâce au territoire ancestral, les jeunes conçoivent la réserve comme leur lieu identitaire. En plus de cela, l'identité amérindienne est étroitement liée à la *Loi sur les Indiens*. Si cette assimilation est visible dans les communautés autochtones, qu'en est-il du milieu urbain?

L'identité autochtone urbaine : fraternité et regard de l'Autre

À propos de la *Loi sur les Indiens*, il a été démontré précédemment qu'elle détient une importance quant à l'appartenance identitaire des Amérindiens en réserve. En milieu urbain, elle ne semble pas revêtir la même signification. Lorsque Bousquet (2001) fait état de sa méthodologie, elle explique que les interlocuteurs qu'elle a rencontrés faisaient majoritairement référence à la catégorie juridique à laquelle ils faisaient partie. Cette réalité ne s'applique pas aux données que j'ai recueillies. Geneviève explique que « [...] c'était comme ça avant, "Ah oui, toi, t'es une C-31." [...] On dit plus ça » (Geneviève, 38 ans,

autochtone²⁶). Certes, l'indianité que la *Loi* révèle est essentielle pour les autochtones, mais les catégorisations que se sont appropriés les jeunes Algonquins ne sont pas aussi visibles en milieu urbain. Je retiens donc les propos de Tremblay et les applique au milieu urbain :

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 (2007 : 47).

Cette citation m'amène à aborder un aspect caractérisant la ville, soit les relations avec le monde allochtone. Les regards que posent les non-autochtones sur les autochtones entrent en ligne de compte dans la définition identitaire. Veilleux écrit que la fabrication identitaire se construit en opposition avec les discours dominants. « L'identité, collective ou individuelle, [...] est un phénomène social dynamique [...] où les hommes se définissent dans leurs rapports aux autres et au monde. Nous nous identifions par rapport à eux et ils s'identifient par rapport à nous » (1982 : 128). Si ce concept s'applique aux Amérindiens qui habitent en réserve, comme il en est question dans l'article de Veilleux, il est intéressant de se demander à quel point l'identité autochtone urbaine est influencée par ces rapports. Il est raisonnable de penser que cette influence est plus élevée en ville étant donné que les allochtones y sont majoritaires.

L'article de Vincent (1986) est éclairant afin de comprendre le lien entre altérité et identité. L'auteure explique comment l'identité prend forme en opposition avec l'Autre, dans ce cas-ci entre l'Amérindien et le Québécois. Le Soi (le Québécois) commence par créer une distance qui le sépare de l'Autre (l'Amérindien). Cette distance est maintenue et renvoie à Soi l'image inverse de lui-même, comme un miroir. La fabrication par Soi d'une hiérarchie verticale et d'un système de classification fait en sorte que l'Autre n'existe pas par lui-même, mais seulement en lien avec Soi. Le Soi détient la catégorie dite vraie alors que

²⁶ Pour plus de détails sur l'identification des participants, consulter l'annexe B. C'est l'auto-identification des participants qui est inscrite lorsque ceux-ci sont cités.

l'Autre est relégué aux autres catégories moins « vraies » que celle du Soi (Bouchard, 1986-1987 : 22). Contrairement à ce que l'on pourrait croire, ces descriptions réalisées par le Soi ne sont pas statiques. Elles s'inscrivent plutôt dans un mouvement plus large de changements qui a comme but de toujours mieux définir le Soi. Autrement dit, la description ou l'image de l'Amérindien change pour mieux définir le Québécois (Vincent, 1986 : 81). On comprend donc cette nécessité pour le Québécois d'imager et de définir l'Amérindien en marge pour ainsi être capable de lui-même définir sa propre identité. Les étiquettes qu'instaure le Soi visent à combattre la potentielle menace identitaire qui pourrait survenir si l'Autre n'en faisait plus partie. Il faut cependant garder en tête que cette conception de l'autochtone n'est pas apparue d'un coup. L'histoire a su, au fil du temps, définir l'Autre selon le regard du héros, lui attribuant des manques et le faisant radicalement disparaître de la mémoire collective. Arcand et Vincent (1979) ont d'ailleurs illustré ce processus de dévalorisation et de disparition en analysant les manuels scolaires du Québec.

La famille : le modèle social en milieu urbain

Il fait partie des clichés de dire que la notion de famille est très importante chez les Amérindiens. Au-delà des clichés, il appert que la cohésion sociale des autochtones de Val-d'Or tourne effectivement autour de la famille. Tout d'abord, concernant les Algonquiens, Tassé nous rappelle que « [...] l'unité socioéconomique de base des peuples algonquiens, avant leur assujettissement par les colonisateurs blancs, était la famille nucléaire ou la coopération de deux ou trois familles non pour s'adonner à des travaux de culture comme chez les Iroquoiens mais surtout pour pratiquer la chasse et la pêche » (1994 : 471), ce que Rogers et Smith (1980) confirment également. Du côté de Médecine, dont l'article s'intéresse à la famille chez les Amérindiens des États-Unis, elle écrit que « the family is the central unit of Indian society now, as it has been in the past » (1981 : 16). Il est à noter que la définition de la famille n'est pas la même pour les autochtones et les allochtones. Chez les autochtones, le mot « famille » est compris au sens large, c'est-à-dire la famille

élargie et bilatérale. À l'opposé, les non-autochtones font référence à la famille en terme de cellule familiale nucléaire.

Comme peu d'écrits s'intéressent aux rapports sociaux qu'entretiennent les autochtones en milieu urbain et qu'à l'opposé, une vaste littérature nous permet de comprendre le modèle social des Amérindiens en réserve, un détour s'impose dans les réserves afin de pleinement saisir ce qui se vit en ville. Les écrits de Mailhot (1993), de Eveno (2003) et de Bousquet (2005b) à propos des Innus et des Algonquins servent ici de point de départ à la compréhension de la place qu'occupe la famille, soit « l'unité sociale de base » (Tassé, 1994 : 471).

Dans son ouvrage sur les Innus de Sheshatshit, l'ethnolinguiste José Mailhot se réfère à la terminologie innue pour expliquer les faits sociaux et culturels de cette société amérindienne. Le quatrième chapitre concerne la parenté extensible et l'auteure mentionne en introduction qu'« [a]ujourd'hui comme autrefois, la parenté est au premier plan dans leur vie » (1993 : 127). Par la suite, elle approfondit en détail la vaste étendue terminologique qui caractérise les liens de parenté chez les Innus et démontre que leur « système a une remarquable extension horizontale » (ibid. : 130) en percevant la parenté de façon générationnelle, ce qu'elle nomme « l'axe horizontal de la généalogie » (ibid. : 137). Par la suite, elle nomme deux conséquences à ce large système terminologique :

D'abord, ceux avec lesquels chacun se reconnaît des liens de parenté sont extrêmement nombreux. [...] [Puis], ceux auxquels chaque Innu applique un terme de parenté forment un cercle tellement vaste qu'il déborde inévitablement la communauté de résidence du locuteur (ibid. : 120).

Eveno, dont l'ouvrage traite aussi des Innus, note cette extension géographique en disant « [qu'] [i]l y a une importante circulation des individus [...], créant ainsi de nombreux liens de parenté d'un village à l'autre » (2003 : 273). « Ce phénomène [...] a créé des liens familiaux et amicaux qui s'étendent sur plusieurs générations et a entraîné de nombreux

degrés de parenté. Les réseaux familiaux à l'intérieur même des communautés sont eux aussi multiples » (ibid. : 274). Dans le cas des Algonquins, Bousquet illustre clairement, par une brève description de la vie sur une réserve, en quoi la parenté joue un rôle central dans le quotidien des habitants. Elle en vient à dire qu'« [a]insi, à première vue, les relations sociales dans une communauté semblent fonctionner en priorité à l'intérieur d'un schéma établi, fondé principalement sur des critères de consanguinité » (2005b : 162). Rogers et Smith notent quant à eux que les sociétés algonquiennes étaient basées sur l'égalitarisme, que les systèmes de parenté étaient bilatéraux et que les valeurs prééminentes étaient la générosité et le partage, l'hospitalité, l'entraide et la coopération (1980 : 144).

On comprend que ce système de valeurs était lié à leur mode de vie de chasseurs-pêcheurs-cueilleurs et à leur subsistance. Ces notions de partage et de générosité, ou de don/contre-don, sont mentionnées dans d'autres écrits. Robbins en fait état dans son article sur les Naskapis. Il explique que la générosité est le premier attribut pour définir un homme bon : « Most societies in which food is scarce tend to place an emphasis on sharing because of the vicissitudes of obtaining it, those successful in the food quest sharing with others if only to insure a like return when they experience food shortage » (1973 : 101). Mais en plus de cela, le partage est aussi lié chez les Naskapis aux concepts de prestige et de succès. Pour sa part, Miller (1998) en parle comme « [an] economic system of giving to get » également présent en milieu urbain. Dans son article, elle relate des pans de la vie de l'écrivaine ojibwa Ignatia Broker et de son arrivée dans la ville de Minneapolis. Même dans un environnement urbain, Broker a continué à pratiquer des valeurs traditionnelles comme la générosité et le don/contre-don. Ce qu'il est important de spécifier, c'est que le don/contre-don pratiqué en milieu urbain diffère quelque peu de celui vécu traditionnellement. Ce que j'entends par là, c'est que les organismes et les services offerts aux autochtones jouent maintenant un rôle primordial dans ce système de valeurs en étant présents pour répondre aux besoins des individus. Par exemple, des paniers de nourriture sont disponibles à faible prix au CAAVD pour les autochtones dans le besoin. Julien se procure parfois ces paniers

de dépannage. Ainsi, alors que la famille comble habituellement ce type de besoin (entraide), on constate qu'en milieu urbain, d'autres instances accomplissent ces fonctions. Aussi, les faibles moyens financiers de la majorité des autochtones ne leur permettent pas d'aider les membres de leur famille. J'ajoute à cela que l'argent n'est pas inclus dans cette notion de don/contre-don, en ce sens que le rapport que les gens ont relativement à l'argent fait en sorte que ce qui se paye ne fait pas l'objet de don. Par exemple, il est normal de partager son gibier (échange traditionnel), mais on n'offre pas de sac de croustilles.

McCaskill trace le lien entre la réserve et la ville et mentionne que « [...] the establishment of a kinship network among Native people would be a logical extension of the social interaction patterns of the reserve » (1981 : 86). Brownlie, dont l'article aborde les différents aspects de l'émancipation que suggérait le département des Affaires Indiennes de 1918 à 1940, soulève que les Amérindiens nouvellement installés en dehors des réserves établissent « [...] a continuing pattern of mutual support within families » (2006 : 40). Finalement, Weibel-Orlando mentionne que « [p]rimary ties (family, kinship, and ethnic association) are important in the 'urban village' [...] » (1991 : 58) de Los Angeles. Bref, ces auteurs démontrent que la famille demeure une valeur fondamentale en milieu urbain, ce qui m'amène à appliquer cette notion de parenté aux autochtones de Val-d'Or. D'ailleurs, plusieurs situations et témoignages de la part des autochtones valident la majorité des aspects abordés ci-haut, soulignant ainsi cette importante place que détient la famille en tant que réseau social. Le témoignage de Geneviève est éloquent quant à la place qu'occupe sa famille :

C'est vrai qu'on est très lié, autant dans les moments durs que les moments joyeux. Lors d'une naissance, on se rassemble tous, puis ça fait que c'est mon réseau. Oui, c'est mon soutien. J'ai quelque chose, j'appelle mes tantes. Ma mère, c'est l'aînée de la famille. Donc ma mère, c'est la maison familiale, t'sais (Geneviève, 38 ans, autochtone).

D'autres exemples de ce type sont évoqués tout au long du chapitre. Il faut noter que pour la population allochtone, qui a la famille nucléaire comme modèle, celle-ci n'occupe pas

une place aussi centrale, du moins depuis les dernières décennies. Toutefois, « si dans les sociétés industrialisées la parenté ne préside pas à l'organisation sociale, elle reste importante – au moins au niveau du sentiment » (Ghasarian, 1996 : 12).

Il est bien évident que pour que le réseau social soit familial, il faut que la famille habite à proximité, ou non loin de là. Il est donc nécessaire d'apporter quelques nuances pour ces autochtones qui se retrouvent sans famille dans les environs. Pour ce faire, j'utilise la notion de sur-parenté que Bousquet applique aux autochtones désintoxiqués. L'auteure explique que ces personnes, qui ont réussi à se sortir de l'emprise de l'alcool, se sont formées des réseaux où l'entraide et les atomes crochus se trouvent à la base. La famille ne perd pas son importance, mais on ne s'y réfère pas comme c'est le cas ordinairement (2005b : 163). Ainsi, les autochtones dont la famille ne peut être présente au quotidien construisent leur réseau social autour d'individus partageant des intérêts communs et des affinités, rejoignant en cela la notion de sur-parenté. Ces autochtones n'arrêteront pas de visiter leur parenté, de lui téléphoner ou de lui écrire sur Internet (dans les blogues ou par courriels), mais dans leur vie de tous les jours, ils vont s'en remettre à ce nouveau réseau d'amitié. Même si la famille ne partage pas le même territoire, les autochtones gardent contact avec ses membres.

On comprend que la famille détient un important rôle au sein des autochtones qui habitent en milieu urbain, par sa présence et sa valeur. Pour ceux dont la famille n'est pas à proximité, la notion de sur-parenté s'applique pour décrire leurs réseaux d'amitié. Les témoignages recueillis ouvrent la porte vers des notions centrales pour comprendre l'importance de la famille : il est entre autres question de réseau social, de soutien, de protection et de *background* culturel. Ce sont ces thèmes qui sont évoqués par les membres de la communauté autochtone de Val-d'Or et qui sont repris dans les prochaines sections.

Transmission culturelle et identitaire

La famille a notamment comme rôle de transmettre les valeurs culturelles aux membres de celle-ci. Cette transmission a lieu tout au long de la vie des individus. La définition de Schwartz éclaire quant à l'importance des valeurs culturelles pour un groupe donné :

[C]ultural values represent the implicitly or explicitly shared ideas about what is good, right, and desirable in a society. These cultural values (e.g. freedom, prosperity, security) are the bases for the specific norms that tell people what is appropriate in various situations. [...] The members of each cultural group share many value-relevant experiences and they are socialised to accept shared social values (1999 : 25-26).

On a vu que chez les autochtones, certaines valeurs sont centrales, ce qui m'amène à dire qu'elles marquent ainsi leurs expériences de la ville; ils se basent sur ces valeurs pour expérimenter le milieu urbain. De ce fait, la famille comprend le vécu de ses membres puisque tous se réfèrent au même bagage culturel et identitaire. Lorsqu'on se retrouve en famille, on se sent à l'aise; on se sent *autochtone*. Le témoignage de Brandon est particulièrement éloquent à ce point de vue. Il relie intrinsèquement son appartenance identitaire à sa famille.

Moi, je suis un autochtone de troisième génération. Je n'ai pas le droit au statut. [...] N'empêche que je tiens à mon héritage autochtone. Je ne parle pas algonquin ou rien. N'empêche que je suis anglophone, comme beaucoup d'autochtones. J'ai encore beaucoup de famille qui sont encore plus autochtones que moi, si on veut. Ma famille, on le sait qu'on est autochtone et on ne se le cache pas. [...] C'est plus l'anglophonie qui va ressortir quand ma famille est ensemble. [...] Je sais que cet héritage, c'est dans mon sang quand même pis j'y tiens [...] (Brandon, 18 ans, autochtone).

Brandon relie son appartenance identitaire à la langue qu'il parle et à sa parenté. Il a appris l'anglais grâce à sa mère, une autochtone originaire du Témiscamingue. Comme il le dit, c'est en famille qu'il s'exprime en anglais. Dans le cas de Julien, c'est sa grand-mère qui lui a transmis l'algonquin. Enfant, il parlait sa langue vernaculaire, mais il a cessé de

l'utiliser en famille d'accueil. Depuis qu'il est majeur et qu'il retourne fréquemment habiter ou visiter sa communauté d'origine, sa grand-mère lui a réappris à parler algonquin. Aujourd'hui, il s'en sert couramment.

Cette transmission culturelle se fait également sentir par le soutien que la famille apporte à ses membres. Les autochtones font mention du soutien familial qu'ils ont reçu lors d'étapes de leur vie. Leur parenté respective s'est manifestée alors qu'ils avaient besoin d'elle. Dans son article sur le réseau de sur-parenté et l'alcoolisme chez les Algonquins, Bousquet (2005b) explique en quoi consistaient les réseaux familiaux traditionnels. Elle fait mention du « modèle d'entraide intra-familiale » et des « réseaux traditionnels de solidarité ». Elle précise que ces structures sociales marquent le quotidien des Algonquins par la présence de la parenté. Elle fait d'abord état du voisinage familial qui se vit sur la réserve : « [...] quand quelqu'un a besoin d'un service, il s'adresse presque exclusivement à une personne de son cercle de parents » (2005b : 162). Ces cercles se reforment à d'autres occasions, notamment lors de rassemblements communautaires (Loc. cit.). L'auteure met également l'accent sur la composition des groupes de chasse, qui sont formés par la parenté proche. La nourriture sera par la suite divisée entre les membres du groupe de chasse puis entre ceux du cercle qui ne sont pas allés chasser (Loc. cit.). Ces mêmes qualificatifs « d'entraide intra-familiale » et de « solidarité » décrivent l'altruisme présent dans les réseaux familiaux des autochtones urbains. Pour Julien, l'entraide familiale se vit entre autres en ce qui a trait à l'habitation. Pendant un certain temps, il louait un grand logement Waskahegen sur la rue Louise-Lemay²⁷. À ce même moment, sa cousine n'avait nulle part où rester. Il l'a donc invité à venir vivre avec lui. Sa cousine, son conjoint et leurs trois enfants ont alors emménagé chez Julien. Cependant, après quelques semaines, il ne se sentait plus très à l'aise dans cet environnement. Il a donc décidé de laisser son loyer à sa cousine pour se trouver un autre appartement en ville, avec une autre de ses cousines.

²⁷ Un segment de la rue Louise-Lemay accueille plus d'une vingtaine de logements de la Corporation Waskahegen. Ces logements sont réservés aux autochtones urbains. Ils sont en quelque sorte des H.L.M. pour autochtones.

En somme, la famille sert de moteur de transmission. L'identité des individus se manifeste grandement lorsqu'ils se retrouvent entourés des leurs et ce sont dans ces moments que se transmettent les valeurs culturelles nécessaires à la socialisation et à la vie en société, comme le fait remarquer Schwartz (1999). En ce qui a trait au soutien familial, Bousquet souligne que le réseau familial sert de soutien et crée un sentiment de solidarité entre les membres de la parenté. Si le quotidien décrit par l'auteure en ce qui a trait à la chasse n'est pas applicable aux autochtones en milieu urbain, on constate que ces derniers ont su adopter ce réseau traditionnel de solidarité aux réalités de ce nouvel environnement.

Les enfants : la priorité des autochtones

Les enfants font partie du quotidien des autochtones. Les adultes fréquentent les lieux de la ville avec leurs enfants, que ce soit pour aller au cinéma, au restaurant ou dans les magasins. Leur quotidien est rythmé par les besoins et les activités de ceux-ci. Jacinthe encourage ses enfants dans leurs activités sportives et elle tient à ce qu'ils aient la meilleure éducation possible. D'ailleurs, elle est déménagée à Val-d'Or en partie pour cette raison. Dans la réserve d'Oujé-Bougoumou, elle n'était pas entièrement satisfaite de l'éducation qu'ils recevaient. En effet, le déménagement en milieu urbain pour l'éducation des enfants est un facteur important de la migration des autochtones en ville. Ce comportement est loin d'être spécifique à cette population; plusieurs études en anthropologie urbaine s'intéressent à la migration et à ce qui incite les gens à migrer vers la ville (Basham, 1978; Garneau, 2008; Robinson, 2002). Ainsi, les autochtones, comme les autres migrants urbains dans le monde, emménagent notamment en milieu urbain pour donner de meilleures chances à leurs enfants. Cooke et Bélanger (2006) soulignent justement le peu d'études comparant la migration des autochtones à des mouvements migratoires observés pour d'autres populations.

Au sein de leur quotidien, les autochtones tentent de s'entourer de leurs enfants. Ce n'est pas toujours possible à cause du milieu du travail, mais ceux qui sont capables de jumeler leur emploi et leurs enfants en sont très satisfaits. Ceux qui ne sont pas en mesure de se permettre une telle alliance profitent d'autres occasions pour être avec leurs enfants. À propos des Cris, Arthur raconte que ceux-ci se déplacent de plus en plus : ils voyagent et visitent les différents attraits touristiques du Canada. Dans ces moments, toute la famille fait partie du voyage. Il ajoute que parfois, les Cris viennent à Val-d'Or pour se libérer un peu de leur communauté. « Je connais certains d'entre eux qui viennent à Val-d'Or juste pour s'en aller de leur communauté et pour explorer. Ils viennent aussi ici pour les enfants. Ils veulent que leurs enfants expérimentent de nouvelles choses » (Arthur, 57 ans, Cri, ma traduction). Les Cris ne sont pas les seuls à faire des voyages familiaux, c'est également le cas des Algonquins, comme le mentionne Sophia. Ces voyages familiaux sont très peu documentés dans la littérature amérindianiste. Lorsqu'il est question de mobilité, les auteurs traitent du va-et-vient entre les réserves et la ville et/ou de la mobilité résidentielle qui caractérisent les autochtones urbains par de nombreux déménagements (Cooke et Bélanger, 2006; Darnell, 2004; Darnell et Manzano Munguia, 2005; Graham et Peters, 2002; Norris et Clatworthy, 2001; Richards, 2007). La mobilité touristique des autochtones est un aspect peu décrit et étudié. Certes, ce ne sont pas tous les Amérindiens urbains qui peuvent partir en voyage à cause des difficultés financières dont plusieurs font l'expérience. Il serait pourtant intéressant de se pencher sur ce nouveau type de mobilité qui fait maintenant partie de la vie d'une part de la population autochtone urbaine, rejoignant une mobilité présente chez les allochtones.

En contrepartie, la famille peut parfois être étouffante par sa présence, voire par son omniprésence. Les nouvelles se répandent rapidement, ce qui laisse peu de place à l'intimité. Les parents autochtones désirent avant tout protéger leurs enfants afin de leur éviter de vivre des situations discriminatoires comme cela a été le cas lorsqu'ils étaient jeunes. Ils veulent les protéger contre le racisme. Geneviève soupçonne que parfois, les parents n'osent pas inscrire leurs enfants dans les activités sportives de la ville, car ils

veulent les protéger contre des actions ou propos discriminatoires. « [T]u veux protéger ton enfant aussi. [...] C'est peut-être ça aussi, on veut protéger nos enfants » (Geneviève, 38 ans, autochtone).

L'étude de Eveno, en se questionnant sur le suicide et la mort dans la culture innue, soulève plusieurs aspects fort intéressants concernant la famille et la notion de protection. En premier lieu, l'auteure aborde « [...] la famille [comme la] structure majeure dans les cultures amérindiennes [...] » (2003 : 33) et comme une valeur fondamentale chez les Innuat. Eveno s'intéresse aux facteurs culturels qui amènent les individus à se tourner vers le suicide. Elle démontre que la famille est un des marqueurs culturels en détenant le double rôle de facteur suicidogène et de protection. Les effets pervers de la famille sont visibles d'abord par cette notion de valeur familiale. « [L]a famille nucléaire n'est pas protectrice dans le sens où le suicidant ne laisse pas ses enfants seuls lorsqu'il met un terme à sa vie puisque la famille élargie va les prendre en charge » (ibid. : 220). Elle écrit à quel point la filiation revêt une importance capitale dans le choix de se suicider ou non, comparativement à l'alliance, qui n'a pas ce pouvoir (ibid. : 228). Puis, l'auteure mentionne que « [...] la famille semble révéler le plus son effet pervers dans les attentes qu'on y investit. [...] Que ces attentes ne soient pas satisfaites et le désarroi est infini. [...] [I]l y a toujours une comparaison avec les autres ou l'idéal de la famille heureuse [...] » (ibid. : 220). Ainsi, la famille peut également représenter un facteur de risque par son omniprésence. Les membres ont des obligations à respecter, comme le devoir de donner de l'argent ou d'héberger un membre de la famille dans le besoin²⁸. S'ils ne répondent pas aux attentes, ces membres peuvent perdre l'estime de la famille. Ainsi, « la parenté intègre, mais elle exclut également. [...] Outre le mépris dont il fait l'objet, l'individu exclu perd sa personnalité sociale » (Ghasarian, 1996 : 15). Il faut donc poser les bonnes actions pour s'assurer de garder sa place au sein de la famille, car un écart peut entraîner un certain

²⁸ Cooke et Bélanger mentionnent d'ailleurs que lors de la migration, les nouveaux arrivants comptent sur les membres de la famille pour leur venir en aide, notamment lorsqu'il est question de logement (2006 : 150).

désordre social. Malgré l'effet pervers qu'entraîne cette grande valorisation de la famille, celle-ci demeure avant tout un facteur de protection. « La protection vient du fait qu'être membre d'une famille est une situation valorisée qui intègre l'individu au groupe » (ibid. : 227). L'individu sent qu'il appartient à un groupe et qu'il fait partie de cette unité. Il me semble juste d'appliquer les propos de Eveno à la communauté autochtone de Val-d'Or, en ce sens que la famille joue à la fois le rôle de protection et d'envahissement. Ce sont surtout les jeunes autochtones qui font référence à ce double rôle : ils tiennent parfois à se détacher de leur famille, mais jamais totalement. Ainsi, ils aiment se sentir soutenus et protégés par les leurs, mais ils déplorent parfois le fait que les membres de leur famille s'immiscent dans leur vie personnelle ou dans les choix qu'ils font.

C'est donc dire que les enfants ponctuent le quotidien des autochtones de Val-d'Or, autant dans leurs différents rapports à la ville que dans leurs décisions de venir s'installer en milieu urbain. À propos du facteur de protection, les parents, du mieux qu'ils le peuvent, tentent de leur éviter de vivre des situations discriminatoires en les protégeant contre le racisme et le rejet. Cependant, être membre d'une famille implique également de respecter certains devoirs et d'appliquer les valeurs culturelles propres aux autochtones.

Les amis et les collègues : les substituts de la famille

Lorsque la famille n'habite pas en ville, on tente de s'entourer de gens qui ont un vécu semblable au nôtre. Ce phénomène est particulièrement présent chez les autochtones urbains de Val-d'Or, comme l'a noté Montpetit dès les années 1990, en écrivant que « [...] les autochtones se regroupent le plus souvent avec des parents ou amis du même lieu d'origine ou avec certains qui partagent les mêmes expériences de vie et de travail en milieu urbain » (1993 : 126). Cela rejoint le concept de sur-parenté développé par Bousquet (2005b), car les autochtones se créent alors un réseau d'amitié basé sur les intérêts communs et l'entraide. Les exemples suivants permettent de constater la similitude entre ce réseau de sur-parenté et ce que vivent les autochtones qui se retrouvent sans famille dans

les environs. Cette stratégie de regroupement par affinités est classique. Les gens nouvellement installés dans un environnement forment des quartiers ethniques ou des réseaux d'entraide économique et sociale. Cependant, chez les autochtones, ce phénomène de rassemblement est peu fréquent puisque, comme nous l'avons remarqué précédemment, c'est la famille qui joue ce rôle de réseau social, particulièrement sur la réserve. Les Amérindiens qui décident de s'installer en ville et qui n'ont pas de famille dans les environs se voient donc obliger de se créer un nouveau cercle social. Ils se tournent vers des individus dont l'identité et le vécu sont semblables au leur, ce qui leur permet de retrouver ce que la famille leur apportait.

Josée et ses parents ont appliqué cette notion de réseau social tout au long de leur vie. Arrivée à Val-d'Or à la fin des années 1960, sa famille s'est mise à côtoyer les autres familles originaires de Belleterre. En parlant de ce réseau, elle dit que c'était « beaucoup basé sur l'entraide et sur la recherche de logements. L'intégration » (Josée, 43 ans, autochtone). Même pendant ses études universitaires à Québec, Josée a appliqué ce modèle pour se constituer un réseau social. Elle se souvient de cette ville et de la difficulté d'intégration à laquelle elle a fait face. Elle s'est pourtant créé un réseau social autochtone qui correspondait à son vécu.

C'était plutôt avec les Innus, les Montagnais qu'on appelait à l'époque, que j'avais plus d'affinités. Et j'ai rencontré le père de Clément [son fils], [...] qui est un Innu. [...] Et c'était quand même une autre réalité, mais j'avais beaucoup d'affinités avec les Innus (Josée, 43 ans, autochtone).

Maintenant installée à Val-d'Or, Jacinthe se trouve encore plus loin de sa famille, qui habite dans les réserves criées du Nord. Elle s'est donc bâti un réseau social qui tourne autour des parents criés dont les enfants fréquentent l'école Golden Valley et qui font du sport avec leurs enfants comme activité parascolaire. Pour Julien, il n'a pas été facile de se créer un réseau social autochtone puisqu'il a grandi dans des familles d'accueil allochtones et qu'il n'avait pas le droit de voir sa famille. Il a commencé à côtoyer des autochtones

alors qu'il était à l'école des adultes Centre l'Horizon²⁹. Il a terminé son cinquième secondaire dans un programme destiné aux autochtones. Il ne s'est pas senti à l'aise immédiatement, mais avec le temps, il s'est trouvé plusieurs similitudes avec les autochtones qu'il côtoyait, comme le multilinguisme, la communauté d'origine et la fréquentation de certains lieux, comme le CAAVD. Maintenant qu'il a quitté sa famille d'accueil, il fréquente majoritairement des autochtones. Ces exemples permettent de constater à quel point les expériences communes et l'appartenance identitaire marquent la vie en ville des autochtones. Ainsi, comme l'a remarqué Bousquet (2005b) pour les Algonquins qui vivent en réserve et s'étant désintoxiqués de l'alcool, ces autochtones tentent de s'entourer de gens qui ont un vécu semblable au leur afin de se constituer un réseau social qui les représente et auquel ils peuvent s'identifier.

Retours et visites dans les communautés d'origine

Un autre aspect concernant la famille mérite l'attention. Pour la majorité des autochtones de Val-d'Or, des membres de leur parenté demeurent à l'extérieur de la ville, souvent dans une communauté ou une réserve de l'Abitibi-Témiscamingue ou du Nord-du-Québec, ou encore dans un centre urbain du Québec ou du Canada. Malgré la distance qui les sépare, ces individus ne perdent pas contact entre eux. Plusieurs écrits traitent d'ailleurs de cette mobilité ou de ces allers-retours dans la communauté d'origine (Darnell, 2004; Darnell et Manzano Munguia 2005; Richards, 2007). Darnell (2004) et Darnell et Manzano Munguia (2005) consacrent leurs écrits à cette mobilité qui caractérise les Algonquiens urbains, ou plutôt à ce va-et-vient entre la ville et la réserve. Elles suggèrent que cette mobilité dont font preuve les autochtones provient du nomadisme qui a caractérisé leur mode de vie pendant des millénaires. Elles expliquent ce modèle du nomadisme en disant que « [a] nomadic pattern developed over millenia has persisted and been adapted to new circumstances even in the face of intensive externally imposed pressures toward

²⁹ Le Centre l'Horizon est destiné à la formation générale des adultes. Les jeunes et adultes qui n'ont pas terminé leur secondaire fréquentent cette école pour obtenir leur diplôme.

assimilation » (2005 : 185). Elles donnent en exemple les adultes autochtones qui retournent aux études, les nombreux déménagements des Algonquiens entre le milieu urbain et la réserve (à cause de l'éducation et du travail) et les allers-retours entre ces deux endroits. Richards (2007) écrit quant à lui que cette circulation entre la ville et la réserve est propre aux Amérindiens inscrits. Pour ma part, je considère que le nomadisme fait référence aux représentations territoriales des Amérindiens et à leur économie, soit à une quête de nourriture par la chasse, la pêche, la cueillette et l'élevage. Lorsqu'il est question de déplacements fréquents et de circulation, comme en parle Darnell, j'utilise plutôt le terme *mobilité*, voire *grande mobilité*. Ainsi, mon expérience sur le terrain m'a démontré que les autochtones de la première génération de migrants s'inscrivent dans un mode de vie de grande mobilité qui leur permet notamment de garder contact avec leur réseau social en allant visiter la parenté en dehors de la ville. Ce mode de vie se modifie selon la génération de migrants à laquelle appartient un individu. Cette grande mobilité continue de s'exprimer en ville. En effet, parmi les jeunes autochtones de la troisième génération de migrants à Val-d'Or, on remarque une grande mobilité au sein même de la ville, leur permettant, comme à leurs prédécesseurs, de maintenir leur réseau social.

