

Université de Montréal

La politisation de la culture à travers l'industrie touristique : performances
et revitalisation des traditions chez les Hurons-Wendat

par

Nadine Charron

Unité académique : Anthropologie

Faculté des Arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures

en vue de l'obtention du grade de M.Sc.

en Anthropologie

option Ethnologie

Avril, 2006

© Nadine Charron, 2006



GN

4

US4

2006

v.025

Direction des bibliothèques

AVIS

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

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

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

NOTICE

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

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

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

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

**La politisation de la culture à travers l'industrie touristique : performances
et revitalisation des traditions chez les Hurons-Wendat**

Présenté par :
Nadine Charron

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Robert Crépeau
Président-rapporteur

Marie-Pierre Bousquet
Directrice de recherche

Bob White
Membre du jury

Résumé français

Le tourisme autochtone au Canada augmente en popularité sur le marché international. En même temps, les communautés autochtones créent et gèrent de plus en plus les lieux et les activités touristiques sur leur territoire. C'est le cas des Hurons-Wendat qui forment une communauté autochtone urbaine près de la ville de Québec. Depuis l'établissement des Hurons à l'actuel Wendake en 1697, l'identité huronne-wendat a été influencée par les mariages entre Hurons et Canadiens français ainsi que par le mode de vie canadien. Toutefois, depuis la fin des années 1970, un mouvement de revitalisation de la culture et des traditions huronnes-wendat s'est établi, d'abord à travers l'appropriation d'éléments culturels d'autres nations autochtones, ensuite, depuis quelques années, à travers la constitution d'une culture nationale. L'industrie touristique que développent les Hurons-Wendat est devenue un espace où ils peuvent exprimer et expérimenter cette revitalisation identitaire. Ainsi, le tourisme est beaucoup plus qu'un simple divertissement : en mettant en scène leur culture, à travers leurs représentations et leurs performances, les Hurons-Wendat révèlent leurs traits culturels spécifiques. Les images et les codes utilisés pour véhiculer la culture huronne-wendat sur les sites touristiques témoignent des relations de pouvoir historiques et contemporaines entre Hurons, autochtones, Québécois et touristes étrangers.

Mot-clés :

Anthropologie, ethnologie, tourisme, Hurons-Wendat, revitalisation, traditions, relations de pouvoir.

Résumé anglais

Native tourism in Canada is growing in popularity on the international level. At the same time, native communities are creating and managing touristic sites and activities on their own territories. This is the case of the Hurons-Wendat, an urban community near Quebec city. Since the settlement of the Hurons in the actual Wendake in 1697, the huron-wendat identity has been influenced by the intermarriages between Huron and French canadian, and the canadian lifestyle. However, since the end of the 1970's, a revitalization movement of culture and traditions has arised, first by appropriating cultural traits of other native communities, then, since a few years, by constructing a national culture. The touristic industry developed by the Hurons-Wendat had become a space where they can express and experiment this identity revitalization. Thus, tourism is way more than entertainment : by staging their culture, through their representations and their performances, the Hurons-Wendat reveals their specific cultural traits. The images and the codes used to convey the huron-wendat culture through touristic sites testify the historic and contemporary power relations between Hurons-Wendat, other natives, Quebeckers and international tourists.

Mot-clés : Anthropology, ethnology, tourism, Hurons-Wendat, revitalization, traditions, power relations.

Sommaire

RÉSUMÉ FRANÇAIS	I
RÉSUMÉ ANGLAIS	II
SOMMAIRE	III
LISTES DES ILLUSTRATIONS	VI
LISTES DES ABRÉVIATIONS	VII
REMERCIEMENTS	VIII
PRÉSENTATION DE LA RECHERCHE	1
CHAPITRE 1. CONTEXTE DE LA NATION HURONNE-WENDAT ET CADRE THÉORIQUE	2
1.1 La nation huronne-wendat : histoire et actualité	2
1.1.1 De la confédération à la grande dispersion	3
1.1.2 Wendake, Québec	5
1.2 La problématique	6
1.2.1 Tourisme et patrimoine	6
1.2.2 Performances et marchandisation de la culture	10
1.2.3 Authenticité, validité et tradition	13
1.2.4 Identités : espaces et frontières	15
1.2.5 Politisation de la culture	17
1.3 L'hypothèse et le plan d'argumentation	19
1.4 La méthodologie	20
CHAPITRE 2. LA RÉAPPROPRIATION DU TERRITOIRE : RÉSERVE, INSTITUTIONS ET SITES TOURISTIQUES	22
2.1 La réserve fédérale de Wendake : un référent identitaire	23
2.1.1 La toponymie huronne-wendat	24
2.1.2 Les éléments architecturaux et décoratifs	28
2.1.3 Les commerces et l'entreprenariat hurons-wendat	29
2.1.4 Le Vieux-Wendake : la scène du village	30
2.2 Les institutions et les projets culturels	32
2.2.1 Le Conseil de la Nation huronne-wendat	32
2.2.2 La Société touristique des autochtones au Québec	36
2.3 Les sites touristiques	36
2.3.1 Contextes de fondation et toponymie	37
2.3.2 Environnements, architecture et aménagement des sites	38
2.3.3 Activités et thématiques des visites guidées	42
CHAPITRE 3. LES FONDEMENTS SYMBOLIQUES DE L'IDENTITÉ HURONNE-WENDAT : ARCHÉTYPES, AUTHENTICITÉ ET VALIDITÉ	44
3.1 Les archétypes	45
3.1.1 L'Indien et le Blanc	46
3.1.2 La chute du bipolarisme, la montée des nationalismes	51
3.1.3 Le Huron-Wendat	52

3.1.4	Le Québécois	54
3.1.5	Le Métis	56
3.2	Authenticité et validité	60
3.2.1	Authenticité : individualité et innovation	60
3.2.2	Validité : histoire et reproductibilité	62
3.2.3	La culture huronne-wendat : un anachronisme ?	65
CHAPITRE 4. LA MISE EN SCÈNE DE L'IDENTITÉ HURONNE-WENDAT : PERFORMANCES ET RENCONTRES TOURISTIQUES		69
4.1	Le tourisme : la théâtralisation des relations sociales	70
4.2	Variabilité de la mise en scène	71
4.3	Le rituel : les effets transformatifs de la rencontre	74
4.4	Les techniques de représentations	76
4.4.1	Commémoration d'un passé	77
4.4.2	Le noble et bon sauvage : le respect et le sacré	77
4.4.3	Démonstration des savoir-faire et d'autres performances culturelles	78
4.4.4	L'exotisme et le pareil : humour et malaise	79
4.4.5	L'Indien marginalisé : les problèmes sociaux et culturels	80
4.5	Les réactions des touristes	81
4.5.1	L'image du primitif et l'Indien à l'époque coloniale	81
4.5.2	Au-delà des apparences : de l'identité huronne et de sa mise en scène	83
CHAPITRE 5. LA TRADITION HURONNE-WENDAT EST-ELLE MORTE ?		87
5.1	La tradition revisitée dans la littérature	88
5.2	La définition ethnographique	91
5.3	La revitalisation de la tradition dans les codes vestimentaires	93
5.3.1	Le code vestimentaire huron : un bref historique	95
5.3.2	L'héritage pan-amérindien	97
5.3.3	Les héritages britannique et canadien français	99
5.4	L'institutionnalisation de la tradition : fabrication, commercialisation et transmission	103
5.4.1	La fabrication de produits artisanaux sur les sites touristiques	104
5.4.2	La commercialisation de la culture	106
5.4.3	Le guide-interprète : implication du jeune adulte huron	108
CHAPITRE 6. DES MANIFESTATIONS CULTURELLES ET POLITIQUES : LE CARREFOUR DES NATIONS, LA MAISON-LONGUE AKIAWENRAHK ET LA POLITIQUE CULTURELLE		111
6.1	Le Carrefour des Nations	112
6.1.1	Déroulement général de l'événement et participants	112
6.1.2	L'origine du pow-wow	113
6.2	La Maison-Longue Akiawenrahk	115
6.2.1	Valeurs et missions défendues	115
6.2.2	Relations entre traditionalistes hurons et les autres membres de la nation	117
6.2.3	Visions et dangers du tourisme selon les traditionalistes	119
6.3	La politique culturelle huronne-wendat	121
CHAPITRE 7. SYNTHÈSE DE LA RECHERCHE		125
7.1	Synthèses théorique et ethnographique	125
7.1.1	Le marquage territorial	126

7.1.2	Les représentations et les performances de l'identité	127
7.1.3	La revitalisation et l'institutionnalisation de la tradition	129
7.2	Des pistes de recherches	131
7.2.1	La place des femmes dans la communauté huronne-wendat	131
7.2.2	La mobilité géographique des Hurons-Wendat	132
7.2.3	La spiritualité huronne-wendat et la religion catholique	133
7.2.4	Les stratégies d'alliances entre Hurons-Wendat et d'autres autochtones	134

<i>BIBLIOGRAPHIE</i>	IX
----------------------	----

<i>ANNEXE 1 : WENDAKE ET SES DIFFÉRENTS QUARTIERS</i>	XVII
---	------

WENDAKE	xvii
VIEUX-WENDAKE	xviii
QUARTIERS RÉSIDENTIELS	xix
QUARTIER INDUSTRIEL	xx

<i>ANNEXE 2 : LES SITES TOURISTIQUES</i>	XXI
--	-----

DAO8EOLI TSONONTWAN	xxi
EXCURSIONS ONDIA8ICH	xxiii
MAISON TSAWENHOHI	xxv
ONHOÛA CHETEK8E	xxvii

Listes des illustrations

- Fig.1 – Panneau routier bilingue, 28
- Fig.2 – Entrée Sud de la réserve de Wendake, 28
- Fig.3 – Armoiries de la nation huronne-wendat, 34
- Fig.4 – Logo de la nation huronne-wendat, 34
- Fig.5 – Tipi (avant-plan) et shaputuan (arrière-plan) à Excursions Ondia8ich, 39
- Fig.6 – Hogan à Dao8eoli Tsonontwan, 39
- Fig.7 – Façade de la maison longue à Onhoüa Chetek8e, 41
- Fig.8 – Maison Tsawenhohi, 41
- Fig.9 – Costume du site traditionnel huron, Onhoüa Chetek8e, 98
- Fig.10 – Costume féminin huron de pow-wow, 98
- Fig.11 – Chandail amérindien à Excursions Ondia8ich, 98
- Fig.12 – Costume des guides de la Maison Tsawenhohi, 100
- Fig.13 – Costume huron au 19^e siècle, 100
- Fig.14 – Costume de l'élite politique du 21^e siècle, 100
- Fig.15 – Costume du Grand Chef, 100
- Fig.16 – Plan général de la réserve fédéral de Wendake, xvii
- Fig.17 – Aménagement routier du Vieux-Wendake, xviii
- Fig.18 – Chute Kabir Kouba, xviii
- Fig.19 – Rue Oné-Onti/Max-Gros-Louis, xix
- Fig.20 – Bureaux du Conseil administratif de la Nation huronne-wendat, xix
- Fig.21 – Entreprise Éconobois, xx
- Fig.22 – Entreprise Raquettes G&V (Raquettes G&V), xx
- Fig.23 – Paysage de la Vallée de la Jacques-Cartier (Dao8eoli Tsonontwan), xxii
- Fig.24 – Maison longue, xxii
- Fig.25 – Rituel de fumigation, xxii
- Fig.26 – En forêt, xxiii
- Fig.27 – Démonstrations de savoir-faire hurons-wendat, xxiv
- Fig.28 – Dégustation de bannique, xxiv
- Fig.29 – Salle des occupants, vignettes principales et démonstrations d'objets, xxvi
- Fig.30 – Vente de produits artisanaux faits sur place, xxvi
- Fig.31 – Expositions sur les droits territoriaux, xxvi
- Fig.32 – Panneau multilingue, témoin de la diversité de la clientèle internationale, xxviii
- Fig.33 – Section d'une des boutiques, xxviii
- Fig.34 – Hutte de sudation, xxviii

Listes des abréviations

APN : Assemblée des Premières Nation (APN)

APNQL : Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (APNQL)

CDFM : Centre de développement de formation et main-d'œuvre

CNHW : Conseil de la Nation huronne-wendat

FAAC : Festival d'art autochtone contemporain

MLA : Maison-Longue Akiawenrahk

SPAQ : Services Parajudiciaires Autochtones du Québec

STAQ : Société touristique des autochtones du Québec

Remerciements

Je veux d'abord remercier tous les membres de la nation huronne-wendat pour votre accueil et votre collaboration dans ma recherche. Je dédie ce mémoire à chacun de vous.

Je tiens à remercier tout particulièrement celles et ceux qui m'ont beaucoup appris sur l'histoire, la culture et l'identité huronnes-wendat, ainsi que sur les enjeux de l'industrie touristique : Francine, Mélanie, Simon, Luc, Serge, Guillaume, Jeffrey, Raphaël, Rémi, Ghislaine, Annie, François et Françoise, Sonia et Steven, Marcelle, Raymond, Dolorès, Sylvie, Dave, Roland, Marc et Frédérick. Merci à Louis-Karl Picard-Sioui – pour ta relecture et tes commentaires – et à Isabelle Picard, François Vincent, Régent Sioui, Michel Picard et Nancy Picard pour votre coopération dans ma recherche. Merci aussi à Claudine et à Michel pour votre accueil chaleureux et votre support tout au long de mon terrain. Un grand merci à chacun de vous, à vos familles ainsi qu'à toutes celles de Wendake : les Bastien, Duchesne, Duchesneau, Dumont, Gros-Louis, Lainé, Paul, Picard, Rock, Romain, Savard, Sioui et Vincent.

Je voudrais aussi remercier tous mes collègues de Pointe-à-Callière, Musée d'archéologie et d'histoire de Montréal, particulièrement Gérard Holstein, Nicole Gougeon, Pascal Thellen – pour ton aide technique et ton sens critique –, et Michel L'Hérault, pour vos encouragements et surtout votre patience durant ma recherche. Merci à mes ami(e)s pour votre support et votre compréhension. Un merci tout particulier à François Légaré, pour ton dynamisme et ta présence qui m'aident à me surpasser. Je tiens aussi à exprimer ma reconnaissance à mes parents, Claude Charron et Ginette Lévesque Charron, ainsi qu'à mon frère, Francis, pour leur confiance et leur support dans tout ce que j'entreprends.

Je remercie aussi Robert Crépeau et Bob W. White, pour l'intérêt que vous portez à ma recherche. Merci aussi à Anny Morissette pour ses conseils et son aide précieuse. Je tiens aussi à exprimer ma gratitude à ma directrice de recherche, Marie-Pierre Bousquet, pour les discussions enrichissantes que nous avons eu ensemble, pour tous les encouragements et les conseils durant mes moments d'incertitude et de production fructueuse.

Présentation de la recherche

Le tourisme a longtemps été une bête noire de l'anthropologie et c'est seulement tout récemment que les anthropologues eux-mêmes ont commencé à en expliquer les raisons. La principale, d'où en découle toutes les autres, est causée par les ressemblances entre l'anthropologue et le touriste : les deux individus viennent de l'extérieur de la communauté qui les intéresse – quoi que l'anthropologue peut parfois étudier sa propre société – et à l'intérieur de laquelle ils se déplacent pour récolter des informations. Pour se distinguer des touristes, les anthropologues les ont longtemps taxés de dérangeants : les touristes consomment la culture locale, en sont les principaux agents de changements, ce qui mène à l'assimilation des cultures locales par la société dominante d'où proviennent les touristes. Pourtant, les anthropologues n'ont-ils pas été – et ne sont-ils pas encore – eux aussi des agents de changements sociaux ? Et les membres des communautés locales ne le sont-ils pas eux aussi, d'abord et avant tout ? Il est donc évident qu'on ne peut attribuer les changements sociaux à un seul type d'individu puisque c'est dans les relations sociales, dans les échanges économiques et culturelles – deux tangentes présentes dans le tourisme – que les individus opèrent des changements sociaux. Depuis quelques années, nous assistons à une prise en charge de l'industrie touristique par les communautés locales les plus visitées au niveau international. Par conséquent, l'étude du tourisme est intéressante puisqu'elle met en évidence les relations de pouvoir entre différents groupes, dont la communauté visitée en est le centre pour l'anthropologue. La culture devient un outil politique, ce qui est approprié de définir comme étant un processus de *politisation de la culture*.

Au Canada, le tourisme autochtone prend de plus en plus de place sur le marché international. Si plusieurs communautés autochtones prennent en main la création et la gestion des lieux et des activités touristiques sur leur territoire, la venue des touristes étrangers démontre que les autochtones peuvent aussi créer et gérer leur discours sur la scène internationale. Ce nouvel espace symbolique, qui permet aux autochtones de défendre leurs traditions, leurs identités et leurs revendications, a aussi des impacts sur ces communautés et leurs relations qu'elles ont avec d'autres communautés ou groupe sociaux. Dans la présente étude, j'expose les implications du tourisme chez les Hurons-Wendat qui forment une communauté autochtone en milieu urbain au Québec. Comment le tourisme témoigne-t-il des relations de pouvoir entre Hurons, avec les touristes, puis avec les autres autochtones, les Québécois et le gouvernement fédéral ?

Chapitre 1. Contexte de la nation huronne-wendat et cadre théorique

*« Grand father teach us how to offer / In the right way
Grand father with you we've got the power / from yesterday
Tomorrow might be too late
And the children, they just can't wait
And it's you that can make us strong
Showing us the right from the wrong »*

(Gilles Sioui, auteur-compositeur-interprète, « Grand father », de Hubert Francis, dans Old Fool, 2004).

Interpellée par le phénomène contradictoire que représente l'émergence du multiculturalisme canadien ainsi que des nationalismes québécois et autochtones, mon intérêt pour l'ethnologie du proche (Le Menestrel 2002) m'a amené à vouloir étudier les questions autochtones, plus particulièrement au Québec. Face à l'importance que prend le patrimoine dans une communauté culturelle ainsi que la grande popularité du tourisme et de l'écotourisme au niveau international, je me suis penchée sur le tourisme des Hurons-Wendat¹, une des Premières Nations au Québec. La question identitaire en rapport aux autochtones est aussi intéressante lorsqu'on la regarde à partir de cette communauté autochtone en milieu urbain. L'imaginaire indien, même à l'aube du 21^e siècle, est encore associé à une époque pré-coloniale : il pose une étonnante contradiction lorsqu'il est mis en relation avec un environnement urbain contemporain.

Afin de contextualiser ma recherche, je vais d'abord donner quelques informations sur l'histoire de la nation huronne-wendat. Par la suite, j'aborderai les balises théoriques de ma problématique avant de la poser, pour finalement décrire la méthodologie employée lors de l'enquête de terrain.

1.1 La nation huronne-wendat : histoire et actualité

Au 16^e siècle, à l'époque de l'arrivée des explorateurs européens, la Huronie, située au sud de la Baie Georgienne des Grands Lacs, était une confédération de plusieurs sociétés dont la population était évaluée entre 20,000 à 30,000 individus (Beaulieu 2000 : 262 ; Tooker 1967 : 11 ; Trigger 1987 [1976] : 31-32). La société huronne était basée sur un système de clans

¹ Le terme « wendat » s'écrit de deux manières dans la littérature : soit on le conjugue (par exemple, la culture huronne-wendate), soit on ne le conjugue pas (par exemple, les Hurons-Wendat). Je choisis d'utiliser le terme de la même manière que le Conseil de la Nation huronne-wendat, c'est-à-dire sans le conjuguer.

matriarcal et démocratique, dont les familles vivaient dans de grands bâtiments appelés maisons longues. L'économie de subsistance était basée principalement sur l'agriculture, surtout la culture du maïs qui était une monnaie d'échange importante, qui était complétée par la chasse et la pêche.

1.1.1 De la confédération à la grande dispersion

Même avant l'arrivée des Européens, la Huronie était le centre du réseau commercial (Ouellet et Warwick dans Sagard 1990 [1632] : 10) de l'Est de l'Amérique du Nord. Les Hurons échangeaient avec les Iroquoiens² du sud de l'Ontario des objets de luxe, tel le tabac (Trigger 1987 [1976] : 62). C'est toutefois avec les Algonquiens au Nord que le réseau était le mieux élaboré et le plus vital pour les deux groupes. Les Hurons échangeaient surtout du maïs, qui aidait les Algonquiens à se sustenter durant les hivers rigoureux, contre de la viande et des peaux, qui leur permettaient de combler le manque de gibier sur leurs territoires de chasse à proximité (Trigger 1987 [1976] : 62-63). Certaines sources indiquent que le wendat était la langue utilisée dans ce réseau (Sioui 1999 : 115 ; Trigger 1987 [1976] : 174). À l'intérieur de la confédération, bien qu'aucun Huron n'eût le pouvoir légal d'en contraindre un autre, l'intérêt pour l'accumulation de pouvoir faisait que les individus et les lignées étaient loin d'être égalitaires sur le plan social, ce qui devenait contradictoire avec les idéaux démocratiques sur lesquels étaient fondées leur société (Trigger 1987 [1976] : 57). C'est pour ces deux raisons, la situation géographique et le rôle commercial important, que les Hurons sont vite devenus les principaux alliés des colons français.

C'est au début du 17^e siècle que les Hurons ont commencé à traiter avec les Français pour le commerce des fourrures (Tooker 1967 : 25 ; Trigger 1987 [1976] : 27). Les Hurons tenaient le rôle important d'intermédiaires entre les Français et les autres Amérindiens. Ainsi, l'intérêt des Français pour les fourrures n'a fait que développer davantage le réseau commercial déjà existant, ce qui a eu pour effet d'augmenter l'importance du commerce dans l'économie huronne. La chute et la dispersion de la confédération huronne, qui eut lieu une cinquantaine d'années plus tard, en 1649, fut causée par trois facteurs importants. Tout d'abord, les Iroquois menaient des attaques sur les villages hurons pour empêcher les Hurons, qui avaient de meilleures fourrures qu'eux, de signer des traités avec les Hollandais (Trigger 1987 [1976] : 619-620) avec

² Les Hurons font partie de la famille linguistique des Iroquoiens, tout comme les Mohawks. Les Algonquiens, et toutes les autres nations autochtones du Québec contemporain (les Cris, les Attikamekws, les Abénaquis, les Innus, les Malécites, les Mi'kmaq et les Naskapis - les Inuit faisant partie d'une famille linguistique à part) font partie de la famille linguistique des Algonquiens.

qui ils traitaient déjà. Les Iroquois recevaient des Hollandais des fusils en échange des fourrures qu'ils leur apportaient. De cette manière, les Iroquois avaient l'avantage sur les Hurons, puisque les Français n'échangeaient pas d'armes avec ces derniers (Tooker 1967 : 27). Face à cette menace, plusieurs Hurons se convertirent afin de s'assurer la protection des Français. Un autre facteur favorisant la chute de la confédération huronne fut la variole, une maladie infectieuse importée par les Européens. Les crises épidémiques firent chuter dramatiquement la population huronne : « Entre 1630 et 1640, plus des deux tiers de la population huronne va disparaître suite aux épidémies de variole : environ 30 000 personnes au début du XVII^e siècle, les Hurons ne sont plus que 9 000 dans les années 1640 » (Beaulieu 2000 : 262). Finalement, les attaques iroquoises provoquèrent la dispersion de certaines communautés huronnes et rendirent impossibles les récoltes sur ces terres, et donc causa des famines (Trigger 1987 [1976] : 753-754). Là aussi les missionnaires gagnèrent quelques âmes puisque les Hurons savaient que les missionnaires, dans l'aide qu'ils apportaient aux Amérindiens dans le besoin, privilégiaient ceux qui étaient convertis au catholicisme. Au 17^e siècle, la population huronne était de moins de 10,000. La majorité de celle-ci fut intégrée aux Cinq-Nations iroquoises. Deux groupes échappèrent à cette intégration : d'abord, quelques 500 Hurons se réfugièrent chez les Pétuns (Tionnontatés), le groupe iroquoien le plus près géographiquement (Trigger 1987 [1976] : 91) et culturellement, et, ensuite, un groupe d'environ 300 Hurons s'exilèrent dans la région de Québec avec les missionnaires jésuites (Beaulieu 1996 [1995] : 262-263). Aujourd'hui, on retrouve des Hurons ou Wyandot aux États-Unis, en Oklahoma³, au Kansas⁴ et au Michigan⁵, la population huronne restée au plus près de la région autrefois connue comme la Huronie, ainsi qu'au Canada, dans la région de Québec⁶.

C'est en 1650 que ce dernier groupe de Hurons s'installa dans la région de Québec, d'abord à Québec, sur l'Île-d'Orléans, de retour à Québec, à Beauport et à l'Ancienne-Lorette. En 1697, ils s'établirent définitivement dans la Jeune-Lorette (Vincent 1995 : 58-61), le Wendake actuel, dont les terres ne leur étaient concédées formellement qu'en 1742 (Beaulieu 1996 [1995] : 266). Dans les années 1660, les Iroquois avaient cessé d'attaquer la région de la Baie Georgienne, ce qui a permis à certains groupes autochtones de retourner sur leurs territoires. Toutefois, les Hurons de Québec restèrent auprès des Français (Beaulieu 2000 : 265) et ce, même si les Français avaient clairement fait comprendre aux Hurons qu'ils seraient soumis aux mêmes lois que les habitants

³ Wyandotte Nation of Oklahoma, Wyandotte, Oklahoma, États-Unis : <http://www.wyandot.org/oklahoma/>

⁴ Wyandotte Nation of Kansas, Prairie Valley, Kansas, États-Unis : <http://www.wyandot.org/>

⁵ Wyandot Nation of Anderdon, Trenton, Michigan, États-Unis : <http://mywebpages.comcast.net/wyandot/index.html>

⁶ Nation huronne-wendat de Wendake, Québec, Canada : <http://www.wendake.ca/>

de la Nouvelle-France. Ils y trouvaient sûrement « des avantages qui compensaient pour leur assujettissement aux lois françaises » (Beaulieu 1996 [1995] : 293).

1.1.2 Wendake, Québec

Outre la rupture que créent ces migrations successives entre les Hurons et le reste de la population ayant fait partie de la confédération, le nouvel environnement social sera aussi un moteur de changement social important dans le mode de vie des Hurons. Vivant dans un environnement semblable à celui qu'ils avaient connu dans la région de la Baie Georgienne, les Hurons délaissèrent peu à peu l'agriculture et la chasse, de sorte qu'à la fin du 19^e siècle, leurs stratégies économiques se concentraient sur les produits manufacturiers, comme les canots et les raquettes, ainsi que la fabrication d'objets artisanaux (Gérin 1910 : 76). De plus, si la chasse prenait une place moins importante qu'à l'époque du commerce des fourrures, une autre activité lucrative occupait plusieurs hommes hurons dès le début du 19^e siècle. En effet, l'environnement forestier à proximité ainsi que la demande d'officiers britanniques, de bourgeois de Québec et de riches *sportsmen*, sont des facteurs qui ont mené les Hurons de Lorette à devenir des guides en forêt et sur le réseau hydrographique de la région (Falardeau 1996 [1939] : 70-71 ; Gérin 1910 : 74 ; Morissonneau 1996 [1970] : 85 ; Paul 2000 : 9).

Toutefois, si les Hurons surent comment tourner à leurs avantages leurs situations politique et économique précaires et instables, le remplacement de certains éléments culturels hurons par des éléments canadiens français ont créé un écart considérable entre l'image du Huron et l'image de l'indien que les Européens étaient habitués à concevoir. Parmi les éléments de la culture canadienne française qu'ont adoptés les Hurons, les plus importants sont sans doute la langue française et la religion catholique. La langue française fut introduite dès le début des années 1750 (Beaulieu 2000 : 47), ce qui fait que le bilinguisme huron-français a été la norme jusqu'au début du 20^e siècle, période où la langue huronne n'était plus utilisée quotidiennement. De son côté, la religion catholique a toujours eu une double figure pour les Hurons : d'une part, elle a permis, à travers son système symbolique, d'expliquer et de gérer leur situation précaire pour régénérer leur culture qu'ils sentaient menacée (Beaulieu 1996 [1995] : 267), mais, d'autre part, elle a été un des éléments qui a mené indirectement au démantèlement de la confédération huronne. Concernant les changements sociaux profonds, ce qu'il est intéressant de noter est la contradiction entre les nombreux touristes qui, dès la fin du 18^e siècle, à la recherche de l'exotisme, allaient assister à des danses cérémonielles chez les Hurons de Lorette (Phillips 1998 : 25), et le fait que les observateurs, entre 1650 et 1760, s'entendaient tous pour dire que les

Hurons de Lorette étaient ceux dont le mode de vie s'apparentait le plus aux Canadiens français (Beaulieu 1996 [1995] : 266-267). Qu'en est-il aujourd'hui du tourisme à Wendake et de l'identité huronne ?

1.2 La problématique

Afin de comprendre la problématique de recherche, je propose une brève présentation de ma revue de littérature à travers cinq thématiques : le tourisme et le patrimoine, les performances et la marchandisation de la culture, l'authenticité et la tradition, les espaces et les frontières identitaires et, finalement, la politisation de la culture.

1.2.1 Tourisme et patrimoine

Étant donné que la base de mon enquête de terrain se déroulait sur quatre lieux à caractère touristique, j'utiliserai le terme « site touristique » lorsque je parlerai de ces lieux en général et ce, afin d'alléger le texte. Toutefois, il est bon de préciser que « site touristique » est un terme que j'ai choisi d'utiliser pour définir ce type de lieu. Pour les Hurons-Wendat, ces sites, qui peuvent effectivement être aussi appelés sites touristiques, portent les noms de site traditionnel (Onhoüa Chetek8e), centre d'interprétation des savoir-faire (Maison Tsawenhohi), territoire ancestral (Dao8eoli Tsonontwan) et compagnie ou centre de plein air (Excursions Ondia8ich). Ainsi, un site touristique est un lieu qui a comme vocation de diffuser un contenu culturel à une clientèle touristique. Dans certain cas, comme pour la Maison Tsawenhohi, le site peut avoir d'autres vocations, comme l'enseignement de techniques artisanales aux membres de la nation huronne-wendat. Plus spécifiquement, lorsque je qualifie le site touristique de « huron-wendat » – et ils le sont tous dans mon cas – je veux signifier que les sites ont été fondés et sont dirigés par des Hurons-Wendat et que la plupart des guides qui y travaillent le sont aussi, ou sont membres d'autres nations autochtones, généralement du Québec.

Le tourisme tel que nous le connaissons aujourd'hui était à l'origine le voyage touristique développé en Angleterre durant la deuxième partie du 18^e siècle. La première fois que le terme « touriste » est apparu, dans les années 1780, il signifiait quelqu'un qui fait un « tour », c'est-à-dire qui mène une enquête sérieuse, telle que l'observation systématique d'anciennes ruines (Phillips 1998 : 18). Le tour parfait était une combinaison entre la visite d'éléments naturels puissants et d'une communauté locale où ses gens se vêtent pour mettre en valeur leur particularité. À ce titre, au 18^e siècle, des excursions qui combinaient une visite à Lorette et aux

chutes Montmorency étaient très populaires (Phillips 1998 : 26). Mais il ne faut pas penser que tous les touristes s'intéressent à la culture au même degré :

« In other words, touristic shame is not based on being a tourist but on not being tourist enough, on a failure to see everything the way it "ought" to be seen. The touristic critique of tourism is based on a desire to go beyond the other "mere" tourists to a more profound appreciation of society and culture, and it is by no means limited to intellectual statements. All tourists desire this deeper involvement with society and culture to some degree ; it is a basic component of their motivation to travel » (MacCannell 1999 [1976] : 10).

Ainsi, le touriste ne semble pas toujours être celui qui prend à la communauté locale sans rien donner en retour, du point de vue financier ou social. Certains diront même que le touriste se rapproche en plusieurs points aux scientifiques dont les ethnologues : ils sont plus nombreux, mieux organisés (MacCannell 1999 [1976]) et leurs intérêts envoient le message de l'importance de la culture locale aux visités (Le Menestrel 1999, 2002). Le touriste a été longtemps étiqueté par les chercheurs comme un personnage dérangeant pour la communauté locale et les ethnologues ont mis l'accent sur les points négatifs de sa présence afin de s'en distinguer plus facilement (Le Menestrel 2002 : 465). Si je suis d'accord avec ces ressemblances entre le touriste et l'ethnologue, je crois toutefois que la finalité de la visite diffère en deux points principaux : d'abord, l'ethnologue demeurera plus longtemps dans la communauté en question et sa recherche n'aura pas la même portée. Cependant, le point le plus important est le fait que les visités reconnaîtront son statut d'ethnologue.

La littérature pose aussi une distinction intéressante entre touriste et visiteur ou voyageur. Par exemple, dans l'article de David Mercer, les aborigènes australiens perçoivent le visiteur comme une personne qui sait comment se comporter envers les communautés locales et leur culture, d'une manière socialement approuvée, par exemple un scientifique. Le touriste, quant à lui, est une personne qui se promène sans but, qui se met en danger et qui doit être secouru, qui transgresse les lieux sacrés et même pire, qui pille parfois ces endroits et surutilise l'environnement. (Mercer 1994 : 137). Pour ma part, je considère plutôt le touriste comme un individu qui visite un endroit en peu de temps et qui a peu ou pas d'interaction avec les gens de ce même endroit. Le touriste ne fait que jeter un coup d'œil par rapport à celui qu'on appelle le visiteur. Durant mon terrain, certains informateurs ont mentionné que les gens qui venaient leur rendre visite étaient considérés plutôt comme des visiteurs, des gens en quête d'information, voire même des amis. Peu d'entre eux parleront de la connotation péjorative de touriste. Ce côté péjoratif est explicité par Sara LeMenestrel dans ses études sur le tourisme louisianais : le voyageur recherche l'authenticité, il est donc l'antithèse du touriste qui lui cherche uniquement à consommer (Le Menestrel 2002 : 462). Elle cite Tzvetan Todorov (1989 : 378) qui caractérise le touriste comme '*un visiteur pressé qui préfère les monuments aux êtres humains*' » (Le Menestrel

2002 : 463). Les informateurs qui voyaient un côté péjoratif au terme de touriste démontraient, par le choix du terme visiteur, le caractère plus respectueux et informé des gens étrangers leur rendant visite. Toutefois, je crois qu'à Wendake, la distinction entre un touriste et un visiteur est beaucoup moins importante et présente que la distinction entre la manière d'aborder le tourisme. Ainsi, à partir de l'ethnographie, j'utiliserai les termes « visiteur » et « touriste » sans trop faire de distinction. Par contre, comme je l'expliquerai maintenant, suivant les définitions de Le Menestrel, le terme touriste s'associe plus facilement au tourisme de masse et celui de visiteur au tourisme ethnoculturel.

Il y a plusieurs types de tourisme, qui se basent surtout sur le degré de mise en scène de la visite, l'utilité du site et son degré de rentabilité. Tout d'abord, le type de tourisme qui a suscité le plus d'attention et de critiques de la part des anthropologues est le tourisme de masse. Axé sur des spectacles et des performances culturelles, le tourisme de masse est reconnu pour être très rentable étant donné le haut taux de fréquentation de visiteurs en peu de temps. Longtemps critiqué comme étant mauvais pour les communautés locales qui seraient assimilées à la culture globale (Greenwood 1997), d'autres intellectuels ont prouvé le contraire avec d'autres travaux et d'enquêtes de terrain. Le sociologue Dean MacCannell est le plus connu et le premier à avoir démontré que le phénomène du tourisme était méthodologiquement possible à analyser dans les sciences sociales. Ce dernier a conçu un modèle, le *staged authenticity*, où il démontre que les communautés locales peuvent prendre le pouvoir sur ce qui est démontré dans les spectacles et que, contrairement au touriste, elles sont conscientes du moment où commence et où finit le jeu.

Dans la même veine, Michel Picard a fait une étude sur le tourisme balinais avec une approche macro-sociologique. Dans les années 1970, il démontre que les Balinais percevaient de manière opposée l'aspect économique du tourisme, qui représente la demande extérieure des touristes, et son aspect culturel, qui représente leur identité propre. Ainsi, axer le développement économique de Bali sur le tourisme mènerait à la disparition de la culture puisque les Balinais ne se définiraient plus que par le regard du touriste. Toutefois, vingt ans plus tard, Picard démontre que de concevoir le tourisme de cette manière est de réduire « les enjeux de la mise en tourisme d'une société à un problème d'adéquation de l'offre à la demande » (Picard 2001 : 112). Il est possible de conserver sa culture propre tout en développant une économie dont le principal revenu est l'industrie touristique en permutant la valeur économique de la culture pour une valeur symbolique. Je suis d'accord avec le fait que les Balinais ont su s'accommoder du tourisme mais l'étude de Picard, en ne présentant que la version des autorités politiques balinaises – puisque son approche est macro-sociologique – évacue toute la dynamique entre l'élite balinaise, la

population impliquée dans le tourisme et la population en générale. Comme le démontre Marie Mauzé dans son étude sur le tourisme chez les Kwakwaka'wakw, il est clair que les membres d'une communauté ne peuvent avoir le pouvoir sur ce qui est démontré (Mauzé 2003) et que l'opposition économie/culture, si elle est facilement négociable au niveau national, ne l'est pas au niveau local. L'étude de John Bodinger de Uriarte (2003), sur la structure casino-musée des Mashantucket Pequot aux Etats-Unis, démontre que la popularité internationale et la prospérité économique d'une communauté autochtone n'est pas sans entacher son identité même auprès d'autres communautés autochtones. De son côté, l'étude de Larry Nesper (2003) sur le *Indian Bowl* des Chippewas du Lac Flambeau vient nuancer ce type de tourisme en expliquant comment l'image indienne est créée en collaboration avec les visiteurs allochtones qui viennent assister au spectacle de danse, ainsi que la possibilité que de telles manifestations culturelles puissent servir à préserver la culture (Nesper 2003).

Un autre type de tourisme qui a émergé dans les années 1990, en réaction contre le tourisme de masse, est le tourisme culturel ou ethnoculturel. Ce type de tourisme est axé davantage sur une relation interpersonnelle que sur le spectacle. La plupart du temps, le tourisme culturel est un peu moins rentable que le tourisme de masse puisque les fréquentations sont moins nombreuses et les visites de plus longue durée. Le tourisme culturel privilégie aussi le développement communautaire dans une optique de préservation et de promotion de la culture et, comme l'écotourisme, de l'environnement. Suivant la lignée de MacCannell dans laquelle on met en évidence la participation des communautés locales dans l'industrie touristique, Sara Le Menestrel (1999, 2002), avec son approche ethnographique, rend compte du tourisme louisianais comme un moteur important de préservation et de promotion de la culture et de l'identité louisianaises. J'appuie cette théorie avec l'étude de Ruth B. Phillips sur l'art des autochtones du Nord-Est de l'Amérique du 18^e au 20^e siècle. En effet, le tourisme est présent dans le quotidien des Hurons depuis leur arrivée dans la région de Québec (Phillips 1998 : 123). Par conséquent, la culture matérielle conçue pour la consommation touristique était en même temps un support pour la conservation d'une identité ainsi qu'un témoin des relations entre les autochtones et les allochtones à cette époque.

Dans le tourisme, la notion de patrimoine est très importante. On parle même souvent de patrimoine au lieu de culture. Qu'est-ce donc que le patrimoine ?

« Rappelons simplement, dans ces réflexions préliminaires, que dans le mot «patrimoine» on trouve les mots *pater* (père) et *monere* (avertir, conseiller). «Des choses qui rappellent le père», ce serait là une première définition trop limitative. L'anglais utilise le mot *heritage*, pour désigner le patrimoine qu'on reçoit, sauvegarde, entretient, enrichit, transmet à notre tour. Ce terme fait

appel à la responsabilité, mais également à la connaissance et à l'affection, à l'intérêt intellectuel, à la culture »⁷.

De plus, le patrimoine est une réinscription du passé dans le présent, une réinterprétation actuelle afin de légitimer des valeurs actuelles (Gordon 2004 : 509). Le patrimoine est une relecture du passé qui ne suit pas nécessairement la chronologie, et compresse la mémoire dans une atemporalité (Gordon 2004 : 528). Ainsi, « si les Hurons de la diaspora sont très différents des Hurons du XVII^e siècle, c'est en conservant la mémoire huronne du passé que ces Hurons modernes forment encore un peuple de mémoire différente et donc un peuple distinct » (Brunelle 2000 : 85). Ainsi, lorsque la notion de patrimoine apparaît dans les discours d'une communauté donnée, elle est accompagnée de projets muséaux et touristiques, elle met toujours en relation la protection et la mise en valeur de la culture. La mémoire des activités et des éléments culturels passés doit être rattachée au présent, racontés et joués. Les membres de ladite communauté prennent conscience de ce qui les rend différents et ressemblants face aux autres communautés et construisent leurs représentations et leurs institutions en fonction du caractère distinctif qu'ils veulent conserver. Le patrimoine est donc un ensemble de biens et de connaissances reconnu par la communauté ou la nation qui procède à la nomination de celui-ci. De cette manière, le patrimoine est un principe de droit et non de fait, en ce sens qu'il est un construit social et non de nature : il est en effet relié à la culture qui suit aussi cette règle.

1.2.2 Performances et marchandisation de la culture

Quel que soit le type de tourisme à travers lequel est conçu un site touristique, il y a toujours une partie de spectacle, un degré plus ou moins élaboré de mise en scène. Toutefois, cette mise en scène de la culture n'est pas qu'un simple spectacle offert aux visiteurs. Les performances culturelles sont une explication de la vie sociale en soi (Turner 1982 : 9), pas nécessairement de manière explicite, et sont souvent une critique de celle-ci (Turner 1987 : 22). Si la performance engendre des modifications du spectacle dans la répétition de celui-ci, la performance entre ainsi en contradiction avec l'idée d'une image pittoresque d'une culture régionale. Dans l'exemple du rituel de l'Alarde⁸, Davydd Greenwood (1977) dit que celui-ci perd de sa signification à partir du moment où il est présenté à des gens de l'extérieur. Cette idée de perte de signification et de perte de la culture est aussi présente dans certaines études sur les cultures autochtones (Barbeau 1994 [1915] ; Falardeau 1996 [1939] ; Noël 1979). Cette opposition entre spectacle et

⁷ <http://www.politique-patrimoine.org/html/Rapport/Chap1/cnxt3.html>

⁸ Le *Alarde* est un rituel basque en Espagne qui signifie historiquement la victoire, célèbre une nationalité. Selon Greenwood, parce que le rituel est maintenant exécuté pour le grand public et non les gens de la communauté locale, le sens est perdu. Greenwood donne ainsi une définition ontologique de l'authenticité. Je crois plutôt que le rituel, dans le changement de signification, n'est pas perdu mais interprété de manière différente.

image pittoresque est bien illustrée dans la composition du modèle de MacCannell qui est constitué des deux concepts *staged* (performance) et *authenticity* (authenticité) :

« The central tension here is that between the notion of a fixed and immutable authenticity and that of performance which, by definition, creates alteration through repetition. Performance is a potentially subversive process by virtue of the ineluctable slippage between script and realization and between perception and object » (Balme 1998 : 54).

Ce modèle nous permet de comprendre qu'il peut y avoir plusieurs sens attribués à un même élément culturel tout dépendant de la perception d'un individu. Perla Pétrich, dans son étude sur la mémoire, explique que la « variabilité de sens permet aux représentations d'être à la fois novatrices, c'est-à-dire, d'une part, liées aux références traditionnelles et, d'autre part, investies de nouvelles significations » (Pétrich 1993 : 188). Toutefois, l'idée de performance cache beaucoup plus que cette simple idée de plusieurs sens et est un des concepts à la source du débat de l'identité huronne analysée à travers le tourisme.

La consommation de performances culturelles est toujours, directement ou indirectement, accompagnée de consommation de produits culturels. L'article de Greenwood explique que ce n'est pas tant le fait que le rituel change de signification en soi qui pose problème mais que cette nouvelle signification soit la vocation commerciale :

« It is not so clear when activities of the host culture are treated as part of the 'come-on' without their consent and are invaded by tourists who do not reimburse them for their 'service'. In this case, their activities are taken advantage of the profit, but they do not profit, culturally. The onlookers often alter the meaning of the activities being carried on by local people. Under these circumstances, local culture is in effect being expropriated, and local people are being exploited » (Greenwood 1977 : 174)

L'article de Greenwood nous permet donc de comprendre le lien qui existe entre le pouvoir financier, les touristes et les Occidentaux en général, et qu'il est inconcevable que les communautés locales puissent devenir aussi des puissances économiques. Ainsi, il semble croire que la réaction négative des gens face à la mise en marché du rituel sera permanente, que la communauté ne saura pas réagir face à l'intérêt des gens de l'extérieur pour ce rituel (Cohen 1988 : 382). Toutefois, dans mon cas d'étude, je démontrerai qu'il est possible pour une communauté autochtone de représenter une puissance économique, ce qui semble aussi être le cas pour l'étude de Bodinger de Uriarte et Nesper. Là où les revenus sont importants, on peut d'abord être davantage indépendant du gouvernement qui subventionne les programmes socio-culturels. Dans le cas du Foxwoods Resort Casino, le casino est une importante source de revenu qui a entre autres servi à financer la construction du Mashantucket Pequot Museum and Research Center et continue de le soutenir (Bodinger de Uriarte 2003). Dans le cas des Chippewas, les ressources financières importantes donnent plus d'impact à la nation autochtone

sur les revendications territoriales parce qu'une puissance économique devient nécessairement une puissance politique :

« The Indian Bowl, as an institutional mechanism in the reproduction and transformation of local Indian identity, emerged as an outcome of the relationship between the global forces, national policies, and regional social and economic processes. So these need to be considered » (Nesper 2003 : 451-452).

Or, la valeur économique n'induirait pas nécessairement la notion de patrimoine à préserver comme le défend entre autres Michel Picard. Le Menestrel nuance en expliquant que l'économie, bien qu'elle soit un facteur pour justifier le patrimoine, n'est pas nécessairement la cause d'une culture à préserver : « La vision de la culture comme capital paraît donc indéniablement nourrir celle de la culture comme patrimoine, qu'elle en soit ou non à l'origine » (Le Menestrel 1999 : 153). Je suis effectivement de cet avis compte tenu de ce que j'ai observé chez les Hurons-Wendat. Leur économie est fort bien développée mais on y remarque vite une tension entre la culture et les intérêts financiers, en ce sens que la manière d'aborder le tourisme semble se baser sur ces deux types de finalités.

Le fait que la valeur économique de la culture soit reliée à l'importance d'intéresser des gens d'autres cultures à la nôtre mène à une prise de conscience de sa propre culture : qui sommes-nous, qu'est-ce que les autres pensent de nous et à quoi s'attendent-ils en venant nous voir ? À ce titre, je suppose que la production matérielle destinée à la vente devient une partie intégrante de la culture. Elle permet des gains matériels pour les producteurs mais aussi une visibilité du système de représentations huron-wendat tels qu'eux le définissent. Cela ne veut pas dire que la culture huronne n'a pas été influencée par d'autres mais bien que les Hurons décident des éléments qui représentent leur culture, qui font du sens dans leur système de représentation. La conscience du soi a aussi été augmentée par les influences touristiques en introduisant des nouvelles significations d'appropriation du soi et de l'identité. La mise en marché de la culture matérielle touristique amène de plus en plus les résidents à manipuler intentionnellement les frontières et les espaces domestiques afin de promouvoir une image pour les consommateurs (Lawrence 1996 : 88). Dans cette optique, il est clair que les membres de la communauté locale doivent être considérés comme des acteurs au sein de leur société (Le Menestrel 1999 : 134). De plus, si la marchandisation de la culture a été une des étapes essentielles à l'établissement d'un art autochtone contemporain (Phillips 1998 : 279), il est maintenant clair que, pour la plupart des communautés urbaines autochtones de l'Est de l'Amérique du Nord, le tourisme fait maintenant partie intégrante de la culture.