Les membres de la communauté autochtone urbaine de Val-d'Or ne font pas exception à la règle; eux aussi se déplacent dans leurs communautés d'origine. En effet, les Amérindiens urbains de première génération, donc les premiers à avoir migré à Val-d'Or, essaient de retourner le plus souvent dans leur communauté d'origine, que ce soit pour de courts séjours ou des périodes prolongées. La grand-mère de Clément est arrivée à Val-d'Or avec son mari et ses trois enfants. Elle représente la première génération à être arrivée en ville. Tous les étés, elle retourne au Témiscamingue, où se trouve le chalet familial, et en profite pour côtoyer sa parenté. Josée, la mère de Clément, donc la deuxième génération de migrants, accompagne parfois sa mère au Témiscamingue, mais elle n'y va pas de façon aussi fréquente que cette dernière. Finalement, Clément, la troisième génération de migrants, se déplace rarement dans la communauté d'origine de sa grand-mère et de sa

mère. Parfois, il reconduit sa grand-mère là-bas et retourne la chercher après quelques jours.

Dans son article sur les Anglophones de Québec et la non-migration, Magnan (2008) démontre, par une typologie générationnelle des non-migrants, que c'est l'identité des Anglophones qui les incitent à demeurer à Québec malgré le fait qu'ils soient de plus en plus minoritaires sur le territoire. Ces individus sont attachés à leur environnement, et même si certains quittent Québec, l'auteure explique que plusieurs reviennent s'y installer. Dans le cas des autochtones en milieu urbain, il est raisonnable d'affirmer que l'identité joue ce même rôle du point de vue générationnel. Les jeunes autochtones qui sont nés en milieu urbain, comme c'est le cas de Clément, se sont bâti une identité propre à leur environnement, ce qui les incite à rester, comparativement aux migrants de première génération qui ne ressentent pas aussi profondément ce sentiment d'attachement au milieu urbain. Bref, j'explique cette réduction de mobilité par l'identité des Amérindiens urbains. La troisième génération attribue des significations à son environnement, donc la ville. Elle ne ressent donc pas autant que les deux autres générations la nécessité d'aller sur la réserve puisque les individus ne leur attribuent pas les mêmes significations identitaires que les autres générations.

Julien et Arthur, tous deux de première génération, abondent dans le même sens que la grand-mère de Clément. Arthur se rend souvent dans les communautés crie pour son emploi. En plus de cela, il a une maison à Waskaganish, sa communauté d'origine. Il essaie d'y aller le plus souvent possible. Pendant qu'il est là-bas, il pratique certaines activités traditionnelles, comme la chasse et la pêche. Il se considère comme chanceux de pouvoir vivre cela. Il est bien conscient que les Cris de Val-d'Or ne peuvent pas tous, monétairement, se rendre dans leur communauté aussi fréquemment. Julien, quant à lui, comme nous l'avons vu, s'est vu obligé de venir vivre à Val-d'Or, pour habiter dans une famille d'accueil. À l'âge de 18 ans, lorsqu'il a quitté l'endroit, il est retourné vivre à Lac-Simon.

Je voyage d'un bord pis de l'autre. Des fois, je travaille au Lac-Simon. Des fois, je travaille pour ma grand-mère au Lac-Simon. Je fais un petit peu comme de l'aide à domicile [...]. Quand j'ai eu de la misère à me trouver un loyer, je suis déménagé au Lac-Simon. Ça m'a donné moins de problèmes. En deux ans et demi, j'ai quand même déménagé pas mal souvent (Julien, 21 ans, Algonquin).

On comprend que les premiers migrants à Val-d'Or aiment retourner le plus souvent possible dans leur communauté d'origine. Ils y sont encore attachés et connaissent plusieurs personnes là-bas, souvent des membres de leur parenté. La deuxième génération de migrants, quant à elle, se déplace un peu moins souvent dans ces communautés. Habituellement, ils y vont pour accompagner leurs parents. Puis pour la troisième génération de migrants, comme ce sont des individus qui sont nés en milieu urbain, le retour dans la communauté d'origine ne représente pas la même chose que pour les autres générations. Ils s'y rendent à l'occasion, souvent lorsque des événements familiaux et rassembleurs sont organisés. C'est ainsi que le retour dans la communauté d'origine signifie une période avec la famille restée là-bas. Newhouse a constaté ce phénomène et dit que pour beaucoup d'individus, les réserves deviennent un lieu de visite familiale pendant les vacances ou un endroit où ont lieu les cérémonies traditionnelles (2000 : 404).

En somme, même lorsque les membres de la parenté ne sont pas à proximité, les autochtones de Val-d'Or s'assurent de garder contact avec les leurs, notamment en leur rendant visite dans leur communauté d'origine. Si la troisième génération de migrants n'est pas friande de ces déplacements, elle est tout de même présente lors d'événements spéciaux réunissant toute la famille. C'est donc dire qu'en ce qui concerne ces va-et-vient entre la ville et la réserve, l'aspect générationnel nuance cette mobilité.

Des autochtones engagés : des modèles pour la communauté

Jusqu'à maintenant, il a été démontré que la famille détient une place de choix chez les autochtones de Val-d'Or, car leurs réseaux sociaux tournent autour de celle-ci. En effet, la famille est le noyau social central autour duquel les autochtones interagissent entre eux. Mais une autre facette délimite plus encore les particularités de cette communauté urbaine, soit l'émergence d'une classe sociale distincte. Peu d'écrits s'intéressent au phénomène de classe sociale chez les autochtones, car ceux-ci sont souvent perçus comme faisant partie d'un « bloc » homogène et semblable. Malgré la rareté de la littérature à ce sujet, quelques auteurs se sont penchés sur ce mouvement au sein des communautés autochtones. L'émergence d'une classe sociale dite élite est visible tant parmi les communautés autochtones urbaines que celles des réserves.

Tout d'abord, Legros évoque cette classe élite dans son article sur les Tutchones, un groupe amérindien du Yukon. Dans son écrit, l'auteur trace le portrait de cette communauté dans l'intention de démontrer que leur structure contemporaine n'est pas un prolongement de leurs traditions ancestrales. En décrivant la vie des Tutchones, il illustre la présence d'une élite politique tutchone, soit les individus qui travaillent au sein des deux organismes présents dans la structure actuelle (1986-1987 : 55). Il note que l'élite est financièrement aisée alors que le reste de la population est pauvre, ce qui crée une « certaine césure sociale » à l'intérieur de la population. L'auteur mentionne cependant que cet effet est atténué par la division traditionnelle des Tutchones, car une structure sociale stratifiée caractérisait ces autochtones (Loc. cit.). Concernant les autochtones de Val-d'Or, la césure sociale causée par la richesse des uns et la pauvreté des autres dont parle Legros n'est pas applicable. En effet, contrairement aux Tutchones, l'élite autochtone valdorienne n'a pas bâti son capital autour de l'argent. S'il est vrai que cette élite occupe des emplois de choix au sein de divers organismes autochtones et allochtones (comme il est démontré plus loin), il demeure que l'aspect financier ne semble pas avoir créé de division sociale au sein de la communauté autochtone.

Toujours dans les années 1980, Gendron et Tremblay notent l'ascension d'une classe sociale parmi les autochtones, qu'ils nomment « petite bourgeoisie ethnique ». Ils définissent cette classe sociale comme ayant la capacité à communiquer dans la langue de la société dominante et aspirant vers une plus grande influence sociale (1982 : 136). Ils poursuivent en écrivant que « [...] cette petite bourgeoisie [...] a une position très ambiguë; elle doit à la fois exalter la culture nationale pour maintenir sa base politique et défendre ses propres intérêts de classe » (Loc. cit.). Il est juste d'affirmer que l'élite autochtone valdorienne maîtrise cette faculté à communiquer dans la langue dominante (le français, et même l'anglais), ce qui lui permet de s'exprimer publiquement pour défendre les causes autochtones et sensibiliser la population aux réalités amérindiennes. De plus, les membres de l'élite ont appris à maîtriser un art oratoire qui s'adresse aux allochtones, c'est-à-dire qu'ils ont une facilité à s'exprimer en public et qu'ils sont à l'aise lors d'interactions avec les allochtones. Autrement, la majorité des autochtones se définissent comme timides et gênés, du moins lorsqu'ils sont en présence de non-autochtones.

Ce n'est qu'un peu moins de vingt ans plus tard que Wotherspoon reprend cette notion de classe sociale et l'applique aux autochtones en milieu urbain. Il définit cette nouvelle classe moyenne comme suit :

Ces classes se distinguent, non comme des classes déterminées, mais plutôt en raison de leur rôle intermédiaire et potentiellement stratégique entre les classes, qu'on les considère sous l'angle de leurs fonctions économiques, de leur place dans les hiérarchies politiques et les divisions sociales du monde du travail, ou de leur signification culturelle (2001 : 161).

De façon plus palpable, il énumère les types d'emplois qui font référence à cette classe sociale, des emplois comme cadre ou de professions libérales, qui demandent habituellement à l'individu d'entrer en contact avec d'autres personnes (2001 : 165). Mais en plus de cela, ces postes en viennent à « [...] acquérir une influence directe et indirecte par la présence dans des rôles clés de preneur de décisions et au sein du système institutionnel » (ibid. : 167). Lorsqu'on pose notre regard sur Val-d'Or, on constate que des

autochtones détiennent des postes d'administrateurs au sein de l'UQAT, d'hommes d'affaires, d'agents de projets, de directions pour différents organismes, de député, et j'en passe. Les propos de Wotherspoon s'avèrent donc justes pour certains membres de la communauté autochtone de Val-d'Or, qui représentent un faible pourcentage de la population autochtone totale.

Puis Teoran, en faisant mention d'une division sociale au sein de la population ilnue de Mashteuatsh, soulève également la notion de classe élite par le témoignage de Damien, un jeune métis de la réserve. Au sujet des métis, il dit que ceux-ci représentent « l'élite sociale de Mashteuatsh », car ils ont réussi à s'adapter et à créer un lien entre leur identité autochtone et allochtone (2006 : 41). L'auteure termine son article en décrivant la position ambiguë qui caractérise cette classe élite.

Cette place de médiateur, fondamentale pour la communauté, les situe ainsi à la fois partout, sur tous les échiquiers et en même temps sur aucun. Ils sont dès lors à la fois le rouage indispensable entre la communauté et le monde extérieur, mais paradoxalement aussi, les premiers boucs émissaires, ceux par qui le changement arrive (ibid. : 50).

Il est raisonnable d'affirmer que ce rôle de médiateur dont parle Teoran s'applique aux autochtones de la classe élite à Val-d'Or. Ces derniers sont visibles sur tous les fronts, créent des « ponts » entre les deux populations valdoriennes, mais sont parfois jugés par les autres membres de la communauté. Les prochaines sections de ce chapitre permettent de comprendre l'ambiguïté perceptible pour les individus faisant partie de cette classe élite à Val-d'Or.

Les rôles de la classe élite

La population valdorienne, autant autochtone qu'allochtone, reconnaît la participation et la visibilité de quelques autochtones de Val-d'Or. Entre eux, ces individus se reconnaissent et se fréquentent. Ils savent ce que cela signifie que de posséder un tel titre. Conscients de

leurs rôles particuliers au sein de la communauté autochtone urbaine, les autochtones de la classe élite ont un quotidien et un mode de vie différents des autres autochtones de Val-d'Or par leurs rapports sociaux et par la fréquentation de lieux.

Ils deviennent pour les membres de la communauté autochtone et pour les citoyens valdoriens des « modèles » et des *leaders* qui ont à coeur l'amélioration des conditions de vie des autochtones en milieu urbain et en réserve. Ce sont les propos de Weibel-Orlando (1991) et de Edouard et Lefrançois (2003) qui me permettent de définir cette notion de « modèle ». L'autochtone « modèle » se situe d'abord par rapport à l'emploi qu'il occupe dans une communauté où peu sont qualifiés pour détenir des postes administratifs (Weibel-Orlando, 1991 : 243). Le fait de détenir de tels emplois renvoie de plus à la réussite scolaire dont il a fait preuve. Un modèle est donc un individu qui réussit dans un domaine quelconque (Edouard et Lefrançois, 2003 : 329) et, dans le cas des autochtones de Val-d'Or, cela fait référence au monde du travail et au monde scolaire. De plus, il est reconnu par les membres de la communauté, ce qui bonifie par le fait même son capital social.

Geneviève est claire à ce sujet, depuis qu'elle a effectué un retour aux études à l'université, elle est devenue un modèle pour les membres de la communauté. Maintenant qu'elle occupe un poste de direction au CAAVD, ce rôle de modèle est encore plus présent dans sa vie. C'est ainsi que son niveau de scolarité et son emploi lui ont permis d'atteindre ce statut. En effet, les études jouent un rôle dans l'accessibilité à cette classe élite, car pour atteindre ces emplois administratifs, de prises de décision et de développement, des compétences scolaires sont exigées. À Val-d'Or, la clientèle autochtone de l'UQAT est de plus en plus nombreuse. En retournant sur les bancs d'école pour obtenir des diplômes d'études postsecondaires, les autochtones se garantissent en quelque sorte l'accès à ces emplois, propre à cette nouvelle classe sociale (Wotherspoon, 2001 : 175). À propos de ces emplois, Weibel-Orlando note qu'ils représentent « [...] a role model for a community in which exemplary administrative leadership and bureaucratic expertise are in short supply » (1991 : 243). Ces modèles misent d'ailleurs sur cet aspect précis pour valoriser les jeunes

autochtones; ils les encouragent à poursuivre leurs études afin d'atteindre cette réussite (Grégoire, *L'Actualité*, 1^{er} août 2005).

Arthur représente lui aussi un modèle pour les autochtones, particulièrement pour les Cris. Les gens des communautés crie reconnaissent le travail qu'il fait en tant qu'homme d'affaires et leader. Il est remercié de différentes façons, notamment lorsque des Cris viennent en visite à Val-d'Or et qu'ils lui rapportent de la viande sauvage ou du poisson. L'exemple d'Arthur montre la reconnaissance sociale qui accompagne le rôle de modèle. Les autochtones le remercient pour les gestes qu'il pose en lui donnant des cadeaux. Il est conscient du rôle de modèle qu'il projette. À ce sujet, il rejoint les propos de Josée en disant : « je sais que je suis traité différemment que la moyenne des Cris disons. À cause de qui je suis et des positions que j'ai, ce que je fais, ce que je dis » (Arthur, 57 ans, Cri, ma traduction).

En fait, par les emplois qu'ils occupent au sein de la ville et par leur implication sociale, ces autochtones siègent sur plusieurs instances. Ils sont conscients du rôle de modèle qu'ils représentent et du regard des autres qui est porté sur eux. Ils défendent grandement leurs semblables et tentent de faire avancer les choses. Cependant, tout en faisant partie de la communauté autochtone urbaine de Val-d'Or, ils se trouvent en même temps à s'exclure de celle-ci, notamment à cause de la nature de leurs rapports sociaux, de la fréquentation ou non des lieux de la ville et de l'ambiguïté qui caractérise leur rôle.

En tant que modèle et *leader*, ils deviennent par extension les porte-parole des cultures autochtones. Ils sont invités à prendre la parole lors de conférences et d'ateliers généralement organisés par des allochtones. Ces individus sont également amenés à former des professionnels en leur parlant des réalités des autochtones. Ce type de présentation leur est habituellement confié puisque ces derniers s'expriment avec aisance devant un public allochtone, en plus d'être connus par les non-autochtones étant donné leur grande visibilité sociale, politique et médiatique. Weibel-Orlando a également remarqué que les individus

qui se retrouvent dans cette classe élite communiquent leurs connaissances. En parlant de Bill, un administrateur, elle écrit à son sujet que « [...] placed at the center of a complex network of information sources of which he is the conduit and disseminator, Bill is also an educator and an explicator » (1991 : 242). Ainsi, ce que Weibel-Orlando a remarqué à Los Angeles s'applique également à Val-d'Or. On constate qu'un discours d'harmonie et de respect mutuel est véhiculé par les membres de cette classe élite. En effet, ce type de discours est répandu à Val-d'Or; plusieurs tribunes, comme l'UQAT, la Ville de Val-d'Or et le CAAVD, répandent des messages de bonne entente et de compréhension. Il faut cependant garder en tête que les discours officiels de l'élite ne représentent pas nécessairement les débats qui se vivent au sein de la communauté autochtone urbaine.

De plus, les élites autochtones se font un devoir d'éduquer et de renseigner les allochtones sur les réalités vécues par les autochtones, autant du milieu urbain que ceux qui habitent dans les réserves. Josée mentionne que parfois, les non-autochtones l'abordent et lui demandent de clarifier certaines interrogations qu'ils se posent à propos de cette présence autochtone en milieu urbain. Pour Arthur, il est important de prendre le temps de répondre aux questions que lui posent les gens à propos des autochtones. Il parle aux commerçants de la ville et tente de les informer des besoins des autochtones. « Bref, c'est vraiment une affaire d'éducation. Et je fais beaucoup ça. Et ça ne me dérange pas de le faire. Je le fais pour les Cris, je le fais pour les non-Cris à Val-d'Or » (Arthur, 57 ans, Cri, ma traduction). En répondant de la sorte aux interrogations des allochtones et en partageant avec eux leurs connaissances autochtones, ils créent des « ponts » entre les deux cultures présentes sur le territoire valdorien.

Ainsi, ils sensibilisent les gens de la population aux réalités des autochtones. Cet aspect est d'ailleurs contradictoire puisque cette classe élite ne vit pas les mêmes réalités que la majorité des autochtones, ce qui est notamment visible par la fréquentation ou non des lieux de la ville. En effet, les membres de la classe élite ne vont pas dans les mêmes lieux de la ville que les autres autochtones. En détenant des emplois clefs au sein de la ville, ils n'ont

nécessairement pas ce même rapport avec l'environnement que le reste des Amérindiens : ils savent où aller et où s'abstenir. De plus, cette classe élite fréquente habituellement en groupe les lieux. Leurs rapports sociaux ne sont donc pas de la même nature que celle des autres membres de la communauté autochtone urbaine. Bref, leur réalité est différente que celle des autochtones de l'autre classe sociale.

Les répercussions sur leur vie privée : ingérence et non-fréquentation des lieux

Il ne faut pas passer sous silence la pression sociale qui accompagne cette classe élite. Wotherspoon la mentionne brièvement, en notant que ces autochtones doivent combiner leur succès au travail avec la progression des personnes de la communauté (2001 : 178). Je renchéris sur les propos de l'auteur en spécifiant qu'en plus de permettre l'avancement de la communauté, ces modèles ne doivent pas décevoir les membres de la communauté autochtone, tant au niveau professionnel que personnel. Les lieux qu'ils investissent sont d'ailleurs influencés par cette sphère privée/publique.

Ces modèles autochtones représentent la réussite en détenant un emploi et en étant écoutés et respectés autant par les autochtones que par les non-autochtones. À ce sujet, l'article d'Edouard et Lefrançois évoque ce succès comme suit :

Les membres d'une élite se reconnaissent [...] par leur réussite dans un domaine quelconque, leur supériorité avérée et consacrée par un succès matériel tangible. Sur la base de ce succès se maximise un capital social exprimé en termes de reconnaissance sociale, d'honneur et de prestige (2003 : 329).

Cette image de réussite ne s'arrête pas à la population autochtone; pour les allochtones aussi elle est valide. En effet, lorsque les non-autochtones s'imaginent des autochtones qui réussissent, ce sont les noms de ces individus qui sont mentionnés.

Josée relie directement l'image qu'elle véhicule au sein de la communauté autochtone à sa participation dans les activités organisées.

Je pense que le fait que je n'aie pas beaucoup d'activités sociales, c'est que c'est toujours une question d'image. Il faut toujours protéger cette image. Et les autochtones sont très durs envers ceux qui occupent des postes. [...] Beaucoup d'attention qu'on porte à protéger l'image parce qu'on fait beaucoup d'ingérence dans nos vies privées et personnelles (Josée, 43 ans, autochtone).

Elle parle ouvertement de cette ingérence en spécifiant qu'elle garde toujours une certaine crainte par rapport aux jugements possiblement évoqués. Les gens qui occupent des postes influents et qui prennent des décisions sont ouvertement critiqués. Les membres de la communauté émettent leurs opinions quant aux actions tant professionnelles que personnelles de la classe élite. On comprend donc que ces autochtones craignent les commentaires concernant leur vie privée puisque l'ingérence est très présente. Ce fait entre toutefois en contradiction avec les propos de Eveno. L'auteure, en parlant du suicide chez les Innuat, écrit que « [...] même s'ils sont informés de certains abus, les membres de la communauté sont dans l'impossibilité d'intervenir en raison des réseaux familiaux impliqués. Cette non-ingérence se double d'une volonté de la part des Innuat d'une non-ingérence dans la vie d'autrui » (2003 : 186). Eveno note pourtant que cette attitude de non-ingérence est en train de changer. Il s'avère intéressant de constater que lorsqu'il est question de problèmes sociaux, la non-ingérence est de mise, alors que pour ce qui a trait à la vie professionnelle et personnelle des membres de l'élite, c'est plutôt l'opposé qui se produit. Je relie ce changement de comportement au nouvel environnement qu'est la ville : on percevrait une transformation des attitudes en milieu urbain. Cette arrivée de l'ingérence chez les Amérindiens urbains se rapproche ainsi d'un phénomène présent chez les non-autochtones.

Cette ingérence explique en partie l'expérience spatiale qu'ont ces modèles. Lorsque Geneviève parle des endroits qu'elle fréquente, elle mentionne qu'il y a certains lieux où elle ne va plus à cause du rôle de modèle qu'elle détient maintenant. Auparavant, elle se retrouvait parfois avec sa mère ou ses amies dans des bars à connotation négative, mais il n'est plus question de fréquenter ces lieux aujourd'hui. Même si elle ne consomme rien, sa

réputation et son image sont en jeu. Elle se prive donc d'aller dans certains bars ou restaurants pour conserver son rôle de modèle et sa tranquillité. De son côté, Josée tente d'éviter les foules et les attroupements justement parce qu'elle est un modèle et que les gens viennent constamment lui poser des questions à propos des autochtones. Elle s'abstient de se retrouver dans des endroits où il y a trop de monde. Quant à Arthur, il a tendance à fréquenter les endroits plus huppés de la ville, comme les restaurants l'Amadeus et l'Entracte, où les autochtones de la communauté sont rarement présents. Ainsi, les membres de l'élite s'identifient entre eux, car ils partagent un vécu et un quotidien similaire. Leur *sense of place* est donc relié à la fréquentation ou non de certains endroits (l'environnement) et à leur rôle de modèle au sein de la ville (leur identité).

Bref, cette classe sociale est bien présente dans le paysage urbain des autochtones de Val-d'Or et celle-ci ne vit pas la ville de la même façon que les autres autochtones. Ils doivent constamment garder en tête qu'ils sont des modèles pour leur communauté. De plus, en fréquentant les mêmes endroits, ils partagent une expérience de la ville et une identité communes.

Synthèse

Ce tour d'horizon de la structure sociale des autochtones de Val-d'Or a permis d'entrer au coeur de la vie de ces individus. Les propos de Robbins expliquent clairement l'importance de l'identité en ce qui a trait aux relations et aux expériences sociales vécues par les individus : « [...] a person's identity serves as a guide to him and others in orienting their pattern of interaction » (Robbins, 1973 : 100). Par une socialisation inconsciente, les autochtones de Val-d'Or s'identifient d'abord à leur famille. Entourés des leurs, ils se sentent *autochtones*, d'autant plus que la famille comprend le vécu de ses membres.

Les réseaux sociaux qu'ils ont développés dans ce nouvel environnement qu'est la ville tournent autour de leur famille et/ou d'individus qui ont des expériences et une identité

semblable aux leurs. La famille possède cette importante tâche de transmission culturelle par le soutien qu'elle offre à ses membres, les valeurs qu'elle véhicule (entraide, solidarité, partage) et la socialisation. Dans le cas de la mobilité des membres de la communauté, l'identité joue un rôle direct sur les allers-retours entre la ville et la réserve, selon les générations de migrants. En s'identifiant au milieu urbain, les jeunes de la troisième génération de migrants ne ressentent plus le besoin de se rendre sur la réserve, comme c'est le cas avec les deux générations précédentes qui y sont encore attachées. La grande mobilité qui caractérise cette troisième génération (et les deux autres également) se vit principalement en termes de *circulation interne*. Cela leur permet ainsi d'actualiser leurs réseaux sociaux en les entretenant et en les gardant vivants et bien visibles.

De plus, la communauté autochtone de Val-d'Or est caractérisée par l'émergence d'une classe sociale distincte. Cette élite autochtone partage une identité commune qui est notamment perceptible dans leurs rapports sociaux, dans leurs expériences spatiales de la ville et dans les rôles qu'ils détiennent. En devenant des modèles pour la communauté, les membres de l'élite doivent composer avec les répercussions que cela engendre, notamment en ce qui a trait à l'ingérence dans leur vie professionnelle et privée.

Ainsi, la mémoire collective et l'environnement social qui lient les autochtones de Val-d'Or leur ont permis de développer une identité collective qui leur est propre et qui marque leur quotidien. Ce quotidien n'est d'ailleurs pas le même pour tous les membres de la communauté. L'invisibilité et la visibilité reçues et ressenties par les autochtones révèlent leurs expériences spatiales du milieu urbain par la fréquentation ou non des différents lieux de la ville. Qu'en est-il donc de ce quotidien et de la reconnaissance sociale qu'ils reçoivent?

CHAPITRE 2. Le quotidien des autochtones de Val-d'Or et les lieux de la ville

Entrer au cœur de la communauté autochtone de Val-d'Or signifie de voir et de comprendre ce que vivent les autochtones, pour ainsi connaître ces expériences et références communes qui façonnent leur quotidien. La dichotomie visibilité/invisibilité caractérise leur présence en milieu urbain dans plusieurs domaines de la ville et dans différents lieux. En effet, selon qu'ils sont « visibles » ou « invisibles » aux yeux des allochtones, leurs rapports à l'environnement ne sont pas les mêmes. Dans ce deuxième chapitre, il est question des activités qui marquent le quotidien des autochtones de Val-d'Or et des lieux de la ville qu'ils investissent ou non.

Deux thèmes majeurs sont explorés. Pour le premier, il est question des rapports de classe qui se vivent au sein de la communauté autochtone de Val-d'Or selon la légitimité, la reconnaissance sociale et le capital que certains possèdent. Par la suite, les lieux de la ville et le quotidien des autochtones sont analysés afin de pleinement percevoir cette dichotomie entre visibilité et invisibilité. Ce deuxième thème fait notamment place aux activités qui marquent le calendrier des autochtones de Val-d'Or, aux lieux fréquentés et aux organismes autochtones.

J'utilise l'article de Honneth (2004) sur l'épistémologie de la reconnaissance pour définir les notions de visibilité et invisibilité et ainsi les appliquer au vécu des autochtones de Val-d'Or. En parlant de la visibilité, l'auteure explique que c'est en offrant une reconnaissance à un individu qu'on le rend « visible », car les gens cherchent « [...] à être reconnu[s] en tant qu'individu[s] dans l'ordre spatio-temporel » (2004 : 139). Elle poursuit en disant que « [...] la reconnaissance dépend de moyens de communication qui expriment le fait que l'autre personne est censée posséder une "valeur" sociale » (ibid. : 141). Par exemple, les autochtones de la classe élite et les athlètes autochtones entrent dans cette catégorie de visibilité en ayant une légitimité sociale aux yeux des non-autochtones et de l'entourage. Ce que j'entends par *légitimité sociale*, c'est que ces personnes sont reconnues comme faisant

autorité et qu'ils ont une capacité d'action. Ainsi, à la notion de visibilité s'apposent les termes respect, légitimité sociale et reconnaissance. Il faut cependant spécifier que la visibilité des autochtones n'est pas toujours empreinte de ces termes bienveillants et que parfois, elle fait davantage référence à une minorité visible, au fait d'être différent. C'est notamment le cas lorsqu'il est question de la visibilité des autochtones dans les bars de la ville, aspect sur lequel je reviendrai plus loin dans ce chapitre.

Ce qu'il est également intéressant de noter, c'est la visibilité positive qu'acquièrent les autochtones de la classe élite par leur profession. Ce phénomène est comparable à ce que Icart (2006) décrit des premiers immigrants haïtiens au Québec. En effet, l'auteur démontre que les premiers Haïtiens arrivés au Québec (1960 à 1970) faisaient partie de l'élite haïtienne et qu'ils recevaient une visibilité positive par la société québécoise. Éduqués et brillants, ces Haïtiens sont entrés sur le marché du travail en occupant des postes majoritairement dans le domaine de l'éducation et de la santé. Dans le cas de Val-d'Or, on constate que l'élite autochtone détient des postes de choix en éducation, particulièrement à l'UQAT. Icart explique par la suite que la deuxième vague d'immigration des Haïtiens (mi-1970 à 1980) n'a pas reçu la même visibilité. Issus de la classe sociale plus pauvre d'Haïti et moins scolarisés que leurs prédécesseurs, ils ont occupé des emplois dans des secteurs moins valorisés économiquement et socialement. Lorsqu'il est question de ces Haïtiens, des termes comme *délinquance*, *sous-scolarisation* et *racisme* sont évoqués, alors que ce n'est pas le cas chez les Haïtiens de l'élite. Chez la classe élite autochtone de Val-d'Or, il a été démontré dans le chapitre précédent que ces autochtones occupent des postes importants au sein de la ville. Ils sont qualifiés, compétents et ils partagent leurs connaissances et leur savoir. Je relie donc la reconnaissance sociale dont a bénéficié l'élite haïtienne à celle de l'élite autochtone, et la non-reconnaissance de la deuxième vague d'immigration à celle de la population autochtone ne faisant pas partie de la classe supérieure. Les autochtones de la classe élite ne représentent pas une « menace », mais bien une contribution à la société valdorienne, comme c'est le cas avec l'élite haïtienne au Québec.

En ce qui a trait à l'invisibilité, cela renvoie à un acte de « non-perception »; il est alors volontaire de ne pas percevoir quelqu'un. Honneth écrit que cela fait référence à « [...] une non-existence au sens social du terme » (2004 : 137) : « Nous possédons la capacité d'afficher notre indifférence aux personnes présentes en nous comportant envers elles comme si elles n'étaient pas réellement là, dans le même espace » (ibid. : 138). Cette invisibilité est ressentie chez les jeunes autochtones ou chez les autochtones ne faisant pas partie de la classe supérieure, soit la majorité de la population autochtone de Val-d'Or. Bref, au sens large, la visibilité et l'invisibilité s'inscrivent dans la nature des rapports sociaux, ce qui explique pourquoi, au sein de la ville, certains autochtones sont « visibles », alors que d'autres demeurent « invisibles » pour les habitants.

Par conséquent, c'est au sein des rapports sociaux que les individus cherchent une reconnaissance. À ce propos, Goffman (1959, 1974) analyse les rencontres que vivent les individus dans leur vie de tous les jours. Il décrit la notion de rencontre comme étant

[...] une période d'interaction face à face : elle commence lorsque des individus reconnaissent leur présence mutuelle et directe, et se termine lorsqu'ils s'accordent pour se retirer. Les rencontres diffèrent profondément les unes des autres de par leur but, leur fonction sociale, le genre et le nombre de leurs participants, leur cadre, etc. [...] (1974 : 88-89).