1.2.3 Authenticité, validité et tradition

Si les Hurons-Wendat ont le contrôle sur la définition de leur identité, de leur culture et de leur patrimoine, la question à savoir ce qu'est la culture huronne-wendat contemporaine et comment on devrait l'exposer n'est pas encore résolue dans le consensus. D'abord, bien que l'authenticité fasse référence à l'individu et à son intégrité, l'authenticité culturelle est plus complexe. Certains affirment que le concept est inapproprié en anthropologie, dans une analyse des politiques de l'identité, puisque le chercheur devrait prendre en considération l'interprétation de chaque individu (Handler dans Haley et Wilcoxon 1997 : 780). En effet, l'ethnologue ne peut pas dire qui est plus vrai que l'autre puisque tout un chacun exprime son identité de manière particulière. Je pense toutefois qu'il est impossible d'évacuer un terme si utilisé, pas parce qu'il l'est dans la littérature mais d'abord parce qu'il l'est sur le terrain. Je crois que la solution se trouve dans une distinction entre l'authenticité et la validité. Lorsque l'on parle d'authenticité, il est question d'un principe objectif et historique. Par exemple, Ruth B. Phillips parle du concept d'authenticité comme étant associé, pour les collectionneurs, aux idées de rareté et d'âge : autrement dit, plus l'objet est rare et ancien, plus il a de la valeur (Phillips 1998 : 59). Les notions d'esthétiques occidentales sont aussi rattachées à cette vision de l'authenticité (Krech III 2004 : 21). Toutefois, selon Richard de Mille, ce principe ontologique, le vrai ou le faux, associé à l'authenticité est plutôt ce qu'il conviendrait de nommer la validité :

« Validity and authenticity, then, are substantially, though not completely, independent components of truth. Validity cannot be achieved without authentic observing and reporting, by someone, somewhere, some time, but when authentic-and-valid reports are available in a library, a clever pretender can put together a wholly inauthentic reports (like *The Teachings of Don Juan*⁹) containing many valid details (such as the idea that sorcerers try to steal each other's souls). Since most people, including anthropologists, care more about validity (which is theoretical and therefore interesting) than about authenticity (which is a rather boring practical condition for obtaining valid information), they tend to take authenticity for granted whenever they read a report whose content seems valid to them » (De Mille 1990 : 233).

L'authenticité fait appel à l'innovation, à l'inconscience, à ce qui va de soi. La validité fait appel au conformisme, à la conscience, à ce qui est pensé. Toutefois, dans la majorité de la littérature, on traite seulement d'authenticité : il s'agit d'un principe variable qui identifie comme tel un objet ou un ensemble de traits selon la signification qui y rattache une communauté donnée. Ainsi, dans son modèle, MacCannell ne semble pas avoir pensé que l'authenticité pouvait avoir une signification différente pour le touriste et pour le chercheur (Cohen 1988 : 374). L'authenticité est donc un principe négocié entre deux ou plusieurs groupes, mais il est aussi négociable à l'intérieur d'un même groupe. Ce qui reste invariable est le fait que l'authenticité soit un concept qui se négocie selon le contexte socio-politique actuel (Gordon 2004).

⁹ Titre de la thèse de Carlos Castaneda, un chercheur doctorant en anthropologie dont le grade lui a été refusé à cause de l'absence de base théorique dans sa recherche mais aussi parce qu'il a été accusé d'avoir trafiqué ses données.

De son côté, la tradition est aussi un concept qui, comme l'authenticité, peut être perçu comme négociable ou institutionnalisé. D'abord, dans la signification occidentale, la ou les traditions sont connues comme des éléments culturels à la base même de la culture, qui fait référence à ce qui la définit, ce qui est transmis de générations en générations sans être modifiées (Handler et Linnekin 1984 : 273). La tradition est aussi inventée, comme l'a exposé Eric Hobsbawm (1983), qui signifie les traditions inventées, construites et instituées, ainsi que celles qui émergent de manière moins évidente dans une période précise et qui sont reconnues comme telles rapidement (Hobsbawm 1983 : 1). L'invention de la tradition ne se fait pas totalement de manière consciente ou inconsciente. Ce qui a lieu de souligner est que le rapport avec le passé est subjectif et qu'il s'agit davantage d'une signification donnée que d'une qualité objective (Handler et Linnekin 1984 : 285). Toutefois, lorsqu'une tradition est instituée ou reconnue officiellement, ce processus d'institutionnalisation est conscient, construit et a comme finalité implicite ou explicite la politisation de la culture. En institutionnalisant la tradition, ou le patrimoine (Bousquet 1996 : 533), ce n'est pas le passé figé dans le temps qui est vécu à nouveau : il s'agit plutôt d'un point de référence, d'un espace créé où la vie traditionnelle et la vie moderne peuvent cohabiter, un outil politique pour contrôler les relations internes et externes (Mauzé 1997 : 12).

Si certains semblent penser que la tradition est un terme trop galvaudé pour être utile en anthropologie (Handler et Linnekin 1984 : 273), je réponds, comme pour ce qui est de l'authenticité, que ces termes ne peuvent être évacués de la recherche étant donné qu'ils sont utilisés sur les terrains où les ethnologues mènent leurs enquêtes. Il est cependant important de faire la différence entre la manière dont nous analysons la situation et comment cette situation est vécue sur le terrain, et de rendre compte des deux. Cette position dans laquelle le chercheur se retrouve par rapport à son terrain est le fait d'un changement de paradigme où les forces en jeu dans les politiques de l'identité ne sont plus établies selon un mode binaire mais multiple :

« It appears, to paraphrase Eriksen (1993 : 129), that indigenous peoples must first lose their culture in order to save their identity and heritage ; hence, the indigenous advocate, wannabe, or subaltern scholar must struggle to keep indigenous and Western separated level. We should not be surprised, then, when this indigenous/Western dichotomy inaccurately portrays the contemporary social world (Dirks 1990, Roseberry and O'Brien 1991). In reality, there are frequently more than two players or positions in our global society, and, as competing claims to 'colonized' status in Quebec illustrate (Roosens 1989 : 79-83), one man's subaltern is another man's hegemonist » (Haley et Wilcoxon 1997 : 764).

Si la tradition peut avoir plusieurs définitions, le chercheur doit avoir comme références les définitions qu'en donne la communauté autochtone en question et comment elles sont traitées. Qu'ils soient contestataires ou autoritaires, ou les deux, les individus d'une société autochtone ne perçoivent pas la tradition de la même manière.

En conjuguant authenticité et contemporanéité dans un cadre (post)colonial (Poirier 2000), les communautés doivent faire usage de stratégies spécifiques afin de revitaliser la culture pour ne pas qu'elle disparaisse. Le modèle d'analyse de Harald E. Prins (1996) sur la culture mi'kmaq contemporaine est significatif pour mon cas d'étude. Après la moitié du 20^e siècle, les Mi'kmaq ont entre autres adopté des éléments culturels associés au pan-amérindianisme, un mouvement constitué de différentes nations autochtones en Amérique réagissant contre les autorités politiques allochtones. Plus récemment, et ce qui est aussi le cas pour les Hurons-Wendat, les Mi'kmaq tendent vers une définition plus nationaliste de la culture, c'est-à-dire qu'à travers l'étude des documents historiques, les communautés en question se réapproprient leur culture et leurs traditions spécifiques. Lorsque je parle de revitalisation des traditions, il peut s'agir d'appropriations d'éléments provenant d'autres cultures autochtones ou de réappropriations – le suffixe *ré* faisant référence au retour de quelque chose qui a déjà fait partie du patrimoine par le passé – d'éléments culturels du passé propre d'une culture donnée. Le processus de revitalisation des traditions est présent dans une communauté qui a subi beaucoup de changements sociaux en peu de temps, qui a pris conscience de son caractère distinctif et qui désire à la fois le mettre en valeur et le préserver.

1.2.4 Identités : espaces et frontières

L'identité est un concept dynamique, de construction historique, autant dans son contenu que dans sa forme (Friedman 1992 ; Le Menestrel 1999 ; Pellow 1996). L'espace et ses frontières physiques ou conceptuelles sont reliés à la création, la gestion, la transformation et la définition des relations sociales (Pellow 1996 : 3). Ainsi, une identité ne doit pas seulement être analysée dans son fond mais aussi dans sa forme, dans ses limites ainsi que dans sa capacité et ses raisons qu'elle a de changer ses frontières et de négocier avec d'autres identités. Dans un milieu urbain, les frontières deviennent encore plus importantes en ce sens que la proximité est perçue comme une probabilité d'empiètement géographique et culturelle :

« Hall argues (...) zones of contact may be expressed in physical spaces defined by the inclusion of fixed and semifixed feature spaces, such as architectural elements and furnishings, into interpersonal spatial relations. Hall's concept of the self as a reflexive agent seems to come alive when spatial boundaries are violated and actors seek to redress such disturbances ; the material world, however, appears as a vehicle for expressing, or as a mediator in the maintenance of, personal space dimensions » (Lawrence 1996 : 74).

Les frontières conceptuelles, aussi réelles que les frontières physiques ou géographiques, sont aussi de l'ordre du temps, en ce sens que l'exotisme n'est plus seulement présent dans ce qui est physiquement lointain mais aussi ce qui est temporellement loin. Comme le mentionne

Nathalie Hamel dans son étude sur l'invention du costume traditionnel québécois, l'exotisme est aussi incarné dans l'Autre 'antérieur' (Hamel 2002 : 79-80), dans l'anachronisme qu'il représente.

Une des frontières conceptuelles les plus importantes dans toutes les études touchant les autochtones est la frontière juridique créée par la *Loi sur les Indiens*. Cet appareil législatif, instauré par le gouvernement fédéral en 1876, définit le statut indien pour chaque individu selon des éléments imposés par les autorités politiques allochtones. Avant 1985, la transmission de ce statut n'était possible que si les autochtones se mariaient entre eux, ou si un autochtone mariait une allochtone. Si une autochtone mariait un allochtone, le statut indien ne pouvait être conservé par la femme, ni transmis aux enfants issus de ce mariage. En 1985, l'amendement C-31 de la loi révoqua le préjudice du genre et permit à plusieurs autochtones de reprendre leur statut et les droits qui l'accompagnent. Cependant, si le préjudice du genre fut éliminé, l'amendement C-31 créa des degrés au statut : le paragraphe 6.1 de l'article définit les autochtones dont les deux parents sont autochtones et le paragraphe 6.2 définit les autochtones dont un des parents est autochtone (Frideres 1998 : 32). Si un individu dont le statut se définit sous le paragraphe 6.2¹⁰ se marie avec un individu allochtone, il leur sera impossible de transmettre le statut indien à leurs enfants. Par contre, si deux individus dont le statut se définit par le paragraphe 6.2 se marient, leurs enfants seront inscrits selon le paragraphe 6.1, ce qui garantira la transmission du statut indien pour deux générations. Cette frontière juridique renforce l'image de l'Indien et du Blanc comme des archétypes importants dans les relations autochtones-allochtones. Mais je me dois d'être claire : il s'agit d'archétypes et non de vraies personnes (Clifton 1990 ; Simard 1990). L'image de l'Indien est associée à un passé colonial qui n'est plus d'actualité de nos jours. Toutefois, le terme Indien fait partie du vocabulaire des autochtones lorsque la plupart d'entre eux définissent leur identité. Cette utilisation permet de dresser une frontière conceptuelle précise entre les autochtones et les allochtones, frontière conjurant celles qui sont souvent poreuses au niveau culturel et biologique.

Dans son histoire, la nation huronne-wendat a aussi d'autres archétypes qui évoluent : le Huron bien sûr, le Québécois et le Métis. Bien qu'ils ne figurent pas dans le patrimoine huron-wendat, les deux derniers archétypes sont importants puisqu'ils témoignent des histoires politiques et familiales d'un groupe autochtone très métissé mais qui, malgré les frontières poreuses, a réussi à conserver une identité distincte. Tout comme les Mi'kmaqs dans l'étude de Harald Prins, les Hurons-Wendat sont passés d'un état près de l'extinction culturelle à un autre où la culture est

¹⁰ Lorsqu'ils discutent de la Loi sur les Indiens et de l'amendement C-31, certains autochtones de différentes nations se nomment souvent par l'article ou plus précisément par le paragraphe sous lequel leur statut est défini. Par exemple, un autochtone dira qu'il est un « C-31 » ou un « 6.2 ».

une des plus revitalisées des Premières Nations en Amérique du Nord (Prins 1996 : 17). Par conséquent, la situation propre des Hurons-Wendat les expose à des débats importants sur la question identitaire. Si l'authenticité n'a pas nécessairement la même signification pour le visiteur et le visité, il existe un système de symboles commun non seulement dans le lieu touristique, mais dans les relations autochtones-allochtones en général. Celles-ci sont basées sur des images et des imaginaires dont l'Indien et le Blanc font partie. Toutefois, nous verrons que ce système de symboles, instauré et soutenu surtout par la *Loi sur les Indiens* de l'État canadien, n'est plus seulement une manière pour les Blancs d'assimiler les Indiens mais plutôt une manière pour les autochtones de se différencier des allochtones. Ainsi, nous assistons à la fois à un procédé de préservation d'images du passé mais aussi de nouvelles constructions de celles-ci (Sawchuk 2000 : 86-87).

1.2.5 Politisation de la culture

Puisque l'identité autochtone est un prérequis pour toutes les revendications territoriales et autres droits autochtones, la compétition pour l'identité autochtone devient un phénomène social qui dynamise les relations entre autochtones et avec les allochtones. Si les différences culturelles sont notées entre autochtones et allochtones, il est clair que des différences seront présentes entre les autochtones de différents groupes mais aussi entre autochtones d'une même communauté (Haley et Wilcoxon 1997 : 777 ; Weaver 2001 : 245). Il est donc important de comprendre que le processus par lequel on décidera d'exposer la culture ne représentera jamais la culture en soi. Il y aura toujours des aspects cachés de la culture qu'on ne voudra pas montrer, et ces aspects cachés sont aussi importants dans l'analyse de la politisation de la culture que ceux qui sont sélectionnés. De plus, il peut arriver qu'une partie de la population ne soit pas d'accord avec ce qui est représenté dans l'industrie touristique, ou qu'ils se sentent marginalisés dans la manière dont l'exposition de leur culture est établie, et ce même lorsque cette industrie est gérée par des gens de leur communauté (Mauzé 2003 : 509). Ce nonaccès à la culture pour certaines personnes démontre que le processus de reconnaissance de la culture ne suit pas nécessairement un principe démocratique mais témoigne de l'émergence d'une élite locale.

Dans le quotidien comme dans l'industrie touristique, la définition de l'identité est toujours organisée, à des degrés différents, en fonction des groupes avec qui on interagit, en fonction de la personne qui nous regarde. Ainsi, même si le tourisme est une mise en scène de la culture, aussi à des degrés différents, la représentation de la culture est plus qu'un simple spectacle : elle permet de montrer aux autres non seulement ce qu'est l'identité mais ce que la communauté

considère comme étant son identité et comment elle a été et est encore marginalisée par la culture dominante. En ce sens, l'identité et la culture, en soi ou mise en scène, sont définitivement une question de prise de pouvoir et aussi de démonstration de celle-ci. Dans la littérature, on nommera ce procédé comme la réappropriation de l'identité (Friedman 1992 : 837), des savoirs (Wilson 2004), de l'histoire (Prins 1996 : 14 ; Sioui 1999). La rencontre touristique offre donc une opportunité d'exprimer et d'expérimenter cette réappropriation de l'identité.

Cependant, face aux injustices du passé et parce que non seulement les territoires ont été colonisés mais aussi les corps et les savoirs autochtones, certains chercheurs autochtones croient que seuls les autochtones ont l'autorité pour définir ce qui est autochtone (Sioui 1999 ; Weaver 2001 ; Wilson 2004). Ce mouvement social pose une question d'éthique concernant qui a le droit ou non d'étudier les communautés autochtones. Je crois que ce mouvement de l'autodéfinition, pas celui de la réappropriation des savoirs – la distinction est importante –, est un peu réducteur et a tendance à devenir tautologique. Toutefois, il est important de considérer et de rendre compte de cette capacité à prendre le contrôle sur ce qui est diffusé à leur sujet et de la manière dont ils l'expriment. Il est clair que si l'authenticité, la tradition, la culture et l'identité sont, dans l'analyse ethnologique, des principes négociables qui démontrent la capacité de se définir par rapport au groupe dominant, ces concepts sont perçus différemment lorsque vécus au quotidien :

« If one is engaged in 'negotiating culture,' that is, involved in the construal and interpretation of ethnographic or historical realities, then one is bound on a collision course with others for whom such realities are definitive. Culture is supremely negotiable for professional culture experts, but for those whose identity depends upon a particular configuration this is not the case. Identity is not negotiable. Otherwise, it has no existence » (Friedman 1992 : 852).

Cela ne veut pas dire que la diversité culturelle à l'intérieur d'une communauté n'existe pas mais que l'identité que l'on se donne est telle que nous la définissons à un moment donné.

Dans le cas de Allan Hanson et de son article sur l'invention de la tradition Chumash (Hanson 1997), certains autochtones ont réagi en mentionnant qu'il était impensable qu'un allochtone critique une communauté autochtone après les stratégies colonisatrices que les autochtones ont dû subir. Toutefois, je suis d'accord avec plusieurs auteurs qui mentionnent que si l'ethnologue prend la décision de ne pas parler de ce qu'il perçoit, de ce que les gens de la communauté lui disent, le message qu'il véhicule est lourd de conséquences. D'abord, comme le mentionne Beaulieu (2000 : 34), cela indiquerait que les communautés autochtones ne sont que des victimes de l'histoire et qu'elles n'ont pas la capacité de défendre leurs intérêts. Or, comme les études sur le tourisme en général l'ont démontré, les communautés locales ne sont pas en état

de subir le tourisme mais plutôt de s'en accommoder (Le Menestrel 1999). Selon moi, il en est de même pour les chercheurs autochtones qui travaillent dans un milieu majoritairement allochtone. Ainsi, je suis d'accord avec Hanson (1997) et Beaulieu (2000) : penser que les communautés autochtones ne peuvent bénéficier du statut d'acteur renvoie à une approche paternaliste et impérialiste. Ensuite, l'autre partie du message que véhiculerait l'ethnologue choisissant de ne pas aborder des sujets délicats est que certaines connaissances ne doivent pas être diffusées. En effet, si l'anthropologie du chez soi a de nombreux avantages, tel qu'une plus grande capacité d'intégration au terrain, il peut arriver qu'un chercheur, autochtone ou allochtone, confonde une innovation culturelle pour un élément qui va de soi, ou encore il peut se sentir mal à l'aise de divulguer certaines informations qui pourraient ternir les relations qu'il a avec les autres membres de sa communauté. Ainsi, je ne dis pas que la définition externe de l'identité est meilleure que l'autodéfinition, mais que les deux approches se complètent et doivent être toutes deux considérées comme enrichissantes dans le développement de l'ethnologie contemporaine. L'ethnologue, ou le chercheur en sciences sociales, qu'il soit autochtone ou allochtone, se doit de divulguer les informations brutes ou analysées afin de contribuer à l'avancement des connaissances (Hanson 1997 : 203).

1.3 L'hypothèse et le plan d'argumentation

Les Hurons-Wendat sont les 3000 membres d'une nation autochtone siégeant à Wendake, une communauté enclavée près de la ville de Québec. Petit groupe établi à cet endroit en 1697 après une migration difficile, les Hurons-Wendat se sont vite adaptés au mode de vie canadien et développé une économie basée surtout sur le commerce, l'industrie touristique et tous ses domaines attenants (artisanat, guidage en forêt, fabrication de raquettes). En contact fréquent avec les Canadiens français, les Hurons se sont vite métissés, autant sur le plan biologique que sur le plan culturel. Du point de vue juridique actuel, selon la *Loi sur les Indiens* établie par le gouvernement fédéral en 1876, presque la moitié des Hurons-Wendat sont actuellement identifiés comme 6.2 selon l'amendement C-31, 6.2 signifiant que la transmission du statut indien, et des droits qui s'y réfèrent, ne peut être transmis à l'enfant seulement si l'autre parent est aussi un autochtone statué (Frideres 1998 : 32). À partir de cette situation culturelle et juridique particulière, un mouvement de revitalisation de la culture et des traditions huronnes-wendat a été créé dans les années 1980 et se manifeste aujourd'hui surtout à travers l'industrie touristique. Dans ce projet de sauvetage culturel, les Hurons se sont d'abord appropriés des éléments culturels d'autres nations autochtones et se sont définis, et certains se définissent encore ainsi, à partir d'une culture pan-amérindienne. Plus récemment, le mouvement

nationaliste, créé par les traditionalistes hurons-wendat dans les années 1980, est maintenant devenu le projet de la communauté en général : les Hurons-Wendat se réapproprient leur culture propre à travers la relecture de l'histoire et la défense de leur histoire. Outre le fait d'une démonstration de la puissance économique que représentent les Hurons-Wendat, l'industrie touristique qu'ils développent est devenue un espace où les Hurons en général, et plus particulièrement les responsables de sites, les guides hurons et autochtones, ont l'opportunité d'exprimer et d'expérimenter la réappropriation de l'identité huronne-wendat. Ainsi, le tourisme est beaucoup plus qu'une forme de divertissement (Le Menestrel 2002, 1999 ; MacCannell 1999 [1976]) : dans la mise en scène de leur culture, les communautés autochtones révèlent des particularités de la culture autochtone qui est représentée et jouée (Bodinger de Uriarte 2003 ; Mauzé 2003 ; Nesper 2003 ; Phillips 1998). Par conséquent, les images et les codes utilisés pour véhiculer la culture huronne-wendat sur les sites touristiques témoignent des relations de pouvoir historiques et contemporaines entre Hurons, autochtones, Québécois et touristes étrangers.

Afin d'élaborer cette problématique, j'aborderai d'abord la question de l'investissement du territoire, sur la réserve et sur les sites touristiques. Ensuite, je parlerai des archétypes présents dans la construction de l'identité et des représentations huronnes-wendat. Par la suite, je discuterai de la mise en scène de l'identité et de la culture huronnes dans les techniques de représentations et les réactions des touristes. Puis, je mettrai en lumière les tenants et aboutissants de la tradition, pour finalement donner des exemples de manifestations culturelles et politiques qui témoignent concrètement de la politisation de la culture huronne-wendat.

1.4 La méthodologie

Mon terrain de recherche a eu lieu à Wendake et dans les environs, soit les lieux des sites touristiques, des festivités, d'autres endroits publics sur la réserve ainsi que certains endroits privés. La durée du terrain a été d'un peu plus de deux mois, en juin, juillet 2004 et octobre 2004. Les méthodes de collecte de données de cette recherche sont l'observation participante, les entrevues semi-dirigées et informelles, l'enregistrement audio-visuel et l'analyse de documents officiels de divers organismes autochtones et des sites touristiques hurons-wendat. Concernant la confidentialité des informateurs, tous sont mentionnés sous un pseudonyme sauf pour les responsables de sites touristiques et ce pour deux raisons : ceux-ci s'affichent publiquement comme propriétaire dans leur publicité, ils sont des personnes reconnues comme étant très impliquées dans la défenses des droits hurons, et ils ont déjà donné leur consentement pour la divulgation de leur nom dans ce projet.