La rencontre permet la reconnaissance, alors que l'absence d'interaction signifie plutôt l'indifférence. Concernant les autochtones de Val-d'Or, on constate que la reconnaissance ou non de leur présence dans les lieux de la ville par les allochtones les assigne comme étant visibles ou invisibles. De plus, lors de ces rencontres, l'individu se présente à son interlocuteur, c'est-à-dire qu'il projette une image de lui-même. C'est ainsi que lors de ces « face-à-face », des informations concernant les individus sont transmises, volontairement ou involontairement (Goffman, 1959).

Les rapports de classes : reconnaissance et valeur sociale

C'est d'abord en s'attardant sur les interactions sociales des individus que l'on perçoit la présence des rapports de classes, mais également les dynamiques sociales qui en découlent. Dans son livre sur les rites d'interaction, Goffman (1974) détaille les différents éléments associés aux interactions sociales, tels la figuration, l'évitement, la déférence, la tenue, l'embarras et le détachement. Tout au long de son ouvrage, on constate que les rapports de classes dictent les façons d'agir entre les individus et que les différences culturelles complexifient parfois les rencontres. Il écrit notamment que

[I]es contacts entre groupes sociaux sont fréquemment une source de difficultés, car des sociétés ou des sous-cultures différentes expriment la déférence et la tenue de façons diverses, donnent des significations cérémonielles différentes à un même acte, et se soucient diversement de choses telles que l'assurance ou la vie privée (1974 : 76).

À propos de la tenue, Goffman rappelle qu'elle « [...] implique des attributs dont l'origine est dans l'interprétation que font les autres d'une conduite lors d'un rapport social » (ibid. : 69). De plus, comme les interactions sociales que vivent les individus sont intrinsèquement liées aux rapports de classes, il est à noter que certains autochtones, soit les membres de la classe élite, entrent en contact avec les allochtones et sont perçus plus facilement par eux que les autres autochtones. Il a d'ailleurs déjà été démontré dans le premier chapitre que ces interactions se font souvent sous le couvert de l'emploi ou de la sensibilisation aux réalités autochtones. Ainsi, le fait d'être capable d'entrer en communication avec l'autre groupe, soit les non-autochtones, et d'être reconnu par ces derniers offre aux autochtones de la classe élite une légitimité sociale. Autrement dit, la classe élite possède une certaine « valeur sociale » aux yeux de la population non autochtone.

Certaines personnes monopolisent l'attention lors d'interactions sociales, alors que d'autres n'en reçoivent même pas suffisamment pour se sentir visibles ou inclus. « In all interactions, the amount of attention any individual receives is shaped by gender, social

class, and other factors that determine one's worth » (Derber, 1983 : 4). L'auteur ajoute que « [o]ne aspect of class hierarchy is that members of subordinate classes are regarded as less worthy of attention in relations with members of dominant classes [...] » (ibid. : 42). Ainsi, comme les membres de la classe élite détiennent une valeur sociale, cela les rend visibles lors d'interactions. À l'opposé, les autochtones qui ne font pas partie de cette classe distincte ne reçoivent aucune reconnaissance sociale. Justement, à propos de la société occidentale, Derber écrit que « [...] wealth, occupation, and education all significantly affect who gets attention in everyday interactions, with members of privileged groups receiving the most and those in subordinate groups experiencing a certain daily invisibility » (ibid. : 64)³⁰. Il me semble juste d'appliquer les propos de l'auteur à la société occidentale qu'est Val-d'Or et à la classe élite autochtone. En effet, celui-ci spécifie que les individus qui occupent des emplois de décideurs gagnent une attention particulière dans le cadre d'interactions formelles au travail. Cette attention se fait même sentir lors d'interactions informelles dans leur vie de tous les jours. Derber relie cela à la structure des rôles du travail et à l'importance grandissante du travail comme valeur sociale (ibid. : 74). La classe élite représente le savoir, ce qui fait en sorte que les gens vont automatiquement les approcher et leur donner de l'attention, car ils présument leur expertise et leurs connaissances.

Avant d'aller plus loin dans les rapports de classes, je tiens à revenir sur la notion d'invisibilité. À ce sujet, le témoignage de Josée est éclairant à propos de ce que vivent les adolescents autochtones. En parlant de son fils, elle dit que

[...] c'est seulement vers l'âge de 13 ans qu'il [son fils] a commencé à vraiment parler de situations soit avec les policiers, avec des commentaires ou des préjugés sévères. Et je me souviens, quand il est arrivé une fois, j'ai vraiment compris les difficultés pour les jeunes. Il m'a dit "On marche sur la rue et on

³⁰ Le chapitre 1 a notamment permis de constater que la classe élite fait partie de ce que Derber appelle « les membres de groupes privilégiés » en possédant un travail reconnu et valorisé et en ayant un capital de type scolaire/universitaire.

dirait qu'on est invisible. Le monde n'arrête pas pour nous parler, pour nous regarder" (Josée, 43 ans, autochtone).

Les jeunes autochtones ressentent concrètement ce manque de reconnaissance sociale et sont conscients du peu d'intérêt ou de l'intérêt négatif que les gens leur portent. Derber parle de ce concept d'invisibilité lors d'interactions face à face; il mentionne que certains individus ne reçoivent aucune attention et qu'ils sont donc invisibles, comme le souligne le témoignage précédent. Par la suite, il étend ce concept aux interactions qu'il nomme « unfocused »³¹. Il mentionne alors que certains individus, notamment ceux qui font partie de la classe inférieure et ceux qui détiennent des emplois subordonnés, se retrouvent dans des situations d'interactions « unfocused » et n'ont encore là aucune visibilité aux yeux des autres personnes présentes. Dans le cas des autochtones de Val-d'Or, il est nécessaire de nuancer les propos de Derber. En effet, les interactions « unfocused » sont plus complexes que cela et ce, à cause des différences physiques qui distinguent les autochtones des non-autochtones. Ainsi, les jeunes autochtones et les autochtones de la classe inférieure sont conscients de cette non-reconnaissance sociale de la part des allochtones en se sentant « invisibles » et mis de côté. Cependant, il demeure que leur présence, surtout lorsqu'ils sont en groupe, ne passe jamais totalement inaperçue compte tenu de leur apparence physique (teint basané, cheveux foncés, yeux en amande) : dans la ville de Val-d'Or, les autochtones, du moins la majorité, sont visibles physiquement.

Les goûts, l'esthétisme et le prestige

Lorsqu'il est question d'interactions sociales et de rencontres, l'image qu'un individu projette de lui entre en jeu : on analyse la personne que l'on rencontre, on la juge, on se forme une opinion sur elle d'abord grâce à l'image qu'elle véhicule. À propos de l'image

³¹ Il définit les interactions « unfocused » comme étant des moments où des individus se trouvent dans un même espace, mais qu'ils n'engagent aucun rapport, aucune conversation. Par exemple, être dans un autobus, ou encore dans une file d'attente, sont des situations où il y a des interactions « unfocused ». L'auteur a repris ici un concept de Goffman.

d'un individu lors d'une rencontre, Goffman (1959) écrit que pour ce faire, l'interlocuteur utilise différents outils (*dramaturgical devices*), comme des vêtements, le décor ou des comportements, lui permettant ainsi de promouvoir qui il est. Derber soulève également la place qu'occupent ces outils de présentation de soi lors des interactions. Il débute en disant que les vêtements représentent la propreté de l'individu qui les porte; s'habiller convenablement et selon les standards de la mode est une façon commune par laquelle les gens cherchent à attirer l'attention. C'est ainsi que les classes sociales supérieures sont avantagées par ces manifestations vestimentaires, d'abord parce qu'elles peuvent déboursier de l'argent pour se vêtir élégamment, mais également parce que ce sont elles qui décident des normes vestimentaires (1983 : 70). Ainsi, « [t]he privileges of class [...] are defined by standards of taste and elegance » (ibid. : 71). Les autochtones de la classe élite ne font pas exception à la règle. Par exemple, les femmes de la classe élite portent de jolis bijoux amérindiens, s'habillent selon les standards de la mode occidentale, notamment avec de beaux tailleurs et certaines ont les cheveux courts. À ce sujet, une femme de la classe élite racontait que lorsqu'elle visite des réserves, les grands-mères remarquent sa coiffure et relèvent qu'elle ne porte pas les cheveux longs, comme le veut la norme. Les autres autochtones, quant à eux, se vêtent selon leurs moyens financiers. Il n'est donc pas rare de les voir, surtout les adultes, porter des cotons ouatés et des jeans amples (vêtements confortables) en ville³².

De ce fait, pour véritablement comprendre le quotidien des autochtones de Val-d'Or, il est essentiel de se pencher sur les notions de goût et de prestige afin de cerner les rapports qu'entretiennent les autochtones avec les activités et les loisirs qu'ils pratiquent. Peterson et Kern (1996) et Peterson (2004) se penchent sur la relation qui existe entre la perception des goûts et le statut social des individus. Dans un article paru en 1996, Peterson et Kern ont interrogé des individus de différentes classes sociales afin de qualifier les goûts des personnes de la classe supérieure, appelées *highbrows* dans le texte. Les résultats de leurs

³² Il sera également question de l'apparence des autochtones dans le chapitre 3.

études ont démontré que l'*omnivorousness*³³ a remplacé le snobisme qui caractérisait les *highbrows* (1996 : 903). Ainsi, ce changement du snobisme à l'*omnivorousness* signifie, selon les auteurs, l'apparition de modifications significatives au niveau du pouvoir social de cette classe supérieure, car

[...] omnivorous inclusion seems better adapted to an increasingly global world managed by those who make their way, in part, by showing respect for the cultural expressions of others. As highbrow snobbishness fit the needs of the earlier entrepreneurial upper-middle class, there also seems to be an elective affinity between today's new business-administrative class and omnivorousness (ibid. : 906).

Dans un autre écrit, Peterson (2004) approfondit ses résultats et montre que le capital culturel d'une population se reconnaît à son appréciation d'un certain esthétisme³⁴ : chaque groupe s'identifie à un type de goûts selon sa place dans l'échelle sociale. Ses autres recherches sur le sujet concluent à la présence de goûts éclectiques chez les personnes de statut élevé, ce qui conduit à l'omnivorité. Quant à l'évolution de ce phénomène, il réitère sa position et écrit qu'« [...] un glissement du goût du snobisme à l'omnivorité laisse supposer des modifications des relations de pouvoir dans la société » (2004 : 150). Finalement, Peterson se penche sur les individus univores et l'invisibilité qui les caractérise. Ces gens proviendraient de la classe sociale inférieure et prendraient part à des activités récréatives et familiales, à des sports de statut inférieur et à l'écoute de la

³³ Omnivorousness « [...] does not signify that the omnivore likes everything *indiscriminantly*. Rather, it signifies an *openness* to appreciating everything. In this sense it is antithetical to snobbishness, which is based fundamentally on rigid rules of exclusion [...]. While by definition hostile to snobbish closure, omnivorousness does not imply an indifference to distinctions. Rather its emergence may suggest the formulation of new rules governing symbolic boundaries » (Peterson, 1996 : 904, en italique dans le texte).

³⁴ « [...] l'esthétisme différent d'une vaste gamme de formes culturelles variées qui englobent non seulement les arts, mais aussi tout un éventail d'expressions populaires et folkloriques » (Peterson, 2004 : 147).

télévision (ibid. : 157). Cependant, à l'heure actuelle, il est de plus en plus ardu de définir qui sont ces univores, car certains le sont par choix³⁵.

Modèle résidentiel, lieux et activités du quotidien

Les 800 membres de la communauté autochtone se sont installés sur l'ensemble du vaste territoire que représente Val-d'Or. Ils sont dispersés géographiquement, tout en se partageant cet espace qu'est la ville. Fréquentée depuis les débuts de sa fondation par les Amérindiens, Val-d'Or évoque un lieu commun pour ceux-ci. Ils y viennent pour plusieurs raisons, notamment la tenue d'événements autochtones rassembleurs, l'accessibilité à certains services et la visite de proches. C'est ainsi qu'au fil du temps, Val-d'Or est devenu un référent, un espace commun. La carte géographique des lieux de résidence des autochtones de Val-d'Or présentée ultérieurement démontre que les autochtones habitent sur l'ensemble du territoire de la ville. Weibel-Orlando note d'ailleurs que la communauté n'a pas besoin d'être concentrée territorialement pour être considérée comme telle (ibid. : 53). J'attribue cette dispersion, pour Val-d'Or, d'abord au fait que comparativement aux immigrants qui ouvraient des commerces en arrivant dans leur nouveau milieu de vie³⁶, les autochtones ne créent pas leurs propres emplois, ce qui ne leur permet pas de se concentrer géographiquement. Puis, le fait qu'ils ne peuvent pas tous s'établir là où ils en ont envie, à cause du manque de logements et des moyens financiers, est un autre facteur qui les empêche de reproduire le modèle résidentiel des immigrants. À propos de l'accessibilité aux logements, Montpetit (1989, 1993) souligne, déjà à son époque, que les autochtones se plaignent du prix élevé des loyers, rendant plus ardue leur installation en ville. Cela fait donc plus de 20 ans que les autochtones vivent des difficultés à leur arrivée à Val-d'Or.

³⁵À ce sujet, Peterson nomme par exemple les individus qui limitent leurs habitudes de consommation, comme ceux ayant de profondes convictions religieuses, ou encore les militants écologiques (ibid. : 157).

³⁶Plusieurs immigrants en milieu urbain ont tendance à se réunir dans un espace géographique concentré. Je pense notamment, au Québec, à la Petite-Italie ou au quartier chinois de Montréal.

Il est également intéressant de noter qu'actuellement, lorsque les autochtones abordent la recherche de logements, ceux-ci font souvent mention de la discrimination raciale qu'ils ont vécue. Leur discours a donc changé puisque lors du passage de Montpetit, les difficultés financières étaient plus souvent abordées que la discrimination raciale. Vingt ans plus tard, mon séjour sur le terrain m'a plutôt démontré que les autochtones dénoncent maintenant plus ouvertement la discrimination dont certains sont victimes et qu'ensuite, ils font état du prix élevé des logements en ville. Ce phénomène est connu de tous les autochtones. Geneviève, qui travaille au CAAVD, a eu à s'occuper de dossiers liés à la recherche de logements. « Ce n'est peut-être pas documenté, mais on le sait qu'il y a des gens victimes de discrimination dans leur recherche de logement » (Geneviève, 38 ans, autochtone). C'est ainsi que cette discrimination, en plus de complexifier l'arrivée en ville, ne permet pas aux autochtones de se rassembler dans un espace géographique concentré. Ainsi, comme il a été exposé dans le contexte et la méthodologie, on retrouve sur le territoire de Val-d'Or quelques concentrations de logements autochtones (notamment à cause des H.L.M pour autochtones en milieu urbain), mais il n'est pas possible de parler de ghetto autochtone.

Les lieux du quotidien

Les lieux que fréquentent les autochtones de Val-d'Or sont multiples et diversifiés. Certains disent aller partout en ville et se sentir à l'aise, peu importe où ils se trouvent. Qu'en est-il vraiment? Les prochaines sections permettent d'entrer au coeur de la ville pour ainsi concevoir quels sont ces lieux investis ou non par les autochtones et ainsi identifier les expériences spatiales qu'ils vivent, selon la visibilité ou non qu'ils reçoivent dans ces lieux et leur statut social.

Des lieux typiquement autochtones

Les habitants d'une ville, même s'ils sont en présence d'une grande variété de lieux, ont souvent tendance à se rendre dans les mêmes endroits. Les Amérindiens en milieu urbain ne font pas exception à la règle. Ils qualifient d'ailleurs eux-mêmes certains endroits

comme étant des lieux typiquement autochtones. Lorsque Josée décrit où elle fait ses commissions, elle parle d'endroits grandement fréquentés par les autochtones.

Bon, évidemment, comme tout le monde, il y a le Maxi. Je cours les spéciaux comme tout le monde. Et, évidemment, beaucoup de visites au Tigre Géant parce qu'il y a beaucoup d'autochtones et c'est devenu une institution maintenant pour les autochtones. [...] On voit tout le temps les autochtones (Josée, 43 ans, autochtone).

Lorsque Arthur parle des habitudes de consommation des Cris à Val-d'Or, il fait lui aussi état des spéciaux. Il mentionne que depuis quelques années, il a remarqué que ces derniers sont beaucoup plus à l'affût des promotions et des rabais qu'offrent les magasins. Ils magasinent leurs produits dans plusieurs endroits pour trouver le meilleur prix possible, se promenant souvent entre le Wal-Mart, le Canadian Tire et le Dollarama³⁷. Quant à lui, Brandon parle de son quotidien en disant que « [...] c'est dur d'être à Val-d'Or dans des places publiques et de ne pas croiser d'autochtones. [...] Une chose que je fais souvent, c'est d'aller au Tim Hortons prendre un café avec mes amis. Évidemment, il y a souvent des autochtones qui sont là [...] » (Brandon, 18 ans, autochtone). Il est intéressant de constater que les restaurants Tim Hortons de Val-d'Or et d'Amos sont très fréquentés par les autochtones; ils s'y rendent à toutes heures du jour et de la nuit pour prendre un café, manger et jaser entre eux. Il est donc normal, aux yeux des habitants de Val-d'Or, de voir des autochtones dans ce lieu. Ainsi, les exemples du Tigre Géant et du Tim Hortons démontrent bien l'appropriation de certains lieux de la ville par les autochtones et de la visibilité qu'ils ont dans ces endroits. Ils sont conscients de leur fréquentation, allant jusqu'à les qualifier d'« institutions autochtones ».

Ce qu'il est également possible d'observer à propos de ces exemples d'appropriation, par les autochtones, de lieux de type économique ou bon marché, c'est le concept de

consommation qui y est rattaché, qui renvoie au goût, au consumérisme et à l'identité. Tout d'abord, il faut noter que consommer ne réfère pas uniquement au fait de combler des besoins essentiels. Ce geste symbolise plus que cela en inscrivant les individus dans un ensemble de pratiques, d'habitudes et de manières de vivre qui en vient à façonner l'identité des gens et des groupes. À ce sujet, l'anthropologie et la sociologie de la consommation offrent d'intéressantes pistes d'analyse en se penchant sur les notions de classe sociale, de culture et de goût. Premièrement, la thèse de Douglas (1979), reprise par Poulot (1997), s'applique à la communauté autochtone de Val-d'Or en stipulant que

[L]e consommateur construit sa personnalité grâce à ses choix, ses ignorances, ses préférences et ses dédains : discuter d'achats et d'objets, c'est parler valeurs, morale sociale, et, au bilan, identité(s). De sorte que partager une même consommation, c'est forger une solidarité et témoigner d'une appartenance (1997 : 351-352).

Shields pousse ce concept d'appartenance en le reliant à l'environnement. Il écrit que « [s]ome private places, such as the mall environments of shopping centres, successfully operate as public spaces and are appropriate by a community as 'theirs' [...] » (1992 : 101), ce qui est exactement le cas avec les autochtones de Val-d'Or qui nomment certains endroits des « institutions autochtones ». Deuxièmement, l'exemple des autochtones de Val-d'Or illustre ce que Shields écrit à propos des acteurs sociaux et de la consommation : « [...] they attempt to consume the symbolic values of objects and the mall environment while avoiding the inequalities of exchange. They resort to browsing through stores as a leisure practice, shoplifting, the purchase of cheaper imitations and look-alikes [...] » (ibid. : 100). En effet, le phénomène d'acheter beaucoup parce que ce n'est pas dispendieux, peu importe la qualité, est représentatif de la consommation des autochtones, mais également des Québécois en général. À Val-d'Or, cette affirmation est observable par l'achalandage élevé des magasins à grande surface énumérés précédemment, autant par les

³⁷ L'ensemble des magasins mentionnés précédemment sont des chaînes de magasins à grande surface reconnue pour leurs vastes gammes de produits (articles ménagers, de cuisine, de jardinage,

autochtones que les non-autochtones. Pendant mon séjour sur le terrain, j'ai constaté que la clientèle du Wal-Mart, quoique souvent associée aux Amérindiens dans les discours des citoyens, était majoritairement allochtone. À ce sujet, la littérature sur le Wal-Mart et les magasins de type Dollarama est axée sur la pauvreté (Goetz et Swaminathan, 2006). Si c'est le cas pour une partie des consommateurs autochtones et allochtones, il n'est pas possible de généraliser pour l'ensemble des individus qui fréquentent ces magasins. L'ouvrage de Zukin offre un nouvel éclairage quant à la consommation et au magasinage. Dans son entrée en matière, elle écrit que « [...] shopping is keyed to our expectations of normalcy – and also defines the spiritual territory of our lives » (2004 : 2). En partant de ce constat, il s'avère tout à fait normal de magasiner et de créer son territoire par cette action. J'avance donc que les autochtones s'inscrivent dans cette lignée; ils s'approprient la ville en consommant. J'ajoute à cela que ce geste leur permet de se définir en tant qu'autochtones, car ils fréquentent majoritairement tous les mêmes endroits, du moins selon leurs classes sociales. Encore là, ce sont les propos de Zukin qui me permettent d'émettre une telle hypothèse lorsqu'elle explique que « [...] shopping has come to define who we, as individuals, are and what we, as a society, want to become » (ibid. : 8). Il est intéressant de constater que la présence des Cris à Val-d'Or est souvent mieux appréciée par les allochtones parce que ceux-ci dépensent et consomment dans les commerces de la ville. Les discours des non-autochtones soulignent la participation des Cris à l'économie de Val-d'Or. En contrepartie, ce genre de discours n'est pas attribué aux Algonquins, même si eux aussi dépensent en ville (mais en moindre proportion). Le chapitre 3 reviendra sur ces notions.

La nuit aussi, certains endroits sont reconnus comme étant majoritairement fréquentés par les autochtones. À ce sujet, Julien sait où aller et où ne pas aller pour éviter de rencontrer

de camping, de bricolage, vêtements, nourriture, etc.) à des prix économiques.

certains types d'autochtones. « Je ne vais jamais au Ritz, ni au Rock Inn et au Cocktail³⁸. C'est là que je vais trouver les Amérindiens qui me quêtent de l'argent » (Julien, 21 ans, Algonquin). Geneviève nomme aussi ces bars comme étant des lieux où il y a beaucoup d'autochtones. Ainsi, comparativement aux exemples de magasins mentionnés précédemment, où les autochtones sont visibles et acceptés, il en est ici tout autrement. Dans ces bars, les autochtones sont tout aussi visibles, mais ils sont perçus négativement par la population, et même par certains membres de la communauté autochtone, particulièrement par la classe élite. Il est donc question d'une visibilité négative. À ce sujet, Derber (1983) soutient qu'il est plus blessant et déshumanisant d'être invisible que de recevoir une attention négative ou hostile. Il est donc préférable de faire parler de soi et de se sentir regardé que d'être complètement ignoré par les autres.

Des lieux nouvellement fréquentés

Si les lieux mentionnés précédemment sont immédiatement évoqués par les membres de la communauté autochtone de Val-d'Or, certains endroits gagnent en popularité. C'est notamment le cas de plusieurs restaurants où les autochtones étaient très peu présents auparavant et où il n'est pas rare de les croiser aujourd'hui. On peut aussi penser au cinéma et à certaines boutiques de vêtements plus chics. Cependant, malgré la hausse de la fréquentation, ces lieux ne possèdent pas l'étiquette de « lieux autochtones » pour autant : d'abord parce que les Amérindiens ne les fréquentent pas encore en très grand nombre comme c'est le cas avec les lieux typiquement autochtones, communément appelés les « institutions autochtones », mais surtout parce que ces derniers ne leur apposent pas encore ce titre évocateur.

La fréquentation des restaurants démontre bien cette nouvelle ouverture de la part des autochtones, particulièrement les jeunes et les membres de l'élite. Bousquet note que si

³⁸ Établis depuis plusieurs années dans le centre-ville de Val-d'Or, ces trois autres bars ont une résonance plus péjorative chez les citoyens. Des histoires de drogues et des légendes urbaines sont souvent rattachées à ces trois commerces.

certains lieux ne sont jamais fréquentés par les Algonquins, c'est parfois tout simplement parce que « [...] certaines choses se font et d'autres ne se font pas » (2001 : 282), comme d'aller manger dans un restaurant où la nourriture n'est pas familière. L'auteure poursuit en soulignant que les jeunes Algonquins ne s'arrêtent cependant pas à ce conformisme et essaient de repousser les barrières, comme c'est le cas avec Julien. En effet, celui-ci aime essayer de nouveaux restaurants en ville. Il ne se contente pas d'un endroit, mais bien de plusieurs, et il essaie différents goûts culinaires, fréquentant des restaurants aux spécialités différentes. Ainsi, j'abonde dans le sens de l'auteure, en ajoutant que quelques adultes autochtones, soit les autochtones de la classe élite, essaient également de nouveaux restaurants à la cuisine moins familière. Ils fréquentent notamment des restaurants plus chics; par exemple, Arthur amène un de ses amis et sa femme dans un restaurant huppé de la ville en échange de l'outarde qu'il reçoit de ce dernier à la suite de la chasse. Pour Arthur, et les Cris en général, l'outarde est un mets très valorisé. Il y a donc équivalence entre les restaurants huppés et cette viande traditionnelle. On voit alors apparaître chez les Amérindiens la notion d'échelle sociale à celle du goût. De plus, l'étude et l'observation des lieux de la ville permettent de constater que la notion de goût est intrinsèquement liée à la fréquentation de certains nouveaux endroits par les membres de la classe élite autochtone. En fréquentant ces lieux, l'élite autochtone de Val-d'Or accroît son capital social, car, comme le démontre Bourdieu (1984), l'espace social est empreint de capital. Certains espaces sociaux sont caractérisés par davantage de capital que d'autres endroits. Par exemple, les restaurants chics de Val-d'Or permettent aux individus une plus grande accessibilité à du capital social, alors que ce n'est pas le cas avec les restaurants de type restauration rapide.

Si ces deux exemples revêtent un aspect positif de la fréquentation des lieux, d'autres réfèrent plutôt à une visibilité négative. Arthur en témoigne en disant

Je vois certaines personnes, quand je suis invité pour aller boire un verre après le travail, à l'Escale ou à l'Avantage par exemple, et je ne voyais jamais de Cris là-bas avant. Mais maintenant, ils sont là. Ils ne boivent pas, mais ils jouent aux

machines. Je ne sais pas quel est le pire : ce qu'ils dépensent en alcool ou ce qu'ils mettent dans des machines maintenant (Arthur, 57 ans, Cri, ma traduction).

Même si la pratique des jeux de hasard (ou *gambling*) est présente depuis longtemps chez les Amérindiens (Henderson, 1997 : 205), Arthur déplore le comportement de certains autochtones qui dépensent beaucoup d'argent dans ces machines à sous. En effet, il est rendu normal, aux yeux des citoyens de Val-d'Or, de voir des autochtones assis face à ces machines à loterie pendant toute une soirée. C'est d'ailleurs un prétexte pour généraliser cette habitude à tous les autochtones. Arthur n'est pas le seul à tenir un tel discours, qui sous-entend un jugement de valeur sur l'argent dépensé dans le jeu compulsif; les autres membres de la classe élite déplorent également ces comportements abusifs et promeuvent une image de l'Amérindien sain et équilibré. De nombreuses études abordent également le *gambling* sous l'angle de la problématique sociale ou du jeu pathologique. Dans leur article sur la consommation d'alcool chez les Amérindiens, Bousquet et Morissette (2009) ont étudié ce type de discours du « bon Indien ». Elles démontrent que ce genre d'affirmation est très représentatif du discours sur ce que doivent être les « bons » Amérindiens, donc sages, sobres et en santé. Ainsi, lorsqu'elles écrivent que « [l]es discours publics parlent d'un alcool qui rend les Amérindiens malades et dont la relation à l'alcool est un problème qu'il faut traiter de façon thérapeutique » (2009 : 135), j'applique leurs propos au *gambling*. En effet, à Val-d'Or, lorsqu'il est question des problèmes compulsifs reliés aux jeux de hasard, c'est ce genre de propos qui est véhiculé au grand public. Aussi, le discours du « bon Indien » dont parlent les auteures quant à l'alcool est semblable à celui du « bon Indien » face au *gambling*. Autrement dit, les membres de la classe élite ont adopté ce type de discours de l'Amérindien qui ne doit pas jouer aux jeux de hasard, tout comme il ne doit pas boire d'alcool.

On constate donc que plusieurs lieux de la ville sont maintenant investis par les autochtones. Certains sont très achalandés par la population, alors que d'autres voient tranquillement le taux de fréquentation augmenté. Ces lieux nouvellement fréquentés sont,

pour la plupart, des restaurants et des boutiques chics attirant les membres de la classe élite et leur permettant d'augmenter leur capital social. Ainsi, une visibilité positive grandissante entoure cette classe sociale, visibilité que les membres ont déjà amplement à cause de leurs rôles et de leur statut social. À côté d'eux, les autres autochtones se font regarder négativement par la population.

Ces lieux non fréquentés

Quelques nuances doivent être apportées pour comprendre la fréquentation de certains endroits de la ville. Tout d'abord, les lieux à connotation culturelle allochtone sont beaucoup moins fréquentés par les autochtones. Par exemple, la salle de spectacle Télébec, où se déroulent les pièces de théâtre et les spectacles de musique, ainsi que la bibliothèque et la salle d'exposition adjacente à celle-ci sont rarement fréquentées par les Amérindiens. Laplante (1991), dans son étude sur les autochtones de Val-d'Or, faisait remarquer l'absence d'autochtones dans ces lieux culturels. Aujourd'hui, on ne peut certes pas affirmer qu'ils en sont absents, mais leur présence n'est pas courante. À ce sujet, Bousquet (2001) avance que les raisons de leur faible fréquentation peuvent être d'ordre financier, étant donné, par exemple, les prix des billets de spectacles. À cela, Arthur ajoute que la présence des autochtones serait peut-être plus grande si certains spectacles étaient offerts en anglais. Il faut aussi prendre en compte les thématiques ou les styles musicaux présents sur la scène culturelle valdorienne qui ne rejoignent pas nécessairement les intérêts et les goûts des membres de la communauté autochtone. Amateurs de musique hip-hop, rap, populaire anglophone et country (cette dernière chez les plus de 40 ans), ces genres musicaux font rarement, voire jamais, l'affiche des salles de spectacle de Val-d'Or. Ce sont les jeunes de moins de 35 ans qui apprécient particulièrement la musique hip-hop et rap, s'identifiant à la culture hip-hop, comme le démontre Bousquet dans son article sur les blogues des jeunes amérindiens : « [...] ces jeunes se servent de sous-cultures de la modernité, en l'occurrence la culture hip-hop, pour s'exprimer et pour s'émanciper de la dynamique de marginalisation à laquelle ils paraissent associer l'indianité » (à paraître). D'ailleurs, plusieurs jeunes rappent, comme le montrent les nombreux vidéoclips rap produits dans le cadre de la

Wapikoni mobile³⁹. Samian, un rappeur algonquin, a d'ailleurs percé dans l'univers de la musique hip-hop au Québec. Malgré cette grande présence de la culture hip-hop chez les jeunes amérindiens, ce style musical n'est pas fréquemment représenté sur la scène culturelle valdorienne⁴⁰. De ce fait, j'ajoute les notions de statut social et de goût antérieurement présentées et qui s'appliquent également à ces lieux à connotation culturelle allochtone, en étant surtout courus par les individus de la classe supérieure.

Deuxièmement, quelques participants m'ont mentionné ne pas fréquenter certains endroits à cause du rôle qu'ils ont au sein de la communauté autochtone, faisant une fois de plus référence à l'échelle sociale qui caractérise les goûts et confirmant qu'elle s'applique aux autochtones. Les bars reviennent fréquemment comme étant des lieux évités par ces autochtones. Geneviève, en parlant des bars typiquement autochtones, dit qu'elle ne fréquente plus ces endroits, non pas parce qu'il y a des autochtones, mais plutôt parce que c'est là que les gens consomment alcool et drogues. Josée abonde elle aussi dans le même sens que Geneviève. Étant elle aussi un modèle pour la communauté autochtone, elle ne fréquente pas ces endroits.

Un dernier aspect mérite d'être souligné. Si les autochtones se disent à l'aise partout où ils choisissent de se trouver, il demeure que si l'un d'entre eux est victime d'une quelconque discrimination raciale, l'endroit cesse souvent d'être fréquenté, à tout le moins par les proches, mais souvent aussi par la communauté. « Je pense que si quelqu'un dirait : "Ha! Ne va pas là! Ils n'aiment pas les Indiens. Ils traitent les Indiens comme..." ». Je pense que

³⁹ La Wapikoni mobile est un studio mobile d'enregistrement et de production de films autochtones, par de jeunes autochtones. Chaque année depuis 2001, le studio se déplace dans plusieurs communautés et réserves autochtones pour permettre aux jeunes de s'exprimer par le cinéma et la musique.

⁴⁰ La musique hip-hop n'est pas uniquement populaire chez les jeunes autochtones. LeBlanc, Boudreault-Fournier et Djerrahian (2007) ont démontré que ce genre musical est très écouté par les jeunes québécois. Malgré cette popularité, il est rarissime de pouvoir assister à un concert rap ou hip-hop sur la scène valdorienne.

là, je serais solidaire, t'sais » (Geneviève, 38 ans, autochtone). On constate donc qu'une solidarité est bien présente dans la communauté autochtone de Val-d'Or.

Les activités sportives et les tournois

Il se dégage des entrevues et des observations que les lieux sportifs sont centraux dans l'expérience quotidienne de la ville chez les autochtones. L'ouvrage de Weibel-Orlando (1991) sert ici de point de départ à cette description des lieux. Comme il a été mentionné en introduction, l'auteure catégorise les différentes institutions de la communauté amérindienne de Los Angeles. L'une de ces catégories se penche sur les institutions récréatives et les opportunités pour les Amérindiens de participer « in expressive and sociocultural aspects of contemporary urban Indian life » (1991 : 118). À Val-d'Or, on ne retrouve pas d'organismes récréatifs comme c'est le cas à Los Angeles. Néanmoins, des activités sportives et sociales sont organisées par les membres et rythment le quotidien de ceux-ci.

Même s'il n'y a pas d'associations sportives autochtones comme c'est le cas à Los Angeles, les autochtones ont su s'imbriquer dans les différentes ligues sportives déjà présentes à Val-d'Or. Historiquement, les Amérindiens pratiquaient des sports collectifs dans les lieux de retrouvailles lorsqu'ils y allaient au Premier de l'an et pendant l'été. Bousquet (2006) décrit et détaille le calendrier des Algonquins et les événements qui le composent dans un chapitre de livre sur la mémoire chez les Algonquins. Elle écrit notamment que

[l]e calendrier traditionnel était fondé sur l'alternance saisonnière, le gel et le dégel des cours d'eau, la disponibilité des ressources alimentaires, les moments de retrouvailles (l'été) avec le reste de la bande puis la dispersion (le reste de l'année) des groupes familiaux. S'y sont ajoutées les fêtes du Nouvel An instaurées par les traiteurs pour que les Algonquins aient une occasion supplémentaire d'échanger leurs fourrures, et les fêtes catholiques, instituées par les missionnaires (2006 : 46-47).

Par la suite, une équipe de hockey est formée au pensionnat indien de St-Marc. C'est en effet dans les pensionnats que les autochtones apprennent à jouer au hockey. Un des participants allochtones a d'ailleurs raconté en entrevue avoir affronté cette équipe alors qu'il était enfant. Les tournois de hockey organisés par les autochtones eux-mêmes datent quant à eux des années 1980 et prennent place sur l'ensemble du territoire de l'Abitibi-Témiscamingue. Il y a entre autres le tournoi de hockey amérindien à Amos en mars et celui à Val-d'Or en décembre.

Le hockey est le sport hivernal par excellence. La majorité des hommes autochtones ont joué au hockey pendant leur enfance. Cependant, rares sont ceux qui le pratiquent encore. Chez les adultes, les sports semblent moins pratiqués pendant l'hiver. Quant aux jeunes autochtones qui jouent au hockey, ils font partie d'équipes mixtes autochtones/allochtones, et certains se déplacent des réserves voisines pour prendre part aux parties. Un des garçons de Geneviève joue dans une équipe, ce qui explique sa présence hebdomadaire à l'aréna : « [...] l'aréna, je suis tout le temps là toutes les fins de semaines. [...] Puis il y a beaucoup, beaucoup de parents autochtones. On se connaît tous et puis : "bonjour" » (Geneviève, 38 ans, autochtone). Les tournois qui demeurent les plus attendus par les autochtones sont certainement les tournois de hockey. Certains sont organisés pour les adultes, alors que d'autres sont pour les jeunes. Plusieurs familles crie et algonquines se déplacent à Val-d'Or pour y participer, en plus des membres de la communauté autochtone de Val-d'Or qui sont déjà sur place. « [Q]uand il y a des tournois autochtones de hockey, tous nos enfants y vont. On les envoie tous. On trouve l'équipement, t'sais la matante, la cousine, envoye! Oui! Tiens! On trouve l'équipement pis on envoie nos enfants pis ils s'amuse » (Geneviève, 38 ans, autochtone). Concernant le sport, Dyck écrit que « [...] participation in and contemplation of sporting activity has become a powerful vehicle for defining and celebrating nationhood » (2007 : 109). À la suite des propos de l'auteur et par l'exemple du hockey, on constate que le sport, à Val-d'Or possède ce double rôle de rassembleur et de différenciateur. En effet, lorsque des tournois non autochtones sont organisés, le sport permet le rapprochement entre les joueurs allochtones et autochtones, car les équipes sont

mixtes. À l'opposé, lorsque les tournois sont d'ordre autochtone, cela signifie que les équipes sont uniquement constituées d'Amérindiens. À ce moment, le sport permet aux autochtones de se rassembler entre eux, mais il exclut les allochtones. Les autochtones en profitent alors pour faire reconnaître leur identité et leurs talents aux yeux des autres.

Pendant l'été, les semaines sont ponctuées par les parties de balle molle et de baseball. Comparativement au hockey, plusieurs adultes s'adonnent à ces sports estivaux. On retrouve à Val-d'Or une ligue féminine et une masculine composées d'équipes autochtones et allochtones. Contrairement aux adultes, les jeunes autochtones qui s'adonnent à ce sport font partie d'équipes mixtes autochtones/allochtones, filles/garçons. Encore là, certains enfants sont véhiculés par leurs parents, habitant parfois à Kitcisakik et faisant l'aller-retour deux fois par semaine. À la fin de l'été, il y a un tournoi de baseball anishinabe pour les adultes. Le phénomène est cependant moins grand que celui du hockey, d'abord parce que le hockey demeure le sport par excellence autant chez les allochtones que les autochtones et ensuite parce qu'aucun autre tournoi d'envergure n'est organisé, comparativement aux tournois de hockey. Chez les enfants, le soccer est aussi pratiqué, mais il est moins en vogue que le baseball. Il faut noter qu'au Québec, le soccer est moins populaire que le hockey. Paradoxalement, c'est un sport très pratiqué à Val-d'Or. Depuis les dernières années, une nette augmentation des joueurs, jeunes et moins jeunes, a pris d'assaut les terrains de soccer (Landry, *Le Citoyen de Val-d'Or*, 21 septembre 2008). Geneviève, dont les deux jeunes garçons jouent au soccer, souligne que cette moins grande popularité est probablement due au manque de revenu, particulièrement à la difficulté de se déplacer. En effet, les terrains de soccer sont dispersés à la grandeur de la ville. Il est donc essentiel d'avoir un véhicule pour s'y adonner, ce qui n'est pas le cas pour toutes les familles autochtones.

Finalement, quelques-uns des participants ont fait part de leur intérêt pour le golf. Bien entendu, ce ne sont pas tous les membres de la communauté autochtone qui peuvent s'y adonner. Ceux qui ont la chance d'y aller aiment beaucoup ce sport, comme c'est le cas de

Josée et de Jacinthe. Quant à Arthur, celui-ci est un véritable passionné; il s'y adonne le plus souvent possible, avec des collègues, des amis et ses enfants. Le golf occupe une place de choix dans le capital culturel des Québécois. Ce sport, généralement réservé à la classe supérieure, est populaire auprès de ces individus. Peterson (2004) présente les résultats d'une enquête qui cherchait à connaître « les activités que pratiquent uniquement les membres de la classe supérieure » selon 500 étudiants des cycles supérieurs des universités de l'est des États-Unis. Les résultats démontrent que les étudiants provenant d'Asie, d'Europe et d'Amérique du Nord ont tous mentionné le golf comme loisir destiné à la classe supérieure (2004 : 149-150). Ces conclusions démontrent bien l'importance que revêt le golf dans la société québécoise, voire nord-américaine. Ainsi, partant du fait que ce sport est propre à la classe supérieure, il est raisonnable d'affirmer qu'il est tout autant valorisé par la classe élite autochtone, car celle-ci adopte un esthétisme occidentalisé visible par la pratique du golf, mais également en ce qui a trait à l'apparence vestimentaire et aux habitudes de consommation (restaurants et boutiques huppés) démontrées précédemment.

L'exemple de la pratique du golf par la classe élite autochtone s'inscrit dans ce modèle en représentant un amalgame entre la distinction (en étant membre de la classe élite) et le plaisir (la pratique du golf). Ainsi, les tournois de golf rassemblent les autochtones dont les conditions financières sont généralement plus élevées. Il y a les tournois réguliers, comme la soirée des hommes, les tournois de compagnies et les tournois de financement. Ceux-ci soutiennent parfois des causes autochtones, mais ce n'est pas toujours le cas. Cependant, que la cause soit autochtone ou non, les autochtones prennent part aux différents tournois. Arthur participe à plusieurs d'entre eux. Parfois, il assiste à des tournois pour les communautés cries, notamment le tournoi de Mistassini qui a lieu à Chibougamau. Il y a également le tournoi de golf organisé par les Algonquins de Pikogan qui a lieu depuis 1996 et celui du Conseil Tribal de la Nation Algonquine Anishinabeg qui a vu le jour en 2005. Ces tournois de golf sont des événements prestigieux et agissent à titre de vitrine pour les cultures algonquines et cries, notamment en servant des plats autochtones traditionnels. En

plus, ils ont comme objectif de soutenir et de financer des causes autochtones, comme les jeunes des communautés, la prévention du suicide et la lutte contre la pauvreté.

Les événements de type social et culturel

Le calendrier autochtone est marqué par quelques événements sociaux et culturels qui ont lieu au sein de la ville. Depuis l'an 2000, chaque hiver au mois de mars, lors de la semaine de sensibilisation pour l'élimination de la discrimination raciale, la marche Gabriel-Commanda⁴¹ est organisée par le CAAVD. Toute la population valdorienne est invitée à prendre part à cette marche, dont le thème, pour l'édition 2009, était « Montre-moi tes couleurs! ». Le CAAVD, en mettant sur pied un tel événement, permet aux autochtones et aux allochtones de se rassembler autour d'une même cause, et par le fait même de diffuser une image positive de la cohabitation. Il y a volonté de transformer l'idéologie régnante vers un mouvement de solidarité interraciale. Pour célébrer la journée nationale des autochtones (au solstice d'été, le 21 juin), le CAAVD organise une journée riche en couleurs et en activités. Le stationnement de l'organisme se transforme pour accueillir participants, performeurs, kiosques, chapiteaux, shaputuan⁴² et tipis. De la musique traditionnelle, des mets amérindiens et des discours rythment cette journée festive. Tout comme la marche Gabriel-Commanda, la tenue de la journée nationale des autochtones participe à la visibilité des autochtones au sein de la ville et sert de point de contact entre Amérindiens et allochtones, car tous sont invités à prendre part à cet événement.

⁴¹ Cet événement vise à rassembler les citoyens lors d'une marche dans les rues de la ville afin de dénoncer la discrimination raciale. Cette activité porte le nom d'un Algonquin qui a marqué l'histoire de la région et de Val-d'Or en aidant les prospecteurs sur le territoire et qui a trouvé des gisements miniers. « L'Algonquin Gabriel Commanda a ouvert le territoire à la colonisation avant même la naissance de Val-d'Or. [...] C'est Gabriel Commanda qui a découvert le gisement de la mine Lamaque au début des années 1920 » (Radio-Canada, <http://www.radio-canada.ca/regions/abitiabi/2010/01/05/003-commanda-valdor.shtml>, page consultée le 17 novembre 2010).

⁴² Grande tente d'origine innue qui signifie « grande tente de rassemblement ».

La fin des classes est un moment attendu par les étudiants autochtones de Val-d'Or, quel que soit leur âge. À la fin du mois de juin, le CAAVD souligne l'effort de ces étudiants par la tenue d'un gala reconnu sous le nom de Gala Mëmëgwashi⁴³. Brandon décrit ce gala comme suit : « [...] tous les étudiants, du préscolaire jusqu'à l'université, sont reconnus. Je trouve ça pas pire. [...] C'est une soirée, c'est un gala. [...] C'est une grosse soirée bien spéciale, bien l'fun » (Brandon, 18 ans, autochtone). Des photographies de ces étudiants sont ensuite exposées au CAAVD et dans les écoles fréquentées par les élèves. Cette façon de féliciter les étudiants, pour ensuite exposer leurs photographies, contribue à donner de la visibilité aux autochtones. Ils sont reconnus dans leur univers scolaire et au sein de la population.

Enfin, un autre événement marque le calendrier autochtone de Val-d'Or, par la tenue du Powwow⁴⁴ Anishinabe qu'organisent les Algonquins du Lac-Simon sur un terrain de soccer de la ville. Pendant toute la fin de semaine, le rythme des tambours et des chants traditionnels se fait entendre. Des kiosques d'artisanat et de nourriture entourent le chapiteau central, qui sert de lieu de performance aux danseurs et aux chanteurs. Moins couru par les allochtones que la journée nationale des autochtones, le powwow permet pourtant de connaître les cultures autochtones, en plus d'offrir une visibilité aux Amérindiens. J'attribue d'abord cette absence de participation au malaise que ressentent certains allochtones lorsqu'ils se retrouvent entourés d'autochtones, mais également au manque d'intérêt de la part de la population non autochtone aux activités organisées par les autochtones. Ainsi, alors que le powwow pourrait être perçu comme un lieu de rencontre et de contact, ce n'est pas le cas. Cependant, cela demeure un événement rassembleur pour les

⁴³ Le mot mëmëgwashi peut avoir deux significations, selon le dialecte algonquin dont il est question. Il fait ici référence à un papillon. Également, un mëmëgwashi peut être une sorte de petit être mythique qui vit dans l'eau et dans le creux des rochers.

⁴⁴ Laurent Jérôme décrit les powwows contemporains comme « un espace d'échange et d'interaction (famille, convergence intergénérationnelle), de loisir et d'effort physique (artisanat dans la préparation des *regalia*, danses), de travail et d'économie (prix, kiosques artisanat, nourriture), de relations sociales et de rencontres entre autochtones et non-autochtones (2005 : 26, en italique dans le texte).

autochtones; ils se retrouvent entre eux et s'informent de ce qui se passe dans les autres communautés.

Bref, par leur participation à ces événements de type social et culturel, les autochtones de Val-d'Or se forment un capital culturel qui leur est propre. De plus, comme la majorité de ces activités visent à leur donner une visibilité aux yeux de la population, ils acquièrent ainsi une reconnaissance sociale.

Les organismes et les entreprises autochtones dans le paysage valdorien

On retrouve à Val-d'Or des organismes et des entreprises autochtones, ou dont les services concernent les autochtones. Ces institutions deviennent en quelque sorte des repères dans la ville pour les membres de la communauté autochtone de Val-d'Or, mais également pour les autochtones qui ne sont que de passage. Je pense notamment au CAAVD, à Air Creebec, à Pétronor⁴⁵, à Corporation Waskahegen, à la Commission de développement des ressources humaines des Premières Nations du Québec, mais aussi à des institutions non autochtones comme l'UQAT et le Secrétariat aux alliances économiques de la nation crie – Abitibi-Témiscamingue.

La place du Centre d'amitié autochtone et des autres institutions

Présent depuis plus de 35 ans à Val-d'Or, le CAAVD marque depuis ses débuts la ville et joue un rôle d'exemple au Québec. Fondé en 1974 par trois Algonquins, le CAAVD s'est déplacé dans différents coins de la ville afin de répondre aux besoins d'agrandissement et d'expansion. Maintenant installée sur la 7e Rue, à quelques pas du centre-ville, l'imposante bâtisse du CAAVD permet d'accueillir plusieurs projets répondant aux besoins des autochtones de la ville et des communautés. Des services sont offerts tant au niveau

⁴⁵ « Petronor est une entreprise de distribution de produits pétroliers oeuvrant principalement sur le territoire de la Baie James. La société Petronor est une entreprise détenue à 100% par des

communautaire, économique que social⁴⁶. Édith Cloutier, la directrice du CAAVD, dirige l'organisme depuis plus de 20 ans. Figure de l'élite autochtone, elle a reçu plusieurs reconnaissances officielles pour son travail, dont l'insigne de Chevalier de l'Ordre du Québec en 2006. On écrit à son sujet que

[g]râce aux talents de gestionnaire d'Édith Cloutier, le Centre d'amitié autochtone de Val-d'Or devient l'un des plus importants parmi la centaine de centres de ce type au Canada. Au fil des ans, elle assume un leadership proactif qui permet à l'organisme de se développer et d'offrir des services qui répondent aux besoins réels des Premières Nations [...] (Site Internet du Ministère du Conseil exécutif du Québec⁴⁷).

De ce fait, elle est fréquemment approchée pour prendre la parole en ce qui concerne les dossiers autochtones, tant au niveau local que provincial. Ainsi, le CAAVD devient l'interlocuteur par excellence pour plusieurs instances, entre autres pour l'UQAT et la scène politique.

Comme il a été mentionné, le CAAVD organise plusieurs activités sur le territoire de Val-d'Or. Au sujet des organismes autochtones, Weibel-Orlando souligne que les institutions sont des indicateurs structurels de la présence d'une communauté, particulièrement lorsqu'il y a des activités organisées (1991 : 79), comme c'est le cas avec le CAAVD. Autrement dit, ces organismes sont reconnus par les membres de la communauté et agissent comme structures sociales. C'est d'ailleurs cette facette de la communauté qui intéresse particulièrement Newhouse (2001) dans son texte sur les institutions et les organismes

organismes cris » (Petronor, <http://www.petronor.ca/indexfr.htm>, page consultée le 19 janvier 2010).

⁴⁶ Parmi les services offerts, on retrouve notamment une maison des jeunes, une cafétéria, un service d'hébergement, un programme d'aide préscolaire et un service d'intervention psychosociale. Pour plus de renseignements, consulter le site Internet du CAAVD (Centre d'amitié autochtone de Val-d'Or. <http://caavd-vdnfc.ca/site.asp> (Page consultée le 1er décembre 2010)).

⁴⁷ Ministère du conseil exécutif du Québec. *Secrétariat de l'Ordre national du Québec*, [En ligne], http://www.ordre-national.gouv.qc.ca/recherche_details.asp?id=605 (Page consultée le 1er décembre 2010).

autochtones en milieu urbain, où il relie la présence d'institutions autochtones au sentiment d'appartenance et à la création d'une communauté autochtone urbaine. En parlant des centres d'amitié, il écrit que « [d]ans bien des cas, ce sont d'importants centres communautaires favorisant l'acquisition d'un éthos, d'un esprit communautaire autochtone urbain. Ils ont joué un rôle essentiel dans le développement des communautés autochtones » (2001 : 268). Plus loin, il parle du contexte actuel des communautés autochtones des villes canadiennes et spécifie que

[l]es organismes, maintenant omniprésents dans les communautés autochtones urbaines, deviennent un ingrédient clé de l'amélioration de la qualité de vie des Autochtones urbains. Ils ont acquis une certaine légitimité, tant aux yeux des membres de la communauté qu'à ceux de la collectivité en général (ibid. : 273).

Ce dernier propos s'applique particulièrement aux témoignages recueillis : autant les autochtones que les allochtones parlent du CAAVD et du rôle important qu'il joue au sein de la ville de Val-d'Or en offrant des services adaptés aux autochtones et en étant un phare en milieu urbain. La construction du pavillon des Premiers-Peuples, cette nouvelle aile de l'UQAT, est elle aussi souvent mentionnée par les habitants de Val-d'Or. La population perçoit cette construction comme signifiant que les autochtones désirent continuer et approfondir leur niveau de scolarité. Pour de nombreux allochtones, cela évoque également qu'il y a de plus en plus d'Amérindiens qui habitent la ville.

Ainsi, le CAAVD fait figure de proue en milieu valdorien. Les autres organismes et entreprises sont parfois passés sous silence à cause de l'imposante présence de cet organisme communautaire. Comparativement à la communauté amérindienne de Los Angeles, qui est formée par la présence d'un important réseau d'institutions autochtones (Weibel-Orlando citée dans Newhouse, 2001 : 272), la communauté autochtone de Val-d'Or n'est pas aussi imbriquée dans les organismes et les entreprises autochtones présents en ville. Ce que j'entends par là, c'est que les autochtones de Val-d'Or valorisent ces établissements et ils y sont attachés. Pourtant, lorsqu'il est question de la fréquentation de

ces derniers, c'est surtout lors d'événements et d'activités, ou encore en cas de besoin, qu'ils côtoient ces milieux. Ainsi, Brandon ne se rend au CAAVD que s'il a une raison d'y aller : « [g]enre, la dernière fois que j'y ai été, c'est parce qu'il fallait que je me fasse photographe pour le Gala Mëmëgwashi [...] » (Brandon, 18 ans, autochtone). Quant à elle, Josée dit : « [...] j'ai beaucoup de respect pour le travail qui est effectué, mais en grande majorité, ce sont des patients cris. Je n'ai pas nécessairement d'utilité pour les services [...] J'entretiens quand même certaines relations d'amitié. Ma sœur travaille là » (Josée, 43 ans, autochtone).

Travailler en milieu autochtone

Ces entreprises et organismes représentent aussi des lieux de travail pour les autochtones. À ce sujet, Newhouse écrit que la participation au sein des organismes de la communauté « [...] fournit des occasions d'emplois, de bénévolat et de leadership. Elle constitue un moyen par lequel une personne peut commencer à façonner sa vie quotidienne » (2001 : 276). Julien s'inscrit dans cette pensée, car il était membre de comité des jeunes du CAAVD. « J'étais quelqu'un d'impliqué. J'ai même été dans le comité des jeunes d'ici, du Centre d'amitié. J'ai été là pendant un bon bout de temps, je pense 3 ans environ » (Julien, 21 ans, Algonquin).

Le travail en milieu autochtone est un facteur important lié à l'emploi. Les membres de la communauté veulent et préfèrent travailler en milieu autochtone ou pour les autochtones. Ce constat a d'ailleurs été souligné par Montpetit : « [l]es organismes autochtones jouent ainsi un rôle primordial parce qu'ils permettent aux autochtones d'acquérir une formation et une expérience de travail que ceux-ci peuvent ou veulent difficilement trouver ailleurs » (1993 : 125). Geneviève a déjà travaillé en milieu non autochtone pour la Sûreté du Québec, puis elle a eu plusieurs emplois dans différents organismes autochtones. Aujourd'hui, elle travaille pour le CAAVD. Même si elle avoue ne pas avoir été victime de discrimination en milieu allochtone, elle assure qu'elle restera toujours au sein d'organismes autochtones, car elle s'y sent valorisée et à l'aise. Pour sa part, Josée a

travaillé pendant un certain temps pour la fonction publique et elle en garde un mauvais souvenir. « Mais jamais, je n'ai jamais pu intégrer le milieu avec les employés non autochtones. [...] C'étaient toujours des commentaires : "On le sait bien, toi, tu es autochtone." [...] Alors, j'ai quitté la fonction publique, je n'étais pas bien » (Josée, 43 ans, autochtone). Lorsque nous nous sommes rencontrées pendant l'été, elle travaillait pour un organisme non autochtone, mais pour des dossiers autochtones. Depuis, elle a changé d'emploi et elle est retournée pour un organisme autochtone. Finalement, Sophia voit une différence entre les milieux de travail autochtone et allochtone.

Je vois une différence. [...] Ben, le milieu autochtone est... On est plus ouvert, on est en famille, on se parle. Dans un milieu non autochtone, ben ils sont presque tous comme... Je sais pas, ça parle pas. Ça parle presque pas. Pis... Je sais pas. Je me sens pas confortable. C'est différent, très différent. Ce n'est pas la même mentalité, même pensée (Sophia, 35 ans, autochtone).

Ce qui explique également cette volonté de travailler en milieu autochtone et que les informateurs autochtones ressentent, c'est que la culture du travail allochtone n'est pas la même que celle des autochtones, notamment par rapport aux interactions entre employés, aux comportements à adopter et aux valeurs. Dans son article sur les Cris et Hydro-Québec, Bernard donne des exemples de différences culturelles entre Cris et allochtones quant à l'emploi et la formation professionnelle. En parlant de la notion de temps, il écrit que « [...] la linéarité du temps occidental "entre en collision" avec la représentation crie du temps, fondée sur l'organisation des activités économiques en fonction du cycle annuel des saisons » (1997 : 70). Aussi, comme les employés sont rarement conscients des différences culturelles, les relations de travail sont parfois tendues, comme l'a démontré le témoignage de Josée. Dans le cadre de futures recherches, il serait pertinent d'approfondir cet aspect de la culture du travail (les relations de travail entre collègues autochtones et non autochtones, la place qu'occupe le travail chez les individus, les valeurs associées à l'emploi et au milieu de travail...). On constate un manque important de littérature sur le sujet, spécifiquement en ce qui concerne les relations entre les autochtones et les allochtones. En effet, ce type de

relations interethniques chez les Amérindiens et les sentiments qui sont vécus par les protagonistes en milieu de travail reste un domaine à étudier.

Bref, les autochtones cherchent avant tout à travailler pour et avec les leurs. Certains ont de l'expérience en milieu allochtone, pour des organismes qui n'ont rien à voir avec les autochtones. Cependant, après un certain temps, ceux-ci décident généralement de se tourner vers un emploi qui leur permettra d'être en lien avec les membres de leur communauté. Entourés des leurs, les autochtones se sentent à l'aise. Il semble donc juste d'exprimer que les autochtones cherchent socialement à se retrouver entre eux, peu importe le lieu, rejoignant du coup le « *feeling comfortable* » que Radice (2000) applique aux Anglo-Montréalais et à leur environnement. On remarque cependant que ce phénomène de rassemblement démontre la quasi-imperméabilité du monde autochtone; les réseaux autochtone et allochtone s'interpénètrent fort peu, ce qui laisse voir la fragmentation de la société valdorienne. Il convient alors de se demander ce que pensent les allochtones de cette présence autochtone: comment perçoivent-ils les Amérindiens de Val-d'Or? Sentent-ils un fossé les divisant? Le troisième chapitre vient répondre à ses questions en donnant la parole aux non-autochtones.

Synthèse

En entrant de la sorte dans le quotidien des autochtones de Val-d'Or, il a été démontré que la plupart du temps, les autochtones sont visibles aux yeux de la population de Val-d'Or. Cette visibilité prend parfois une forme positive, alors qu'à d'autres moments, elle est négative. La classe élite est généralement celle qui reçoit le plus de visibilité positive, en étant reconnue socialement parmi les allochtones et les autochtones, et ce autant dans les interactions formelles qu'informelles. Les lieux qu'elle fréquente et les activités qu'elle pratique lui permettent d'augmenter son capital social. De plus, en fréquentant de nouveaux endroits, la classe élite augmente sa visibilité positive et son capital social, car l'espace social est lié au capital. Pour ne pas nuire à ce capital, les autochtones de la classe élite

s'abstiennent de fréquenter certains endroits pour ne pas nuire à leur statut social. Intrinsèquement liée à la notion de goût, leur visibilité est d'autant plus accentuée par le fait qu'ils répondent aux standards de goûts occidentaux, notamment en ce qui a trait à leur style vestimentaire, à leurs goûts culinaires (restaurants huppés) et à leurs pratiques sportives (golf). À l'opposé, les autochtones qui ne font pas partie de la classe élite reçoivent quant à eux une invisibilité partielle. Ils n'obtiennent aucune reconnaissance sociale de la part des non-autochtones, mais ils ne passent jamais complètement inaperçus et ce, à cause de leur apparence physique.

Le modèle résidentiel présenté est modelé selon l'accessibilité aux logements et la discrimination raciale. La communauté autochtone est donc marquée par cette dispersion géographique sur le territoire de la ville, mais également par l'appropriation, par ses membres, de certains lieux appelés « institutions autochtones ». Dans ces lieux, la présence des autochtones est reconnue et acceptée. De plus, ils se dégagent de ces « institutions autochtones » une solidarité entre les membres, une appropriation de l'espace et une identification, s'inscrivant ainsi dans le domaine de l'anthropologie et de la sociologie de la consommation.

Les activités sportives et culturelles qui marquent le calendrier de la communauté autochtone de Val-d'Or offrent également une visibilité à ces membres. La tenue de tournois sportifs, notamment au hockey, a permis de démontrer que lorsque des tournois non autochtones sont organisés, les jeunes profitent du sport pour se rassembler sous une même bannière. À l'opposé, lorsque les tournois sont amérindiens, c'est le moment pour les joueurs autochtones de faire reconnaître qui ils sont et de se rassembler en tant que population autochtone unie. Les différentes activités qui ponctuent le calendrier de la communauté autochtone servent à propager une visibilité des Amérindiens par la diffusion d'images positives de cohabitation et d'harmonie. Aussi, la tenue de ces événements augmente le capital culturel de la communauté.

Finalement, l'importance que les autochtones accordent au travail en milieu autochtone laisse apparaître un besoin de la part de ces derniers de se retrouver entre eux, entourés des leurs et des valeurs qui leur sont chères. Cela amène cependant à se questionner quant à l'accessibilité au monde autochtone et à la fragmentation sociale de Val-d'Or.

À la suite de ce chapitre, il s'avère juste de conclure que la classe élite possède une visibilité positive qui est amenée à augmenter. En ce qui a trait aux autres autochtones, ceux-ci ont une place et une légitimité sociale à gagner au sein de la société. Pour l'instant, ils reçoivent peu de reconnaissance sociale. L'analyse des discours et des contacts des non-autochtones vis-à-vis des autochtones offre une première piste de réflexion, à savoir si une visibilité positive envers ces derniers est prête à se réaliser.

CHAPITRE 3. Connaissances, contacts et discours des allochtones

« Le mouvement devra se faire dans les deux sens si on veut combler le fossé qui continue de se creuser [entre autochtones et allochtones] »
(Dupuis, 1997 : 11)

Maintenant qu'il y a cohabitation entre autochtones et non-autochtones sur un territoire donné, comment est perçu ce nouvel environnement par les allochtones? Et que pensent-ils des autochtones? À ce sujet, on constate une segmentation ethnique de la population valdorienne caractérisée par un côtoiement distant, hypothèse émise dans le deuxième volet de ma problématique.

L'article de Germain (1999) me sert de base pour expliquer cette notion de côtoiement distant parmi les autochtones et les allochtones. Dans son écrit sur les quartiers multiethniques montréalais, l'auteure s'intéresse aux dynamiques sociales et aux modes de cohabitation au quotidien dans sept différents quartiers de la grande région de Montréal. Il me semble juste d'appliquer ses propos à Val-d'Or lorsqu'elle écrit que

[I]es citadins se côtoient dans de nombreux espaces de vie : ceux du travail et de l'école en constituent les principaux à l'extérieur du domicile. Mais ils se côtoient aussi dans de nombreux espaces publics urbains (rues, places, centres commerciaux, etc.) et ces coprésences peuvent prendre différentes formes, de l'échange au conflit en passant par la reconnaissance minimale de la présence d'autrui (1999 : 13).