Tout d'abord, l'observation participante a eu lieu sur quatre sites touristiques et autres lieux de festivités concernant les cultures autochtones et plus précisément la culture huronne-wendat. Ces endroits étaient situés dans la réserve de Wendake et dans ses environs. J'ai tenté le plus possible d'aller régulièrement sur chacun des sites touristiques, selon les accords possibles avec les responsables, afin d'être témoin des relations entre guides et touristes. Sur trois des quatre sites touristiques, en plus d'être reconnue comme chercheuse, j'étais considérée comme une guide ou une aide. Ensuite, les entrevues semi-dirigées ont eu lieu avec sept guides-interprètes, trois responsables de sites touristiques, un responsable du secteur culture et patrimoine, un agent de communication du Conseil administratif, ainsi qu'un enseignant. Des entrevues informelles ont été effectuées avec environ dix autres Hurons ou autochtones de Wendake et environ dix touristes sur trois des quatre sites touristiques. Aussi, j'ai procédé à l'enregistrement audio-visuel de quelques entrevues et de visites guidées sur les sites. Éventuellement, de ces quelques onze heures d'enregistrement vidéo, j'effectuerai un montage afin de produire un film ethnographique. Pour la recherche en tant que telle, mais surtout pour la présence d'une caméra comme outil de collecte de données, des dispositions éthiques ont dû être prises, à la fois auprès de la Faculté des Études Supérieures de l'Université de Montréal, concrétisées sous la forme de l'obtention d'un certificat d'éthique, et à la fois auprès de mes informateurs, suivant les dispositions adoptées dans le certificat d'éthique. Finalement, mise à part une revue de littérature bien élaborée, l'analyse de certains documents officiels sera pertinente pour ma recherche, tels que la politique culturelle du Conseil de la Nation huronne-wendat (CNHW) et le code d'éthique de la Société touristique des autochtones du Québec (STAQ).

CHAPITRE 2. La réappropriation du territoire : réserve, institutions et sites touristiques

*« The National Flag, the National Anthem and the National Emblem are the three symbols through which an independant country proclaims its identity and sovereignty, and as such they command instantaneos respect and loyalty. In themselves they reflect the entire background, thought and culture of a nation' »
(Official Indian government commentary in Hobsbawm 1983 : 11).*

Dans ce chapitre, j'analyserai comment certains espaces, d'abord créés et délimités par le gouvernement fédéral, sont aujourd'hui réappropriés par les Hurons-Wendat afin d'y inscrire leur patrimoine. Je démontrerai comment les Hurons donnent de nouvelles significations à un concept qui leur a été imposé, en l'occurrence la réserve indienne, pour en faire un territoire où l'on exprime et où l'on tente de protéger la culture et l'identité huronnes-wendat. De plus, les Hurons-Wendat créent, que ce soit à l'intérieur ou à l'extérieur de la réserve, des espaces qui ont comme fonctions la préservation et la promotion du patrimoine, en l'occurrence le Vieux-Wendake et les sites touristiques. Cette réappropriation territoriale de la réserve ainsi que la création d'espaces culturels démontrent une prise de conscience communautaire de la culture et de l'identité. Ainsi, nous pouvons constater que les Hurons ne se considèrent pas comme une nation conquise, acculturée, mais qui a sa propre culture et qui s'est appropriée différents éléments culturels environnants afin de s'adapter aux changements sociaux. Toutefois, cette adaptation trouve ses critiques non seulement auprès des Québécois et des autres autochtones mais aussi auprès des autres communautés autochtones. Les Hurons ont toujours entretenu des relations commerciales privilégiées avec les Québécois et les Européens, et cette réalité peut aussi être analysée du point de vue du métissage, biologique et culturel, d'une manière péjorative. Bien qu'il ne soit pas le propre des Hurons-Wendat, le métissage est un phénomène qui se retrouve dans cette conscience de l'identité. Ainsi, nous pouvons comprendre à quel point les frontières culturelles et politiques peuvent être poreuses dans la vie quotidienne et comment les autorités autochtones veulent les contrôler.

Afin d'argumenter cette partie de ma recherche, j'élaborerai d'abord sur la manière dont les Hurons investissent le territoire de la réserve. Ensuite, je présenterai deux institutions autochtones importantes concernant le sujet à l'étude, c'est-à-dire le Conseil de la Nation

huronne-wendat (CNHW) et de la Société touristiques des autochtones du Québec (STAQ). Finalement, je discuterai de trois aspects importants des sites touristiques à l'étude : le contexte de fondation, l'investissement du territoire ainsi que les activités et les thématiques des visites guidées.

2.1 La réserve fédérale de Wendake : un référent identitaire

Marguerite Vincent Tehariolina, d'origine huronne et dont le dernier nom signifie « non divisé, sans mélange » (Vincent Tehariolina 1995 : 161), décrit ainsi Wendake, la réserve située à une douzaine de kilomètres au nord-ouest de Québec :

« À quelques milles de la Vieille capitale, lorsque l'on se dirige du côté ouest, l'on aperçoit tout à coup un petit village isolé qui semble perdu au milieu de la civilisation blanche. Ce petit coin sauvage, habité principalement par les Indiens de la Nation huronne, a maintes fois eu l'honneur de recevoir des gens de marque (...), ainsi que certains ethnologues et anthropologues réputés. Si ces mêmes personnalités visitaient aujourd'hui la petite bourgade de jadis, ils ne retrouveraient que des vestiges, et l'âme huronne qui se refuse à mourir. Tout le charme et le pittoresque sont pratiquement disparus avec les os de nos ancêtres. Pourtant, ne soyons pas passéistes et louangeurs des temps antiques. Bien sûr, aujourd'hui (1983) le visiteur ne fait qu'un tour d'horizon sur la petite réserve huronne. Rien ne laisse déceler ce qu'elle contient de pittoresque et pourtant que de souvenirs y sont encore vivants » (Vincent Tehariolina 1996 : 151).

D'abord, Wendake n'est pas un petit village isolé comme la plupart des réserves amérindiennes au Québec. D'une superficie de 1.13 km², Wendake est voisine immédiate de plusieurs municipalités : Val-Bélair, Lac-Saint-Charles, Loretteville, Neufchâtel et Saint-Émile. Ainsi, la réserve, dont la rivière Saint-Charles, ou Akiawenrahk, marque les frontières au nord et au sud, est accessible en plusieurs points : il est possible d'entrer sur le territoire au sud, en traversant le pont de la rivière Saint-Charles près des chutes Kabir-Kouba, au nord, par la municipalité de Lac-Saint-Charles, ainsi que par l'est ou l'ouest environ au centre, par le boulevard de la Rivière. De plus, Wendake n'est pas constituée de façon homogène mais de différents quartiers : le Vieux-Wendake, où se trouve, entre autres, le Centre des savoir-faire hurons-wendat et l'église Notre-Dame-de-Lorette ; les deux zones résidentielles, dont la majorité des résidences et le CNHW font partie ; et la zone industrielle, où des industries et le site traditionnel huron sont situés¹¹. Certes,

¹¹ En ce qui concerne le territoire, il est important de mentionner une entente de gestion et de compensation financière. Tout d'abord, depuis 1987, une entente avec le gouvernement permet aux Hurons-Wendat de gérer les ressources sur le secteur Tourilli dans la réserve faunique des Laurentides. Ce secteur de 397 kilomètres carrés est situé à 32 kilomètres de la ville de Saint-Raymond, une municipalité au nord-ouest de la ville de Québec. La mission du Tourilli est de mettre en valeur la faune à travers des activités de chasse et de pêche, ainsi que d'offrir des services d'hébergement et de restauration. De plus, le CNHW met de l'avant l'« approche d'aménagement intégré des ressources. En effet, la mise en valeur concomitante de l'ensemble des ressources de ce territoire vise à maximiser la création d'emplois dans une approche de développement durable » (http://www.tourilli.ca/fr/tourilli_apropos.html). Ensuite, le débat autour de la vente illégale des Quarante Arpents est une autre question territoriale. Ce traité territorial signé en 1742 par les Révérends Pères de la Compagnie de Jésus concède le territoire aux Hurons-Wendat. Ce territoire de 140 km² était situé à l'ouest de Loretteville et au sud de Val-Bélair. Un procès a été

d'un premier coup d'œil général, Wendake donne l'impression d'être semblable à n'importe quelle autre municipalité de la région, mais l'architecture du quartier historique, les symboles affichés et leur toponymie particulière nous font comprendre que nous sommes dans une réserve amérindienne. Cette architecture, ces symboles et cette toponymie sont les témoins de ces souvenirs dont parle Vincent dans le dernier extrait. Cette réalité concorde avec l'étude de Marie-Pierre Bousquet sur les Algonquins du Canada :

« L'image à l'intérieur d'une réserve peut être une façon de marquer la frontière entre *nous* les Amérindiens et *eux* les allochtones. Un village algonquin est un ensemble de maisons sans architecture originale, et l'installation de symboles indiens serait une manière de conférer à l'aménagement spatial une particularité locale ethnique. L'image sert aussi d'instrument d'action, d'affirmation de l'existence d'un sujet, au cœur d'une société majoritaire différente. Elle peut aussi avoir une fonction pédagogique, voire politique, pour rappeler aux générations qui ne connaissent que la vie sédentaire la spécificité de leur héritage culturel » (Bousquet 2001 : 238).

Ainsi, le territoire n'est pas huron-wendat en soi mais le devient de par les manières dont les Hurons l'investissent, par les manières dont ils l'utilisent et le décorent.

2.1.1 La toponymie huronne-wendat

La langue huronne n'est plus d'usage quotidien depuis le début du 20^e siècle. Effectivement, la langue est un élément culturel important dans la définition d'un patrimoine donné mais n'en constitue pas le seul élément essentiel. Pourtant, c'était la perspective généralisée pour la majeure partie du 20^e siècle, telle qu'illustrée dans l'étude de la mythologie et du folklore hurons effectuée par Claude Marius Barbeau dans les années 1910 :

« La mythologie est maintenant pour ces gens chose du passé. Elle a progressivement disparu de leur existence en même temps que leur individualité morale et sociale, et nous n'avons pu en préserver que des fragments. Démoralisés par leurs voisins blancs et par le cadre moderne, les plus conservateurs d'entre eux ne montrent aucun intérêt pour leurs anciennes coutumes, et ils auront bientôt perdu les restes de cet ancien héritage en même temps que leur langue » (Barbeau 1994 [1915] : 30-31).

Le travail d'archivage colossal de Barbeau est aujourd'hui devenu une référence pour les Hurons, entre autres dans la formation de guides-interprètes sur certains sites touristiques. Ce qui est intéressant à noter c'est que, contrairement à ce qui semble être une évidence, ce n'est pas nécessairement le caractère urbain de l'environnement qui a fait disparaître la langue huronne. Comme le souligne Marie-Pierre Bousquet dans son étude sur les Algonquins du Canada, les

inténué par le CNHW en 1984 pour la vente illégale de ce territoire en 1904. Marguerite Vincent mentionne que la vente des Quarante arpents, ainsi que le territoire de chasse de Rocquemont (9,600 acres), a été effectuée par les Chefs de cette époque, mais demeure toutefois illégale puisque la transaction a été faite sans le consentement de la bande (Vincent 1995 : 158). En 1999, après plus de quinze ans de débats juridiques, la Nation huronne-wendat a finalement conclu une entente de compensation financière étant donné l'impossibilité de rendre effectif le contenu du traité dans le contexte actuel. À titre compensatoire, treize millions de dollars et 74 acres supplémentaires au territoire de la réserve de Wendake pour des fins résidentielles ont été donnés au CNHW (Bastien, Lainé et Tanguay 2000).

Algonquins croient que « plus un village est éloigné, et plus on considère qu'il a de chances de préserver ses traditions (ce qui n'est pas le cas : à Winneway, on ne parle presque plus l'algonquin) » (Bousquet 2001 : 231). Je pose plutôt l'hypothèse que si la langue huronne n'est plus parlée, c'est davantage dû au fait que les Hurons étaient peu nombreux à leur arrivée dans la région de Québec et qu'ils ont dû s'adapter à la langue du commerce étant donné que leur économie de subsistance se basait davantage sur le commerce. Si la langue wendat était la langue officielle du commerce dans la Huronie, c'était parce que les Hurons étaient en majorité et en autorité dans cette région. Or, si les Hurons n'étaient plus en majorité dans leur nouvel environnement et qu'ils n'avaient plus la même importance dans le réseau commercial, ils n'ont toutefois pas perdu leur grande capacité d'adaptation à ce type de réseau.

Par contre, plusieurs décennies après la francisation complète des interactions quotidiennes, la prise de conscience de la perte de la langue huronne a mené au développement d'un projet socio-éducatif plus large, approuvé par le CNHW et le Ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada, qui une fois implanté aura la mission de réinsérer la langue huronne dans le quotidien par le biais de son enseignement à l'école primaire de la réserve¹². Bien que ce projet soit complexe et à long terme, la revitalisation de la langue wendat est explicite dans la toponymie du territoire. L'exemple le plus évident de la toponymie huronne-wendat est le nom du village. La réserve a été connue sous différents noms avant de porter le nom officiel actuel de Wendake : Nouvelle-Lorette, La Jeune-Lorette, Roreke, Village-Huron-de-la-Jeune-Lorette, Notre-Dame-de-Lorette, Village-Huron, Village-des-Hurons, Indian-Lorette (Vallières 2001 : 43-44), ainsi que Notre-Dame de la Nouvelle-Lorette (Beaucage 1994 : xxiv), Lorette (Beaulieu 2000, 1996 [1995] ; Falardeau 1996 [1939]) et Lorette-Wendake (Beaucage 1994 : xxv ; Delâge 2000 ; Phillips 1998). La plupart des noms officiels de la réserve démontrent l'influence de la langue française. Le nom Village-des-Hurons, par exemple, rappelle l'attribution du nom « Huron » par les jésuites pour indiquer la coiffure en forme de hure, mode de l'époque de la Huronie. Il y a quelques années, les Hurons ont renommé leur territoire « Wendake », qui signifie « pays » ou « île à part » (Vallières 2001 : 43), le même nom qu'ils donnaient à leur territoire ancestral près de la Baie Georgienne dans la région des Grands Lacs. Bien que les Hurons aient eu d'assez bonnes relations avec les Jésuites¹³, le fait de remplacer un nom donné par les Jésuites (Village-des-Hurons) par un nom en langue wendat démontre une réappropriation du territoire par l'utilisation de la langue d'origine.

¹² <http://www.wendake.ca/nation/fr/ecole/programmes.htm>

¹³ N'oublions pas que ce sont avec des Jésuites que les Hurons ont effectué le long périple entre la Baie Georgienne et la Jeune Lorette, aujourd'hui Wendake. En effet, l'interrelation entre la religion catholique et la spiritualité huronne traditionnelle est évidente dans le patrimoine religieux huron-wendat et nous laisse croire que la cohabitation de ces deux éléments sur un même territoire n'était pas contestée par les Hurons.

Toutefois, les Hurons-Wendat¹⁴ ont gardé le référent « huron » dans l'appellation de leurs membres, probablement par pragmatisme, puisque les Hurons sont très connus sous ce nom par les étrangers, surtout les Européens, puis cette double nomination permet de conserver en mémoire ce qu'est devenue leur culture depuis le contact des Européens au 16^e siècle. De Wendake provient le nom « Wendat » pour désigner ses habitants, dont Sagard mentionnait de différente prononciation, soit « Houandate » (Vallière 2001 : 25), et qui devient « Wyandot » ou « Wyandotte » en anglais pour les autres nations huronnes de l'Ontario et des États-Unis. Ainsi, en renommant le territoire et les habitants, les Hurons-Wendat ont donc déplacé toute la symbolique rattachée à la terre ancestrale pour l'amener à Wendake. En procédant ainsi, les Hurons veulent transformer la manière d'expérimenter et de percevoir le territoire. Si l'on considère que le territoire ancestral autrefois reconnu aux Hurons était énorme par rapport à celui de la réserve actuelle, une prise de conscience importante se fait au niveau de la population quant à la perte de territoire encourue durant les derniers siècles. À ce titre, il est aussi important de noter que la toponymie huronne utilisée pour désigner certains endroits hors de la réserve :

« Dans la région de la Capitale-Nationale, la proximité de la communauté amérindienne de Wendake fournit un certain nombre d'appellations huronnes-wendates. On n'a qu'à penser, par exemple, aux toponymes officiels qui portent des noms hurons-wendats tels que : Lac Tantaré, Rivière Tourilli, Rivière Talayarde, pour s'en convaincre » (René dans Vallières 2001 : VII).

Selon moi, cette utilisation de la langue huronne ne sert pas qu'à démontrer la proximité de la communauté huronne-wendat mais bien l'influence historique de la culture huronne sur l'environnement de la région de Québec. Cet outil politique que devient la toponymie huronne-wendat se retrouve donc logiquement sur le territoire même de Wendake.

Selon les plans géographiques de 1884 et de 1900 dans le livre de Marguerite Vincent (1995 : 153 et 157), la langue huronne ne figurait pas sur les noms de rues de la réserve. Le premier plan est décrit en fonction des terrains où on voit l'inscription « Terrains des communs Indiens » derrière la « Propriété de l'Église ». Sur le plan de 1900, ce qui est aujourd'hui le boulevard Chef-Maurice-Bastien, la rue principale au sud de la réserve, était à ce moment le Chemin du Roi. En 1939, Falardeau décrivait ainsi la réserve :

« ... ce réseau incohérent de rues et de ruelles, qui partent de la limite nord de la réserve, près de la voie ferrée, et descendent, plus ou moins parallèlement, pour venir se rencontrer à la place de la chapelle ou se terminer sur la route nationale qui longe la rivière à cet endroit » (Falardeau 1996 [1939] : 73-74)¹⁵.

¹⁴ « Huron-Wendat » est le terme employé par le CNHW. Les termes « Huron » et « Wendat » sont aussi utilisés par la population en générale et dans certaines œuvres.

¹⁵ Il est important de noter qu'au début du 20^e siècle, jusque vers la fin des années 1960, la réserve se limitait à l'actuel Vieux-Wendake. Ensuite, dans les années 1980, à la suite de l'adoption de l'amendement C-31, la surface de la réserve a dû être augmentée à nouveau étant donné l'ajout de près de mille individus qui retrouvaient leur

Le terme « route nationale » nous démontre que dans les années 1930, la toponymie huronne n'était pas utilisée dans la réserve. Entre les années 1900 et 2000, à part la citation de Falardeau, la littérature est pauvre sur cette thématique. Le reste des données que je détiens concernant l'investissement du territoire dans la réserve huronne durant cette période sont ethnographiques, se basant principalement sur des informations fournies par un ingénieur civil du CNHW ainsi qu'un agent du Centre culturel Ti-yarihuten de Wendake. Avant les années 1980, il n'y avait pas d'affichage pour les noms de rues, certains endroits étaient identifiés à l'oral mais portaient des noms francophones. C'est dans les années 1980 que le présent système d'affichage bilingue, huron/français ou français/huron, a été instauré. Les rues portent surtout des noms de Hurons qui ont été Grands Chefs, par exemple « One-Onti/Max-Gros-Louis »¹⁶, et des noms d'animaux, par exemple « Handiaouich/Tortue ». De plus, les panneaux d'« Arrêt/Stop » sont en fait des « Arrêt/Seten » ou des « Seten/Stop » (fig.1). D'une part, l'affichage institutionnel, avec des noms comme la « salle communautaire Kondiaronk », « l'École Ts8taïe » et le « Centre culturel Ti-yarihuten » et d'autre part, l'affichage commercial, avec des noms comme « Artisanat Gros-Louis », « Petit Huron Moc » et « Art et artisanat Oki », démontre bien cette réappropriation du territoire par la langue huronne. Cet usage de toponymie en langue autochtone depuis le début des années 1980 concorde aussi avec l'étude de Marie-Pierre Bousquet sur les sociétés algonquines. En effet, la toponymie est présente dans la signalisation routière et dans les noms d'institutions en territoire algonquin depuis le « ... début des années 1980, ce qui correspond au développement des infrastructures internes des réserves et l'expansion du pan-amérindianisme au Québec à la suite du mouvement engendré pour la défense des droits des Indiens de la Baie James » (Bousquet 2001 : 235). Il faut ainsi retenir que cette forme d'investissement du territoire de la réserve de Wendake n'est pas une pratique isolée mais semble plutôt caractériser une réappropriation généralisée des territoires des réserves par l'exposition des langues traditionnelles dans les lieux publics.

statut d'indien et leurs droits auprès de la nation huronne-wendat. Je discute plus en détails de la *Loi sur les Indiens*, du statut indien et de l'amendement C-31 dans le prochain chapitre.

¹⁶ Max Gros-Louis est présentement le Grand Chef de la Nation huronne-wendat. Il a été élu pour plusieurs mandats au cours de sa carrière politique, totalisant plus de vingt-cinq ans à ce titre.



Fig. 1 – Panneau routier bilingue



Fig. 2 – Entrée Sud de la réserve de Wendake

2.1.2 Les éléments architecturaux et décoratifs

La présence d'une ornementation architecturale particulière est un élément important dans l'expression d'un patrimoine culturel. Dans son étude sur le tourisme dans un village portugais, Denise Lawrence explique comment l'identité d'une communauté est liée aux représentations matérielles qui sont exposées sur la place publique :

« The production of built forms involves residents of Vila Branca in appropriating material culture and reproducing social relations. Architectural elements by their material nature lend a tangible reality to expressions of social status, and in appropriating them, residents exteriorize themselves, giving expression to social identities. The appropriation of new architectural elements entails the appropriation of new value systems and identities » (Lawrence 1996 : 88).

Bien que l'architecture de la plupart des maisons et des autres bâtiments ne se différencie pas des municipalités avoisinantes, des particularités culturelles sont présentes dans les affiches¹⁷ et les ornementations architecturales. En effet, les noms des commerces sont significatifs, rappelant les noms de familles des Hurons ou des éléments de la culture, tout comme l'iconographie les accompagnant, par exemple une tête de Huron coiffée d'une hure ou ornée de plumes. De plus, certaines ornementations architecturales donnent une couleur locale, telle que le contour triangulaire de la porte d'entrée de la boutique *Art et artisanat Oki* qui rappelle la forme du tipi. Bien que du point de vue historique le tipi n'ait jamais été un habitat utilisé par les Hurons, celui-ci est un symbole de l'indianité que plusieurs communautés autochtones affichent. Pour les Amérindiens de l'Amérique du Nord, le tipi est donc devenu, au même titre que les têtes d'Huron (coiffe en forme de hure), d'Iroquois (rasé avec une longue queue ornée de plumes) ou de Sioux (grande coiffe de plumes des Grands Chefs), des marqueurs distinctifs pour les autochtones.

¹⁷ La fabrication de nouvelles affiches pour les commerces du Vieux-Wendake fait partie du programme de revitalisation du Vieux-Wendake élaboré par le CNHW.

Mise à part l'entrée au nord de Wendake, entrée rarement utilisée par les autochtones, l'entrée Sud de la réserve et le passage au nord du Vieux-Wendake par la piste cyclable sont marquées d'éléments architecturaux et décoratifs. D'abord, lorsqu'on entre au sud de la réserve (fig.2), on voit un panneau où est inscrit « Wendake » avec le logo officiel de la nation huronne-wendat et des banderoles verticales indiquant « Bienvenue » et « Kwe ». En passant à travers la réserve sur la piste cyclable, on y voit huit mosaïcultures en forme d'animaux représentant les huit clans de la nation, soit la tortue, le loup, l'ours, le chevreuil, le castor, le faucon, le porc-épic et le serpent¹⁸. Cette exposition du bestiaire traditionnel autochtone aux yeux des autochtones passant sur la piste cyclable indique clairement que nous traversons un territoire autochtone. Bien que de nos jours, les Hurons-Wendat s'identifient plutôt en fonction des familles (ex. Gros-Louis, Bastien, Sioui, Vincent, Laveau, etc.) et rarement selon les clans, la signification du bestiaire huron-wendat devient donc un élément de marquage territorial et culturel entre autochtones et allochtones plutôt que de marquage familial entre Hurons-Wendat.