De plus, elle mentionne que les individus s'approprient, mais ne s'acceptent pas nécessairement. À ce sujet, elle explique la présence d'une « *segmentation ethnique des relations sociales*, qui vient d'ailleurs la plupart du temps se superposer à une segmentation par genre et par génération » (ibid. : 25, en italique dans le texte). Dans le cas de Val-d'Or, en plus de cette segmentation ethnique, il est vrai que les discours des allochtones sont divisés selon le genre, c'est-à-dire que les femmes et les hommes n'abordent pas les mêmes sujets lorsqu'ils parlent des autochtones. Ainsi, pour l'auteure, cette reconnaissance

minimale et ce maintien des distances ne doivent pas être perçus comme un déficit de sociabilité ou de tolérance superficielle, mais davantage comme une forme d’apprivoisement (ibid. : 26). Dans mon cas, je crois plutôt que ce côtoiement distant s’explique par une antipathie cachée, un manque de communication sociale et/ou une ignorance de l’Autre. Cela est notamment perceptible dans les discours et les stéréotypes que tiennent les femmes et les hommes non autochtones et par la reconnaissance ou non qu’ils portent aux autochtones.

À travers ce chapitre, l’accent est d’abord mis sur les contacts que les allochtones entretiennent avec les Amérindiens et les connaissances générales qu’ils possèdent. Il est question des contacts pendant la période de jeunesse, dans les domaines sportifs, au quotidien (dans les différents lieux de la ville) et dans les lieux de travail. Par après, les images et les perceptions qui marquent les discours des allochtones sont analysées; on constate que l’apparence est un thème central dans les discours des femmes, alors que les hommes abordent des sujets relatifs à la politique.

Proximité et distance en milieu urbain

Pour pleinement comprendre cette notion de côtoiement distant, il est nécessaire de se pencher sur les concepts de proximité et de distance. En effet, ces deux aspects sont centraux lorsqu’il est question des relations entre deux groupes qui se partagent un même environnement. Germain (2005) et Breviglieri et Trom (2003) reprennent les travaux de Simmel sur le proche et l’étranger et les appliquent à leurs terrains respectifs, soit Montréal et la métropole dans le cas de Germain et la cité française pour Breviglieri et Trom.

C’est en parlant des troubles de la familiarité et de l’étrangeté que ces deux auteurs abordent ces aspects. En parlant de la proximité qui est rattachée à la familiarité, ils écrivent que « [l]a base familière sur laquelle repose une cohabitation (de voisinage au sens large) suppose un “laisser-vivre”. Elle concerne, par là, une certaine tolérance [...] »

(2003 : 405). Lorsqu'ils expliquent les troubles de l'étrangeté, ils associent cela à l'objectivité et à la distance : « [...] le trouble de l'étrangeté s'inscrit davantage dans une temporalité inaugurale et intempestive (il surgit), donne consistance à un certain nombre de "hantises" et varie, dans sa publication, selon l'équipement du cadre où paraît l'occurrence » (ibid. : 406). Chez Germain, la proximité et la distance se comprennent selon les interactions sociales, qui sont caractérisées par un « [...] double mouvement de mise à distance et de rapprochement » (2005 : 295). Elle écrit, dans son article qui traite de Montréal, à propos des différences ethnoculturelles présentes dans la métropole et de l'immigration que

[s]i l'on regarde en outre les lieux de côtoiement majeurs que sont les commerces, les transports en commun et de façon générale le centre-ville, on peut affirmer que pour une grande majorité de Montréalais, l'expérience de la diversité ethnoculturelle se vit au quotidien et qu'il revient à chacun de définir le bon dosage ou régime de proximité/distance sociale par rapport à l'Autre dans l'espace proche (2005 : 294).

Je soutiens les propos de l'auteure en ce qui a trait à Val-d'Or et aux deux populations présentes et ce, même s'il n'est pas possible de qualifier les rapports intergroupes valdoriens de quotidiens comme Germain le fait pour les Montréalais, car ce n'est pas la majorité des allochtones qui croisent et côtoient des autochtones dans leur vie de tous les jours. L'auteure aborde également la reconnaissance que les groupes s'octroient l'un vis-à-vis de l'autre selon la proximité ou la distance qui caractérisent leurs interactions sociales. « La question de la reconnaissance de l'Autre est en général cruciale dans les processus de transaction sociale, bien qu'elle soit particulièrement épineuse en situation de non-proximité » (ibid. : 296), rejoignant en cela les propos de Breviglieri et Trom quant aux troubles de l'étrangeté. Finalement, à la fin de son article, Germain se questionne quant aux liens entre les stéréotypes et l'augmentation ou la diminution de leur présence selon les interactions quotidiennes entre les individus (ibid. : 298), aspect qui sera abordé plus loin dans ce chapitre.

Sur le territoire de Val-d'Or, les autochtones et les non-autochtones se côtoient habituellement dans le cadre de situations précises et encadrées. Ce que j'entends par là, c'est que les rapprochements prennent souvent place dans les milieux de travail, les services publics (santé, éducation), les organismes et les activités et les événements organisés (tournois sportifs). Certes, les deux populations partagent certains espaces (comme les restaurants, les commerces, les parcs, les lieux publics...), mais peu de contacts résultent de ces partages territoriaux. Aussi, il est nécessaire de spécifier que certains citoyens, majoritairement les femmes, ressentent des sentiments de malaise et d'invasion lorsqu'ils constatent la présence des autochtones dans les différents lieux de la ville. Ce fait vient donc nuancer les théories des auteurs selon lesquelles la proximité et la familiarité permettent une meilleure compréhension et cohabitation; parfois, cette proximité ne fait qu'accentuer les stéréotypes et les sentiments à l'encontre des autochtones⁴⁸.

Les contacts vécus par les allochtones

Les deux premiers chapitres ont permis de constater que les autochtones investissent les lieux de la ville selon plusieurs facteurs, comme leur identité, leur classe sociale, leur réseau familial et amical et leurs activités quotidiennes. À certains moments, des points de contact se créent entre les autochtones et les allochtones dans ces lieux. À Val-d'Or, qu'en est-il des contacts entre autochtones et non-autochtones? Où les allochtones voient-ils et côtoient-ils les Amérindiens? Qu'en retirent-ils? Comment se sentent-ils en leur présence?

Une enfance sans autochtones

Les histoires de vie des non-autochtones rencontrés (onze entrevues semi-dirigées et plus d'une dizaine de rencontres informelles) tendent, pour une forte majorité, vers un même constat : pendant leur enfance, ils ont eu peu, sinon aucun contact avec les autochtones. Ce

⁴⁸ Une section de ce chapitre est consacrée aux différents sentiments vécus par les allochtones face à la présence des autochtones à Val-d'Or.

n'est qu'à la fin de leur adolescence et au commencement de leur vie d'adulte qu'ils ont pris conscience de cette présence amérindienne en milieu urbain et que les contacts ont débuté. En fait, les autochtones n'ont pas toujours été aussi nombreux à Val-d'Or, comme l'expliquent d'ailleurs quelques participants pour justifier cette absence de contact. Selon le recensement de 1986 et 1996 de Statistique Canada, le nombre d'autochtones vivant à Val-d'Or s'élevait respectivement à 260 et 700 individus. On constate donc une nette augmentation de la population autochtone à Val-d'Or depuis les dernières décennies.

Les gens de 50 ans et plus ont été clairs à ce sujet : ils n'ont eu aucun contact avec les autochtones alors qu'ils fréquentaient l'école primaire et secondaire. Les quatre participants de cette tranche d'âge ont grandi ailleurs en Abitibi et ils expliquent cette absence de contacts par ce fait. Flavien, 59 ans, est originaire d'Amos et il est le seul à avoir connu des Amérindiens pendant son enfance. Comme son père travaillait dans le domaine de la prospection avec des Amérindiens, il en a côtoyé quelques-uns pendant son enfance. Lors de son passage à l'école secondaire, il a continué à fréquenter des autochtones, car des étudiants amérindiens de Pikogan⁴⁹ étaient dans ses classes. « [J]'ai tout fait mon école secondaire à Amos avec les autochtones. [...] Moi, personnellement, j'étais à l'aise là-dedans, mais y'en a peut-être qui l'étaient pas. » (Flavien, 59 ans, allochtone). Les autres participants de ces âges ont commencé à côtoyer des autochtones à l'âge adulte, lorsqu'ils sont venus s'établir à Val-d'Or. C'est généralement dans le cadre de leur lieu de travail qu'ils ont eu leur premier contact.

La situation est quelque peu différente pour les individus entre 40 et 50 ans. Contrairement à ceux de 50 ans et plus, ils entendaient parler des Amérindiens sans pour autant avoir de contact avec eux pendant leur enfance. Ils n'ont pas eu de compagnons de classe amérindiens, mais ils avaient vent de leur présence et des jugements qu'avait la population à leur égard.

⁴⁹ Pikogan est une communauté algonquaine à proximité de la ville d'Amos.

Je te dirais que ce qu'on entendait parler d'eux autres, c'était vraiment pas, c'était pas beau. [...] C'étaient plus des commérages de ville qu'on entendait par rapport à eux autres lorsque j'étais dans l'enfance. À l'adolescence, j'en ai entendu encore parler pis là, j'en ai un peu plus vu dans la ville [...]. (Lucie, 43 ans, allochtone).

Les gens de cette tranche d'âge ont donc été conscients plus jeunes de la présence des Amérindiens, mais encore une fois, c'est grâce au travail qu'ils entrent véritablement en contact avec ces derniers.

Pour ceux qui sont dans la fin de la vingtaine et dans le début de la trentaine, le contact a eu lieu plus tôt encore. Parallèlement à cela, la population autochtone urbaine augmente également. Ainsi, comparativement aux autres, ils ne peuvent pas dire qu'ils n'ont eu aucun contact avec les autochtones pendant leur enfance. Les trois participants de cette tranche d'âge se souviennent d'un ou deux Amérindiens dans leurs classes du primaire et du secondaire : « [...] ils étaient peu nombreux, on pouvait les compter sur nos doigts, les autochtones » (Florence, 31 ans, allochtone). Malgré cette présence quotidienne en milieu scolaire, ils constatent véritablement la présence des autochtones lorsqu'ils atteignent l'âge de fréquenter les bars de la ville.

Il n'est donc pas étonnant de constater que les jeunes de la génération actuelle grandissent en côtoyant de jeunes autochtones, souvent dans le cadre du milieu scolaire et du domaine sportif. À la lumière de mes observations et des témoignages recueillis, la rencontre entre autochtones et non-autochtones se vit beaucoup plus tôt dans la vie des individus. Dès l'âge de la garderie, les jeunes enfants sont appelés à se côtoyer, notamment en fréquentant la garderie adjacente au CAAVD⁵⁰. Même si ce phénomène est encore marginal, il est

⁵⁰ « [...] [L]e Centre de la petite enfance Abinodjic-Miguam offre bien plus qu'un service de garde en établissement et en milieu familial. Il est un lieu de partage des cultures où Autochtones et non-Autochtones apprennent à se connaître et à vivre ensemble un quotidien empreint de nouveautés et d'apprentissages [...]. » (Site Internet du CAAVD, <http://www.caavd->

possible de voir des groupes de jeunes adolescents autochtones et allochtones déambuler en ville. Je relie la présence de ces nouveaux groupes mixtes au milieu scolaire. En effet, comme les classes des écoles secondaires deviennent de plus en plus mélangées ethniquement, les adolescents allochtones et autochtones se côtoient de plus en plus au quotidien. En allant à la même école, ils apprennent à se connaître et des amitiés se créent entre les deux groupes. Laperrière traite de ce côtoiement entre différents groupes ethniques en milieu scolaire secondaire multiethnique dans son article sur les jeunes Montréalais d'origine haïtienne. Au sujet de l'école, elle écrit que c'est « [...] un espace social central dans la construction des relations et de l'identité sociale des jeunes » (1998 : 127). Elle démontre que certains de ces jeunes d'origine haïtienne, qu'elle nomme « cosmopolites », soit des jeunes ouverts et possédant une attitude positive, valorisent les échanges entre les autres groupes ethniques présents à l'école et cassent les préjugés véhiculés à l'égard des noirs. Quoique ce phénomène de groupes mixtes chez les adolescents allochtones et autochtones valdoriens soit encore mineur, il est juste de se demander si cela deviendra plus fréquent dans le futur, mais également si ces adolescents continueront à se côtoyer à l'âge adulte.

Le domaine sportif

Les Amérindiens sont représentés dans les différents clubs sportifs depuis la fondation de Val-d'Or⁵¹, ce qui a amené la création de contacts entre les autochtones et les allochtones. Eames et Good (1977 : 232) soulignent justement que le sport, tout comme les festivals, représente un événement temporaire et ponctuel qui marque la ville et réunit les segments de la population. J'ajoute aux propos des auteurs que ces *temporal events*, lorsqu'ils

vdfnc.ca/site.asp?page=element&nIDElement=2222 (Page consultée le 27 octobre 2010)). De plus, un reportage sur cette garderie comme premier modèle du genre au Québec a été présenté à l'émission Kilomètre Zéro de Télé-Québec le 22 septembre 2008.

⁵¹ Il suffit de feuilleter le livre de l'histoire de Val-d'Or pour voir des photographies d'équipes sportives où autochtones et allochtones sont membres de la même équipe (Chabot, 1995). De plus, le chapitre 2 a permis de démontrer que les lieux de sports sont grandement fréquentés par les autochtones de Val-d'Or et des environs.

s'inscrivent dans un cadre mixte⁵², permettent aux athlètes autochtones et allochtones de se côtoyer, de se reconnaître et ainsi de diminuer quelque peu l'écart entre les deux peuples. Cela s'explique notamment par le fait qu'il est habituel de voir des autochtones dans ce domaine précis. Cette visibilité est d'autant plus perceptible grâce aux exploits sportifs de certains Amérindiens. C'est entre autres le cas de Tom Longboat, champion mondial de course de fond au début du 20^e siècle et intronisé au Temple de la renommée des sports du Canada et du Temple de la renommée des Indiens (Site Internet des Anciens Combattants Canada⁵³), ainsi que des athlètes olympiques comme Louis Tewanima, Jim Thorpe et Billy Mills et des joueurs de hockey professionnels comme Gino Odjick, Jonathan Cheechoo et Jordin Tootoo. Quelques auteurs ont d'ailleurs écrit des biographies sur des athlètes autochtones (voir notamment Batten, 2002; Bruchac, 2006; King, 2005; Oxendine, 1988; Powers-Beck, 2004 et Wheeler, 1975). L'Amérindien est bien visible dans le sport.

Il est toutefois nécessaire de spécifier que le sport, malgré les aspects positifs mentionnés précédemment, est également empreint de racisme, comme le rappellent King (2005), King et Springwood (2001) et Powers-Beck (2004). Les auteurs font état de la présence des autochtones à travers l'histoire du sport en Amérique du Nord et du racisme qui était dirigé à leur égard. À propos du baseball, Powers-Beck « [...] exposes societal prejudices during the late nineteenth and early twentieth centuries and how those attitudes became a part of Indian/non-Indian interaction on and off the baseball field » (2004 : ix). Pour sa part, King soulève que les stéréotypes véhiculés à travers les pratiques sportives ont entaché le portrait des athlètes autochtones, mais qu'ils leur ont permis de se rassembler et de se créer une

⁵² J'entends ici par « cadre mixte » des événements et des activités sportifs où autochtones et allochtones s'allient. Par exemple, lors des pratiques régulières des équipes de hockey mixtes ou lors des tounois mixtes.

⁵³ Anciens Combattants Canada. *Soldats autochtones – Terres étrangères; Thomas Charles Longboat, le coureur*, [En ligne]. <http://www.vac-acc.gc.ca/souvenir/sub.cfm?source=histoire/varia/soldatsautochtones/longboat> (Page consultée le 4 janvier 2010).

identité panindienne⁵⁴. Les propos de l'auteur rejoignent donc les affirmations du chapitre 2 qui stipulaient que le sport détient ce rôle de différenciateur, permettant aux autochtones de se retrouver entre eux et d'exprimer leur identité.

Le sport fait partie intégrante de la vie des Amérindiens depuis toujours (Delsahut, 2002; King, 2005 et Oxendine, 1988). Delsahut (2002) démontre la présence de pratiques sportives chez les autochtones bien avant la colonisation et il compare le tout avec les pratiques sportives actuelles. Il aborde le sport comme approche corporelle éducative. Autrement dit, le sport joue un rôle essentiel pour les apprentissages des jeunes amérindiens d'hier et d'aujourd'hui. Il est donc familier de les voir participer et évoluer au sein des équipes sportives valdoriennes.

Pendant leur enfance, Flavien, Ghislain et Florence ont pratiqué un sport, soit le hockey soit le soccer, qui leur a permis d'entrer directement en contact avec de jeunes athlètes autochtones membres de la même division sportive qu'eux. Ghislain et Flavien avaient des coéquipiers autochtones, alors que l'équipe de soccer de Florence affrontait parfois l'équipe féminine de Lac-Simon. Marielle et Lucie sont, quant à elles, mères de garçons très sportifs. Le fils de Marielle a côtoyé de jeunes amérindiens lorsqu'il jouait au soccer et au hockey. Elle garde de bons souvenirs de ces joueurs : « Pis c'étaient quand même des bons joueurs. J'veux dire, ils étaient sportifs pis ils étaient bons » (Marielle, 56 ans, allochtone). Quant à Lucie, elle a fréquenté des joueurs de hockey autochtones, car son fils a pratiqué ce sport pendant une dizaine d'années. Comme Marielle, elle n'a que des éloges à leur sujet : « Pis en général, c'étaient de très bons joueurs de hockey. Oui, c'étaient des très très bons joueurs de hockey » (Lucie, 43 ans, allochtone). Ces deux femmes sont loin d'être les seules à détenir ce type de discours positif à l'égard des athlètes autochtones; ils ont une

⁵⁴ « [...] [T]he presence of indigenous athletes always poses questions about race and difference. Anti-Indian stereotypes shape the image, actions, and interpretations of indigenous athletes. At the same time, in this racialized context, athletes and athletics embody, enact, and encourage ethnic pride. [...] It granted an emergent pan-Indian community the opportunity to challenge stereotypes and demand equality » (King, 2005 : xiii).

bonne réputation à Val-d'Or et sont considérés comme de bons athlètes. D'ailleurs, Powers-Beck mentionne que ce stéréotype positif est véhiculé depuis le début du 20^e siècle : « [...] American Indians earned a reputation as “natural athletes”, achieving extraordinary successes [in sports] » (2004 : xi). Ce stéréotype est véhiculé par un grand nombre d'individus valdoriens et renforce la notion de visibilité dans les endroits sportifs.

Le quotidien et la ville : les sentiments ressentis

Spontanément, les non-autochtones affirment voir des autochtones partout en ville, mais se concentrent surtout sur le centre-ville, près des commerces. Ils associent même parfois les Amérindiens à des magasins précis, comme c'est le cas avec les magasins économiques et à grande surface que sont le Tigre Géant, le Wal-Mart, le Canadian Tire et le Zellers. Il a été démontré, dans un précédent chapitre, qu'une majorité des membres de la communauté autochtone de Val-d'Or fréquente effectivement ces commerces et qu'ils s'y rattachent. Lorsqu'il est question de l'économie de Val-d'Or et des autochtones, ce sont souvent les Cris qui sont mentionnés, car ils sont perçus par la population comme soutenant l'économie de la ville par leur consommation et leurs investissements. À ce sujet, Marielle explique que les Cris excellent en ce qui a trait au développement économique et que cela se fait sentir dans la ville. « Au niveau des Cris, y'a du monde qui ont de la tête. Ils investissent dans toutes sortes d'affaires » (Marielle, 56 ans, allochtone). Flavien rejoint ces propos en disant « [y]'a beaucoup de Cris qui passent par ici. Ils font des affaires, ils font du magasinage » (Flavien, 59 ans, allochtone). Ce type de discours est également présent chez l'élite crie. Arthur donne en exemple les tournois de hockey autochtone et l'apport des Cris à l'économie de la ville lors de ces événements :

Ici, à Val-d'Or, je pense vraiment que c'est donnant donnant parce que je dirais que la moitié des personnes qui participent à ces tournois [de hockey] sont Cris. Ils viennent d'en dehors de la ville. Ils habitent dans les hôtels. Ils mangent dans les restaurants. Ils mettent de l'essence dans leurs voitures. Ils achètent des trucs pendant qu'ils sont ici. Pas vrai? (Arthur, 57 ans, Cri, ma traduction).

En 2010, le maire de la ville de Val-d'Or s'est d'ailleurs associé avec les Cris pour la construction d'un hôtel.

Outre ce regard sur le centre-ville et les commerces, quelques participants mentionnent que des autochtones habitent dans leur voisinage; c'est particulièrement le cas de Reynald, Dylan et Lucie, qui croisent fréquemment des Amérindiens près de chez eux. Cette notion de voisinage amène les participants à inclure les autochtones dans leur quotidien. « Maintenant, j'te dirais qu'ils font vraiment partie de notre quotidien. Si tu sors de chez vous, c'est sûr que tu vas en croiser parce qu'ils sont de plus en plus ici » (Lucie, 43 ans, allochtone). À l'opposé, il arrive parfois que les autochtones demeurent tout à fait invisibles aux yeux des allochtones et ce, malgré la proximité des lieux d'habitation. Près de chez Gisèle et Ghislain habitent plusieurs autochtones, notamment à cause des H.L.M. pour autochtones construits dans ces endroits de la ville. Pourtant, en aucun cas ces deux participants n'ont fait mention de cette présence au sein de leur voisinage. « [M]oi, je vis à Val-d'Or pis j'en vois à peu près jamais, sauf quand je vais au centre-ville. [...] [E]n sachant qu'il y a des Amérindiens qui vivent ici, j'ai aucun problème avec ça parce qu'ils ne font pas toujours partie de mon quotidien » (Gisèle, 30 ans, allochtone). Ainsi, pour Gisèle, si les autochtones faisaient partie de son quotidien, cela serait problématique; elle ne tient pas à ce qu'ils soient présents dans sa vie. Ce type de discours amène à se questionner quant à la présence de racisme parmi la population par rapport à l'idéologie d'harmonie qui est véhiculée par la ville, le CAAVD et d'autres organismes. Il existe un fossé entre ce que vivent les citoyens et la perception publique qui est propagée. Il me semble donc juste de dire qu'il y a certainement une volonté de la part des instances publiques de promouvoir et de diffuser des messages de respect, de tolérance et d'ouverture, mais que dans la réalité, des sentiments racistes sont encore bien réels au quotidien.

C'est donc dire que malgré la proximité des gens, cela ne signifie pas pour autant que les autochtones sont visibles et qu'ils font partie du quotidien des allochtones. Je relie ici ces

notions de voisinage et de quotidienneté aux concepts de familiarité et d'étrangeté développés par Breviglieri et Trom dans leur article sur les troubles et les tensions en milieu urbain. À ce sujet, ils écrivent que :

Reprenant la question [...] du proche et de l'étranger, il est opportun d'introduire quelques remarques supplémentaires sur la manière dont le trouble compose l'expérience même de la ville et conduit aux interrogations les plus essentielles concernant les problèmes publics de la cité. [...] [L]es troubles de la familiarité s'opposent aux troubles de l'étrangeté. Ils se rejoignent pourtant sur le fond en appelant les questions fondamentales relatives à la gestion de la cité, de l'apparence, de l'accès et de l'usage des biens publics (2003 : 404).

Lorsque les non-autochtones se retrouvent en présence d'autochtones, deux types de sentiments opposés font généralement surface parmi les gens : la peur et l'aise. Le sentiment de peur, quoique non majoritaire, est ressenti par les femmes. Pendant sa période de jeune adulte, Gisèle a vécu deux expériences négatives en ce qui a trait aux relations entre allochtones et autochtones. Dans les deux cas, des proches ont été victimes de violence physique à la suite d'attaques de la part des autochtones. Ces épisodes ont développé chez elle une peur de l'Amérindien et bien que cela fasse près d'une dizaine d'années, elle en garde un souvenir amer. Aujourd'hui, elle constate que son sentiment a légèrement changé, mais elle les évite toujours. « Le jour, ça me dérange pas. Mais le soir, j'aime pas ça. J'avoue que j'ai encore une petite peur en dedans de moi » (Gisèle, 30 ans, allochtone). Dans le cas de Florence, celle-ci ressent cette peur lorsqu'elle croise des autochtones ivres, surtout à la fermeture des bars. Elle se dit méfiante envers les autochtones et elle explique cela par l'ignorance de l'Autre, l'inconnu. On constate un sentiment d'insécurité chez ces deux jeunes femmes, reflétant du coup l'expérience quotidienne de certains résidents de Val-d'Or, soit l'inconfort et le malaise en présence des autochtones. Cela rejoint d'ailleurs les propos de Breviglieri et Trom quant à la cité française et l'insécurité vécue par des citoyens.

Pour les autres, c'est plutôt un sentiment d'aise qui caractérise cette présence avec les autochtones. Ils ont parfois dû développer ce sentiment, comme c'est le cas pour Lucie, qui a appris à être à l'aise en présence d'autochtones à force de les côtoyer dans le cadre de son emploi. Pour d'autres, la barrière linguistique complique parfois les rapports qu'ils ont avec des autochtones, mais ils dépassent cette frontière. Pour Franck, être en présence d'autochtones ne fait pas de différence. « C'est la personne en tant que telle, j'te dirais. [...] Ça dépend aussi. Souvent, des fois, ça va être plus dur d'approche parce que ça va arriver qu'ils sont anglophones » (Franck, 28 ans, allochtone). Dans l'ensemble, il ressort que certaines personnes, une minorité selon les entrevues effectuées, ressentent de la peur en présence d'autochtones. Cependant, un grand nombre d'individus disent se sentir à l'aise en leur compagnie, expliquant souvent cela par le fait que peu importe la nationalité de l'individu, cela ne fait pas de différence. Laperrière aborde ce phénomène, qu'elle nomme *attitude personnaliste*, où la personnalité prime l'ethnicité. Elle décrit cette attitude en disant que cela consiste à « [...] se centrer sur les qualités personnelles des individus et non sur leur couleur » (1998 : 124). Dans le cas de Val-d'Or, il est nécessaire de nuancer les propos de Laperrière en faisant une distinction entre l'attitude des individus et le discours de ceux-ci. Autrement dit, les allochtones de Val-d'Or ont des discours de type personnaliste sur les Amérindiens, mais ils n'adoptent pas une attitude personnaliste. Cela est notamment visible par le fait que les allochtones rencontrés n'avaient pas d'amis autochtones; ils n'étaient donc pas en mesure de parler des qualités personnelles des individus. En outre, malgré la présence de ces discours, on constate que cela ne se solde pas en la création de contacts. Même si les discours personnalistes véhiculés par les allochtones peuvent démontrer une certaine ouverture d'esprit, il demeure que certains des individus qui tiennent ces discours jugent les Amérindiens. Le concept de figuration développé par Goffman (1974) aide à comprendre cette situation où l'on constate non seulement l'existence de discours personnalistes chez les allochtones, mais aussi l'absence de contacts (et donc de connaissance de l'Autre). L'auteur décortique les interactions quotidiennes des individus et démontre que chaque personne s'assure de ne pas perdre la face devant son interlocuteur. Ainsi, les non-autochtones se garantissent de garder la face lorsqu'ils parlent

des autochtones, car il est mal vu de parler négativement des Amérindiens. En employant un discours personnaliste, ils s'assurent d'être « politiquement corrects » et de ne pas être perçus comme des racistes.

Le milieu de travail : lieu de connaissances et de rencontres

Jusqu'à maintenant, le travail a été mentionné à plusieurs reprises par les participants allochtones pour expliquer les contacts qu'ils entretiennent avec les autochtones. En effet, le milieu de travail devient un lieu spatial, un espace de la ville, où les allochtones sont fréquemment amenés à entrer en contact avec des autochtones. Mes observations m'ont démontré que les milieux de travail deviennent des lieux de connaissances et de rencontres à Val-d'Or. À première vue, il serait possible de croire que peu d'emplois permettent cette rencontre. Cependant, il y a plus d'emplois qu'on ne le pense qui offrent ce contact et cela est notamment démontré par le nombre de participants qui côtoient des autochtones dans le cadre de leur travail. En fait, le travail est un lieu aux caractéristiques multiples : il est à la fois un lieu de rencontre, identitaire, de stress, de satisfaction, de collaboration, etc. Dans le présent, sans nier les différents aspects qui le définissent, je dirais que le milieu de travail peut devenir un lieu de relations interculturelles, comme l'écrivent Racine et Marengo lorsqu'ils parlent des « lieux, [de] leur rôle dans la ville et [des] relations interculturelles qui peuvent s'y nouer [...] » (1998 : 46) et qu'il permet de réduire les stéréotypes négatifs et inexacts.

Franck et Ghislain travaillent tous les deux dans le domaine minier : le premier est mineur et le second électricien. Ces deux participants n'ont jamais été amenés à côtoyer des autochtones dans le cadre de leur emploi. Sur les onze allochtones rencontrés en entrevue, ce sont les seuls qui ne fréquentent pas d'Amérindiens au niveau de l'emploi. Pour les autres individus, l'emploi représente un important point de contact qui leur a permis d'en apprendre davantage sur les autochtones, ou tout simplement d'être en lien avec eux.

Lucie considère qu'elle a appris à connaître et comprendre les Amérindiens en les côtoyant en tant que gérante du studio de photographies qui se trouve au Wal-Mart. Elle a remarqué quatre aspects très présents dans la vie des autochtones qu'elle a connus : l'importance de la famille et des enfants, leur culture, leur humour et la notion de temps. Ces aspects se retrouvent d'ailleurs fréquemment dans les différents clichés et discours généralisateurs à propos des autochtones. « Ce que je me suis rendu compte, c'est que ce sont des gens qui sont extrêmement famille. Leurs enfants, c'est vraiment leur fierté » (Lucie, 43 ans, allochtone). Elle poursuit en disant que les parents font preuve de beaucoup de patience à l'égard de leurs enfants. Elle a aussi remarqué que les aînés sont très respectés, autant pas les enfants que les petits-enfants. « Même les petits-enfants, la façon qu'ils parlaient ou qu'ils agissaient envers leurs grands-parents, y'avait vraiment beaucoup beaucoup de respect que des fois, on retrouve pas nécessairement partout » (Lucie, 43 ans, allochtone). Lors de la prise de portraits de familles, elle a observé que les Amérindiens amènent avec eux de petits objets représentant leur culture. C'est par cette observation de la culture matérielle et par les discussions qu'elle a engagées sur le sujet avec ces clients que Lucie a compris la place qu'occupe la culture pour les autochtones. À propos de leur humour, qu'elle qualifie « d'exceptionnel comparativement à nous », elle rejoint les dires de Dylan, qui a lui aussi observé cet humour débordant chez les autochtones. Même si à première vue les autochtones ne sourient pas beaucoup, il demeure qu'ils ont souvent le mot pour rire et qu'ils rigolent ouvertement de situations cocasses. Concernant la notion de temps, elle croit qu'ils ne s'imposent pas le stress que les allochtones s'imposent à eux-mêmes. Florence, Dylan et Mathilde tiennent tous ce même discours à propos du rythme de vie qui n'est pas le même que pour les non-autochtones. D'ailleurs, les allochtones et les autochtones font souvent référence à ce phénomène en le nommant *Indian Time*⁵⁵.

⁵⁵ La notion amérindienne du temps est fréquemment appelée *Indian Time*. Lorsque les non-autochtones y font référence, c'est généralement pour souligner le fait que les autochtones sont souvent en retard lors de rendez-vous. Cette notion s'explique toutefois par le fait que les autochtones investissent dans le moment présent (notamment dans les rapports sociaux) plutôt que sur un horaire pré-défini. Il est à noter que les Amérindiens sont conscients de la façon dont les allochtones comprennent ce concept et qu'ils s'en servent parfois à leur avantage. Jussim,

Ainsi, c'est grâce à cet emploi que le jugement initial de Lucie a changé. « [J]'ai vraiment surmonté la mauvaise opinion que j'avais d'eux autres. Pis même que souvent, quand il y a des gens [allochtones] à l'entour de moi qui vont en parler, des fois, ça va me fâcher » (Lucie, 43 ans, allochtone). Elle adopte même le rôle de sensibilisatrice auprès de son entourage en réagissant aux propos négatifs et en partageant les expériences positives qu'elle a vécues avec les autochtones. Mathilde, qui fréquente des enfants et des parents autochtones par le biais de l'école primaire où elle travaille, a vécu ce même changement que Lucie. « [J]'ai découvert des choses. Pis ça m'a changé un peu en quelque part aussi. Parce que t'sais, tu restes toujours avec, pas des préjugés, mais avec des idées préconçues. Pis y'a ben des choses qui ont changé dans ma façon de les voir aussi » (Mathilde, 44 ans, allochtone).

Par ces nombreux exemples, on comprend que le monde du travail permet de développer des relations interculturelles entre autochtones et allochtones, mais également d'élargir les connaissances envers l'autre groupe. J'ajoute à cela que selon leur emploi, les individus ne développent pas toutes les mêmes connaissances de l'Autre. Par exemple, lorsque Christine fait mention de ce qu'elle connaît des autochtones, elle fait couramment référence à la santé et à l'hygiène. Concernant la santé des Amérindiens, elle déplore les cas d'enfants asthmatiques et ceux victimes du syndrome d'alcoolisme foetal. En ce qui a trait à l'hygiène, elle soulève que les sous-sols des maisons à Lac-Simon sont humides et moisiss, ce qui n'aide en rien les problèmes d'asthme des enfants⁵⁶. Les propos de Christine s'expliquent évidemment par le fait qu'elle est infirmière à l'urgence et qu'elle a travaillé

McCauley et Lee donnent en exemple le *Mexican Time* (semblable à l'*Indian Time*) et les relations intergroupes. Ils expliquent que lorsque les non-Mexicains sont conscients de cette notion du temps mexicaine, ils s'ajustent en conséquence. Le stéréotype négatif qu'ils détenaient devient donc positif (1995 : 19).

⁵⁶ S'il est juste de noter que certaines maisons sur les réserves sont en mauvaises conditions sanitaires, il est essentiel de spécifier que, dans des réserves comme Lac-Simon, les autochtones sont locataires de ces demeures. L'entretien des maisons se doit donc d'être accompli par le propriétaire, soit le gouvernement fédéral.

pendant quatre ans comme infirmière à Lac-Simon. Marielle aussi tient des propos sur l'hygiène des Amérindiens. En tant qu'agente de relations humaines pour la protection de la jeunesse, elle a eu à se déplacer dans des logements autochtones. Elle explique leur malpropreté par la non-importance de ces valeurs pour eux.

Ce genre de discours sur l'hygiène et la santé est typique d'un portrait colonial, ou d'un regard d'une population locale majoritaire sur l'arrivée d'immigrants. Le manque d'hygiène d'une population fait partie des stéréotypes raciaux véhiculés par les dominants. Hayes (2002) et Le Cour Grandmaison (2008) démontrent que depuis le début du 20^e siècle, les associations terminologiques entre hygiène, santé et immigrants sont fréquentes dans les discours populaires et gouvernementaux. Mineau, Larochelle et De Koninck (1998) spécifient qu'en Allemagne, à cette même époque, on faisait référence à « l'hygiène raciale ». Hayes s'intéresse au cas de la Grande-Bretagne et explique que dans les années 1900, plusieurs Juifs ont immigré au pays. La Commission Royale de 1903 disait à leur sujet « [...] that they were, impoverished, destitute, deficient in cleanliness, liable to introduce infectious diseases, criminals [...] » (2002 : 31). Les ménagères des quartiers où s'établissaient les Juifs se plaignaient de leur malpropreté. L'auteure souligne que des médecins ont démontré que les immigrants n'étaient pas plus porteurs de maladies que les habitants du pays, mais les gens faisaient tout de même référence à ces stéréotypes. Dans les années 1950-1960, le débat sur l'immigration et la santé reprend de plus belle en Grande-Bretagne, mais cette fois avec les immigrants noirs. Les maladies comme la tuberculose, le VIH et le SIDA leur sont associées; « [...] this linkage reinforces the connection between 'immigrants' and undesirability » (ibid. : 39). Pour sa part, Le Cour Grandmaison (2008) se penche sur le cas de la France dans les années 1930. Les discours de l'époque mentionnaient que les immigrants maghrébins portaient atteinte à la sécurité, dégradaient la santé morale et physique et étaient réticents à toute assimilation. Les propos des allochtones quant à l'hygiène et à la santé des autochtones s'inscrivent en partie dans ce

type de discours racistes coloniaux⁵⁷. Ainsi, même si cela fait 400 ans que les deux populations se côtoient, il s'avère que les Amérindiens sont toujours perçus comme étrangers et que les stéréotypes à leur sujet reflètent cette situation.

Bref, certains milieux de travail viennent appuyer les propos de McCauley, Jussim et Lee quant à la réduction des stéréotypes inexacts et l'hypothèse des contacts qu'ils ont repris de Allport⁵⁸. « In particular, the contact hypothesis (Allport, 1954) suggests that contact that is personal, equal status, cooperative, and institutionally encouraged will reduce intergroup hostility and negative stereotyping » (1995 : 297). De plus, comme les témoignages de Lucie et de Mathilde l'ont démontré, les stéréotypes évoluent selon le degré de connaissances et d'informations que l'on acquiert à propos de l'Autre.

Des discours aux facettes multiples : ce que les allochtones pensent et disent des autochtones

Maintenant que les contacts et que les connaissances des non-autochtones à l'égard des Amérindiens sont établis, il est juste de se pencher sur les perceptions et les discours qu'entretiennent les non-autochtones à propos des autochtones.

Tout d'abord, il est nécessaire de revenir sur le concept de stéréotype brièvement mentionné précédemment. Un stéréotype est une opinion que possède un groupe à propos d'un autre et qui fait abstraction des particularités de chaque membre du groupe en question. Véhiculé au sein du corps social, le stéréotype se propage et se répète parmi les individus (Darbon, 1995). Pour Herzfeld, « tout stéréotype est par définition réducteur » (1992 : 67). Pour d'autres auteurs, la définition et la présence du stéréotype sont plus

⁵⁷ Je tiens à spécifier que ce ne sont pas tous les allochtones traitant de la santé des Amérindiens qui utilisent ces stéréotypes. Par exemple, Christine, une professionnelle de la santé, pose un constat médical lorsqu'elle relie l'asthme des enfants autochtones et les conditions sanitaires des maisons de Lac-Simon.

complexes que cela. Meintel (1989) aborde la notion de stéréotype dans son article sur les perceptions que détiennent des jeunes d'origine immigrée vis-à-vis des Québécois. Elle écrit notamment que les stéréotypes sont en constante mutation selon l'évolution des rapports entre les groupes et que, reprenant les propos de Levine et Campbell (1972), « [...] la proximité spatiale et la fréquence des contacts donneraient lieu à des conceptions plus exactes d'un groupe par rapport à l'autre » (1989 : 91). Meintel n'est pas la seule à tenir ce discours développé à la base par Levine et Campbell. C'est également le cas d'auteurs qui ont contribué au volume de Jussim, McCauley et Lee (1995) sur l'exactitude des stéréotypes et les différences culturelles des groupes ethniques (Jussim, McCauley et Lee, 1995; Ottati et Lee, 1995), ouvrant ainsi la voie vers une nouvelle façon de concevoir les stéréotypes. Ainsi, Jussim, McCauley et Lee avancent qu'une évolution des stéréotypes est perceptible selon les connaissances et les informations que détient un individu à l'égard d'un autre groupe; plus l'individu accède à de l'information, moins il fait référence aux stéréotypes véhiculés dans la société (1995 : 14). Ces mêmes auteurs écrivent notamment sur l'amélioration des relations intergroupes. Ils expliquent que la théorie classique du stéréotype négatif et inexact propose comme solution de rapprocher les individus en favorisant les contacts entre les groupes, car l'objectif est de faire disparaître ces stéréotypes. Cependant, cette théorie ne fait aucunement place aux stéréotypes exacts. En effet, pour déterminer si un stéréotype est exact, il faut être conscient des différences culturelles de l'autre groupe.

If different groups are to get along with one another, they need to understand that not all groups hold the same beliefs, values, and assumptions as their own group. They need to become aware of the existence and meaning of cultural differences. [...] Knowing about other cultures (developing an accurate stereotype) can help reduce intergroup friction and smooth the way for more positive interactions (ibid. : 19-20).

⁵⁸ ALLPORT, Gordon. 1954, *The Nature of Prejudice*, Cambridge, Addison-Wesley, 537 p.

Ainsi, les individus s'ajustent les uns aux autres lorsqu'ils connaissent les valeurs, les croyances et les comportements propres à chacun des groupes ethniques. Le stéréotype devient alors un stéréotype exact et positif. Autrement dit, les bons types de contacts vont réduire les stéréotypes inexacts (McCauley, Jussim et Lee, 1995). Cela dit, il est juste d'affirmer que plus les allochtones entrent en contact avec les autochtones (et vice-versa), moins les stéréotypes sont inexacts, car la proximité permet la connaissance de l'Autre. Les deux populations s'ajustent donc selon les différences culturelles qui les caractérisent.

Il est brièvement fait mention, dans un mémoire sur le phénomène de l'itinérance au Québec présenté par le CAAVD, de la présence de préjugés dans les discours et les perceptions des allochtones. « La présence de préjugés à l'égard des personnes issues des Premières Nations demeure en trame de fond et influence le regard que le citoyen et la citoyenne de Val-d'Or posent sur un Autochtone croisé sur la rue principale » (2008 : 9). Les termes *préjugé* et *stéréotype* sont parfois évoqués pour définir les perceptions qu'ont les allochtones sur les autochtones. Si la phrase citée plus haut reflète ce fait, ce type de définition quant aux relations entre les deux peuples se retrouve également dans d'autres écrits traitant des autochtones (notamment Perreault, 2005; Proulx, 2003; Ramos, 1998 et Vincent, 1986-1987). Ce qui est flagrant dans les données recueillies pour ce mémoire, c'est le caractère sexué qui divise les propos tenus par les participants allochtones. Ce phénomène de discours genré est d'ailleurs peu documenté dans les études amérindianistes puisqu'il est plus souvent question des stéréotypes tenus par les non-autochtones que de la différence entre les discours des femmes et des hommes allochtones envers les autochtones.

Dans leur article sur les discours genrés au sein de la famille, Blume et Blume abordent le concept de *gender* comme étant une construction sociale opposant féminin/masculin. Cette construction sociale est visible dans les discours genrés qui dominent notre société (2003 : 785-786). Les auteurs expliquent que d'un point de vue sociologique, « [...] culture and society are more powerful explanatory mechanisms than nature and biology » (ibid. : 787), alors que la perspective des *gender studies* établit que « [...] the body is not sexed in any

way before its determination within a sociopolitical discourse » (ibid. : 788). Les auteurs en viennent à discuter des stéréotypes culturels présents dans la société et ils rapportent les propos de Goffman en disant que les individus « [...] perform everyday interactions based on the gender “scripts” of their culture, social class, or family » (ibid.). Concernant les discours recueillis dans le cadre de ce mémoire, on constate rapidement que les femmes et les hommes tiennent des discours différents de par la nature de leurs affirmations. L’image et l’apparence que projettent les Amérindiens d’eux-mêmes et de la ville se retrouvent uniquement dans les discours féminins. De leur côté, les hommes parlent ouvertement de la politique, généralement pour souligner l’emprise gouvernementale sur les autochtones. Ainsi, il est possible de percevoir une reproduction des *dominant gender discourses* présents dans la société occidentale par l’utilisation de stéréotypes genrés, en ce sens que les femmes parlent des images et du corps et que les hommes font mention de la politique. Ces discours genrés s’inscrivent donc dans un contexte social plus large qui dicte, en quelque sorte, les sujets à aborder par les femmes et les hommes. Pour comprendre ce phénomène, les paragraphes qui suivent donnent la parole aux allochtones afin de cerner leurs positions.

Les femmes et l’apparence des autochtones et de la ville

L’apparence physique, comme le fait remarquer Vasquez (2002), fait partie intégrante des mécanismes des stratégies identitaires. Dans son article sur les différentes stratégies identitaires adoptées par des immigrants en France, elle traite de cet aspect précis dans le parcours personnel des individus. Elle écrit que « [c]haque milieu a des normes concernant la "bonne" apparence physique et la façon de s’habiller et de se présenter » (2002 : 166). Elle poursuit en expliquant que le nouvel arrivant va soit adopter le style vestimentaire (apparence physique) de la culture dominante, soit conserver et exagérer son apparence culturelle propre en signe de rejet face à la culture dominante et d’affirmation de soi. L’auteure termine le paragraphe en notant que

[L]’identité physique globale pourrait paraître un aspect négligeable de l’identité globale de la personne, mais les étrangers perçoivent assez nettement son importance et s’en servent dans un sens ou dans l’autre (ou dans les deux sens successivement), comme stratégie identitaire (ibid. : 17).

Même si les autochtones ne sont pas des immigrants, j’abonde dans le sens de l’auteure en affirmant que les autochtones en milieu urbain font eux aussi face à deux choix; ils adoptent le style vestimentaire des allochtones ou ils conservent leur propre style « confortable » et un peu moins à la mode. Ce qui caractérise les autochtones de Val-d’Or, c’est que l’apparence vestimentaire qu’ils décident de projeter change avec l’âge des individus. Ce que j’entends par là, c’est que les adolescents amérindiens que l’on croise dans la rue sont habillés autant à la mode que les adolescents non autochtones. Il est cependant possible de constater que cette réalité est beaucoup moins visible pour les Amérindiens plus âgés, soit en âge d’avoir des enfants⁵⁹. Ce sont d’ailleurs ces autochtones que les femmes allochtones remarquent et jugent sévèrement; jamais elles ne font mention des jeunes amérindiennes à l’allure dernier cri.

Gisèle associe des termes bien précis aux autochtones, soit laideur et obésité. Selon elle, les Amérindiens ne font pas attention à leur apparence physique, et cela se voit par leur style vestimentaire et leur poids. Elle croit que la solution à une meilleure image devrait passer par l’éducation à la santé. « L’Amérindien est pas une personne pour qui les biens matériels sont importants. [...] Fait que je comprends aussi qu’ils n’aient pas développé de sentiment d’appartenance [...]. Fait que c’est rare que tu vois un Amérindien bien sapé, pis que tu le vois pas en guenilles » (Gisèle, allochtone, 30 ans). Marielle distingue, quant à elle, la propreté des allochtones et des autochtones. Selon elle, comme les autochtones n’ont pas la même hygiène que les allochtones, ils sont nécessairement malpropres. Lucie les qualifie pour sa part de personnes moins raffinées quant à leur style vestimentaire, en ce sens qu’ils ne portent pas attention aux petits détails et à la mode. De plus, elle a observé que les

⁵⁹ Il faut toutefois se rappeler que les membres de la classe élite adoptent un style vestimentaire occidentalisé, ce qui a d’ailleurs été mentionné dans un précédent chapitre.

femmes autochtones n'ont aucune pudeur quant à l'allaitement de leur nourrisson dans des lieux publics. Selon ses dires, ces femmes ne portent souvent pas de soutiens-gorge et lèvent carrément leur chandail pour donner le sein à leur bébé⁶⁰. Cette façon qu'ont les femmes de critiquer, de comparer, mais surtout de dénigrer l'apparence physique des Amérindiens rejoint les propos de Francis (1992), qui écrit que les images des autochtones sont utilisées par les non-autochtones pour représenter ce qu'ils pensent de ces derniers, mais sont également des symboles de la culture allochtone. Ainsi, lorsqu'il est question d'allure vestimentaire, d'obésité et de minceur, ces caractéristiques font bien plus référence à la culture occidentale qu'aux cultures amérindiennes (voir notamment Paquette et Raine, 2004). Les femmes allochtones renvoient donc aux Amérindiens ce qu'elles déplorent de leur propre culture.

En plus de parler de l'apparence physique des autochtones, les femmes allochtones parlent de l'apparence de moins en moins belle de la ville de Val-d'Or, qui est influencée par les Amérindiens. Dans leur article traitant des troubles et des tensions en milieu urbain, Breviglieri et Trom (2003) abordent un aspect intéressant de ce que peut avoir comme effet chez les gens l'apparition d'un problème urbain. Dans le cas qu'ils présentent, les auteurs font état de la colère d'un citoyen suite aux gestes posés par des taggeurs et des poseurs d'affiches, qui enlaidissent son quartier. L'expérience quotidienne des résidents est directement reliée à l'esthétisme entaché de leur quartier, faisant donc place à une menace annoncée, à l'insécurité et à l'incivilité. Il est intéressant de constater le lien visible entre les propos des participantes allochtones face à l'apparence de la ville et ce que soulignent les auteurs. Les femmes relient autochtone, malpropreté et laideur de la ville. « [...] [J]e trouve pas ça propre un centre-ville plein d'Amérindiens obèses qui sont en train de fumer une cigarette en face du McDonald. [...] C'est sûr que de l'extérieur, je trouve pas que ça

⁶⁰ L'allaitement en public n'est pas bien vu par tous, autant chez les autochtones que les allochtones, ce que regrette d'ailleurs Geneviève Proulx dans son article (Proulx, <http://www.cyberpresse.ca/la-tribune/la-nouvelle/201012/08/01-4350403-une-tempete-dans-un-verre-de-lait.php> (Page consultée le 9 décembre 2010))

donne une belle image » (Gisèle, allochtone, 30 ans). « Pis c'est de moins en moins propre aussi. Pis j'suis pas la seule qui le remarque. Je trouve que notre ville n'est pas propre comme elle était [avant la venue des Amérindiens] » (Marielle, allochtone, 56 ans). Les Amérindiens deviennent donc, pour ces participantes, une menace annoncée pour l'esthétisme de la ville et l'image que celle-ci projette. Encore là, les témoignages de ces femmes viennent directement rejoindre les propos racistes présentés auparavant concernant la propreté des immigrants dont parlait Hayes (2002). Ce type de discours est véhiculé parmi les populations dominantes depuis plus d'un siècle; il est même en quelque sorte devenu banal d'entendre ces propos. De ce fait, les autochtones sont perçus comme des gens malpropres qui contaminent la ville et son image. En se basant sur l'article de Vincent, il est juste d'affirmer que les autochtones, marginalisés par les images et les descriptions de ces femmes allochtones, s'inscrivent dans le concept même de racisme : « [le] racisme est une forme de domination qui commence avec le pouvoir qu'à l'Un de nommer l'Autre, de le définir » (1986-1987 : 15). Les relations entre les autochtones et les allochtones se voient donc teintées de cette présence stéréotypée et discriminatoire : on parle alors de rupture entre les deux populations.

Les hommes et les discours politiques

Lorsque les hommes parlent des Amérindiens, ils ne le font pas en fonction de l'apparence, comme c'est le cas pour les femmes. Ce qui se dégage des discours masculins, c'est la présence de la politique dans la vie des autochtones. Les participants allochtones abordent cet aspect en se basant sur leurs propres connaissances du sujet, qui proviennent généralement d'informations venant des médias, de discussions informelles et parfois de lectures. Ainsi, ces discours s'inscrivent dans la notion de *discussions politiques profanes* ou de *politique populaire*. Marcoccia décrit ce concept à propos de l'utilisation de forums de discussions sur Internet et écrit que les individus qui se prêtent à ces discussions « ne sont ni des politiques ni des experts » et qu'ils débattent de sujet politiques et sociaux (2003 : 9). L'utilisation d'Internet leur permet en fait « [...] une valorisation de la parole

ordinaire, largement diffusée et publicisée » (ibid.). En abordant ainsi les politiques autochtones, les hommes se prêtent donc à une diffusion de la parole citoyenne, la « parole ordinaire ». Ainsi, même s'ils en savent peu, ils mentionnent tout de même la politique. Par exemple, Franck se dit conscient que les autochtones font face à un encadrement politique autre que celui des allochtones, notamment en ce qui a trait au niveau monétaire. Cependant, comme il en connaît peu, il aimerait en savoir davantage pour mieux comprendre leur situation financière particulière.

Des discours politiques des participants, ce sont les notions d'intégration, de réserve et d'argent qui sont les plus fréquentes. Ghislain et Dylan se questionnent quant à l'omniprésence du gouvernement⁶¹ dans la vie des autochtones, notamment en ce qui a trait à l'enfermement que la politique exerce sur ces derniers. En ce qui a trait à l'intégration des autochtones, Ghislain croit que s'ils ne s'intègrent pas facilement, c'est en partie parce que le gouvernement ne leur permet pas de s'intégrer. Dylan abonde dans le sens de Ghislain en disant qu'« [o]n veut les intégrer dans un monde moderne où on leur donne pas les outils pour pouvoir le faire » (Dylan, allochtone, 43 ans). Cette notion d'intégration rejoint en fait celle de la réserve, qui est perçue par les participants comme étant le lieu d'enfermement créé par le gouvernement pour les autochtones. « C'est que les gouvernements les ont rendus un peu imbéciles en les mettant dans des enclos; en leur garantissant la vie facile, en n'ayant pas besoin d'aller travailler pour avoir un revenu suffisant pour vivre » (Ghislain, allochtone, 43 ans). Dylan croit quant à lui que le gouvernement les enferme dans des réserves, ce qui les coupe du reste de la population et leur crée une barrière psychologique les empêchant ainsi de s'intégrer. De plus, il est convaincu que le gouvernement devrait changer ses politiques autochtones pour leur permettre de se lancer en affaires sur les réserves et d'avoir la possibilité d'être propriétaires de leur propre terrain.

⁶¹ Il faut noter que les participants ne décrivent jamais ce qu'ils entendent par gouvernement. Ils l'emploient au sens large, c'est-à-dire le pouvoir politique d'un État, qui gouverne et qui dirige. Il n'est jamais mention de l'origine du gouvernement, soit provincial ou fédéral. Pour plus d'informations sur les politiques gouvernementales autochtones et les lois, consulter Dupuis, 1991; Grammond, 2003; Ponting et Voyageur, 2001.

Dans la recherche, certains auteurs se spécialisent sur les politiques autochtones, comme c'est le cas de Dupuis (1991, 1997), Goulet (2006) et Salée (2005). Leurs approches ne tiennent cependant pas compte du regard de l'Autre, puisqu'ils se consacrent véritablement au domaine de la politique. Les différents écrits amérindianistes qui s'intéressent aux discours, aux stéréotypes et aux préjugés tenus envers les autochtones examinent rarement les propos spécifiquement politiques que peuvent tenir les allochtones et les discussions politiques profanes que ces derniers véhiculent. Je souligne toutefois le livre de Lepage (2009), qui permet une première sensibilisation sur la politique autochtone globale et qui fait également état des préjugés entourant le financement des conseils de bande. En effet, il est commun d'entendre des non-autochtones, souvent sous-informés, dénoncer la corruption des conseils de bande, comme c'est le cas avec Dylan.

En somme, si les femmes adoptent un discours teinté par l'apparence physique des autochtones et par l'image de leur ville, les hommes divergent complètement de ce type de propos en parlant plutôt de la politique entourant les Amérindiens, cas typique de discours genré dans une société encore dominée par les hommes. Ce qui est en usage autant chez les participantes que les participants, c'est la présence de notions au caractère erroné. Même si ces notions ont été démystifiées et expliquées par les chercheurs et les personnes publiques, certains individus les véhiculent encore aujourd'hui. Les concepts inexacts fréquemment présents dans les discours populaires font état des problèmes sociaux reliés à l'alcool et à la drogue qui affectent les populations amérindiennes et sont expliqués par les individus par la génétique et le sang. Lors de son passage universitaire, Gisèle dit en avoir appris sur les autochtones.

Je sais aussi qu'avec mes études et tout ça, le sang de l'autochtone est pas le même que celui du blanc. Donc, sa tolérance à l'alcool est pas la même. [...] Fait que là, j'explique [à mes étudiants] que leur constitution est pas faite comme la nôtre, donc qu'ils sont moins tolérants à ça [l'alcool]. (Gisèle, allochtone, 30 ans).

Ainsi, même si des auteurs comme Roy (1999, 2005), Bousquet (2005b) et Bousquet et Morrissette (2009) ont démontré que les problèmes d'alcoolisme et de santé qui affectent certains autochtones doivent être compris dans leur ensemble selon un regard historique, politique, social, identitaire et culturel, il subsiste tout de même des discours populaires qui véhiculent des faussetés parmi la population valdorienne.

Val-d'Or et les autochtones : dans quel état sont les relations entre les deux peuples?

Il n'est pas chose facile de parler et de décrire les relations qui caractérisent deux peuples qui cohabitent sur un même territoire. Chaque individu pose un regard différent sur cette cohabitation, en fonction de ses expériences personnelles, de ses observations et de son environnement. Les propos des allochtones sont donc naturellement teintés par tous ces aspects. Quelques auteurs étudient pourtant les situations relationnelles entre autochtones et non-autochtones. C'est notamment le cas de l'équipe de recherche⁶² avec laquelle j'ai travaillé pendant l'été 2008, qui s'interroge sur les facteurs déterminants de la qualité des relations entre ces deux populations à Val-d'Or.

J'ai regroupé les opinions des allochtones en trois catégories distinctes, soit 1) la fermeture d'esprit des autochtones, 2) la fermeture d'esprit des allochtones et 3) la présence de relations harmonieuses. Tout d'abord, certains participants sont catégoriques sur le sujet : ils déplorent le manque de compréhension, les comportements racistes et le refus d'intégration dont font preuve les autochtones envers les allochtones. Selon ces participants, les relations sont loin d'être idéales. « Pis plus que ça va, plus ils sont désespérés aussi, plus qu'ils sont racistes. Un moment donné, les blancs étaient peut-être plus racistes, mais on vit beaucoup de racisme de la part des autochtones à l'heure actuelle » (Flavien, allochtone, 59 ans). Ce type de propos tenus par les allochtones rejoint les données recueillies par Laperrière et Beaulé dans leur article sur les jeunes franco-

⁶² J'ai mentionné, dans la section méthodologique, qui sont les chercheurs affiliés à cette recherche subventionnée par le CRSH.

québécois et les jeunes québécois des minorités ethniques. Dans leur étude menée en 1997, soit deux ans après la défaite référendaire de 1995, les auteurs notent que «[c]hez les Franco-Québécois, les arguments radicaux mettent l'accent sur l'indifférence des minoritaires à la société qui les entoure et sur le refus de s'intégrer » (2004 : 63). Même si cela fait référence à la fracture politique de l'époque, on constate que près de 13 ans plus tard, les propos des allochtones rejoignent ce type de discours radical dont font mention les auteurs. Quelques allochtones de Val-d'Or s'entendent donc pour dire que les autochtones sont racistes puisqu'ils ne démontrent pas, à leurs yeux, leur intérêt à s'intégrer dans la société valdorienne.

D'autres croient plutôt que ce sont les citoyens de Val-d'Or qui ne désirent pas d'autochtones dans leur ville, ce qui les amène à conclure qu'il n'y a tout simplement pas de relations entre les deux peuples. Selon Dylan, la ville de Val-d'Or accueille les autochtones, alors que la population ne veut pas d'eux parmi elle. Lucie abonde dans le même sens que Dylan : « Je pense qu'ils se sentent pas nécessairement les bienvenus partout dans la ville. Je pense qu'ils sentent vraiment la différence pis comment les gens aussi... sont peut-être pas intéressés à les côtoyer » (Lucie, allochtone, 43 ans).

À l'opposé, certains autres participants voient d'un bon œil les relations entre autochtones et allochtones à Val-d'Or en les caractérisant d'harmonieuses. Pourtant, ils constatent un manque de connaissances de la part des non-autochtones quant aux cultures amérindiennes. Selon eux, les autochtones demeurent encore inconnus pour la majorité de la population. La constatation que soulèvent ces participants rejoint directement les propos de Jussim, McCauley et Lee, qui écrivent que les individus se doivent de connaître les différences culturelles du groupe avec qui ils cohabitent (1995 : 19), et dont il a été question précédemment dans ce chapitre.

Peur d'invasion

Lorsqu'elles parlent du Val-d'Or actuel et de la présence accrue des Amérindiens en milieu urbain, les femmes ressentent une certaine crainte quant à une possible invasion de la part des autochtones. Breviglieri et Trom traitent de cet aspect, en décrivant les concepts reliés aux troubles de la familiarité et de l'étrangeté.

Un premier cas de figure concerne des situations où la félicité du "bien-être chez-soi" se trouble, l'"ébranlement critique" qui alors survient appelle un sentiment d'intrusion, voire d'agression. La présence étrangère dégrade l'environnement habité⁶³ [...]. Une menace de désappropriation affleure et la lecture de l'espace s'effectue alors, de manière assez spécifique, dans les termes du *territoire* (dépossédé). La manifestation du trouble oscille entre l'aversion, qui traduit une violente répulsion pour [...] une personne [...]. (2003 : 407).

Ces femmes, en plus de trouver que Val-d'Or projette une image de moins en moins attirante, ressentent de la peur et perçoivent l'avenir de Val-d'Or comme une réserve amérindienne.

En tant que citoyenne, je trouve qu'on est rendu quasiment une réserve ici à Val-d'Or. Ça, ça me fatigue un peu. [...] En tout cas, je trouve qu'il y en a trop. Pis je trouve qu'on est envahi. Pis ça, ça me dérange de plus en plus. Je trouve ça dérangeant de voir qu'il y en a autant (Marielle, allochtone, 56 ans).

Lucie ressent aussi cette peur d'invasion, mais elle se rassure en se disant qu'elle a un bon contact avec les autochtones et qu'elle se sent à l'aise de les côtoyer. Christine se questionne si elle désire demeurer dans un environnement caractérisé par cette coprésence. « [O]n en parle pis ça va peut-être devenir la plus grande réserve d'Indiens au Québec. Moi, en tout cas, une grande réserve indienne au Québec, je suis pas sûre que je vais avoir le goût de vivre là-dedans s'il y a pas d'amélioration entre nous autres [...] » (Christine, allochtone, 50 ans). Ainsi, plus les allochtones voient d'autochtones, plus ils ont

⁶³ Ce qui a d'ailleurs été démontré dans la section sur les femmes et l'apparence des autochtones et de la ville.

l'impression que Val-d'Or est envahi, pour reprendre leurs termes, par les autochtones. Ils rejoignent donc les propos des auteurs en termes de territoire dépossédé, d'aversion et de sentiment d'intrusion. Ainsi, alors que la proximité devrait permettre aux individus de se côtoyer et de mieux se connaître (comme c'est le cas avec le milieu du travail), il s'avère que pour certaines femmes, c'est l'effet inverse qui se produit : plus elles voient d'Amérindiens, plus elles se sentent mal à l'aise et envahies dans leur environnement. Ce type de sentiment n'aide donc en rien la cohabitation, le côtoiement et l'abolition des stéréotypes inexacts.

Synthèse

Ce dernier chapitre a permis d'exposer l'autre côté de la médaille en présentant les dynamiques sociales (contacts, sentiments, discours) qui caractérisent les allochtones par rapport à la présence des autochtones à Val-d'Or. Le côtoiement distant qui se vit entre ces deux peuples se ressent d'abord par la dichotomie entre proximité et distance. Les contacts vécus par les non-autochtones sont intrinsèquement liés à ces deux concepts complémentaires. Les allochtones ont démontré que la proximité est parfois perçue (ils font alors mention de leur quotidien et des autochtones), alors que pour d'autres individus, malgré une proximité géographique, ils ne reconnaissent pas la présence des autochtones dans leur vie de tous les jours. S'ajoutent à cela l'utilisation et la diffusion de stéréotypes au sein du corps social. Bref, pour reprendre les propos de McAll, l'exclusion de l'autre (par la non-reconnaissance et la divulgation de stéréotypes et de clichés) est un acte solidaire et collectif, en plus de marquer l'ethnisation (1995 : 91).