Si l'on regarde l'architecture au sens large, la réserve de Wendake ne démontre pas de distinction particulière, sinon dans le Vieux-Wendake. Dans cette zone, les rues sont très étroites, rappelant une conception de l'espace privé autrefois différente (Picard-Sioui et Vincent, « Les Hurons de Lorette : établissement et adaptations (1697-1850) »). En effet, la disposition des maisons dans le Vieux-Wendake est différente du reste de la réserve : les premières sont l'une en l'arrière de l'autre, toutes orientées vers la rivière Akiawenrahk¹⁹ et la chute Kabir-Kouba, et les autres disposées face aux différentes rues sur lesquelles elles sont localisées. Si les Hurons construisaient toujours des maisons longues à leur arrivée sur l'Île-d'Orléans (Trigger 1987 [1976] : 803), avant leur établissement à la Jeune Lorette, c'est au début du 18^e siècle qu'ils ont remplacé celles-ci par des maisons de type canadien (Beaulieu 1996 [1995] : 270). En 1749, Perh Kalm mentionne qu'« 'Actuellement tous les Sauvages ont construit leurs maisons sur le type des logements français ; certaines sont en pierre, mais la plupart sont en bois » (Morissonneau 1996 [1970] : 81-82), ce qui laisse croire qu'il est fort probable que les premières constructions à la Jeune Lorette aient aussi été des maisons longues.

2.1.3 Les commerces et l'entrepreneuriat hurons-wendat

En plus de l'affichage, de la toponymie et de l'ornementation architecturale, certaines entreprises, de par leur nature, expriment l'identité huronne. D'abord, il y a les trois boutiques d'artisanat situées dans le Vieux-Wendake : Art et artisanat Oki, Le Petit huron Moc et Artisanat Gros-Louis.

¹⁸ http://www.wendake.ca/tourisme/fr/attraits_touristiques/mosaiculture/mosaicultures.htm

¹⁹ Nom huron de la rivière Saint-Charles.

Dans ces boutiques, on y vend entre autres des mocassins, des raquettes, des bijoux, des capteurs de rêve, de la sauge, du foin d'odeur, des instruments de musique, des albums de musique et de la littérature. Les produits ne sont pas nécessairement typiquement hurons et témoignent de l'influence du mouvement pan-amérindien depuis les années 1980 : on y voit souvent des capteurs de rêve et de la sauge, dont celle-ci a été adoptée par les Hurons lors de cérémonies de purification. Les trois boutiques d'art et d'artisanat sont situées très proches l'une de l'autre, sur le boulevard Bastien qui traverse la réserve au sud, et la majorité de leur clientèle est surtout européenne. Ensuite, Raquettes G&V, située dans la zone industrielle de Wendake, est une industrie de production de raquettes de bois de frêne et de babiche, raquettes dites traditionnelles, ainsi que des raquettes en aluminium. Face à la popularité montante des raquettes en aluminium, Raquettes G&V s'est appropriée l'idée pour faire ses propres raquettes dans ce matériau, sans pour autant délaisser la production de raquettes traditionnelles. Par cette décision, Raquettes G&V produit maintenant 40% du marché au Canada et est le fournisseur officiel des Forces armées canadiennes. En plus des boutiques d'artisanat et d'une entreprise de production de raquettes, il y a à Wendake des commerces de vente de cigarettes situés près d'une route qui traverse la réserve. Ces commerces sont bien sûr particuliers à certaines réserves amérindiennes au Québec où la clientèle est majoritairement allochtone. Wendake à plusieurs autres commerces sur son territoire, commerces que l'on pourrait retrouver un peu partout au Québec : bois d'œuvre, dépanneurs, commerce de location de films, clinique chiropratique, restaurants, auberge, vente de voiture, station d'essence et commerces de cigarette. Ce qu'il faut retenir de cette multitude de commerces à Wendake, et ce que la présence de plusieurs résidences imposantes dans le quartier résidentiel vient confirmer, est l'évidence d'un très bon développement économique de la communauté. Aussi, on peut remarquer la prédisposition des Hurons à devenir des commerçants, à la fois stimulés par l'environnement urbain ainsi que par le grand nombre d'entrepreneurs hurons déjà présents.

2.1.4 Le Vieux-Wendake : la scène du village

Dans la perspective de l'industrie touristique huronne-wendat, la grande concentration de symboles hurons et amérindiens dans le Vieux-Wendake, ainsi que sur la piste cyclable, la frontière Nord de ce quartier, démontre non seulement une réappropriation de symboles amérindiens mais aussi une disposition conscientisée de ceux-ci. Si la réserve de Wendake ressemble en plusieurs points aux municipalités environnantes et que la seule partie témoignant du contraire est le Vieux-Wendake, il est clair que les symboles seront concentrés à cet endroit pour tout simplement y forcer le regard du touriste et non dans le quartier résidentiel. Le

pittoresque de Wendake doit être mis en valeur et ce qui est plus occidentalisé doit être plutôt caché ou voilé :

« Although tourism has packaged many aspects of local culture for the tourist trade, the main concern of promoters is that the town 'read' as a traditional town, without undue explanation. It should easily represent the ideal rural life uncontaminated by urban or 'foreign' influences. That modernity be eschewed is essential to creating the image ; the reality of a modern life in Vila Branca must be hidden » (Lawrence 1996 : 89).

À la fin des années 1980, lorsque le site traditionnel huron (Onhoüa Chetek8e), qui était dans le Vieux-Wendake, est déménagé au nord de la réserve, plusieurs commerces basés sur l'industrie du tourisme, surtout les boutiques d'artisanat, ont dû faire face à une baisse de la fréquentation touristique. En effet, les autobus qui se rendaient sur le site touristique d'envergure internationale entraient dans la réserve par le boulevard de la Rivière, ce qui fait que les touristes ne passaient pas par le Vieux-Wendake et traversaient donc la première section du quartier résidentiel de Wendake. Ce qui est encore le cas, bien que certaines visites soient maintenant organisées en fonction de la visite conjointe avec la Maison Tsawenhohi, située dans le Vieux-Wendake. Le programme de revitalisation du Vieux-Wendake a donc permis de redonner de la vigueur économique à ce secteur. De plus, l'élaboration de la Place de la Nation, où se déroulent des activités telles que le festival des récoltes au mois d'août, ainsi que d'un circuit sécuritaire près de la chute Kabir Kouba et le long de la rivière Akiawenrahk, sont des étapes du projet de revitalisation du Vieux-Wendake qui permettent non seulement d'attirer les touristes dans cette partie de la réserve mais aussi les Hurons-Wendat. Cet aspect de contrôle du regard et de la circulation des touristes me fait voir le Vieux-Wendake à la fois comme la scène et comme le salon de la réserve.

Dans son modèle de *staged authenticity*²⁰, Dean MacCannell explique que les membres d'une communauté locale donnée vont créer un espace d'expression culturelle spécialement pour les touristes, soit une scène, afin d'attirer leurs regards à cet endroit. En faisant de même, les gens de la communauté protègent en quelque sorte le reste de leur communauté qu'ils considèrent comme un espace privé, une arrière-scène. On pourrait aussi voir le Vieux-Wendake comme le salon si nous comparons le village à l'intérieur d'une maison : « Although further refinement will be necessary, in the interest of simplicity, the "public" can be defined here as those parts of the house that do not require an invitation for entry and the "private" as those that do » (Fredrick 2003 : 326). Le Vieux-Wendake est une scène, un lieu public où les visiteurs ont libre accès. Par opposition, le reste de la réserve, excepté le site traditionnel, est davantage un endroit privé qui témoigne des notions de libéralisation des marchés, de prospérité et propriété privée, notions qui

²⁰ Je développerai plus en détails le concept de *staged authenticity* dans le chapitre quatre de mon mémoire.

ne sont pas associées à l'image amérindienne. Dans le Vieux-Wendake, la proximité des résidences et des commerces, contrairement au reste de la réserve, facilite les déplacements, rend l'ambiance plus pittoresque.

De manière générale, bien que la perception qu'ont les Hurons de l'espace et de l'architecture soit semblable à celle des Québécois, il n'en demeure pas moins que les Hurons marquent de frontières leur territoire pour le distinguer de ceux qui les entourent. Comme l'explique Deborah Pellow, les frontières conceptuelles (ou temporelles, sociales – on pourrait rajouter institutionnelles, par exemple le CNHW), c'est-à-dire non tangibles (physiques, géographiques), sont aussi réelles que les frontières géographiques puisqu'elles sont le résultat de l'action sociale (Pellow 1996 : 2). Par exemple, la réserve fédérale de Wendake est un territoire déterminé par une action juridique, selon la *Loi sur les Indiens*. Toutefois, ce n'est que dans le marquage territorial, par exemple dans l'utilisation de la toponymie huronne dans l'affichage routier, que le territoire prendra du sens pour les Hurons. Ainsi, le territoire n'est plus occupé par les Hurons en fonction d'une action juridique externe mais bien en fonction des différentes actions des Hurons sur celui-ci. La réserve n'a plus seulement qu'une signification juridique nommée par le gouvernement fédéral mais aussi des significations culturelles et économiques nommées par les Hurons.

2.2 Les institutions et les projets culturels

Comme nous l'avons vu, le territoire de la réserve, bien qu'il soit perçu aujourd'hui comme une frontière géographique par les différentes manières de le marquer, la réserve était d'abord une frontière aléatoire, conceptuelle, d'après un appareil juridique bien défini. Je vais donc continuer d'exposer certaines des frontières conceptuelles présentes au niveau communautaire et qui démontrent la spécificité culturelle bien réelle des Hurons-Wendat.

2.2.1 Le Conseil de la Nation huronne-wendat

Toutes les communautés autochtones au Québec ont un appareil politique reconnu par le gouvernement fédéral. Cet appareil gère le financement donné par le gouvernement tout en suivant sa législation, dont la loi cadre est la *Loi sur les Indiens* adoptée en 1876. Habituellement appelé Conseil de bande ou Conseil de la Nation, celui présent à Wendake est formellement appelé Conseil administratif de la Nation huronne-wendat. Le nom spécifique donné à cette institution politique est déjà un signe de réappropriation de l'espace politique. L'organigramme du CNHW est composé à sa tête du Grand Chef, élu à tous les quatre ans, qui agit à titre de

représentant officiel de la nation huronne-wendat ainsi que d'autorité décisionnelle finale. Viennent ensuite les huit Chefs familiaux, élus aussi aux quatre ans par groupe de quatre tous les deux ans, qui représentent des familles de la nation et qui reçoivent des dossiers du Grand Chef. Au troisième niveau, sous le Grand Chef et les Chefs familiaux, viennent les Directeurs qui sont responsables de différents secteurs, comme le développement économique, et au quatrième niveau, les employés de la fonction publique. À part la hiérarchie du CNHW, se trouve le Cercle des Sages qui consulte la population et qui conseille le Grand Chef et les Chefs familiaux lors de décisions importantes. D'autres groupes gravitent autour de cette structure, comme le Comité culturel qui étudie, appuie ou non les projets culturels émis par le Conseil. Ainsi, dans la constitution du CNHW, nous constatons un mariage entre des éléments autochtones et allochtones par rapport au moment de son instauration obligatoire en 1876. Si les postes de Directeurs sont des postes en vigueur depuis l'instauration des conseils, celui de Grand Chef est une figure historique de la politique huronne, et les Chefs familiaux sont l'équivalent des chefs de maison que les femmes aînées possédaient jusqu'à ce que les maisons longues soient délaissées pour les maisons canadiennes. De plus, le Cercle des Sages et le Comité culturel sont des entités politiques répondant aux besoins spécifiques de la population : le premier démontre l'importance de la parole des aînés dans les décisions politiques, tandis que le deuxième explique la nécessité de bien entourer les projets culturels.

Le CNHW a institué deux symboles nationaux en 2003, des armoiries et un logo, « afin d'appuyer les différentes mesures de communication, tant internes qu'externes, entourant le projet de revitalisation du Vieux-Wendake » (CNHW 2003 : 1). Les armoiries (fig.3) sont maintenant « protégées, c'est-à-dire placées sur le drapeau de la Nation huronne-wendat et réservées aux événements de nature protocolaire tels que la signature d'une entente, la remise d'une médaille honorifique ou l'accueil d'un dignitaire » (CNHW 2003 : 1). Le logo (fig.4), nouvellement créé, s'inspire des armoiries et se retrouve entre autres dans les documents officiels et la signalisation routière. La symbolique comporte les éléments suivants : un castor, symbolisant la fierté et le travail ; l'eau, faisant référence à la vie et à la rivière Kabir Kouba ; le maïs, rappelant le soleil ; le cercle, forme sous laquelle sont disposés les épis de maïs, souligne l'union, l'égalité et le cycle de la vie ; et finalement, le jaune, le brun, le bleu et le vert sont les couleurs utilisées pour signifier respectivement le soleil, la terre, le ciel et le monde végétal (CHNW 2003 : 1).



Fig. 3 – Armoiries de la nation huronne-wendat



Fig. 4 – Logo de la nation huronne-wendat

Cette institution et cet affichage sont des éléments très révélateurs de la prise de conscience d'une identité distincte et de son désir de la protéger :

« 'The National Flag, the National Anthem and the National Emblem are the three symbols through which an independant country proclaims its identity and sovereignty, and as such they command instantaneous respect and loyalty. In themselves they reflect the entire background, thought and culture of a nation' » (Official Indian government commentary in Hobsbawm 1983 : 11).

Ainsi, avec les armoiries et le logo officiels, en ajoutant la chanson *La Huronne* qui est reconnue comme hymne national²¹, ces images font plus que marquer le territoire : elles indiquent aussi la présence des Hurons lors d'événements spéciaux et dans des documents officiels. Plus encore, ils témoignent de la montée du nationalisme huron-wendat.

Le CNHW est à l'origine de deux projets culturels d'envergure, soit la revitalisation du Vieux-Wendake et le complexe d'hôtel-musée à venir, comprenant la Maison des Premières Nations et le Musée national des Hurons-Wendat. Tout d'abord, le programme de revitalisation du Vieux-Wendake, effectif depuis 2001, consiste en la préservation et la mise en valeur du patrimoine de ce quartier où l'on reconnaît l'histoire et la culture de la nation huronne-wendat :

« Témoin privilégié de la vie culturelle des Hurons-Wendat, le Vieux-Wendake rassemble des attraits historiques majeurs. Sa configuration générale se distingue des autres villages de la même époque ; le développement s'étant réalisé tout autour de la mission de la Jeune-Lorette. L'implantation et l'orientation des maisons confèrent au Vieux-Wendake une identité unique. La trame de son tissu urbain met en évidence une logique sociale qui témoigne d'un mode de vie et de valeurs propres à la Nation huronne-wendat »²².

Ainsi, ce programme de revitalisation est développé autour du Plan directeur d'aménagement du CNHW qui comprend plusieurs étapes. Entre autres, l'enfouissement de réseaux câblés sous les

²¹ *La Huronne* est chantée dans des événements spéciaux, par exemple lors de l'ouverture du Carrefour des Nations à Wendake 2004. Cet événement est exposé dans le chapitre six.

²² http://www.wendake.ca/tourisme/fr/attraits_touristiques/vieux-wendake.htm.

routes²³, la restauration de la Maison Tsawenhohi, de l'église et de son parvis, ainsi que des sentiers pédestres de la rivière Akiawenrahk près de la chute Kabir-Kouba²⁴, la création de la Place de la Nation et de huit mosaïcultures tridimensionnelles sur la piste cyclable, sculptures représentant les huit clans hurons-wendat.

De plus, un programme de développement touristique a été mis sur pied en novembre 2005 et comprend le projet d'hôtel-musée. Le projet est évalué à 12,2 millions de dollars et devrait être complété en mars 2008. À ce jour, les autorités fédérales, municipales et huronnes-wendat sont présentement en négociations concernant la cession de terrains nécessaires à l'élaboration du projet des Hurons-Wendat. Bien que le CNHW compte en partie sur des subventions pour réaliser ce projet, l'importance du budget alloué en dit long sur les possibilités financières de la nation huronne-wendat mais aussi sur l'importance qui est accordée pour la préservation et la promotion du patrimoine. Les piliers de ce projet se basent sur trois facteurs : d'abord, la nation huronne-wendat est reconnue internationalement par l'entremise de ses chefs politiques, de ses artistes et de ses entrepreneurs ; ensuite, elle possède une des plus importantes collections d'objets et d'artefacts auprès des Premières Nations ; finalement, Wendake est un carrefour important auprès des Premières Nations, compte tenu de son emplacement et de sa « tradition d'accueil »²⁵. Toujours dans le plan de développement, on y mentionne que ce projet se place sous le thème de la rencontre, que c'est sous celui-ci « que Wendake souhaite apporter sa contribution aux peuples huron-wendat et québécois ». Cette thématique de rencontre illustre bien l'identité huronne-wendat, comme un intermédiaire entre les autochtones et les allochtones au Québec. En même temps, cette thématique de la rencontre est aussi présente dans le but de démontrer que malgré l'important métissage, les Hurons-Wendat sont toujours distincts des Québécois. Toutefois, en même temps, les Hurons se critiquent entre eux et sont critiqués par les autres autochtones au sujet de leurs pratiques qui lient économie et culture. S'il y a entre autochtones et Hurons-Wendat des différences économiques et culturelles importantes, les Hurons semblent alors créer un espace culturel afin de gérer et d'exprimer cette différence. En plus, les entreprises et les événements culturels à Wendake donnent aux autochtones en région des occasions de se faire connaître. C'est la raison pour laquelle plusieurs institutions politiques et culturelles autochtones sont situées à Wendake, telle que la Société touristique des autochtones du Québec (STAQ).

²³ L'enfouissement des câbles électriques est un élément de l'entente avec le gouvernement fédéral suite au procès intenté par le CNHW concernant la vente illégale de la réserve des Quarante Arpents. Il est extrêmement significatif, en terme de réappropriation du territoire, qu'une partie de la compensation gouvernementale, à cause de la vente illégale des Quarante Arpents, ait permis un investissement majeur dans le programme de revitalisation du Vieux-Wendake.

²⁴ En partenariat avec la Ville de Québec.

²⁵ http://www.wendake.ca/tourisme/fr/attraits_touristiques/musee/PlanDeveloppement.pdf

2.2.2 La Société touristique des autochtones au Québec

La Société touristique des autochtones du Québec (STAQ), fondée en 1999, était à l'origine la Société touristique innu. Située à Wendake, cette institution est gérée par des autochtones de plusieurs nations, ce qui reflète bien la clientèle qu'elle cherche à atteindre : « L'objectif fondamental de la STAQ est de créer, au moyen du tourisme, des activités propices au développement social et économique des communautés autochtones »²⁶. Les sites touristiques hurons-wendat à l'étude sont tous membres de la STAQ, à l'exception d'un seul qui l'a déjà été. En 2002, la STAQ a mis sur pied le *Code du tourisme en milieu autochtone : recueil de la norme et des règles d'éthique*. Le but de cette publication est de définir des standards de qualité, d'aider les entrepreneurs à développer leur produit selon leurs besoins et les aspirations des touristes, ainsi que pour « mettre en place un système de reconnaissance des entreprises autochtones à l'échelle nationale et internationale » (STAQ 2002 : section 1, 10). De cette façon, pour toute entreprise autochtone au Québec qui désire devenir membre de cette société, il est nécessaire d'être conforme à sa norme et à ses règles d'éthique. La norme est exposée en six thématiques, soit l'authenticité autochtone, l'environnement, les infrastructures et les équipements, les ressources humaines, les prestations et les services aux clients, ainsi que la sécurité. Par exemple, si nous examinons de plus près la thématique de l'authenticité, parmi ses critères d'évaluation, on demande que le personnel soit majoritairement autochtone et si des employés sur le site sont allochtones, ils doivent avoir une très bonne connaissance de la culture autochtone exposée. De plus, pour ce qui est des postes de guides et d'animateurs, il est obligatoire qu'ils soient occupés par des autochtones. Cet élément de la norme démontre une exclusivité importante dans la gestion et la transmission des connaissances à un public autochtone. Ainsi, la STAQ reconnaît que l'industrie touristique permet aux entrepreneurs autochtones de mettre en valeur leur identité et préserver leurs traditions²⁷. En tentant de réformer les entreprises touristiques autochtones au Québec, la STAQ se veut une institution pour la réappropriation des savoirs et des cultures autochtones.

2.3 Les sites touristiques

Je définis ce que j'entends par site touristique : un lieu créé ou aménagé dans le but de promouvoir et de préserver le patrimoine à travers des activités culturelles destinées à une clientèle touristique mais aussi parfois à la population domestique. Ainsi, le lieu en question peut porter d'autres appellations ou significations que celui de site touristique proprement dit : il peut

²⁶ <http://www.staq.net/staq.php?p=mission&s=1&ss=1&b=1>

²⁷ http://www.staq.net/staq.php?p=la_staq&s=1&ss=1

s'agir d'un centre d'interprétation et des savoir-faire, d'un territoire ancestral ou d'une compagnie. J'expose ici le contexte de fondation des sites, les représentations huronnes et amérindiennes présentes dans l'architecture ainsi que les activités et les thématiques des visites guidées.

2.3.1 Contextes de fondation et toponymie

Les quatre sites touristiques à l'étude sont Onhoüa Chetek8e, la Maison Tsawenhohi, Dao8eoli Tsonontwan et Excursions Ondia8ich. Tous les sites sont des entreprises privées à l'exception de la Maison Tsawenhohi qui est un organisme communautaire géré par le CNHW. Le contexte de fondation du site Onhoüa Chetek8e met en évidence des implications économiques et familiales. Le fondateur du site, Mario Gros-Louis, a d'abord acheté la boutique de souvenirs de son père située dans le Vieux-Wendake. Par la suite, en 1989, il a décidé de construire un site touristique dans le quartier industriel. Pour sa part, la Maison Tsawenhohi est la maison qui a logé certains Grands Chefs de la nation huronne au 19^e siècle. Située dans le Vieux-Wendake, la Maison Tsawenhohi a été construite entre 1807 et 1821 par le Grand Chef de l'époque, Nicolas Tsawenhohi Vincent, puis vendue en 1835 à Paul Picard et Marguerite Vincent. C'est en 1994 que CNHW en a fait l'acquisition, par l'entremise d'un projet mené par François Vincent, Grand Chef de la nation de l'époque. Les projets de restauration et de fouilles archéologiques ont eu lieu en 2001 et 2002, puis l'ouverture officielle s'est faite en 2003. La Maison Tsawenhohi a été classée bien patrimonial par le CNHW puisque « ses résidents ont marqué l'histoire des Hurons-Wendat en apportant une contribution significative à l'affirmation des droits historiques et légitimes de la Nation huronne-wendat » (Vincent, La Maison Tsawenhohi). Ensuite, le contexte de fondation de Dao8eoli Tsonontwan met aussi en évidence l'importance de la défense des droits hurons mais aussi des Amérindiens en général. Situé dans la Vallée de la Jacques-Cartier, le site forestier du propriétaire Régent Garihwa Sioui a été inauguré sous la bannière touristique au début des années 1990, entre autres par la présence de William Commanda, un aîné algonquin reconnu internationalement. La fondation du site a eu lieu peu de temps après l'« arrêt Sioui ». C'est en 1983 que quatre frères Sioui, dont le fondateur du site, ont été arrêtés dans le Parc de la Jacques-Cartier par des agents forestiers parce qu'ils avaient contrevenu à la Loi sur les parcs du Québec en coupant des arbres, en faisant des feux et en campant. Pour les Hurons-Wendat présents, ces actions représentaient des activités ancestrales. Les Sioui ont gagné leur cause en se basant sur un document signé par le général Murray en 1760, document que la Cour suprême du Canada a reconnu comme traité en 1990 (Dupuis 1997 : 47-50). Finalement, Excursions Ondia8ich est une entreprise fondé par Michel Picard en 2002 et basée sur des principes économiques et de partenariat autochtone-allochtone. Le site se trouve sur une base

de plein air à Lac-Beauport dont le propriétaire est allochtone. Le fondateur du site huron a eu l'idée d'une compagnie à la suite de plusieurs participations à des événements culturels où il aidait à l'animation de kiosques. Les contacts avec les touristes lui ont fait comprendre l'intérêt de ces derniers pour les séjours en forêt et pour connaître les cultures autochtones. Le responsable a donc suivi une formation de guide-interprète en milieu autochtone offerte par le Centre de développement de formation et main-d'œuvre (CDFM) de Wendake et en collaboration avec le Collège Mérici à Québec. Cette formation lui a permis d'obtenir des bases sur la gestion d'un site et le marché touristique. En fondant son entreprise, le fondateur a donc pu conjuguer son travail et son intérêt pour la vie en forêt.