Par le côtoiement, les individus apprennent à se connaître, ce qui permet ainsi de vérifier ces stéréotypes; les gens sont alors en mesure de les modifier (stéréotype inexact) ou de les conserver (stéréotype exact). Le milieu de travail permet ce rapprochement et cette connaissance de l'Autre, ce qui crée alors une augmentation du degré de connaissances et d'informations à propos des autochtones. Ces situations positives de côtoiement jouent un

rôle de premier ordre dans la lutte contre le racisme. Toutefois, et malgré cela, des discours dominants/dominés sont encore répandus et véhiculés au sein de la population valdorienne.

Les discours que tiennent les allochtones face aux autochtones ont été analysés et ont permis de démontrer que les femmes et les hommes posent des regards différents sur la communauté autochtone de Val-d'Or. S'inscrivant directement dans les discours genrés qui dominent la société occidentale, il a été établi que les femmes adoptent un discours porté sur l'apparence physique des autochtones et de l'image de la ville alors que les hommes traitent des politiques autochtones en ce qui a trait aux notions d'intégration, de réserve et d'argent (discussions politiques profanes). Ces discours ont démontré l'utilisation de stéréotypes et d'images servant à dominer l'autre groupe en lui reprochant ce que la société occidentale déplore (mauvaise santé, malpropreté, laideur...).

Finalement, même si cela demeure une minorité de femmes, une certaine peur d'invasion est ressentie chez les citoyennes, qui craignent une dépossession de leur territoire par les autochtones. Ironiquement, un renversement historique s'est installé parmi la population : alors que ce sont les autochtones qui se sont sentis dépossédés de leur territoire lors de la colonisation de l'Abitibi, c'est aujourd'hui les femmes valdoriennes qui se plaignent de la présence des Amérindiens. La proximité, qui amène la connaissance de l'Autre et le côtoiement, n'est donc, dans ce dernier cas, pas souhaitée. Cette situation, au lieu d'atténuer les frictions par la proximité, les augmente plutôt. Il est alors juste de se demander si la segmentation ethnique présente à Val-d'Or s'estompera avec les futures générations pour ainsi permettre un côtoiement quotidien et harmonieux.

Conclusion

Ce vaste tour d'horizon de la population valdorienne autochtone et allochtone a permis d'établir deux constats majeurs. Tout d'abord, nous pouvons affirmer que les autochtones de Val-d'Or développent des sentiments d'appartenance aux lieux de la ville, à leur réseau social, à leur classe sociale et aux causes autochtones, caractérisant ainsi leurs expériences sociales et spatiales en milieu urbain. Puis, les dynamiques sociales entre les autochtones et les non-autochtones sont marquées par une segmentation ethnique où le côtoiement distant est de mise. Les discours, les stéréotypes (exacts et inexacts) et les images que les allochtones utilisent à l'égard des Amérindiens expliquent cette distance, en plus de démontrer le manque de connaissances concernant les autochtones, l'absence de communication entre les deux groupes et la présence de propos discriminatoires.

Bilan théorique

Pour ce mémoire, j'ai décidé de me distancier des sujets courants qui traitent des autochtones urbains, à savoir la pauvreté, la marginalisation, la migration et les profils sociodémographiques. En effet, une vaste part de la littérature spécialisée aborde déjà amplement et efficacement ces aspects de la vie des autochtones. J'ai opté pour une démarche où l'accent était mis sur la ville comme nouvel environnement autochtone et les nombreuses ramifications qui prennent place en milieu urbain. Cette approche m'a également permis d'analyser les relations entre les autochtones et les allochtones. Alors que je désirais éviter le sujet du racisme, il s'est avéré que les données amassées et mon séjour sur le terrain en ont décidé autrement, actualisant le phénomène.

En utilisant une littérature axée sur l'immigration, de nombreuses comparaisons ont pu être établies entre les autochtones urbains et les populations immigrantes. En observant le modèle résidentiel des autochtones de Val-d'Or, il a été démontré que la façon d'occuper l'espace géographique au niveau de l'habitation diffère de celle de populations qui ont tendance à se regrouper pour développer des commerces et des services spécialisés, comme les immigrants italiens, chinois, juifs, etc., ou à cause de problèmes socioéconomiques,

comme les Amérindiens du gettho indien de Winnipeg. Même si une partie des autochtones de Val-d'Or connaît des revenus et des conditions de vie de faible niveau et occupe des loyers spécialisés, la population autochtone, globalement, est répartie sur tout le territoire de la ville. Ses membres ne s'identifient pas à leur lieu de résidence en tant que tel, mais à d'autres lieux comme le CAAVD. Cela démontre que le fait de prendre en compte des facteurs comme l'utilisation de l'espace et l'expérience vécue permet de dépasser l'aspect limitant des seules données sociodémographiques. En ce qui a trait à la visibilité positive et à la reconnaissance sociale de l'élite autochtone, un intéressant parallèle a été élaboré par rapport aux premiers immigrants haïtiens. Finalement, les discours adoptés par les allochtones à propos des autochtones sont semblables à ceux utilisés au sujet des immigrants. Je pense notamment aux discours sur l'hygiène et la santé, l'apparence dégradée de l'environnement et le sentiment d'invasion ressenti par certains individus.

Bilan ethnographique

C'est en s'intéressant au réseau social des autochtones urbains que l'on constate que la famille, tout comme en réserve, est centrale pour les individus. Cette famille élargie et bilatérale sait répondre aux besoins de ses membres, en plus de leur transmettre une identité et des valeurs communes. Les enfants, au coeur de ce réseau social, deviennent la priorité des membres : tous fréquentent ensemble les lieux de la ville. Si un sentiment d'envahissement est parfois ressenti par les jeunes autochtones, il demeure que la famille est un facteur de protection et de soutien qu'ils savent apprécier.

Lorsque la famille ne demeure pas en ville, les autochtones se bâtissent un réseau social autour d'individus qui ont un vécu et une identité semblables aux leurs, rejoignant du coup le concept de sur-parenté développé par Bousquet (2005b). Aussi, il appert qu'une grande mobilité caractérise la communauté autochtone de Val-d'Or, comme le remarquent d'ailleurs Darnell (2004) et Darnell et Manzano Munguia (2005) à propos des Algonquiens urbains. Je nuance les propos des auteures en spécifiant que pour la communauté

autochtone de Val-d'Or, ce phénomène ne relève pas du nomadisme, mais plutôt d'une grande mobilité qui se transforme selon les générations de migrants en ville. Ce qui est constant entre ces générations, c'est que cette grande mobilité sert avant tout à maintenir vivants et dynamiques les réseaux sociaux des individus. Bref, il me semble raisonnable d'affirmer qu'une socialisation inconsciente qualifie les autochtones de Val-d'Or, en ce sens que chacun s'identifie avant tout à sa famille.

Ce qui caractérise également la communauté autochtone de Val-d'Or, c'est l'émergence d'une classe sociale distincte, appelée ici classe élite. C'est par leur savoir de type scolaire/universitaire et leur capital social et politique que ces autochtones ont atteint ce statut. Les membres de l'élite autochtone occupent des emplois clefs dans les différentes sphères de la ville, particulièrement dans le domaine de l'éducation et de l'administration (coordination, gestion, direction). Ils ont appris à s'exprimer aisément en public et à se faire comprendre des allochtones. De plus, ils sont impliqués socialement afin de venir en aide aux causes autochtones. Ils siègent à plusieurs instances, faisant ainsi le pont entre les autochtones et les allochtones. Ils sont reconnus par ces deux populations, détenant souvent le rôle de sensibilisateur auprès des allochtones en ce qui a trait aux réalités autochtones et ce, même s'ils ne vivent pas les mêmes réalités que la majorité des autochtones. En effet, leur fréquentation des lieux n'est pas la même que le reste de la communauté autochtone à cause de leur rôle de « modèle » et de « leader ». Ce rôle de modèle donne naissance à une ingérence dans leur vie privée et professionnelle par le reste de la communauté autochtone, ce qui fait en sorte qu'ils ne fréquentent pas certains lieux afin d'éviter le regard des autres. Cela les amène également à côtoyer ensemble les lieux de la ville. Il s'avère donc que les autochtones de l'élite font partie de la communauté autochtone de Val-d'Or, mais ils s'en excluent en même temps et ce, à cause de la nature de leurs rapports sociaux, de leur fréquentation (ou non) des lieux de la ville et de l'ambiguïté de leurs rôles.

En observant et en étudiant le quotidien des autochtones de Val-d'Or, on s'aperçoit que les concepts de visibilité (positive et négative) et d'invisibilité marquent leur vie de tous les

jours, autant dans leurs occupations que dans leurs activités et leurs champs d'intérêt. Les membres de la classe élite sont reconnus socialement alors que les autochtones de l'autre classe sociale passent souvent inaperçus et ne reçoivent pas de reconnaissance de la part des citoyens. La fréquentation, ou non, des lieux de la ville par les autochtones est intrinsèquement liée aux notions de goût et de consommation.

En premier lieu, il faut souligner que les autochtones de Val-d'Or se sont clairement approprié certains endroits de la ville, en les nommant « institutions autochtones ». C'est entre autres le cas du Tigre Géant, du Canadian Tire, du Wal-Mart et du Tim Hortons, c'est-à-dire de magasins et de restaurants courants au Canada, qui attirent une très large clientèle de par leurs coûts, mais qui deviennent ici caractéristiques de l'achat, des usages et des interactions autour de ce processus de la clientèle autochtone. Ce que cela laisse entendre, c'est que les autochtones ont su développer un sentiment d'appartenance à l'environnement urbain par la consommation. De la sorte, ils délimitent leur territoire en ville.

Certains nouveaux lieux gagnent en popularité chez les autochtones, sans être encore appelés « institutions autochtones » par les membres de la communauté. C'est notamment le cas de quelques restaurants où l'on ne croisait pas d'autochtones auparavant, et où il n'est pas étonnant d'en voir aujourd'hui. La classe élite autochtone essaie de nouveaux restaurants, souvent plus huppés. Ainsi, en fréquentant ces lieux, elle renforce sa visibilité positive et s'assure d'augmenter son capital social, car l'espace est empreint de capital (Bourdieu, 1984). À l'opposé, d'autres lieux nouvellement fréquentés sont marqués de visibilité négative, comme les bars où l'on peut voir des autochtones jouer aux machines à sous (*gambling*). À ce sujet, il est intéressant de noter que le discours de l'élite autochtone réprimande cette pratique du *gambling*. L'autochtone, pour être considéré comme un « bon Indien », ne doit pas s'adonner à ce type d'activités, rejoignant les discours du « bon Indien » sobre et en santé également véhiculés par l'élite (Bousquet et Morrissette, 2009). D'autres endroits ne sont pas fréquentés, ou très rarement, par les autochtones de Val-d'Or.

C'est le cas des lieux à connotation culturelle allochtone, comme les salles de spectacles, où il est rare de voir sur scène des artistes qui répondent aux goûts et aux intérêts des autochtones.

Le sport est également très présent dans le quotidien des autochtones de Val-d'Or, autant chez les adultes que chez les enfants. L'exemple du hockey a démontré que le sport détient ce double rôle de rassembleur et de différenciateur (Dyck, 2007). Le hockey permet le rapprochement entre les joueurs autochtones et non autochtones, car les équipes sont mixtes. Cependant, lors de tournois de hockey autochtones, le sport permet plutôt aux autochtones de se retrouver entre eux et de faire reconnaître leur identité et leurs talents. La visibilité des autochtones s'explique en partie par les exploits d'athlètes. De plus, il s'avère que les non-autochtones reconnaissent les talents des athlètes autochtones, ce qui est largement diffusé dans les discours des non-autochtones. Le stéréotype positif du « bon sportif autochtone » est répandu à Val-d'Or. Le sport s'inscrit également dans une optique du goût. La pratique du golf est de plus en plus en vogue chez les membres de l'élite. En s'adonnant à ce sport, propre à la classe supérieure occidentale, l'élite assure sa distinction, son esthétisme occidentalisé (habitudes de consommation, apparence vestimentaire) et son capital social.

La tenue d'événements et d'activités de type culturel et social (marche Gabriel-Commanda, journée nationale des autochtones, Gala Mëmëgwashi, Powwow du Lac-Simon) permet aux autochtones de Val-d'Or de développer un capital culturel qui leur est propre. Ils se rendent ainsi visibles aux yeux de la population et acquièrent une reconnaissance sociale.

Le quotidien et le voisinage entre les deux peuples sont empreints de la dichotomie visibilité/invisibilité. Des citoyens, malgré la proximité géographique des autochtones (en terme de voisinage), ne reconnaissent pas leur présence. Certains individus ne désirent pas que les autochtones fassent partie de leur quotidien. En se distanciant ainsi des Amérindiens, ils se sentent plus à l'aise. Cela laisse démontrer que des sentiments racistes

sont présents parmi la population. Ainsi, malgré la volonté de la ville et des instances publiques de véhiculer un message d'harmonie et de bonnes relations, on constate que la réalité est autre.

Le CAAVD marque le paysage valdorien. Cet organisme autochtone vise à répondre aux besoins des autochtones urbains en leur offrant des services adaptés et en détenant un rôle de phare à Val-d'Or, mais également au niveau de la province du Québec. Il divulgue des messages d'harmonie au sein de la population, messages quelquefois surestimés, et dénonce les situations d'injustice. De plus, c'est un lieu de travail pour de nombreux autochtones, car ces derniers préfèrent travailler pour et avec les leurs. Les autochtones se sentent à l'aise dans cet environnement de travail qui leur ressemble davantage que celui des non-autochtones. Cette importance pour les autochtones de travailler en milieu autochtone laisse percevoir une fragmentation des réseaux autochtones et allochtones.

C'est en posant son regard sur la population allochtone qu'il est possible de dresser un portrait plus complet des dynamiques sociales de la ville. Les discours, les connaissances et les contacts des non-autochtones laissent entrevoir la segmentation ethnique qui s'opère à Val-d'Or entre autochtones et allochtones. Les concepts de proximité et de distance font place à des notions telles que cohabitation, tolérance, connaissances de l'Autre, mais également malaise et surreprésentation. La peur et l'aise sont les deux sentiments ressentis par les allochtones lorsqu'ils sont en présence d'autochtones. Ce sont généralement les femmes qui disent avoir peur et qui se sentent inquiètes. Pour les autres, qui expriment l'aise, il est à noter qu'ils adoptent un discours personnaliste, mais que leur attitude rejoint plutôt le concept de figuration développé par Goffman (1974).

C'est grâce au milieu de travail que les allochtones entrent en contact avec les autochtones. Ce côtoiement permet la rencontre et la connaissance de l'Autre, donnant ainsi la chance aux individus de vérifier leurs stéréotypes et de les modifier en stéréotypes exacts, si nécessaire. Toutefois, des clichés sont répandus, notamment en ce qui a trait aux valeurs

autochtones, comme l'importance de la famille, leur sens de l'humour et leur conception du temps.

Les discours recueillis pour ce mémoire démontrent que les femmes et les hommes autochtones tiennent des propos différents à caractère sexué. Ces discours genrés s'inscrivent dans un contexte social où la société occidentale dicte les sujets à aborder selon le sexe. Ce qui ressort, c'est que les femmes tiennent des discours qui portent sur l'apparence des autochtones (images, corps, style vestimentaire) et de la ville. Du côté des hommes, c'est la politique qui est abordée. Les femmes déplorent l'apparence des autochtones. À leur sujet, elles emploient des termes comme laideur, obésité et malpropreté. En fait, elles renvoient aux autochtones les critères de beauté et d'apparence de la société occidentale, qu'elles jugent souvent extrêmes. C'est-à-dire que le culte du corps parfait, souvent critiqué par les femmes autochtones, est ici projeté aux autochtones. Aussi, elles mentionnent que l'image de la ville est moins attrayante maintenant que les autochtones sont plus nombreux à Val-d'Or. Les autochtones deviennent une menace à l'esthétisme et à l'image de la ville. Ces propos relèvent du concept même de racisme, où la domination de l'autre groupe se fait par sa définition (Vincent : 1986-1987). Du côté des hommes, ceux-ci abordent la politique de façon générale, s'inscrivant ainsi dans le concept de politiques populaires ou de discussions politiques profanes (Marcoccia, 2003), et ils se basent sur leurs propres observations, lectures et connaissances du sujet. Ce sont les notions d'intégration, de réserve et d'argent qui sont les plus mentionnées. Aussi, parmi les femmes et les hommes, on constate la présence de notions erronées (notamment sur l'intolérance des autochtones à l'alcool), même si elles ont été démenties et expliquées par les chercheurs.

Au final, on constate que certaines citoyennes ressentent une peur d'invasion de la part des autochtones. En fait, elles craignent la perte de leur territoire, qu'elles expliquent par la présence de plus en plus nombreuse des autochtones à Val-d'Or. Dans cette situation, la proximité avec l'Autre ne représente pas un facteur de connaissance, mais bien

d'envahissement. Un rapport de dominants/dominés s'instaure, où les femmes perçoivent une dépossession territoriale.

Ce mémoire se veut original par la façon dont il a abordé des sujets rarement appliqués aux autochtones urbains. D'ailleurs, certaines notions soulevées dans cette recherche gagneraient à être approfondies. Tout d'abord, peu d'études se sont penchées sur la culture du travail chez les Amérindiens, autant en ce qui a trait aux relations entre collègues qu'à l'environnement en soi (atmosphère, valeurs, reconnaissance). Si les autochtones urbains doivent être de plus en plus nombreux, je crois qu'il serait tout à fait approprié d'investiguer cette culture du travail. Les concepts de consommation et de goût, notamment utilisés dans cette recherche pour expliquer la relation entre les autochtones et l'environnement urbain ainsi que la classe élite, sont absents des études amérindianistes et de la littérature spécialisée. Finalement, l'étude des discours des allochtones a révélé la présence de discours genrés parmi la population. Cette analyse originale n'est pas abordée dans les recherches concernant les autochtones et les non-autochtones. Généralement, l'accent est mis sur les stéréotypes en tant que tels, et non sur la nature même des propos.

Pistes futures

Certains sujets ont volontairement été mis de côté dans le cadre de ce mémoire, par manque de données ou par restriction. Il demeure qu'il serait fort pertinent de les investiguer afin de connaître mieux encore la situation des autochtones en milieu urbain à Val-d'Or.

Je pense d'abord à l'itinérance, qui est la réalité d'une partie de la communauté autochtone de Val-d'Or. En effet, depuis mon passage sur le terrain en 2008, ce phénomène semble s'être accentué. Ce que j'entends par là, c'est que très peu d'individus m'ont fait part de cette situation lors de rencontres formelles ou informelles. Pourtant, le CAAVD, les organismes communautaires et les médias abordent plus fréquemment l'itinérance et les problèmes qui y sont reliés. Le 2 septembre 2010, le quotidien *La Frontière* notait qu'une

première étude commandée par le CAAVD montrait que la moitié des itinérants de Vald'Or sont autochtones (de la Chevrotière, 2010). Les membres de la communauté décideront-ils de poser des gestes pour contrer ce phénomène? Et cette présence de l'itinérance parmi la communauté autochtone, remarquée par la presse locale, accentuera-t-elle le regard, déjà critique, que les allochtones posent sur les Amérindiens?

Deuxièmement, il serait intéressant de se pencher sur la mixité de quelques groupes d'adolescents valdoriens. J'ai observé, chez les jeunes, que certains groupes d'amis sont caractérisés par la présence d'autochtones et d'allochtones. Cette situation ne m'a pas semblé le cas chez les adultes. Ainsi, est-ce dû au milieu scolaire, qui favoriserait les échanges interethniques? Les jeunes de la génération actuelle seraient-ils plus ouverts et enclins à connaître l'Autre que leurs prédécesseurs? Est-ce que ce mélange se poursuit dans le temps? Autrement dit, ces amis d'école continueront-ils à se côtoyer à l'âge adulte? Bref, une recherche sur plusieurs années permettrait un regard complet sur le côtoiement des deux peuples.

Pour terminer, il serait tout indiqué d'analyser les discours des autochtones à l'égard des non-autochtones. Cela permettrait d'abord de faire ressortir les stéréotypes (exacts et inexacts) que ces derniers détiennent à propos des allochtones. Aussi, peut-on percevoir la présence de discours genrés chez les autochtones? Si c'est le cas, quelles thématiques abordent les femmes et les hommes? Est-ce que leurs discours, comme chez les non-autochtones, se basent sur des sujets construits par la société occidentale? Ou est-ce plutôt des sujets qui reflètent les discours genrés des sociétés amérindiennes? En somme, cet intérêt pour les discours autochtones offrirait un regard plus complet sur les dynamiques sociales entre autochtones et non-autochtones.

Bibliographie

Références bibliographiques

Abitibi-Témiscamingue : portrait régional. Automne 2010, Gouvernement du Québec, Développement économique, innovation et exportation, 12 p.

ALLPORT, Gordon. 1954,
The Nature of Prejudice, Cambridge, Addison-Wesley, 537 p.

ARCAND, Bernard et Sylvie VINCENT. 1979,
L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec ou Comment les Québécois ne sont pas des sauvages, Montréal, Cahiers du Québec, Hurtubise HMH, 334 p.

ASSELIN, Maurice et Benoît-Beaudry GOURD. 1995a,
« La naissance de l'Abitibi rural : 1910-1930 », in Odette VINCENT (dir.), *Histoire de l'Abitibi-Témiscamingue*, Institut québécois de la recherche sur la culture, pp. 198-234.

-----1995b,
« Les plans de colonisation et la consolidation du monde rural : 1930-1950 », in Odette VINCENT (dir.), *Histoire de l'Abitibi-Témiscamingue*, Institut québécois de la recherche sur la culture, pp. 236-281.

BASSO, Keith H. 1996,
« Wisdom Sits in Places. Notes on a Western Apache Landscape » , in Steven FELD et Keith H. BASSO (dir.), *Senses of Places*, Santa Fe, School of American Research Press, pp. 53-90.

BATTEN, Jack. 2002,
The Man Who Ran Faster Than Everyone : The Story of Tom Longboat, Tundra Books, 112 p.

BERNARD, Nyck. 1997,
« La fonction professionnelle en milieu autochtone : le cas d'Hydro-Québec et des Cris de la Baie-James », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 27, no 2, pp. 61-74.

BLUME, Libby B. et Thomas W. BLUME. Novembre 2003,
« Toward a Dialectical Model of Family Gender Discourse : Body, Identity, and Sexuality », *Journal of Marriage and Family*, vol. 65, no 4, pp. 785-794.

- BOUCHARD, Serge. 1986-1987,
« La nomenclature du mépris », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XVI, no 4, pp. 17-26.
- BOURDIEU, Pierre. Juin 1984,
« Espace social et genèse des "classes" », *Actes de la recherche en sciences sociales*, no 52-53, pp. 3-12
- BOUSQUET, Marie-Pierre. 2001,
« "Quand nous vivions dans le bois". Le changement spatial et sa dimension générationnelle : l'exemple des Algonquins du Canada », Thèse de doctorat en cotutelle France-Québec, département d'anthropologie, Université de Paris X – Nanterre et Université Laval, 606 p.
- 2005a,
« Les jeunes Algonquins sont-ils biculturels? Modèles de transmission et innovations dans quelques réserves. », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXXV, no 3, pp. 7-17.
- 2005b,
« La production d'un réseau de sur-parenté : histoire de l'alcool et désintoxication chez les Algonquins. », *Drogues, santé et société*, vol. 4, no 1, pp. 129-173.
- 2006,
« Une histoire réparée pour qui? Ce que les Algonquins du Québec commémorent de leur passé », in Michèle BAUSSANT (dir.), *Du vrai au juste : la mémoire, l'histoire et l'oubli*, Ste-Foy, Presses de l'Université Laval, pp. 43-55.
- À paraître,
« Les blogues des jeunes amérindiens au Québec : projection de soi et lien social sur internet », in Martin GOYETTE, Annie PONTBRIAND et Cécile BELLOT (éd.), *Le passage à la vie autonome des jeunes en difficulté : concepts, figures et pratiques*, Ste-Foy, Presses de l'Université du Québec, collection Pratiques sociales et interventions sociales, 25 p.
- BOUSQUET, Marie-Pierre et Anny MORISSETTE. 2009,
« De la bière, du fort ou du vin : peut-on boire sans ivresse chez les Amérindiens? », *Drogues, santé et société*, vol. 8, no 1, pp. 123-163.
- BREVIGLIERI, Marc et Danny TROM. 2003,
« Troubles et tensions en milieu urbain. Les épreuves citadines et habitantes de la ville », in D. CÉFAÏ et D. PASQUIER, *Les sens du public : publics politiques médiatiques*, PUF, pp. 399-416.

- BROWNLIE, Robin Jarvis. Mars 2006,
 « 'A better citizen than lots of white men' : First Nations Enfranchisement – an Ontario Case Study, 1918-1940 », *The Canadian Historical Review*, vol. 87, no 1, pp. 29-52.
- BRUCHAC, Joseph. 2006,
Jim Thorpe, the World's Greatest Athlete. Study Guide, Lillian Lincoln Foundation, 79 p.
- Centre d'amitié autochtone de Val-d'Or. 20 octobre 2008,
 « Le phénomène de l'itinérance au Québec : Val-d'Or et les Premières Nations », mémoire présenté à la Commission des affaires sociales, Val-d'Or, 23 p.
- CHABOT, Denys. 1995,
Histoire de Val-d'Or : des origines à 1995, Société d'histoire de Val-d'Or, Val-d'Or, 709 p.
- , 2009,
Le village minier de Bourlamaque, Culture, Communications et Condition féminine, Collection Patrimoine, 43 p.
- COLCLOUGH, Glenna et Bhavani SITARAMAN. Novembre 2005,
 « Community and Social Capital : What Is the Difference? », *Sociological Inquiry*, vol. 75, no 4, pp. 474-496.
- COOKE, Martin et Danièle BÉLANGER, 2006.
 « Migration Theories and First Nations Mobility : Towards a Systems Perspective », *Revue canadienne de sociologie et d'anthropologie*, vol. 43, no 2, pp. 141-164.
- DARBON, Sébastien. 1995,
 « Quand les "bœufs" jouent avec les "gazelles". À propos de quelques stéréotypes dans les discours sur le rugby », *Ethnologie française*, XXV, pp. 113-124.
- DARNELL, Regina. 2004,
 « The Persistence of Nomadic Habits in Urban-Rural Migration : Towards a Qualitative Demography », in H.C. WOLFART, *Papers of the 35th Algonquian Conference*, Winnipeg, University of Manitoba, pp. 75-89.
- DARNELL, Regna et Maria Cristina MANZANO MUNGUIA. 2005,
 « Nomadic Legacies and Urban Algonquian Residence », in H.C. WOLFART, *Papers of the 36th Algonquian Conference*, Winnipeg, University of Manitoba, pp. 173-186.

- DERBER, Charles. 1983,
The Pursuit of Attention. Power and Individualism in Everyday Life, Oxford,
 Oxford University Press, 110 p.
- DELSAHUT, Fabrice. 2002,
 « Sport et habitus culturels chez les Amérindiens. Entre tradition et modernité »,
Techniques et culture, no 39 Sports et corps en jeu.
- DOUGLAS, Mary et Baron ISHERWOOD (éd.). 1979,
The World of Goods : Toward an Anthropology of Consumption, New York,
 Norton, 228 p.
- DUBET, François. 2003,
 « Que faire des classes sociales? », *Lien social et Politiques*, no 49, pp. 71-80.
- DUPUIS, Renée. 1991,
La question indienne au Canada, Boréale Express, 123 p.
- , 1997,
Tribus, peuples et nations. Les nouveaux enjeux des revendications autochtones au Canada, Boréale, 170 p.
- DYCK, Noel. 2007
 « Playing Like Canadians : Improvising Nation and Identity Through Sport », in
 Simon COLEMAN et Tamara KOHN (éd.), *The Discipline of Leisure : Embodying
 Cultures of "Recreation"*, New York, Oxford, Berghman Books, pp. 109-125.
- EAMES, Edwin et Judith Granich GOODE. 1977,
Anthropology of the City : An Introduction to Urban Anthropology, Englewood
 Cliffs, Prentice-Hall, 344 p.
- EDOUARD, Roberson et Alexandre LEFRANÇOIS. Septembre 2003,
 « Les élites autochtones et la spirale de la réduction : succès, déboires et espoirs »,
Revue d'éthique et de théologie morale « Le Supplément », no 226, pp. 319-355.
- EVENO, Stéphanie. 2003,
Le suicide et la mort chez les Mamit-Innuat, France, L'Harmattan, 319 p.
- FRANCIS, Daniel. 1992,
The Imaginary Indian. The Image of the Indian in Canadian Culture, Vancouver,
 Arsenal Pulp Press, 258 p.

- GALIBERT, Charlie. 2004,
« L'acteur et le local. Pour une approche trans-disciplinaire du quotidien », *Sociétés*,
vol. 4, no 86, pp. 85-98.
- GARNEAU, Stéphanie. 2008,
« L'émigration marocaine au Canada : contextes de départ et diversité des parcours
migratoires », *Diversité urbaine*, vol. 8, no 2, pp. 163-190.
- GENDRON, Gaétan et Francine TREMBLAY. 1982,
« L'ethnicité : affirmation de soi et manipulation », *Recherches amérindiennes au
Québec*, vol. XII, no 2, pp. 133-137
- GERMAIN, Annick. 1999,
« Les quartiers multiethniques montréalais : une lecture urbaine », *Recherches
sociographiques*, vol. 40, no 1, pp. 9-32.
- , 2005.
« Variations sur les vertus de la ville proche : la métropole montréalaise à l'épreuve
de la diversité », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 49, no 138, pp. 289-300.
- GHASARIAN, Christian. 1996,
Introduction à l'étude de la parenté, Éditions du Seuil, 276 p.
- GOETZ, Stephan et Hema SWAMINATHAN. Juin 2006,
« Wal-Mart and County-Wide Poverty », *Social Science Quarterly*, vol. 87, no 2, pp.
211-226.
- GOFFMAN, Erving. 1959,
The Presentation of Self in Everyday Life, New York, Doubleday Anchor, 259 p.
- , 1974,
Les rites d'interaction, Paris, Les Éditions de Minuit, 231 p.
- GOULET, Jean-Guy A. 2006,
« Maîtres chez nous : Les fondements des projets de justice et de citoyenneté des
autochtones et des allochtones au Québec », *Anthropologie et sociétés*, vol. 30, no 1,
pp. 187-201.
- GRAHAM, Katherine et Evelyn PETERS. 2002,
Aboriginal Communities and Urban Sustainability, Ottawa, Réseaux canadiens de
recherche en politiques publiques, 35 p.

- GRAMMOND, Sébastien. 2003,
Aménager la coexistence : les peuples autochtones et le droit canadien, Bruylant,
 439 p.
- HARNEY, Nicolas. 2002,
 « Building Italian Regional Identity in Toronto : Using Space to Make Culture
 Material », *Anthropologica*, vol. XLIV, no 1, pp. 43-54
- HAYES, Debra. 2002,
 « From Aliens to Asylum Seekers. A History of Immigration Controls and Welfare
 in Britain », in Steve COHEN, Beth HUMPHRIES et Ed MYNOTT (éd.), *From
 Immigration Controls to Welfare Contrils*, London, Routledge, pp. 30-46.
- HENDERSON, Eric. 1997,
 « Indian Gaming : Social Consequences », *Arizona State Law Journal*, vol. 29, no
 205, pp. 205-250.
- HERZFELD, Michael. Janvier-mars 1992,
 « La Pratique des stéréotypes », *L'Homme*, vol. 32, no 121, pp. 67-77.
- HONNETH, Axel. 2004,
 « Visibilité et invisibilité : sur l'épistémologie de la "reconnaissance" », *Revue du
 MAUSS*, vol. 1, no 23, pp. 137-151
- HUDSON-RODD, Nancy. 1998,
 « Nineteenth century Canada : indigenous place of dis-ease », *Health & Place*, vol.
 4, no 1, pp. 55-66.
- ICART, Lyonel. 2006,
 « Haïti-en-Québec : notes pour une histoire », *Ethnologies*, vol. 28, no 1, pp. 45-79.
- JACCOUD, Mylène. 1995,
 « L'exclusion sociale et les Autochtones », *Lien social et Politiques – RIAC*, 34, pp.
 93-100.
- JACCOUD, Mylène et Renée BRASSARD. 2001,
 « La marginalisation des femmes autochtones à Montréal. », in David NEWHOUSE
 et Evelyn PETERS (dir.), *Des gens d'ici. Les Autochtones en milieu urbain*,
 Canada, Projet de recherche sur les politiques, pp. 143-159.

- JÉRÔME, Laurent. 2005,
 « Musique, tradition et parcours identitaire de jeunes Atikamekw. La pratique du *tewehikan* dans un processus de convocation culturelle », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 25, no 3, pp. 19-30.
- JUSSIM, Lee J., Clark R. MCCAULEY et Yueh-Ting LEE. 1995,
 « Why Study Stereotype Accuracy and Inaccuracy? », in Yueh-Ting LEE, Lee J. JUSSIM et Clark R. MCCAULEY (éd.), *Stereotype Accuracy: Toward Appreciating Group Differences*, Washington, American Psychological Association, pp. 3-27.
- KING, C. Richard (éd.). 2005,
Native Athletes in Sport and Society : a Reader, Lincoln, University of Nebraska Press, 264 p.
- KING, C. Richard et Charles Fruehling SPRINGWOOD. 2001,
Beyond the Cheers : Race as Spectacle in College Sport, Albany, State University of New York Press, 215 p.
- LAPERRIÈRE, Anne. 1998,
 « Dépasser le racisme? L'expérience contrastée des jeunes Montréalais d'origine haïtienne », *Revue européenne de migrations internationales*, vol. 14, no 1, pp. 121-139.
- LAPERRIÈRE, Anne et Denis BEAULÉ. 2004,
 « Franco-Québécois et Québécois des minorités ethniques : lignes de fracture et de suture », in GUILBERT, Lucille (dir.), *Médiations et francophonie interculturelle*, Québec, Presses de l'Université Laval, pp. 55-81.
- LAPLANTE, Monique. 1991,
Les Autochtones de Val-d'Or. Études sur les autochtones vivant en milieu urbain, Micheline POTVIN (dir.), Val-d'Or, Centre d'amitié autochtone de Val-d'Or, 229 p.
- LAWRENCE, Bonita. Printemps 2003,
 « Gender, Race, and the Regulation of Native Identity in Canada and United States : An Overview », *Hypatia*, vol. 18, no 2, pp. 3-31.
- LEBLANC, Marie-Nathalie, Alexandrine BOUDREAULT-FOURNIER et Gabriella DJERRAHIAN. 2007,
 « Les jeunes et la marginalisation à Montréal : la culture hip-hop francophone et les enjeux de l'intégration », *Diversité urbaine*, vol. 7, no 1, pp. 9-29.

- LE COUR GRANDMAISON, Olivier. 2008,
 « Colonisés-immigrés et "périls migratoires" : origines et permanence du racisme et d'une xénophobie d'État (1924-2007) », *Cultures & Conflits*, vol. 1, no. 69, pp. 19-32.
- LEGROS, Dominique. 1986-1987,
 « Communautés amérindiennes contemporaines : structure et dynamique autochtones ou coloniales? », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XVI, no 4, pp. 47-68.
- LEPAGE, Pierre. 2002 (2e éd. 2009),
Mythes et réalités sur les peuples autochtones, Québec, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, 88 p.
- LÉVESQUE, Carole. 2003,
 « La présence des Autochtones dans les villes du Québec : mouvements pluriels, enjeux diversifiés », in David NEWHOUSE et Evelyn J. PETERS (dir.), *Des gens d'ici. Les autochtones en milieu urbain*, Canada, Projet de recherche sur les politiques, pp. 25-37.
- LÉVESQUE, Carole et al. 2001,
Les femmes autochtones et l'emploi : défis et enjeux des programmes d'employabilité au Québec, Recherche en matière de politiques, Condition féminine, Ottawa, 117 p.
- LÉVESQUE, Maurice et Deena WHITE. 1999,
 « Le concept de capital social et ses usages », *Lien social et Politiques*, no 41, pp. 23-33.
- LEVINE, Robert A. et Donald T. CAMPBELL. 1972,
Ethnocentrism : Theories of Conflict, Ethnic Attitudes and Group Behavior, New York, Wiley Toronto, 310 p.
- LOBO, Susan. 1998,
 « Is Urban a Person or a Place? Characteristics of Urban Indian Country », *American Indian Culture and Research Journals*, vol. 22, no 4, pp. 89-102.
- MAGNAN, Marie-Odile. 2008,
 « Identité et rétention chez les Anglophones de Québec : un changement générationnel », *Recherches sociologiques*, vol. XLIX, no 1, pp. 69-86.

- MAILHOT, José. 1993,
Au pays des Innus : les gens de Sheshatshit, Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, 184 p.
- MARCOCCIA, Michel. 2003,
 « Parler politique dans un forum de discussion », *Langage & société*, vol. 2, no 104, pp. 9-55.
- MASON, Arthur. 2002,
 « The Rise of an Alaskan Native Bourgeoisie », *Études/Inuit/Studies*, vol. 26, no 2, pp. 5-22.
- MAXIM, Paul S., Carl KEANE et Jerry WHITE. 2001,
 « Modèles résidentiels des Autochtones en milieu urbain. », in David NEWHOUSE et Evelyn PETERS (dir.), *Des gens d'ici. Les Autochtones en milieu urbain*, Projet de recherche sur les politiques, Canada, pp. 87-100.
- MCALL, Christopher. Automne 1995,
 « Les murs de la cité : territoires d'exclusion et espaces de citoyenneté », *Lien social et Politiques*, RIAC, no 34, pp. 81-92.
- MCCASKILL, Don. 1981,
 « The Urbanization of Indians in Winnipeg, Toronto, Edmonton, and Vancouver : A Comparative Analysis. », *Culture*, vol. 1, no 1, pp. 82-89.
- MCCAULEY, Clark R., Lee J. JUSSIM et Yueh-Ting LEE. 1995,
 « Stereotype Accuracy : Toward Appreciating Group Differences », in Yueh-Ting LEE, Lee J. JUSSIM et Clark R. MCCAULEY (éd.), *Stereotype Accuracy : Toward Appreciating Group Differences*, Washington, American Psychological Association, pp. 293-312.
- MEDECINE, Bea. Hiver 1981,
 « American Indian Family : Cultural Change and Adaptation Strategies », *Journal of Ethnic Studies*, vol. 8, no 4, pp. 13-23.
- MEINTEL, Deirdre. Printemps 1989,
 « Les Québécois vus par les jeunes d'origine immigrée », *Revue internationale d'action communautaire*, no 21, pp. 81-94.
- MILLER, Carol. 1998,
 « Telling the Indian Urban : Representations in American Indian Fiction », *American Indian Culture and Research Journal*, vol. 22, no 4, pp. 43-65.

- MINEAU, André, Gilbert LAROCHELLE et Thomas DE KONINCK. (1998),
« Le nazisme et l'idéologie de la santé : les avatars modernes de la dignité humaine », *Revue d'histoire de la Shoah*, pp. 169-188.
- MITCHELL, Marybelle. 1996,
From Talking Chiefs to a Native Corporate Élite : the Birth of Class and Nationalism among Canadian Inuit, Montréal, Kingston, McGill – Queen's University Press, 533 p.
- MONTPETIT, Christiane. 1989,
« Trajectoires de vie de migrants autochtones à Val d'Or », mémoire en anthropologie, Université de Montréal, 124 p.
- , 1993,
« Les Autochtones d'origine algonquine à Val-d'Or : des migrants ou des citoyens? », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 23, no 2-3, pp. 119-130.
- MORGOUNOVA, Daria. 2007,
« Language, Identities and Ideologies of the Past and Present Chukotka », *Études/Inuit/Studies*, vol. 31, no1-2, pp. 183-200.
- MUYSKEN, Pieter. 1984,
« Linguistic Dimensions of Language Contact. The State of the Art in Interlinguistics », *Revue québécoise de linguistique*, vol. 14, no 1, pp. 49-76.
- NEWHOUSE, David. 2001,
« L'infrastructure invisible : institutions et organismes autochtones en milieu urbain », in David NEWHOUSE et Evelyn PETERS (dir.), *Des gens d'ici. Les Autochtones en milieu urbain*, Canada, Projet de recherche sur les politiques, pp. 267-278.
- NORRIS, Mary Jane et Stewart CLATWORTHY. 2001,
« Mobilité et migration des Autochtones au sein du Canada urbain : résultats, facteurs et conséquences », in David NEWHOUSE et Evelyn PETERS (dir.), *Des gens d'ici. Les Autochtones en milieu urbain*, Canada, Projet de recherche sur les politiques, pp. 55-85.
- OTTATI, Victor et Yueh-Ting Lee. 1995,
« Accuracy : A Neglected Component of Stereotype Research », in Yueh-Ting LEE, Lee J. JUSSIM et Clark R. MCCAULEY (éd.), *Stereotype Accuracy : Toward Appreciating Group Differences*, Washington, American Psychological Association, pp. 29-59.

- OUDIN, Anne-Sophie et Lynn DRAPEAU. 1993,
 « Langue et identité ethnique dans une communauté montagnaise bilingue », *Revue québécoise de linguistique*, vol. 22, no 2, pp. 75-92.
- OXENDINE, Joseph B. 1988,
American Indian Sports Heritage, Champain, Human Kinetics Books, 326 p.
- PAQUETTE, Marie-Claude et Kim RAINE. 2004,
 « Sociocultural context of women's body image », *Social Science & Medicine*, vol. 59, no 5 pp. 1047-1058.
- PERREAULT, Marc. 2005,
 « Mot de présentation. Alcool et Amérindiens : au-delà des stéréotypes », *Drogues, santé et société*, vol. 4, no 1, pp. 5-13.
- PETERS, Evelyn. 1996,
 « Aboriginal People in Urban Areas », in David Alan LONG et Olive Patricia DICKASON (dir.), *Visions of the Heart. Canadian Aboriginal Issues*, Harcourt Brace & Company, Canada, pp. 305-333.
- 2007,
 « First Nations and Métis People and Diversity in Canadian Cities. », in Keith BANTING et al. (éd.), *Volume III. Belonging? : Diversity, Recognition and Shared Citizenship in Canada*, Institute for Research on Public Policy, pp. 207-245.
- PETERSON, Richard A. 2004,
 « Le passage à des goûts omnivores : notions, faits et perspectives », *Sociologie et sociétés*, vol. 36, no 1, pp. 145-164
- PETERSON, Richard A. et Roger M. KERN. Octobre 1996,
 « Changing Highbrow Taste : From Snob to Omnivore », *American Sociological Review*, vol. 61, no 5, pp. 900-907.
- PONTING, J. Rick et Cora J. VOYAGEUR. 2001,
 « Challenging the Deficit Paradigm : Grounds for Optimism among First Nations in Canada », *The Canadian Journal of Native Studies*, vol. XXI, no 2, pp. 275-307.
- POULOT, Dominique. Avril-juin 1997,
 « Une nouvelle histoire de la culture matérielle », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 44, no 2, pp. 344-357.

- POWERS-BECK, Jeffrey. 2004,
The American Indian Intergration of Baseball, Lincoln, University of Nebraska Press, 269 p.
- PROULX, Craig. 2003,
Reclaiming Aboriginal Justice, Identity and Community, Saskatoon, Purish Publishing Ltd., Aboriginal Issues Series, 273 p.
- RACINE, Jean-Bernard et Marina MARENGO. 1998,
 « Migrations et relations interculturelles : les lieux de l'interculturalité », *Géographie et Cultures*, no 25, pp. 39-53.
- RADICE, Martha. 2000,
Feeling Comfortable? : Les Anglo-Montréalais et leur ville, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 186 p.
- RAMOS, Alcida Rita. 1998,
Indigenism : Ethnic Politics in Brazil, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 336 p.
- RICHARDS, John. 2007,
 « Culture Matters, but... Explaining Trends among Urban Aboriginal People. Commentary », in Keith BANTING et al. (éd.), *Volume III. Belonging? : Diversity, Recognition and Shared Citizenship in Canada*, Institute for Research on Public Policy, pp. 247-261.
- ROBBINS, Richard Howard. Février 1973,
 « Alcohol and the Identity Struggle : Some Effects of Economic Change on Interpersonal Relations », *American Anthropologist*, vol. 75, no 1, pp. 99-122.
- ROBERGE, Geneviève. 2008,
 « La main-d'œuvre agricole mexicaine et guatémaltèque au Québec : perspectives de classe sociale, d'ethnicité et de genre », mémoire de maîtrise en anthropologie, Université Laval, 139 p.
- ROBINSON, Lillian S. 2002,
 « "Sex and the City" : la prostitution à l'ère des migrations mondiales », *Recherches féministes*, vol. 15, no 2, pp. 41-63.
- ROGERS, Edward et James SMITH. 1980,
 « Environment and Culture in the Shield and Mackenzie Borderlands », *Handbook of North American Indians*, Washington, Smithsonian Institution, vol. 6 : Subarctic, pp. 130-145.

- ROY, Bernard. 1999,
 « Le diabète chez les autochtones. Regard sur la situation à Betsiamites, Natashquan et La Romaine », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 19, no 3, pp. 3-18.
- , 2005,
 « Alcool en milieu autochtone et marqueurs identitaires meurtriers », *Drogues, santé et société*, vol. 4, no 1, pp. 85-128.
- SALÉE, Daniel. 2005,
 « Peuples autochtones, racisme et pouvoir d'État en contextes canadien et québécois. Éléments pour une ré-analyse », *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 17, no 2, pp. 54-74.
- SCHWARTZ, Shalom H. 1999,
 « A Theory of Cultural Values and Some Implications for Work », *Applied Psychology : An International Review*, vol. 48, no 1, pp. 23-47.
- SHIELDS, Rob. 1992,
 « The Individual, Consumption Cultures and the Fate of Community », dans Rob SHIELDS (éd.), *Lifestyle Shopping : The Subject of Consumption*, London et New York, Routledge, pp. 99-114.
- TASSÉ, Louise. 1994,
 « Prises et protégés : Liens de parenté et liens communautaires à Kitigan Zibi », *Actes du 25^e congrès des Algonquinistes*, Ottawa, Carleton University, pp. 469-481.
- TEORAN, Joséphine. 2006,
 « Mashteuiatsh : Analyse d'un conflit interne chez les Pekuakamiulnuatsh », *Civilisations*, vol. LV, no 1-2, pp. 35-51.
- TREMBLAY, Fabien. 2007,
 « La « zone grise » de l'indianité : Ambiguïtés et logiques identitaires chez les Métis de l'Abitibi », mémoire de maîtrise en anthropologie, Université de Montréal, Montréal, 170 p.
- Urban Aboriginal Peoples Study : Main Report*. 2010, The Environics Institute, 188 p.
- VASQUEZ, Ana. 2002,
 « Les mécanismes des stratégies identitaires : une perspective diachronique », in C. CARMEL, J. KASTERSZTEIN, E.M. LIPIANSKY, H. MALEWSKA-PEYRE, I. TABOADA-LEONETTI et A. VASQUEZ, *Stratégies identitaires*, Paris, Presses universitaires de France, pp. 143-171

- VEILLEUX, André. 1982,
 « Réflexions sur quelques questions d'identité au sujet des totems de Pointe-Bleue », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XII, no 2, pp. 123-131.
- VIAU, Roland. 1995
 « L'autopsie d'un contact », in Odette VINCENT (dir.), *Histoire de l'Abitibi-Témiscamingue*, Institut québécois de recherche sur la culture, pp. 125-159
- VINCENT, Odette (dir.). 1995,
Histoire de l'Abitibi-Témiscamingue, Institut québécois de recherche sur la culture, 763 p.
- VINCENT, Sylvie. 1986,
 « De la nécessité des clôtures. Réflexion libre sur la marginalisation des Amérindiens », *Anthropologie et sociétés*, vol. 10, no 2, pp. 75-83.
- . 1986-1987,
 « Comment peut-on être raciste? », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XVI, no 4, pp. 3-16.
- VOYAGEUR, Cora et Brian CALLIOU. 2000/2001,
 « Various Shades of Red : Diversity within Canada's Indigenous Community », *London Journal of Canadian Studies*, vol. 16, pp. 109-124.
- WEIBEL-ORLANDO, Joan. 1991,
Indian Country, L.A. : Maintaining Ethnic Community in Complex Society, Urbana et Chicago, University of Illinois Press, 354 p.
- WHEELER, Robert W. 1975,
Jim Thorpe, World's Greatest Athlete, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 303 p.
- WOTHERSPOON, Terry. 2001,
 « Perspectives d'une nouvelle classe moyenne parmi les peuples autochtones », in David NEWHOUSE et Evelyn PETERS (dir.), *Des gens d'ici. Les Autochtones en milieu urbain*, Canada, Projet de recherche sur les politiques, pp. 161-181.
- ZUKIN, Sharon. 2004,
Point of Culture : How Shopping Changed American Culture, New York, Routledge, 329 p.

Références électroniques

Alliance autochtone du Québec. *Accueil*, [En ligne], <http://www.aaqnaq.com/fr/index.cfm> (Page consultée le 15 janvier 2010).

Anciens Combattants Canada. *Soldats autochtones – Terres étrangères; Thomas Charles Longboat, le coureur*, [En ligne]. <http://www.vac-acc.gc.ca/souvenir/sub.cfm?source=histoire/varia/soldatsautochtones/longboat> (Page consultée le 4 janvier 2010).

Association des Grands Frères et Grandes Sœurs de Québec. *Accueil*, [En ligne], <http://www.gfqs.qc.ca/quebec/accueil/index.php> (Page consultée le 19 janvier 2010).

Centre d'amitié autochtone de Val-d'Or. *Accueil*, [En ligne], <http://caavd-vdnfc.ca/site.asp> (Page consultée le 1er décembre).

Centre d'amitié autochtone de Val-d'Or. *Calendrier des événements : Marche Gabriel-Commanda*, [En ligne], <http://caavd-vdnfc.ca/fr/site.asp?page=evenement&nActualite=0&nAnnee=2009&nIDEvenement=3050> (Page consultée le 3 avril 2009).

Centre d'amitié autochtone de Val-d'Or. *Nos services*, [En ligne], <http://www.caavd-vdnfc.ca/site.asp?page=element&nIDElement=2222> (Page consultée le 27 octobre 2010).

Commission scolaire cri. *Our Organization. General Information- History*, [En ligne]. <http://www.cscree.qc.ca/GIHistory.htm> (Page consultée le 6 avril 2009).

Histoire de chez nous. *Hommage à Armand Beaudoin. La société d'histoire et de généalogie de Val-d'Or*, [En ligne], http://www.museevirtuel.ca/pm.php?id=search_record_detail&fl=0&lg=Francais&ex=00000190&rd=94808&sy=itm&st=&ci=286 (Page consultée le 6 avril 2009).

L'Observatoire de l'Abitibi-Témiscamingue. *Publications, les bulletins*, [En ligne], <http://www.observat.qc.ca/Pdf/2004/octobre2004.pdf> (Page consultée le 17 février 2008).

MRC de La Vallée de l'Or. *Qui sommes-nous?*, [En ligne]. http://www.mrcvo.qc.ca/HTML/qui_somment_nous.html (Page consultée le 13 décembre).

Ministère du conseil exécutif du Québec. *Secrétariat de l'Ordre national du Québec*, [En ligne], http://www.ordre-national.gouv.qc.ca/recherche_details.asp?id=605 (Page consultée le 1er décembre 2010).

Petronor. *Accueil*, [En ligne], <http://www.petronor.ca/indexfr.htm> (Page consultée le 19 janvier 2010).

Proulx, Geneviève. « Une tempête dans un verre... de lait ». in Cyberpresse.ca, *La Tribune – La Nouvelle*, [En ligne], <http://www.cyberpresse.ca/la-tribune/la-nouvelle/201012/08/01-4350403-une-tempete-dans-un-verre-de-lait.php> (Page consultée le 9 décembre 2010).

Radio-Canada, régional / Abitibi-Témiscamingue. *De Commanda à Commandant*, [En ligne], <http://www.radio-canada.ca/regions/abitibi/2010/01/05/003-commanda-valdor.shtml> (Page consultée le 17 novembre 2010).

Statistique Canada. *Profil des communautés de 2006 – Subdivision de recensement*, [En ligne], <http://www12.statcan.ca:80/census-recensement/2006/dp-pd/prof/92-591/details/page.cfm?B1=All&Code1=2489008&Code2=24&Custom=&Data=Count&Geo1=CSD&Geo2=PR&Lang=F&SearchPR=01&SearchText=Val-d%27Or&SearchType=Begins> (Page consultée le 7 janvier 2010).

Télé-Québec. *Kilomètre Zéro; La cohabitation harmonieuse entre autochtones et non-autochtones est-elle possible?*, [En ligne]. <http://kilometrezero.telequebec.tv/emission.aspx?id=7> (Page consultée le 4 janvier 2010).

Journaux et revues

DE LA CHEVROTIÈRE, Philippe.

« La moitié des itinérants de Val-d'Or sont autochtones », *La Frontière*, 2 septembre 2010.

GRÉGOIRE, Isabelle.

« Des Cris en or », *L'Actualité*, vol. 30, no 12, 1^{er} août 2005, p. 36.

LANDRY, Marc-André.

« Entretien des terrains : le Soccer mineur satisfait », *Le Citoyen de la Vallée-de-l'Or*, 21 septembre 2008.

Sources cartographiques

L'Observatoire de l'Abitibi-Témiscamingue. *L'Atlas de l'Abitibi-Témiscamingue*, [En ligne], http://www.observat.qc.ca/Incontournables/Observatoire_2010_Carte_Abitibi-Temiscamingue.jpg (Page consultée le 14 décembre 2010).

PopulationData.net. *Canada-Québec*, [En ligne], <http://www.populationdata.net/indexcarte.php?option=pays&pid=39&mid=187&nom=canada-quebec> (Page consultée le 14 décembre 2010).

Ville de Val-d'Or. [En ligne], <http://www.ville.valdor.qc.ca/commun/accueil.aspx> (Page consultée le 18 décembre 2010).

Annexe A : Cartes géographiques

Carte du Québec



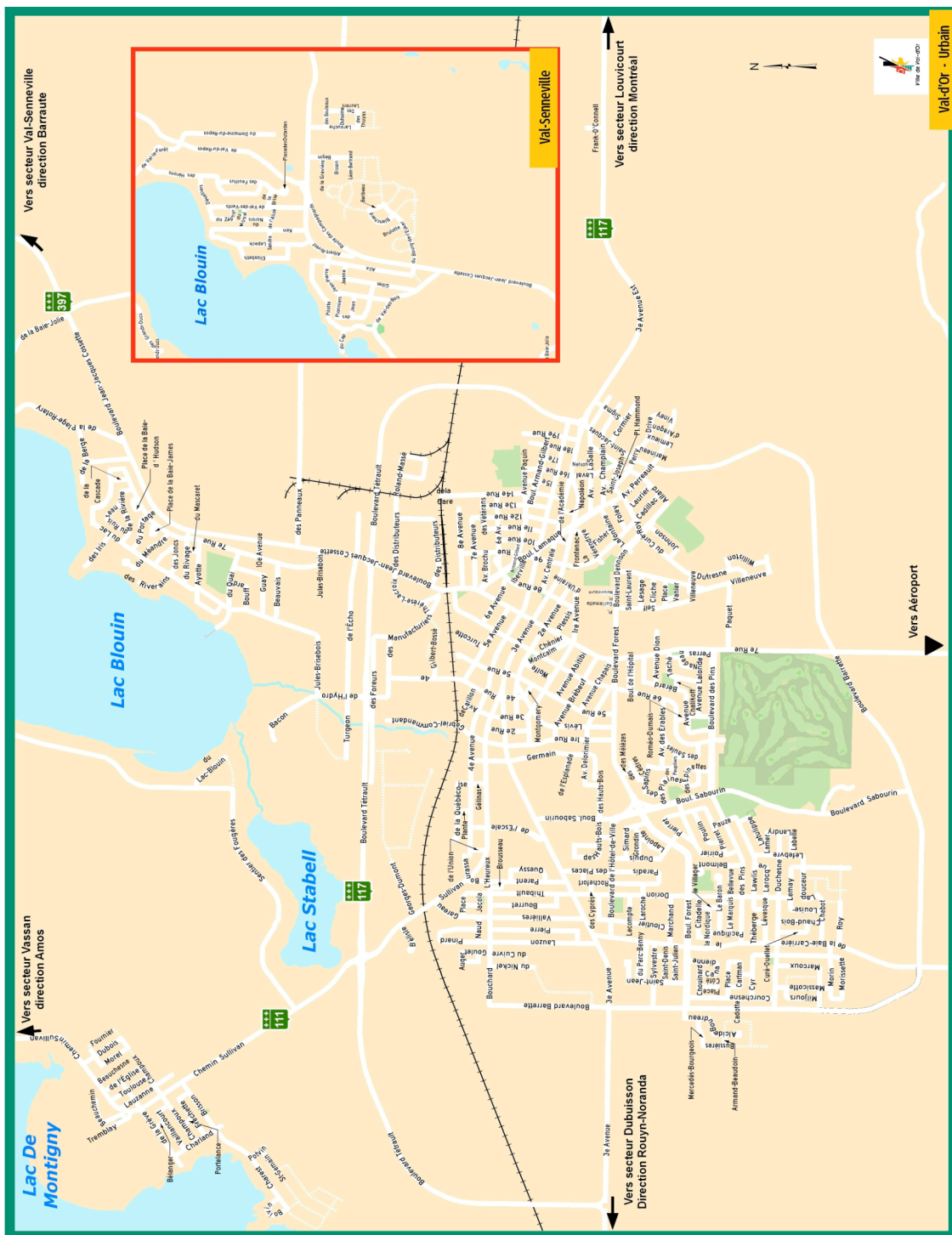
Source : PopulationData.net

Carte de l'Abitibi-Témiscamingue



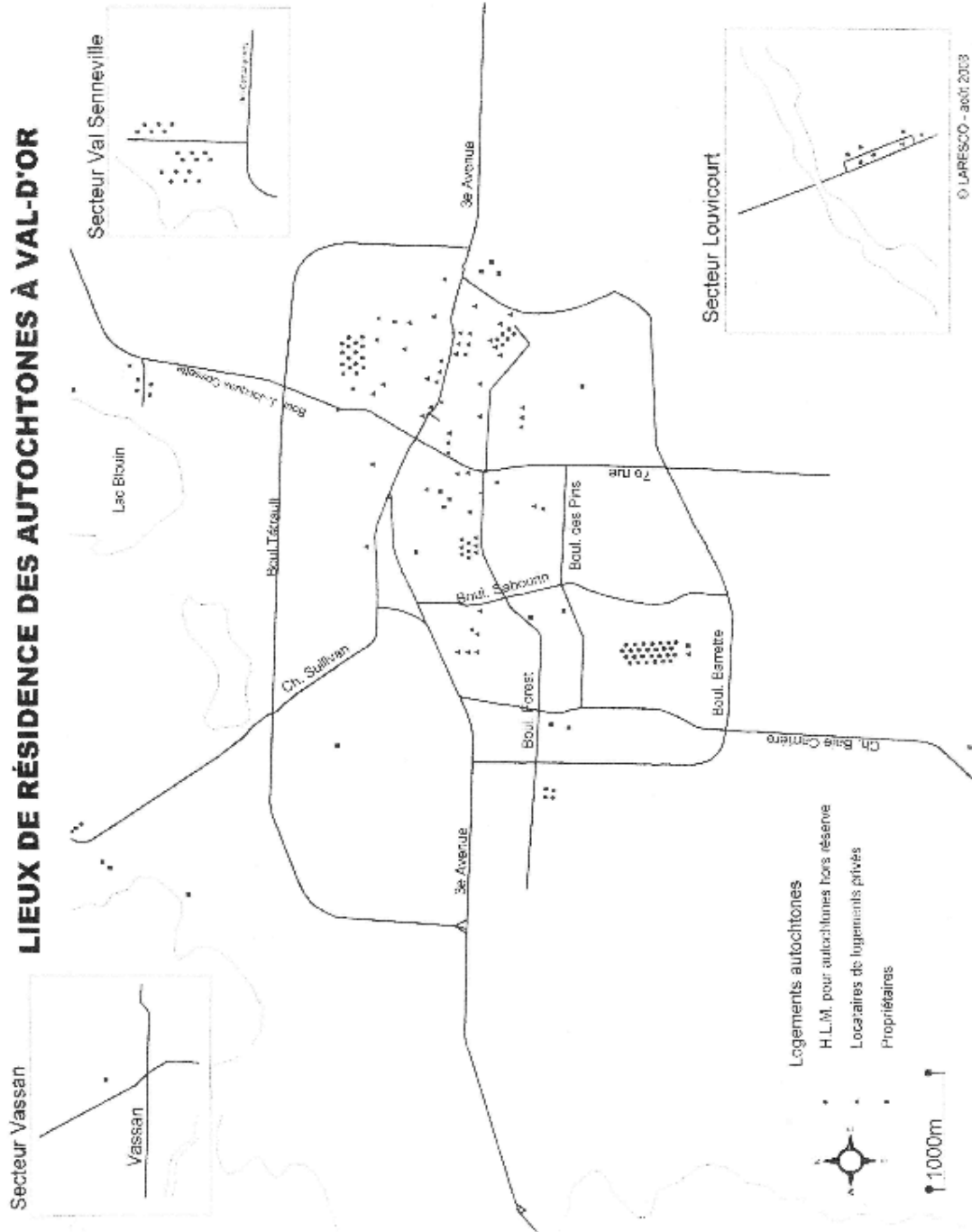
Source : L'Observatoire de l'Abitibi-Témiscamingue

Carte de Val-d'Or



Source : Ville de Val-d'Or

Lieux de résidence des autochtones à Val-d'Or



Source : LARESCO

Annexe B : Tableau des participant(e)s

Nom des participant(e)s	Âge	Auto-identification	Identification selon la <i>Loi sur les Indiens</i>
Arthur	57	Cri Ses deux parents sont Cris.	6.1
Brandon	18	Autochtone « Tous mes amis savent que je suis autochtone et que j'y tiens. »	Non-statué « Je n'ai pas le droit au statut. Ça me dérange un peu. J'aimerais ça être reconnu comme autochtone. »
Christine	50	Allochtone	—
Dylan	43	Allochtone	—
Étienne	32	Autochtone Il utilise un double discours. Par moment, il dit ne pas se considérer comme un Amérindien parce qu'il n'a pas les traits typiques. À d'autres occasions, il prône son identité autochtone, surtout lorsqu'il parle de ses enfants (qui eux ne sont pas reconnus selon la <i>Loi</i>).	6.2
Flavien	59	Allochtone	—
Florence	31	Allochtone	—
Franck	28	Allochtone	—
Geneviève	38	Autochtone Elle raconte l'histoire de sa mère Algonquine et de sa rencontre avec le père de Geneviève, un Québécois. À propos de sa famille, elle dit : « on était comme une des premières familles autochtones à s'installer à Malartic. »	6.2

Ghislain	43	Allochtone	—
Gisèle	30	Allochtone	—
Jacinthe	38	Cri Ses deux parents sont Cris.	6.1
Josée	43	Autochtone Sa mère est Algonquine et son père est Québécois.	6.2
Julien	21	Algonquin Ses deux parents sont Algonquins.	6.1
Lucie	43	Allochtone	—
Marielle	56	Allochtone	—
Mathilde	44	Allochtone	—
Reynald	52	Allochtone	—
Sophia	35	Autochtone	Elle n'a pas mentionné si elle est statuée ou non.