Outre sur la réserve, la toponymie est aussi un facteur important pour les sites touristiques. D'abord, les noms des sites sont révélateurs : Onhoüa Chetek8e signifie « d'hier à aujourd'hui », Dao8eoli Tsonontwan signifie « grande rivière portée par les montagnes »²⁸, Ondia8ich signifie « tortue » et Tsawenhohi est le nom du dernier chef élu selon le mode traditionnel huron-wendat à avoir habité la maison en question. Aussi, le site où l'on affiche de manière évidente des noms hurons est Onhoüa Chetek8e, où la plupart des habitats ou objets exposés ont le nom huron à leurs côtés. De plus, chaque guide choisit un nom en langue huronne avec lequel il se présentera aux touristes²⁹. La Maison Tsawenhohi exposent aussi des noms hurons sur les vignettes d'exposition. Les sites Dao8eoli Tsonontwan et Excursions Ondia8ich ne fonctionnent pas selon le mode de vignettes mais seulement à partir du mode oral.

2.3.2 Environnements, architecture et aménagement des sites

Parmi les sites touristiques hurons-wendat, Dao8eoli Tsonontwan et Excursions Ondia8ich sont situés dans un vaste environnement forestier et peuvent être classés comme étant de type ethnoculturel ou d'aventure. Les habitats sur les sites sont aussi semblables, avec des habitats en bois rond, des tipis (fig.5) et des tentes montagnaises, sans oublier un hogan, un shaputuan et une maison longue. Dao8eoli Tsonontwan affiche une plus grande variété par ces habitats amérindiens puisque le hogan est de type navajo, des Amérindiens vivant au sud-ouest des Etats-Unis (fig.6).

²⁸ La rivière en question a comme nom officiel Rivière de la Jacques-Cartier.

²⁹ Ces noms sont exclusivement utilisés sur le site touristique. Les Hurons ont des prénoms et des noms francophones ou, dans le cas du nom de famille Sioui qui s'écrit *Tsie8ei* en huron, transcrit en langue française. Par contre, il est à noter que certains Hurons ajoutent à leur identité de naissance un prénom, un nom ou les deux en langue huronne. De plus, depuis quelques années, on remarque chez les Hurons une légère tendance à identifier à la naissance leurs enfants avec des prénoms en langue huronne.



Fig. 5 – Tipi (avant-plan) et shaputuan (arrière-plan) à Excursions Ondia8ich



Fig. 6 – Hogan à Dao8eoli Tsonontwan

Ainsi, à travers l'architecture, la culture huronne-wendat est identifiée comme faisant partie du monde amérindien. Ce mode d'identification multiculturel amérindien, qui est aussi évident sur le site Onhoüa Chetek8e et presque absent à la Maison Tsawenhohi, témoigne de l'influence du pan-amérindianisme sur l'identité huronne-wendat. Pour ce qui est d'Excursions Ondia8ich, le fondateur se concentre davantage sur les cultures autochtones au Québec. Pour l'aménagement des deux sites en milieu forestier, des pavillons d'accueil où des installations sanitaires et des salles à manger sont mises à la disposition des visiteurs. La partie des habitations amérindiennes

est un peu plus éloignée du pavillon d'accueil pour Excursions Ondia8ich que pour Dao8eoli Tsonontwan. La forêt est un des éléments essentiels au décor, avec les habitations, puisqu'elle représente, d'une part, la zone importante où se dérouleront certaines activités et, d'autre part, l'environnement associé à l'amérindianité. La forêt est donc aussi importante pour le responsable du site que pour le touriste.

Onhoüa Chetek8e et la Maison Tsawenhohi sont pour leur part dans un environnement urbain. Onhoüa Chetek8e est entouré d'une palissade de billots de bois verticaux, ce qui fait qu'une fois sur le site, on ne voit plus à l'extérieur. Toutefois, à l'arrière du site se trouve une zone boisée et des sentiers pédestres. Sur le site, il y a une maison longue – que l'on remarque facilement à cause de son emplacement à l'entrée du site mais aussi, et surtout, à cause de sa grande dimension (fig.7) – et un tipi, en termes d'habitats autochtones, ainsi que plusieurs zones d'exposition à l'extérieur ou à l'intérieur d'autres types d'habitats, telle qu'une agora pour la présentation de spectacles de danse, de contes et légendes. Sur le site Onhoüa Chetek8e, on retrouve entre autres un totem, symbole provenant de l'Ouest canadien, et un inukshuk, symbole des communautés inuit du Grand Nord. De plus, ce qui est important sur ce site est la quantité de commodités mis à la disposition des touristes dans un espace relativement restreint : un restaurant, un casse-croûte et deux boutiques. La grande fréquentation des touristes sur ce site identifie cette entreprise sous la catégorie de tourisme de masse. Il y a aussi des bureaux administratifs sur le site, comme sur tous les sites exceptés Excursions Ondia8ich, où les bureaux sont au domicile du responsable. Les bureaux administratifs sur les sites sont généralement séparés du reste du site, dans une pièce fermée. La gestion du site ne fait pas partie de ce qui doit être montré aux touristes : les détails de l'organisation pourraient révéler la structure de la mise en scène et la hiérarchie et auraient pour conséquences de diminuer l'autorité huronne sur le site. La Maison Tsawenhohi quant à elle est catégorisée dans le tourisme culturel. Bien qu'elle soit aussi à Wendake, son entrée récente sur le marché touristique ainsi que le caractère plus personnalisé des visites qui y sont offertes aux visiteurs fait que la Maison Tsawenhohi ne bénéficie pas des mêmes fréquentations qu'Onhoüa Chetek8e. Succédant à la Maison Arouanne située tout près de l'église et qui fut fondée en 1980 (Bousquet 1996 : 528), la Maison Tsawenhohi expose l'endroit où vivaient les Grands Chefs (fig.8). En plus de la maison en tant que tel, les endroits de visite sont le jardin dans la cour arrière, la chapelle Notre-Dame-de-Lorette, le Vieux-Wendake en tant que tel, ainsi que la chute Kabir Kouba.



Fig. 7 – Façade de la maison longue à Onhoïa Chetek8e



Fig. 8 – Maison Tsawenhohi

2.3.3 Activités et thématiques des visites guidées

Les sites Onhoïa Chetek8e et la Maison Tsawenhohi sont davantage organisés en fonction de visites guidées qu'en fonction d'activités participatives pour les touristes. Toutefois, la Maison Tsawenhohi organise des activités ponctuelles pour les touristes telles que des dégustations de mets hurons lors de la Journée nationale des autochtones. À cet endroit, des activités participatives sont offertes aux autochtones de la communauté. Ainsi, sur le site Onhoïa Chetek8e, les visites guidées se concentrent davantage sur la période de la Huronie, dans le mode de vie et les croyances. Il y a aussi deux zones d'exposition sur la vie actuelle : dans la première, les guides présentent les onze nations autochtones au Québec et parlent de certains problèmes sociaux et de la *Loi sur les Indiens* ; dans la seconde, ils exposent différents éléments de la vie quotidienne contemporaine à Wendake, tels que l'existence d'une Caisse populaire, donc du bon développement économique à Wendake, et d'un corps de police, en mentionnant le faible taux de criminalité sur le territoire. À la Maison Tsawenhohi, à part la vie des anciens Grands Chefs, les guides exposent les connaissances huronnes reliées aux plantes (dans le jardin), l'histoire de la religion catholique chez les Hurons et le mythe de la création huronne (dans la chapelle), le système de clan ancestral (les mosaïques sur la piste cyclable), la mythologie (dans la chapelle et à la chute), ainsi que l'artisanat huron (dans les boutiques). Le centre a pour vocation d'exposer les savoir-faire hurons-wendat aux visiteurs mais aussi d'offrir différents services à la communauté en ce qui a trait à la culture.

Sur les sites Dao8eoli Tsonontwan et Excursions Ondia8ich, les visites guidées concernent les modes de vie ancestraux hurons et amérindiens. À part les visites guidées, ce sont les sites Dao8eoli Tsonontwan et Excursions Ondia8ich qui offrent le plus d'activités participatives aux visiteurs. Les activités sont autant hivernales qu'estivales et sont nombreuses : randonnées pédestres, en raquettes ou en traîneau à chiens, repas autochtones, ainsi que des couchers dans les habitations autochtones. Les touristes qui viennent visiter ces sites peuvent rester seulement une journée, mais la plupart vont tenter l'expérience d'un coucher dans un habitat autochtone. De plus, les responsables des deux derniers sites accueillent parfois des touristes ou des autochtones désirant pratiquer des rituels reliés à la médecine amérindienne, comme les cercles de médecine et les huttes de sudation. L'entreprise Excursions Ondia8ich se déplace aussi sur d'autres sites pour des contrats d'animation. Ainsi, les activités sur les sites touristiques nous laissent voir deux modes de présentation de la culture qui ne sont pas nécessairement exclusifs : le type muséal, axé sur des visites guidées et des vignettes de lecture, ainsi que le type d'activités participatives, où il y a une plus grande interaction entre le guide et le touriste.

J'ai démontré dans ce chapitre à quel point le marquage territorial effectué par les Hurons-Wendat est beaucoup plus que de simples frontières géographiques. Dans le marquage territorial, les Hurons affirment leur présence, leur propriété, leur culture, leur identité. Si la réserve est un espace politique où l'identité juridique des habitants est exprimée, les sites touristiques représentent des espaces culturels mais aussi politiques, où l'identité huronne peut s'exprimer hors d'un contexte juridique. La création de lieux touristiques est un très bon exemple de cette prise de conscience de la particularité culturelle, de l'importance de protéger son territoire et son patrimoine, mais aussi de l'habileté des Hurons à manier les affaires. De nos jours, s'il est plus facile de faire la ressemblance entre un Huron et un Québécois que de faire la ressemblance entre un Huron et l'image de l'Indien, il est donc plus important pour les Hurons de marquer leur territoire afin de démontrer leur identité autochtone spécifique. L'identité huronne-wendat a été, et est encore, influencée par différents archétypes qui composent l'imaginaire et le système de symboles de la nation huronne-wendat, mais qui composent aussi l'imaginaire d'autres groupes avec qui les Hurons interagissent.

CHAPITRE 3. Les fondements symboliques de l'identité huronne-wendat : archétypes, authenticité et validité

« Indians and Whites do not exist. These words do not mean real people –flesh and blood, sentient humans like those we meet on the street or in the countryside. Indian and White represent fable creatures, born as one in the minds of seventeenth –and eighteenth –century European thinkers trying to make sense of the modern experience, particularly the European 'discovery' of new continents and their populations » (Simard 1990 : 333).

Lorsqu'on veut analyser les représentations et leur mise en scène sur un site touristique autochtone, il est important de comprendre d'abord les fondements symboliques de l'identité huronne-wendat. Si le tourisme autochtone est basé sur la rencontre entre un guide autochtone et un visiteur, il importe de comprendre l'imaginaire des deux cultures représentées par ces individus, surtout la manière dont ils s'imaginent l'un et l'autre. Dans la littérature consultée, certaines études sur les questions autochtones évoquent les relations entre les autochtones et les allochtones à travers un système de symboles particulier où se retrouvent les archétypes de l'Indien et du Blanc, même encore aujourd'hui (Bousquet 1999 ; Clifford 1990 ; Feest 1990 ; Simard 1990 ; Wall 2005). Dans les études sur le tourisme autochtone, peu de chercheurs exposent les relations autochtones-allochtones ainsi que ce système de symboles à partir duquel les identités sont définies et négociées. Par exemple, John Bodinger de Uriarte (2003) évoquent les implications de l'archétype de l'Indien dans un complexe de casino-musée créé et géré par les Mashantucket Pequot aux États-Unis. Il explique que l'identité de ces autochtones est critiquée par les autochtones et les allochtones vivant à proximité à cause des images pan-amérindiennes qui y sont véhiculées et des revenus importants que rapporte ce complexe architectural. De plus, concernant les relations entre autochtones et allochtones dans un espace touristique, Larry Nesper (2003) illustre les effets de la politique internationale et du contexte économique régional sur les identités autochtones exposées durant le *Indian Bowl* des Chippewas aux États-Unis. Contrairement à Bodinger de Uriarte, il dépeint la bonne entente entre les autochtones et les allochtones, puis il explique que l'identité chippewa se définit à travers l'interrelation des spectateurs allochtones et des Chippewas à travers leur performance artistique.

Dans mon analyse du système de symboles et de son application particulière dans les relations entre Hurons, autochtones et allochtones, j'utilise davantage le modèle de Bodinger de Uriarte parce que l'élaboration d'espaces touristiques a des implications non seulement dans le rapport direct entre autochtones et visiteurs étrangers en ces lieux mais aussi au sein de la communauté autochtone et entre différents groupes autochtones. Ainsi, l'identité huronne-wendat est composée de l'interrelation entre des archétypes associés au passé colonial et de nouveaux archétypes conséquents à la montée des nationalismes autochtones et québécois. L'Indien et le Blanc, archétypes de l'histoire coloniale, ainsi que le Huron-Wendat et le Québécois, archétypes contemporains liés à deux courants nationalistes différents, sont les fondements de l'identité huronne-wendat contemporaine. La première partie de ce chapitre sera ainsi consacrée à démontrer que l'Indien et le Huron ne sauraient exister sans le Blanc et le Québécois. De plus, c'est dans la rencontre de l'Indien et du Blanc, deux archétypes fondés sur une opposition binaire, que devient possible la démonstration des différences entre Hurons-Wendat et Québécois. Dans la perspective de l'industrie touristique où les touristes québécois sont encore très peu nombreux, cette démonstration des différences sert davantage aux Hurons afin de mettre en place des frontières culturelles dans leur environnement où ils côtoient régulièrement des Québécois. Ainsi, dans un contexte où le métissage est important, du point de vue historique mais aussi actuel, peut-on encore définir l'identité huronne-wendat avec le concept d'authenticité ? La question sous-entend bien sûr que les limites de la définition ne se posent pas à l'identité mais bien à celle que l'on attribue à son authenticité. Dans la deuxième partie de ce chapitre, j'exposerai les concepts d'authenticité et de validité afin de comprendre comment l'autorité scientifique a influencé et influence encore l'identité huronne-wendat. De nos jours, si les archétypes sont toujours présents dans les imaginaires allochtones, dans l'idée qu'ils se font des Amérindiens, ces archétypes sont aussi réappropriés par les individus et les communautés autochtones dans la manière qu'ils choisissent de se définir.

3.1 Les archétypes

Si les autochtones du Canada se reconnaissent actuellement sous le nom des Premières Nations, ce sont d'abord les termes de « sauvage » et d'« Indien » qui leur ont été attribués et qui ont forgé l'imaginaire des peuples colonisateurs (Goulet 2000 : 60). De plus, ces termes ont influencé l'imaginaire des autochtones dans l'idée qu'ils ont d'eux-mêmes et des Européens. Ainsi, il est faux de dire qu'il s'agit de vraies personnes et que ce sont là des termes descriptifs et objectifs. Ce sont plutôt des noms qui ont été assignés afin d'expliquer la nouvelle expérience qu'était cette rencontre de deux mondes différents. De nos jours, ces appellations sont toujours

présentes et expriment les relations sociales entourant la cohabitation entre autochtones, Européens, Québécois et Canadiens. Jean-Jacques Simard explique bien cette idée :

« *Indians and Whites* do not exist. These words do not mean real people –flesh and blood, sentient humans like those we meet on the street or in the countryside. Indian and White represent fable creatures, born as one in the minds of seventeenth –and eighteenth –century European thinkers trying to make sense of the modern experience, particularly the European 'discovery' of new continents and their populations. Ever since, Indian and White have been entangled with one another in the collective thought of both European and New World peoples, like some artist's image of a mad duo coupled in a dark embrace. To borrow a thought from the Iroquois, Indians and White are *false faces* peering into a mirror, each reflecting the other. For this reason, to understand what it means to be an Indian in the contemporary world requires, also, knowing what it means to be a Whiteman » (Simard 1990 : 333).

Ainsi, depuis la découverte européenne occidentale des Amériques, les termes « Indien » et « Blanc » sont devenus des archétypes de l'histoire. Encore aujourd'hui, la division ethnique existante – rappelons ici que la loi fédérale encadrant les Premières Nations du Canada depuis 1876 est la *Loi sur les Indiens* – devient aussi un moyen de se réclamer d'un groupe d'intérêt afin de contrôler les ressources attribuables à ces groupes :

« The narrations are factious because they serve to identify and set off as rigidly defined adversaries culturally constructed categories of humans – pseudo-species. Indeed, these accounts, in generating and perpetuating divisiveness, legitimize these categories in the minds of audiences, making them seem real, and the contests between people assigned to them meaningful. It is in this additional sense that the Indian and the Whiteman are inventions, used for contemporary purposes in the competition between interest groups for control of resources and of prestige » (Clifton 1990 : 39).

Dans le contexte de ma recherche, comme je le démontrerai dans le prochain chapitre, les représentations et les mises en scène de la culture huronne-wendat par les Hurons eux-mêmes pour les touristes sont basées sur cette réalité de définition par opposition.

3.1.1 L'Indien et le Blanc

Il est possible de définir l'archétype de l'Indien par l'histoire, la littérature, la politique et la culture. Tout d'abord, l'appellation « Indien » a été donnée aux habitants des Amériques par les premiers explorateurs qui croyaient avoir atteint l'Inde par les voies maritimes de l'Ouest. Mais la fausse nomination est loin d'être la base de ce qui a créé l'image de l'Indien d'Amérique. Par exemple, Jacques Cartier, explorateur français du 16^e siècle, s'appuya sur les récits de Hérodote afin de décrire certains habitants du Nouveau-Monde. Des images comme un monstre humanoïde unipède ainsi que des populations de géants et d'autres à la tête de chien, tout simplement des mauvaises traductions de certaines informations données par les Iroquoïens du Saint-Laurent (Feest 1990 : 314), se sont imprégnées dans les imaginaires européens. Les missionnaires et les écrivains ont aussi participé à l'élaboration de ce système de symboles. Par exemple, avec les

Relations écrites par les Jésuites, les intellectuels français avaient accès à des documents leur permettant, d'une part, d'avoir une meilleure idée de ce qui se passait en Nouvelle-France et, d'autre part, d'y voir une division alliés/ennemis au sein des différentes tribus amérindiennes. Toutefois, si l'Indien était un sauvage sanguinaire ou un noble et bon sauvage, c'était selon la relation qu'il avait avec les Jésuites et les alliances commerciales (Bousquet 1999 : 50-52). Des écrivains voyageurs, tels que les Français Louis-Armand de Lom d'Arce (baron de Lahontan) et Gabriel Sagard, et plus tard l'Allemand Karl May, dans sa traduction du *Coureur des Bois* de Gabriel Ferry, furent influencés, dans la manière qu'ils décrivaient les Amérindiens présents dans leur œuvres respectives, par les relations que leurs pays avaient avec les différents peuples en Amérique. En général, qu'il soit noble ou ignoble, l'Indien, selon les allochtones, était voué à une disparition certaine. Dans son étude sur les camps de vacances allochtones où les jeunes « jouaient aux Indiens » à partir de la période suivant la Deuxième Guerre mondiale, Sharon Hall explique comment ces camps ont contribué à la rationalisation du colonialisme : « Negative images of violence and savagery rationalized it from the humanitarian perspective, while positive stereotypes, by freezing Aboriginal peoples in time, suggested that such noble, pre-modern creatures couldn't hope to survive in a modern civilized society » (Hall 2005 : 539). Même si l'Indien est un archétype vivant dans l'imaginaire actuel des Européens, il ne faut pas oublier qu'il s'agit d'une image connotée de plusieurs significations qui racontent l'histoire des relations entre ces deux mondes depuis la découverte européenne des Amériques.

Du point de vue gouvernemental, et ce depuis 1876, les questions autochtones sont basées sur la *Loi sur les Indiens*. Un des aspects soulevés dans cet appareil législatif est la question du statut indien. L'utilisation contemporaine de ce terme dans le système juridique canadien demande de comprendre ce que signifie l'obtention d'un tel statut et comment est défini le terme « Indien ». À ce sujet, James Frideres explique que l'Indien n'est qu'une construction purement légale :

« Culture and race no longer affect the definition of an Indian : today's definition is a legal one. If someone who exhibits all the racial and cultural attributes traditionally associated with 'Indianness' does not come under the terms of the Indian Act, that person is not an Indian in the eyes of the federal and provincial governments » (Frideres 1998 : 22).

Ainsi, ce que James Frideres souligne est la nature juridique de l'autorité qu'exerce le gouvernement fédéral canadien dans la définition identitaire des Amérindiens sur son territoire. Pourtant, les cultures et les identités amérindiennes ne peuvent pas se définir uniquement sous un mode juridique puisqu'elles sont d'abord une réalité sociale. Qui plus est, cette réalité est multiforme : il n'est pas question d'une identité autochtone à différents degrés mais bien de différentes cultures avec différents modes de définition identitaire. Le mode juridique de la

définition de l'indianité est donc un outil de réforme pour plusieurs identités. Cette réforme, si elle définit juridiquement un individu autochtone, ne le définit pas du point de vue culturel. En effet, l'affirmation de Frideres pourrait être inversée : si un Indien a le statut indien mais n'affiche pas tous les éléments physiques³⁰ et culturels historiquement³¹ attribués à l'indianité, il ne sera pas reconnu comme tel par les Canadiens et les autres nations autochtones. Ainsi, il est clair que du point de vue gouvernemental, l'Indien doit être considéré en termes légaux, et que de son statut soit évacué toute signification socio-culturelle. Toutefois, dans la réalité de chaque communauté, être Indien est beaucoup plus que simplement une définition juridique. Un autochtone qui aurait le statut indien mais qui n'en démontrerait pas les caractéristiques socio-culturelles ne serait pas reconnu comme tel par les gens de sa communauté. L'indianité est donc constituée, d'une part, du statut indien, soit l'Indien au sens juridique, et, d'autre part, de l'image de l'Indien, soit l'Indien au sens socio-culturel.

Cette réforme juridique est la base des relations entre l'État canadien et les autochtones. De plus, la *Loi sur les Indiens* influence beaucoup les relations entre autochtones mais aussi entre les autochtones, les Québécois et les Canadiens. Si nous ramenons cette idée à la réalité touristique, la plupart des touristes qui rendent visite aux Hurons sont Européens et peu d'entre eux ont une idée de l'existence d'une telle loi et de ces implications sociales. Dans son article sur les organisations de Métis au Canada, Joe Sawchuk offre une meilleure idée de ce qu'est un Indien :

« Here the construct 'Indian' is an obvious fabrication, conflating many disparate cultures and political and linguistic groups into one overall entity. Yet, Native people in Canada have to some extent taken on this identity for themselves, although the recent trend of referring to Canada's Indian population as 'First Nations' (which at least suggests the plurality of identities), shows that even the Canadian government realizes the absurdity of amalgamating so many groups into one » (Sawchuk 2000 : 73-74).

Il est vrai que les gouvernements provincial et fédéral qui négocient avec les Premières Nations les identifient comme telles et sont conscients de leur diversité culturelle. Par contre, cette diversité ainsi que l'autonomie gouvernementale que réclament les Premières Nations ne sont pas encore reconnues. L'existence de la *Loi sur les Indiens* dans la Constitution canadienne prouve que l'époque coloniale influence toujours les mœurs actuelles des allochtones, mais aussi des autochtones. En ce sens, si le terme Indien semble désuet, ou du moins politiquement incorrect, les ethnologues menant des recherches sur les communautés autochtones doivent

³⁰ Ici comprenons que ma traduction de « racial attributes » de Frideres fait référence à l'apparence physique de la personne. Je préfère utiliser l'expression « éléments physiques » pour ne pas causer de malentendus.

³¹ Étant donné le galvaudage du terme « tradition » et de ses dérivés (par exemple costume traditionnel), je préfère parler d'histoire pour faire référence aux cultures autochtones durant la période coloniale. Je discuterai du terme « tradition » et de plusieurs de ses dérivés aux chapitres cinq et six.

exposer l'image que ces communautés veulent donner d'elles-mêmes. Si certains éléments présents dans ces communautés rappellent encore l'idéologie indienne, en ce sens que l'archétype de l'Indien sert encore de repère identitaire, l'ethnologue se doit de le mentionner. En d'autres termes, si les Eurocanadiens ont nommé ainsi les peuples amérindiens, ces derniers se sont réappropriés cette image dans l'auto-définition qu'ils font de leur nation dans la divergence entre autochtones et allochtones.

Toutefois, comme je l'ai mentionné précédemment, il y a plusieurs modes de définition de l'indianité. Par exemple, dans l'étude sur le casino et le musée national des Mashantucket Pequot aux États-Unis, John Bodinger de Uriarte explique que si plusieurs discours sont utilisés pour la définition de l'identité, celui du pan-amérindianisme est le plus évident :

« The identity practices carried on through the highly visible sectors of the casino complex present a number of different narratives used in the process of identity formulation and representation. In large part, the Mashantucket Pequot draw from a generalized, pan-tribal Indian identification » (Bodinger de Uriarte 2003 : 555).

Dans cette perspective, l'identité indienne s'inscrit dans une revitalisation d'éléments culturels autochtones en s'inspirant d'autres cultures autochtones. Ce mode de définition est utilisé dans trois des quatre sites touristiques hurons et à différents degrés selon le site. Ce mode de définition se manifeste à travers le choix du port de l'habit frangé historiquement attribué aux Amérindiens des Plaines, la construction d'habitats que l'on retrouve chez d'autres nations autochtones, ainsi qu'en s'identifiant aux autres autochtones des Amériques dans son discours. Toutefois, il est important de mentionner que l'emploi de ce mode de définition général n'exclut pas la possibilité pour le guide de déconstruire des stéréotypes reliés à l'archétype de l'Indien. En effet, certaines informations données aux touristes permettent de clarifier les différences entre les Hurons et les autres autochtones en Amérique. Il est donc important de comprendre que l'identité et la culture huronnes-wendat peuvent être exprimées selon différents modes sur un même site touristique.

Larry Nesper expose un autre mode de définition dans son article sur le *Indian Bowl*, soit celui de la co-création entre autochtones et allochtones. Dans l'identité que les Chippewas mettent en scène pour les allochtones, les deux parties sont conscientes de leur participation à la construction d'une identité indienne :

« They were playing Indian for whites who knew they were playing Indian, suggesting the levels of awareness in the co-creation of the play frame on the parts of both the producers of the 'show' and its consumers (...) Flambeau people were willing to enact a white image of the Indians in exchange for whites' willingness to appreciate the condition that underlay the possibility of producing such an authentic fake : the presence of a complicated, local, and distinct culture and history » (Nesper 2003 : 458).

Bien que je pense que les deux groupes présents participent à la construction de l'image de l'autre, je ne suis pas d'accord avec l'idée de la conscience qui y est rattachée. Les touristes sont-ils à ce point conscients qu'ils participent à la construction de l'image de l'Indien ? Et s'ils le sont, alors pourquoi certains touristes français sont déçus de leurs séjours dans certaines communautés amérindiennes (Bousquet 1999 : 63) ? Je crois que si certains touristes sont déçus de leur visite en territoire autochtone, c'est bien parce qu'ils ne sont pas conscients du rôle qu'ils jouent dans la construction de l'image de l'Indien. Il est donc clair que cet aspect ethnographique trouve une résonance dans l'approche théorique de John Urry et de son concept de *tourist gaze*. *To gaze*, qui signifie avoir le regard perdu, et *gaze* qui signifie évasion, le *tourist gaze* est l'attitude du touriste dans le regard qu'il porte sur l'autre :

« The gaze is constructed through signs, and tourism involves the collection of signs. When tourists see two people kissing in Paris what they capture in the gaze is 'timeless romantic Paris'. When a small village in England is seen, what they gaze upon is the 'real olde England'. As Culler argues : 'the tourist is interested in everything as a sign of itself... All over the world the unsung armies of semioticians, the tourists, are fanning out in search of the signs of Frenchness, typical Italian behaviour, exemplary Oriental scenes, typical American thruways, traditional English pubs' (1981 : 127) » (Urry 1990 : 3).

Ce que recherchent les touristes, surtout les Européens, c'est l'Indien typique. Ils ont des anticipations basées sur les stéréotypes forgés et véhiculés par les explorateurs et les littéraires : sauvage sanguinaire, noble et bon sauvage, ainsi que peuples en voie de disparition (Bousquet 1999 : 63). De cette façon, si les touristes étaient conscients de leur rôle dans la construction de l'image de l'indien, ils ne seraient pas surpris de constater que les autochtones ne sont pas dans la réalité ce qu'ils sont dans les imaginaires européens et autochtones. Cette tension entre l'imaginaire et la réalité se perçoit nécessairement dans tout ce qui constitue le site touristique.

À partir de cette définition que se font les Européens de l'Indien, comment les autochtones définissent-ils le Blanc ? Faisant référence à la couleur de la peau au temps des explorateurs, cet archétype ne se définit – et ne se définissait – pas uniquement à partir de cet aspect. Le Blanc est incarné par un individu qui a participé à la fondation du Canada. Il est aussi associé à un individu qui réussit socialement et économiquement puisqu'il fait partie de ce système instauré par ses pairs. Il est rare que les Hurons-Wendat utilisent le terme Blanc lorsqu'ils décrivent quelqu'un qui n'est pas autochtone. Je m'arrête ici pour la définition du Blanc, puisque la meilleure façon de le définir est de comprendre la situation complexe dans laquelle se retrouvent les Hurons-Wendat et comment les autres autochtones les perçoivent.

3.1.2 La chute du bipolarisme, la montée des nationalismes

Du point de vue fédéral, les Hurons-Wendat et les autres autochtones au Canada, ainsi que les Québécois, représentent pour le gouvernement fédéral des groupes minoritaires. Comme l'explique Claude Denis, le gouvernement fédéral refuse de considérer le droit à la souveraineté au Québec en se basant sur la primordialité des revendications autochtones concernant la même finalité. Toutefois, lorsqu'il s'engage dans les négociations avec les autochtones, le gouvernement fédéral ne donne pas cette légitimité à ces mêmes revendications :

« In this process, First Nations are allying themselves with the dominant against the middle partner, so that aboriginal claims are used against Quebec's claims. Indeed, over the last years, aboriginal claims have gained in legitimacy among Canadians in exact proportion to the loss of legitimacy of Quebec nationalism. It is clear, in this respect, that aboriginal claims are *used* by Canadians for their deleterious effect on Quebec. This raises very ominous prospects for the ability of First Nations to finally obtain autonomy, respect, and compensation for what they have been put through » (Denis 1997 : 26-27).

Ainsi, le gouvernement fédéral tente de creuser un fossé entre les nationalismes autochtones et québécois, de renforcer son autorité en valorisant toutes les minorités culturelles sans pour autant leur donner le droit d'autonomie gouvernementale. Cette idée de deux groupes minoritaires colonisés était déjà présente chez les Britanniques au 18^e siècle dans leur consommation de produits artisanaux d'origine autochtone mais produits par des Canadiens français (Phillips 1998). La question de l'authenticité dans la consommation de ces produits ne se posait pas puisqu'elle représentait la relation entre, d'un côté, les nouveaux conquérants britanniques et, de l'autre côté, les populations assujetties, soit les anciens conquérants français et les Indiens d'Amérique :

« The enthusiasm of the British remained strong throughout the remaining decades of the century. According to later notions of authenticity, Indian souvenirs made by non-Indians should have been problematic for these curiosity seekers. It is important to recognize, however, that British buyers were often motivated as much by a desire to commemorate their experience or the colorful French-Catholic population they had colonized as to acquire souvenirs of the indigenous peoples. The travel books of the period make clear that the British constructed both the French-Canadian population of Quebec and Aboriginal people as 'other,' commenting with as much curiosity on the customs and exotic appearance of the *habitant* farmers as they did on local Indians. Their purchases of moosehair and bark curios were, thus, doubly romantic and exotic, acting as mementos not only of the Indians of North America but also of the catholic world of French Canada » (Phillips 1998 : 108-109).

Ainsi, les Britanniques renforçaient leur position de pouvoir face aux deux groupes minoritaires francophones que représentaient les Canadiens français et les autochtones. Comme nous le constatons sur la place publique actuelle, la période coloniale laisse place à la montée des nationalismes d'où émergent de nouveaux groupes sociaux brandissant de nouveaux archétypes, dont font partie le Huron-Wendat, le Métis et le Québécois.

3.1.3 Le Huron-Wendat

Le terme Huron-Wendat est apparu il y a quelques années et, s'il rappelle le nom du conseil, cette appellation officielle n'est pas nécessairement toujours employée dans le quotidien : certains vont entre autres utiliser Huron ou Wendat. En greffant « wendat » au terme « huron » dans le nom officiel, les Hurons ont créé leur propre archétype afin d'expliquer leurs expériences contemporaines de cette cohabitation avec les allochtones et les autres autochtones. Le Huron est une image tout aussi connotée que celui de l'Indien, prenant racine dans une époque coloniale où il était le portrait modèle de la littérature française du 18^e siècle (Feest 1990 : 315). Toutefois, les Hurons de Lorette, aujourd'hui les Hurons-Wendat, ont non seulement été marginalisés parce qu'ils étaient Indiens, mais ont été, et sont encore, marginalisés par les autres autochtones parce qu'ils ressemblent à des Québécois. Rappelons qu'à leur arrivée dans la région de Québec, les Hurons étaient un très petit groupe et ont dû se mêler rapidement aux Canadiens français, dans le commerce et dans les mariages, pour assurer la survie de leur groupe à la faible démographie et santé économique. Par contre, l'image de l'Indien typique s'éteignait plus rapidement dans cette communauté, et si l'on suit la logique de réduction essentialiste de l'ethnie, c'est pour cette raison qu'ils étaient, et sont encore souvent, considérés comme des Blancs.

Du point de vue juridique, les Hurons-Wendat sont près d'une zone grise dans la définition de l'indianité. En 2005, dans la nation huronne-wendat, 1707 individus étaient enregistrés sous le paragraphe 6.1 et 1288 sous celui 6.2. Si nous regardons plus précisément, notons que la plus grande proportion des enregistrements sous 6.2 sont chez les 17 ans et moins avec un taux de 77%. La tendance est inversée pour le reste de la population inscrite sous le paragraphe 6.2 : 42% chez les 18 à 39 ans, 36% chez les 40 à 64 ans et 21% chez les 65 ans et plus. D'après cinq de mes quinze informateurs, certains Hurons dont le statut se définit sous le paragraphe 6.2 veulent fonder une famille avec un conjoint autochtone afin de pouvoir transmettre le statut indien à leurs enfants. Deux de ces mêmes informateurs ont aussi spécifié que c'est ce qui est arrivé suite à l'adoption de l'amendement C-31 en 1985 après qu'un peu moins de 1 000 Hurons aient retrouvé leur statut. Dans ces cas, les Hurons vont surtout fonder des familles des Innus et des Attikamekws, les deux nations en milieux rural et forestier les plus proches de Wendake. Il y a lieu de croire que les groupes autochtones où le métissage biologique est plus important ont développé certaines stratégies d'alliance selon cette procédure de transmission juridique du statut indien. Il y a aussi lieu de croire que chez les Hurons, si ces stratégies existent, elles iront sûrement en augmentant au cours des prochaines années étant donné la grande proportion d'enregistrements 6.2 auprès des 17 ans et moins.

En ce qui concerne la vie économique, le mode de vie des Hurons-Wendat s'apparente aussi davantage à la réalité québécoise qu'à la réalité autochtone. Des documents officiels du Ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada mentionnent que, par rapport au reste de la population canadienne, les autochtones au Canada sont surreprésentés dans plusieurs problèmes sociaux tels que le suicide, où la moyenne est de cinq à huit fois supérieure à la moyenne nationale. De plus, le taux de chômage est le double de celui des Canadiens³² et le taux de diplômés d'études secondaires est encore largement sous la moyenne canadienne³³. Si nous regardons plus particulièrement du côté de la nation huronne-wendat, les Hurons semblent être une exception à la règle. En effet, la forte tendance des Hurons au développement commercial, conjuguée à un environnement urbain, entraîne un taux de chômage plus bas que dans la majorité des communautés autochtones au Canada. De plus, le niveau de scolarité est plus élevé, causé en partie par la propension des Hurons à vivre du commerce et d'institutions concernant la préservation et la mise en valeur de la culture, conjugué à la présence de plusieurs institutions d'éducation à proximité, telle que l'Université Laval. Des discussions auprès de plusieurs Hurons ont confirmé le faible taux d'alcoolisme et de toxicomanie à Wendake par rapport aux autres communautés au Québec. Toutefois, si les Hurons sont avantagés du point de vue économique, ils ne semblent pas toujours l'être du point de vue culturel. En effet, d'après mes informateurs et à en juger l'existence de la politique culturelle huronne-wendat³⁴, les Hurons, mais aussi d'autres autochtones qui s'expriment sur la réalité culturelle des Hurons, disent qu'ils ont « perdu leurs traditions ». Autrement dit, la proximité de la ville et les échanges commerciaux avec les allochtones ont permis un bon développement économique mais ont aussi nuit à la préservation de la culture traditionnelle. Cette réalité est en lien avec ce qui s'exprime dans la vie de tous les jours mais aussi à travers l'identité indienne reliée à la *Loi sur les Indiens*.

Du point de vue culturel, le cas des Hurons-Wendat démontre qu'avoir le statut indien ne garantit pas la reconnaissance de ses pairs, que ce soit à l'intérieur de la communauté ou avec les autres Premières Nations autochtones au Québec. Ces dernières utilisent plusieurs appellations pour exprimer cette situation particulière dans laquelle se retrouvent les Hurons-Wendat. Cependant, je tiens à spécifier que je n'ai pas été témoin de confrontations où de telles interprétations ont été utilisées. Ce sont plutôt des faits qui ont été relatés par mes informateurs et des collègues qui travaillent auprès d'autres nations autochtones³⁵. Il est aussi important de noter qu'en général il

³² http://www.ainc-inac.gc.ca/nr/prs/j-a2000/mar7_f.html

³³ http://www.ainc-inac.gc.ca/nr/prs/s-d2004/02539bbk_f.html

³⁴ Je discute de la politique culturelle huronne-wendat dans le chapitre six.

³⁵ Il s'agit probablement d'événements qui se produisent lorsque les Hurons vont dans les autres communautés autochtones, lors de grands rassemblements réunissant plusieurs nations autochtones dont les Hurons, ou tout

existe de bonnes relations entre les autochtones d'autres nations qui travaillent sur des sites hurons-wendat et les Hurons. D'abord, l'appellation « Huron-what's-that », qui réinterprète le nom des Hurons-Wendat, est celle qui est la plus spécifique aux membres de cette nation. Transformer « wendat » pour « what's that » est très révélateur dans la critique que portent certains autochtones face à l'identité huronne-wendat. D'autres expressions sont utilisées pour décrire les Hurons-Wendat mais aussi les autochtones en général leurs conditions et leurs milieux de vie. Celles que j'ai entendu sur mon terrain, et que certains collègues ont confirmé avoir aussi entendu dans d'autres communautés, sont les « Indiens de luxe » ou les « Indiens de ville ». Ce qu'il faut retenir ici sont les raisons pour lesquelles on leur attribue ces appellations. L'« Indien de luxe » fait référence au bon développement économique de Wendake, à la panoplie d'industries, de commerces, d'organismes non gouvernementaux qui y siègent, et par conséquent, les emplois qui s'y créent. L'« Indien de ville » fait référence à un environnement urbain. Ces trois appellations nous démontrent que l'utilisation du système allochtone, le bon développement économique et l'environnement urbain ne sont pas des facteurs habituellement, ou plutôt historiquement attribués aux autochtones³⁶. Or, ce sont tous des éléments qui caractérisent les Hurons-Wendat. Par exemple, selon le guide touristique *Le Québec autochtone* (Feuiltault 1996 : 120), les Hurons y sont mentionné comme étant le *peuple du commerce*. Cette nomination était appuyée par la mention de l'habileté des Hurons pour le commerce et l'entrepreneuriat dans tous les sites touristiques. Rappelons que dans le commerce des fourrures, les Hurons ont longtemps été les intermédiaires entre les Français et les autres autochtones. Toutefois, même si les Hurons ont rapidement adopté le mode de vie des Canadiens français lorsqu'ils se sont établis dans la région de Québec, ils ne se considèrent ni comme Québécois, ni comme Métis.

3.1.4 Le Québécois

Autrefois appelé le Canadiens français, l'archétype du Québécois est à la base du nationalisme qui a pris racine dans l'imaginaire collectif pendant les années 1970. Il est important de faire la distinction entre l'archétype du Québécois et le Québécois au sens de l'occupation du territoire.

simplement une étiquette attribuée aux Hurons par d'autres autochtones et qui n'est pas utilisée en présence des principaux concernés.

³⁶ Je considère important d'ajouter ici une nuance. Les appellations péjoratives ne sont pas que véhiculées par les nations autochtones vers les Hurons-Wendat mais aussi au sein même des nations, entre membres qui connaissent des conditions et des milieux de vie différents. L'illustration la plus fidèle serait l'utilisation de l'expression « Indien pomme », ou *apple* comme il est illustré dans l'article de Montpetit sur les autochtones de Val-d'Or (1993 : 125), lorsqu'un autochtone d'une communauté éloignée quitte son milieu pour aller étudier dans une université ou simplement tenter de trouver du travail en ville. Lorsqu'il reviendra dans sa communauté, les autres membres diront de lui qu'il s'est intégré au système des Blancs, qu'il est maintenant Blanc à l'intérieur et Rouge (Indien) à l'extérieur, de là l'analogie avec la pomme.

En pratique, le Québécois n'est pas seulement d'origine canadienne française puisque le Québec a connu plusieurs vagues migratoires au cours du 20^e siècle. Pourtant, en théorie, ou plutôt lorsqu'on parle de patrimoine, d'histoire et de tourisme, l'identité québécoise fait référence à l'archétype du Québécois, celui qui était autrefois connu sous le nom de Canadien français. Bien que certaines communautés québécoises d'origine internationale se retrouvent dans l'idée de société distincte par rapport au reste du Canada, de la souveraineté québécoise et dans certains éléments culturels québécois, l'archétype du Québécois est toujours le référent par excellence dans la définition interne et externe de l'identité et de la culture québécoise.

Toutefois, le Québécois est considéré par les autochtones comme un Blanc, un colonisateur, alors que les Québécois attribuaient cette figure aux Britanniques, figure aujourd'hui attribuable aux Canadiens anglais. Simard explique ce fait à travers son expérience de terrain où il s'expliquait mal pourquoi les Cris le considéraient aux premiers abords comme un Blanc :

« Here, then, is my punchline. What French Canadians used to call 'the English' forty years ago corresponds to what is called 'the Whiteman' in the native thought world. There is no denying that both words denoted, with self-protective contempt, a powerful, exploitative, often domineering majority. But on a deeper, more significant and portentous level, both also symbolize, indirectly but expressively, the massive, anonymous, historical forces that have been transforming the world and disturbing peoples' lives since their fortuitous emergence in Europe some six hundred years ago » (Simard 1990 : 360-361).

Ce qui est intéressant avec ma recherche, est que les termes de Blanc et d'Indien, s'ils ne sont pas toujours clairement utilisés dans les relations entre Hurons et Québécois, servent toutefois de références. Par exemple, lorsque des guides discutaient avec moi, j'étais la Québécoise et non la blanche, de la même manière que moi je les considérais comme Hurons et non Indiens, dans le sens de l'archétype de l'Indien qui fait référence au colonisé de peau rouge. Ainsi, dans nos discours, les archétypes de Huron et de Québécois étaient utilisés en opposition avec ceux du Blanc et de l'Indien. Ce que je veux affirmer par opposition est que je crois que si nous agissions ainsi, c'était parce que nous savions que nous pouvions potentiellement tous les deux être qualifiés de Blancs. C'est pourquoi, à la fois pour se différencier d'un archétype qui ne faisait pas sens pour nous et pour se différencier mutuellement, nous utilisions les archétypes que nos nations respectives avaient créés, soit le Huron-Wendat et le Québécois. Cependant, ces deux archétypes, bien qu'ils soient plus nuancés que ceux de l'Indien et du Blanc, sont toutefois très marqués. Ce marquage identitaire important, surtout pour les Hurons qui ne veulent pas être totalement intégrés à la culture québécoise, pourrait-il empêcher l'émergence d'une identité ressemblant à la fois à la culture huronne et à la culture québécoise ?

3.1.5 Le Métis

Dans mon cas d'étude, l'archétype du Métis retient mon attention pour deux raisons. D'abord, bien qu'ils soient les autochtones les plus métissés du Québec, les Hurons-Wendat ne se considèrent pas comme Métis. Ensuite, il est important d'exposer le rapport qui existe entre les archétypes du Huron, du Québécois et du Métis puisqu'il permet d'avancer une hypothèse pouvant expliquer pourquoi les Métis au Québec ne sont pas encore un groupe important sur la scène politique.

Le terme « métis » peut se définir de deux manières. Comme l'expliquent Brown (1987 : 136 ; 1993 : 20), Reimer et Chartrand (2004 : 598), un métis – avec le « m » minuscule – fait référence à un individu dont les ancêtres sont à la fois Européens (Français, Anglais ou Écossais) et autochtones, tandis qu'un « Métis » - avec le « M » majuscule – fait référence d'abord à un groupe particulier de Métis, ceux de la Rivière Rouge au Manitoba, puis aussi aux autres Métis qui sont reconnus comme tels par les divers organismes autochtones et par le gouvernement fédéral. Si le phénomène du métissage lié à la traite des fourrures est devenu évident au milieu du 18^e siècle, c'est un siècle plus tard que le groupe particulier de la Rivière Rouge, dirigé par Louis Riel, s'est manifesté comme groupe distinct face à la colonisation canadienne des Terres de Rupert. Après l'exécution de Louis Riel en 1885, les Métis étaient un groupe anéanti selon les historiens mais aussi selon les Métis eux-mêmes. Ces derniers ont alors commencé à s'identifier à l'un ou à l'autre des deux groupes d'origine qui constituaient leur identité propre. Finalement, c'est dans les années 1960 et 1970, lorsque les premiers organismes pan-indiens étaient créés (Sawchuk 2000 : 77), que les Métis, ceux de la Rivière Rouge d'abord et les autres Métis du Canada ensuite, ont repris en main la défense de leur identité distincte. Dans les années 1990, une division s'est faite entre les Métis de la Rivière Rouge et les autres Métis du Canada concernant leur histoire particulière. La définition actuelle du Métis reconnu par les organismes autochtones et le gouvernement fédéral, est celle qui a été établie lors du jugement Powley en 1998 : « ... a Métis is a person of aboriginal ancestry ; who self-identifies as a Métis ; and who is accepted by the Métis community as a Métis » (Sawchuk 2000 : 85). Cette définition du Métis a aussi été reprise dans le jugement de la Cour Suprême en 2003. Toutefois, nous constatons que la définition proposée par le juge donne toute la latitude aux Métis – ou plutôt aux autorités à la tête d'organismes défendant l'identité métisse – dans la définition de leur identité : toute personne qui a des ancêtres autochtones et qui se considère comme Métis doit être reconnue comme telle par une communauté de Métis. Cette personne doit donc être authentifiée par un organisme qui détient le pouvoir sur l'ultime attribution de son statut.

Les Hurons ont déjà été perçus comme des Métis comme le démontre Falardeau qui les définissait ainsi dans les années 1930 :

« ...les métissages accélérés avaient, dès la première moitié du XIXe siècle, fait de Lorette, un village de métis français et anglais, aux noms bigarrés et composites, mi-sauvages, mi-européens, et où ne survivaient plus que de très rares descendants hurons authentiques. On a dit que le 'dernier des Hurons' était disparu le 29 mars 1829, dans la personne de Gabriel Vincent Benadahronhé, qui était le troisième grand-chef des sauvages québécois depuis l'existence de Lorette » (Falardeau 1996 [1939] : 70).

De nos jours, si on parle de métissage lorsqu'on analyse l'identité des Hurons, on ne les considère pas comme Métis. Le métissage n'est toutefois pas le propre des Hurons-Wendat. Du point de vue historique, le métissage est davantage présent dans les communautés autochtones qui sont situées près du Fleuve Saint-Laurent et des Grands Lacs puisqu'elles sont celles qui ont été le plus en contact avec les colonisateurs européens. Mais là encore, les Hurons-Wendat sont ceux que les chercheurs allochtones (Beaulieu 2000 : 48), mais aussi les autres autochtones du Québec, identifient comment étant les plus métissés. Il est important de faire ici une nuance : dans plusieurs cas, surtout lors des événements publics et sur les sites touristiques, l'identité amérindienne des Hurons ne sera pas nécessairement contestée. En ce sens, on constate la ressemblance entre les Hurons et les Métis : les chercheurs allochtones, puis plus récemment les autres autochtones, marginalisent ces deux groupes puisqu'ils y voient l'impossibilité de les classer dans des catégories bien fixes, soit celle du Blanc ou de l'Indien. Je crois que c'est en ce sens que Falardeau utilisait le terme « métis » : les Hurons, à son point de vue, n'étaient pas considérés comme autochtones par les autres autochtones, ni Blancs par les Blancs. L'adoption de l'amendement C-31 quarante-six ans plus tard, a permis, au sens législatif fédéral, à plusieurs « descendants Hurons » de récupérer leur statut indien et de se distancier davantage des Métis.

Si les Hurons sont fortement critiqués par les autochtones mais qu'ils ne sont pas toujours perçus comme des Blancs, les Métis par contre semblent davantage occuper cette zone grise de la définition de l'identité, ce qui est encore plus flagrant pour les Métis au Québec, d'après un extrait d'un mémoire rédigé par l'organisme Nation Métis au Québec³⁷ :

« Les québécois (sic) nous considèrent encore plus assimilés que ceux des nations autochtones, et celles-ci considèrent que nous ressemblons suffisamment aux québécois (sic) pour ne plus à avoir à nous distinguer. Cette différence culturelle qui nous est imposée par l'un et par l'autre est peut-être à l'origine de nombreuses enquêtes à notre sujet et motive les actions des gouvernements et les inquiétudes des nations autochtones envers nous » (Nation Métis au Québec 1993³⁸).

³⁷ Bien que les métis au Québec ne soient pas reconnus comme une nation, ils ont fondé un organisme nommé Nation Métis au Québec : (<http://nationmetisquebec.ca/index.html>).

³⁸ <http://www.othermetis.net/Quebec/RCAP/SOUVERAIN.html>.

Les Métis au Québec se retrouvent donc encore plus ostracisés que les autres Métis puisqu'ils sont aussi marginalisés par ces derniers. Mais la division au sein des Métis n'est pas la seule raison pour laquelle les Métis du Québec ont de la difficulté à se faire reconnaître sur le plan culturel et politique. En effet, dans la littérature, l'archétype du Métis n'a pas toujours été représenté de la même manière dans le Canada. Par exemple, Albert Braz démontre comment Louis Riel a été dépeint dans la littérature après la Deuxième Guerre mondiale :

« ... un Riel ayant tenu, au profit du Canada, le rôle de 'pont' entre les diverses collectivités religieuses, ethniques, culturelles et régionales. Braz situe ce changement de perception dans le contexte d'une 'indigénisation' du Canada qui, tout à la fois, réagissait au carnage européen de 1939-1945 et rejetait les origines européennes du Canada anglophone » (Rudy 2003 : 269).

Si ce point de vue est plausible – bien que le « carnage » de la Deuxième Guerre mondiale ne soit pas attribuable à l'Europe entière –, il est important de se souvenir de l'importance de la France dans la constitution du nationalisme québécois qui allait naître moins de trente ans plus tard. Pourtant, certains spécialistes de la littérature et de l'histoire canadienne française ont, eux aussi, tendance à ne dépeindre que les bonnes relations entre les Amérindiens et les Canadiens français à travers la réalité des alliances métisses entre quelques autochtones et trappeurs canadiens, ces Indiens blancs, comme les nomme Germain (2003). Cette appropriation de l'image métisse pour définir l'imaginaire québécois est relativement récente. En effet, la majorité de la littérature canadienne française a surtout été dominée par des discours comme ceux de Lionel-Groulx qui considérait les coureurs des bois comme des libertins pernicieux et dangereux (Franks 2005 : 141). Dans son article où elle décrit l'identité métisse comme une identité frontalière, Emmanuelle Tremblay mentionne que « la métaphore de l'«ensauvagement» permet ici de renouer avec la rencontre originelle des cultures autochtones et européennes de laquelle est tributaire l'histoire québécoise » (Tremblay 2005 : 108). Ainsi, le métissage s'annonce comme un processus de revitalisation de l'identité collective en rapport avec le mythe de la survivance française en Amérique. Elle continue la déconstruction du « désir métis » en appuyant la thèse de Jack Warwick qui insiste « sur l'effet pervers de cette appropriation de l'indianité, dans la mesure où elle contribue à consolider l'identité québécoise tout en réduisant l'altérité autochtone (Tremblay 2005 : 109). Il est donc important de retenir ici que l'utilisation de l'archétype du Métis dans la fiction québécoise n'est pas historique mais récente et qu'elle sert un but précis dans les rapports entre Québécois et autochtones. Afin de comprendre ce en quoi il consiste, je me penche ici sur d'autres recherches en histoire.

Cette thèse de l'appropriation récente de l'indianité à travers l'archétype du Métis peut aussi être appuyée par Brown (1980, 1993), Reimer et Chartrand (2004). Les relations entre les autochtones et les Canadiens français, hormis les alliances entre autochtones et trappeurs,

n'étaient pas si fréquentes et amicales que ne les dépeignent les auteurs mentionnés plus haut. Par exemple, Reimer et Chartrand énoncent des recensements illustrant l'isolement relatif des familles métisses (Reimer et Chartrand 2004 : 576). De plus, la littérature mentionne certaines règles concernant les alliances entre les trappeurs et les femmes autochtones, ce qui rend évident une structure sociale basée sur une certaine endogamie des Métis (Brown 1980, 1993 ; Reimer et Chartrand 2004). Ainsi, même si les Métis et les Québécois partagent certains éléments culturels, leurs patrimoines sont bien distincts. De plus, Reimer et Chartrand expliquent comment les différents termes employés pour identifier les hommes qui travaillaient dans le commerce des fourrures auraient permis de créer certaines affiliations métisses alors qu'elles n'existaient pas :

« Osborne [...] ascribes the term voyageur as referring to Métis, stating that "these hardy voyageurs or halfbreeds are descendants of French-Canadians." However, other historians who have published accounts of the migration, as well as several accounts recorded by early settlers to the area, do not necessarily employ the terms voyageur and Halfbreed synonymously. Despite the lack of conformity in the use of terms such as voyageur, French-Canadien, Canadian, Indian, and Halfbreed, careful triangulation of published letters, diaries, biographies, and other historical accounts can lead to the positive identification of Métis individuals and families at Penetanguishene in the early to mid-1800s » (Reimer et Chartrand 2004 : 576-577).

Comme les populations autochtones du Québec et de l'Ontario situées aux abords du Fleuve Saint-Laurent et des Grands Lacs ont été les premières à entrer en contact et à cohabiter avec les populations européennes, elles sont par conséquent davantage métissées que les autres populations autochtones du Canada. Toutefois, même si certains Québécois retrouvent des mentions d'autochtones dans leur arbre généalogique, ils ne sont pas Métis pour autant. L'inverse est aussi vrai chez les Hurons : bien qu'ils aient davantage de mentions de Québécois dans leur arbre généalogique que les Québécois en ont d'autochtones, les Hurons-Wendat demeurent des autochtones parce qu'ils se reconnaissent et s'affichent ainsi, ils sont reconnus comme tels par la *Loi sur les Indiens*, et donc par le gouvernement fédéral.

Pour conclure sur l'archétype du Métis, si les Métis au Québec ont de la difficulté à se tailler une place dans les négociations politiques au Québec, c'est à cause de la présence des nationalismes québécois et huron-wendat : d'abord, ces nationalismes représentent des populations semblables sur plusieurs points et, ensuite, les Hurons-Wendat sont des autochtones fortement métissés qui pourraient, de par leur héritage huron et français, être identifiés comme Métis. Je m'explique plus en détails. Les Québécois, qui ne sont plus seulement des individus d'origine canadienne française, sont reconnus et se reconnaissent comme une nation distincte du Canada mais pas souveraine. Du point de vue légal, les Hurons tendent à être situés entre les autochtones et les Métis, étant donné la proportion importante d'individus enregistrée sous le paragraphe 6.2 de l'amendement C-31 de la *Loi sur les Indiens*. Les Hurons sont considérés

comme étant les plus métissés par les autres autochtones au Québec mais pas seulement au sens biologique puisqu'il s'agit aussi d'une réalité rencontrée dans des communautés plus éloignées. Les Hurons sont considérés comme étant culturellement métissés sans être considérés comme Métis par les autochtones et les Québécois. Je crois qu'il est possible de faire un parallèle entre l'étude de Brown sur les Métis des États-Unis et le cas des Métis au Québec. Elle explique ainsi l'absence de Métis aux États-Unis :

« Some of the reasons for Métis invisibility on the United States side may relate to implicit cultural categories that are strongly entrenched (...) Although the term 'halfbreed' threatened for some decades to become locally established in parts of the American Northwest, and although 'mixed-bloods' form distinct groups on numerous American Indian reservations, there is no separate term in common American usage to designate people who combine the two ancestries » (Brown 1993 : 21).

Ainsi, je fais l'hypothèse que la présence des nationalismes québécois et autochtone au Canada rend ardue l'émergence d'une Nation Métis au Québec. Ce troisième nationalisme jetterait de l'ombre aux deux autres puisque pour préserver son patrimoine, il faut se distinguer clairement des autres. La présence importante du métissage au Québec à travers les pratiques coloniales et d'immigration nécessite des frontières institutionnelles afin de marquer plus clairement la distinction entre des groupes sociaux aux frontières poreuses.

3.2 Authenticité et validité

C'est donc à partir des archétypes coloniaux que les Hurons-Wendat basent leur identité et donc basent les représentations et les performances de celle-ci. Prenant appui sur les différents archétypes précédemment illustrés, j'analyse ici l'authenticité du point de vue identitaire. Afin d'analyser un terme si utilisé en anthropologie, dans les études sur le tourisme, ainsi qu'au sein des communautés autochtones, je commence d'abord avec les significations données par mes informateurs puis je ferai le lien avec les éléments théoriques du concept. Il est possible de constater que l'authenticité s'applique au soi, aux objets culturels et aux connaissances à l'intérieur de deux logiques pas nécessairement exclusives : celle de l'innovation et celle de la validité historique.

3.2.1 Authenticité : individualité et innovation

L'authenticité caractérise l'intégrité et l'honnêteté de la personne, sa propre personnalité. Cet aspect de l'authenticité est rarement séparé d'une relation interpersonnelle ou de la relation entre ce même individu et sa communauté. Voici trois interventions de guides qui illustrent bien ces propos.

« C'est d'être soi, d'être toi-même, de ne pas emprunter la personnalité de quelqu'un d'autre (...) Être ce que tu représentes (...), ne pas dire (...) je vais prendre les manies du fondateur du site (...), 'moi je veux être comme lui', bien non, pourquoi ? Tu as ta personnalité, reste dont toi. C'est avoir notre personnalité puis de vivre avec » (Jeanne, 2004, Neufchâtel).

Ce premier extrait démontre que l'authenticité du soi, en tant qu'individu comme tel et en tant qu'individu associé à un groupe social, condamne donc toute forme d'imitation, ce qui sous-entend l'importance d'être soi dans le sens d'innovateur afin de contribuer au renouveau au sein du groupe. Aussi, l'authenticité du soi se dessine à travers l'honnêteté dans une relation interpersonnelle, en acceptant notre ignorance autant que nos connaissances :

« Bien l'authenticité, exemple, tu te lèves le matin, tu te fais ton thé, c'est authentique ça. C'est aussi simple que ça authentique (...) L'authenticité c'est tu restes toi, l'important c'est que tu ne mettes pas de masque. (...) Si on se parle en tant qu'êtres humains de même dans un café, tu sais, je ne vais pas te conter des niaiseries, je vais être authentique, je ne mettrai pas de masque, tu le sais, je dis toujours plein de blagues, de mon propre cru (...) Authentique, pour moi, c'est une personne, avec ses connaissances ou avec ... pas ses défaillances mais son ignorance aussi puis qu'elle soit prête à accepter les deux » (Mathieu, 2004, Wendake).

Ainsi, on pourrait retenir que l'authenticité du soi demande de ne pas construire une fausse image de soi, de laisser notre personne parler d'elle-même, sans nécessairement user de stratégies. Cependant, l'authenticité est abordée de manière différente lorsque, dans la vie de tous les jours, l'utilisation des objets habituellement associés à la culture dominante devient nécessaire :

« L'authenticité, ça se vit dans la tradition, (...) et puis, l'authenticité c'est aussi la vraie vie dans le bois (...). Mais quand on la pratique dans la nature, c'est quand on prend une motoneige pour se déplacer, qu'on prendrait un canot, des raquettes, c'est la même authenticité. Il faut se déplacer d'un lieu à l'autre et puis donc on n'est pas habillé en amérindien » (Régent, 2004, Wendake).

Dans ce dernier extrait, nous comprenons que l'objet, ici par exemple la motoneige, n'est pas un objet seulement associé à la culture dominante mais approprié par chaque communauté qui en a besoin afin de faciliter ses activités quotidiennes. D'autres exemples donnés par des informateurs vont dans la même lignée : par exemple, l'utilisation d'un couteau pour dépecer la viande ou d'un haki pour se divertir entre amis, deux objets d'origine étatsunienne. Autrement dit, l'utilisation d'un objet n'appartenant pas à la culture huronne telle qu'elle était à l'époque de la Huronie ne devrait pas entacher l'authenticité d'un Huron. Cet aspect pragmatique de l'objet démontre que la question n'est pas de savoir si un individu est ou n'est pas authentique mais plutôt ce qui rend la pratique authentique selon son point de vue (Cohen 1988 : 378). Ce qui rend la pratique authentique n'est pas l'objet en tant que tel mais le contexte dans lequel il est utilisé. Ici l'adaptation aux technologies devient un témoin de la capacité de la culture à adopter différents éléments et de les utiliser selon les besoins. Même si les moyens sont autres, les fins sont propres à la culture (Poirier 2000 : 140). On reste Amérindien ou Huron-Wendat même si l'on ne

se déplace pas, on ne s'habille pas, on ne prépare pas la viande avec le même objet et on ne se divertit pas de la même manière qu'avant l'arrivée des Européens.

Bien que l'authenticité soit aux premiers abords associée à la personnalité, à l'honnêteté et à la capacité innovatrice au sein d'un nouvel environnement, la construction de l'identité ne se fait pas que dans cette perspective. Une autre manière qu'ont les Hurons d'aborder l'authenticité est de l'associer à quelque chose qui n'existe plus, quelque chose du passé. Suivant cette idéologie, l'archétype de l'Indien est à son plus fort ainsi que la question ontologique, du vrai et du faux. L'image du Huron est alors élaborée d'après les sources écrites de l'histoire, le regard que porte l'histoire occidentale sur l'Indien ou le regard que le Huron porte sur lui-même à travers le système instauré par cette histoire. L'authenticité devient donc le fait d'aller au plus près de la vérité représentée par l'histoire écrite et préservée, l'histoire la plus ancienne possible, la plus proche possible des années de contact, comme si les communautés amérindiennes vivaient dans une sorte d'Éden détruit par l'arrivée des explorateurs européens. Si certains Hurons-Wendat ont ainsi décrit l'authenticité durant mon terrain, cette conception opposée à l'innovation est en fait ce qu'il y aurait lieu de nommer la validité historique.

3.2.2 Validité : histoire et reproductibilité

La pierre angulaire de mon analyse du concept d'authenticité se trouve dans l'article de De Mille (1990) où il fait la différence entre l'authenticité et la validité historique :

« Validity and authenticity, then, are substantially, though not completely, independent components of truth. Validity cannot be achieved without authentic observing and reporting, by someone, somewhere, some time, but when authentic-and-valid reports are available in a library, a clever pretender can put together a wholly inauthentic reports (like *The Teachings of Don Juan*) containing many valid details (such as the idea that sorcerers try to steal each other's souls). Since most people, including anthropologists, care more about validity (which is theoretical and therefore interesting) than about authenticity (which is a rather boring practical condition for obtaining valid information), they tend to take authenticity for granted whenever they read a report whose content seems valid to them » (De Mille 1990 : 233).

L'authenticité est souvent synonyme de validité et de vérification des faits dans les sciences appliquées, et elle l'a aussi longtemps été en histoire et en anthropologie. Si les études sur le changement social nous ont permis de constater le caractère changeant de ce qui était authentique, la réalité quotidienne des communautés qui définissent l'authenticité est tout autre. L'authenticité ne sera pas nécessairement perçue de la même manière par le Huron, le touriste et le chercheur. Du point de vue de la culture huronne à un moment donné, l'identité est celle vers laquelle on tend, pas une autre, sinon l'identité n'existe plus (Friedman 1992 : 852).

Étant donné que la période de la Grande Huronie a fait l'objet de nombreuses études en histoire et en ethnohistoire (Barbeau 1994 [1915] ; Tooker 1967 ; Trigger 1987 [1976]), les Hurons se sont réappropriés ces études basées sur le principe de validité. Dans l'industrie touristique huronne-wendat et plus précisément dans les deux sites qui emploient le plus de guides-interprètes, l'authenticité est rattachée à la vérification des faits historiques dans des écrits, ce qui est en fait la validité dont parle De Mille. L'authenticité, selon le principe innovateur, d'une interprétation individuelle de sa culture et des faits historiques, peut être mal vue ou mal interprétée. Étant donné que la culture huronne-wendat est très métissée, faire appel à des faits historiques d'une époque où la culture l'était moins renforce l'aspect primordial de celle-ci. C'est pourquoi les responsables du tourisme à Wendake basent la préservation et la promotion de la culture huronne-wendat sur la validité des faits, des objets et des écrits. Ceci n'est pas un jugement de valeur envers la vision des autorités huronnes-wendat mais simplement une mise en évidence de la réappropriation d'une image passéiste tant exposée par des études allochtones. De plus, les faits historiques, que l'on peut prouver à l'écrit, sont les seuls reconnus par le gouvernement fédéral dans les revendications territoriales, où l'image de l'Indien est rattachée au statut légitime. Comme dans l'étude de James F. Weiner (1999) sur le patrimoine des Ngarrindjeri en Australie, les Hurons-Wendat accordent une importance aux faits historiques et aux connaissances des traditions ancestrales puisqu'ils doivent adopter la logique gouvernementale pour défendre leurs intérêts. Dans son article sur les contemporanéités autochtones, Sylvie Poirier explique que l'utilisation de processus occidentaux par des communautés autochtones ne démontre pas nécessairement que les communautés acceptent ceux-ci comme faisant partie de leur culture : « Dans les contextes (post)coloniaux actuels, les autochtones tentent de s'approprier les moyens d'être ce qu'ils veulent être et d'affirmer leur contemporanéité, sans pour autant se rallier aux principes ontologiques et épistémologiques de l'Occident » (Poirier 2000 : 137). Les communautés autochtones doivent connaître les mécanismes juridiques dans lesquels ils ont été confinés afin de pouvoir eux aussi s'en servir à leurs fins dans le contexte actuel. Par l'utilisation de ces processus, les autochtones affirment leur contemporanéité.

La validité semble avoir prévalence sur l'authenticité dans le tourisme huron-wendat puisqu'en prenant appui sur une référence historique, elle assure la préservation et la transmission du patrimoine. Dans la formation chez les guides, c'est ce conformisme qui est inculqué aux jeunes. Ils apprennent comment se conformer à l'image du Huron que les autorités politiques et culturelles huronnes-wendat veulent projeter. Toutefois, lorsque le guide se retrouve face aux visiteurs, il a, selon les sites et leur fonctionnement, plus ou moins de liberté dans la diffusion de

son identité, de son propre point de vue sur sa culture. Cependant, si la majorité des sites touristiques hurons-wendat sont privés, cette réalité démontre une contestation dans la définition de l'identité huronne-wendat à l'intérieur même du groupe. En effet, en établissant sa propre entreprise, le responsable de site peut avoir le contrôle sur la manière dont il diffuse ses connaissances et son point de vue. Si nous poussons le raisonnement plus loin, le fait que les images du Huron soient différentes d'un site à un autre confirme la diversité dans la manière d'expérimenter l'identité huronne et ce qui montre aussi l'importance des relations de pouvoir, des enjeux politiques qui se retrouvent jusque sur les sites touristiques. Par conséquent, cela prouve aussi que le site touristique n'est pas qu'un lieu de confrontation identitaire entre les autochtones et les allochtones, mais aussi entre les Hurons et les autochtones ainsi qu'entre Hurons.

D'un point de vue anthropologique, nous pouvons analyser l'authenticité dans la mise en scène du quotidien ou dans le quotidien en tant que tel. Mais on doit aussi tenir compte de la définition de l'authenticité telle que reconnue par la communauté étudiée. Par exemple, Clifton soulève le fait que l'authenticité du discours d'un autochtone est souvent rattachée à sa propre identité :

« The authors, artists, managers, and actors who produce and present variants of this Indian narrative come from various social backgrounds. If they cannot or do not claim a native identity, they must face and deal with the problem of the plausibility of their representations. However (...) professed Indian performers, their audiences assume, are inherently, rightfully, fully possessed of the heritages they represent in public. There are no accepted esthetic or academic standards of criticism of such performances. In truth, critiques of them are not readily tolerated » (Clifton 1990 : 30).

Cet extrait explique d'un point de vue théorique le pouvoir de la validité sur l'authenticité : en d'autres mots, la validité a prévalence sur l'authenticité puisque si l'individu n'est pas autochtone, tout ce qu'il expose ou représente n'est pas authentique. L'importance de la validité historique existe donc non seulement pour les connaissances et pour les objets, mais aussi pour l'identité de l'individu. Cette logique explique l'impossibilité de séparer les connaissances autochtones de l'individu autochtone. Lorsque l'on parle de tourisme huron-wendat, selon la STAQ et selon la presque totalité des faits observés sur le terrain, il est nécessaire d'être autochtone pour travailler dans l'industrie de cette nation. Toutefois, dans trois des quatre sites, j'ai été considérée comme guide ou stagiaire et j'étais libre d'intervenir durant les visites guidées auxquelles je participais. Cependant, je voyais cette autorisation dans la relation entre guide et ethnologue comme étant reliée à l'importance de me faire participer et non à celle de transmettre la culture huronne. Il est important de spécifier que je n'ai jamais donné de visite guidée seule, mais j'accompagnais plutôt le guide. Je me souviens de la réaction d'une guide lorsque j'ai été présentée à elle par le responsable des guides juste avant le début de sa visite guidée. En apprenant que j'étais

étudiante en anthropologie, elle a dit qu'elle allait faire de son mieux et essayer de ne pas se tromper. J'ai été extrêmement étonnée par ses propos. Comment est-ce que moi, une Québécoise, pourrait mieux connaître la culture huronne-wendat qu'elle, une Huronne-Wendat qui vit cette réalité tous les jours ? Cet exemple illustre bien à quel point la connaissance des faits historiques est importante pour appuyer l'identité huronne-wendat contemporaine.

3.2.3 La culture huronne-wendat : un anachronisme ?

De cette importance vitale des faits historiques sur lesquelles reposent les fondements de l'identité huronne-wendat contemporaine, on aurait tendance à croire que la culture huronne-wendat est un anachronisme, le témoin d'une époque révolue. En effet, si on suit la logique de l'image exotique figée, « L'exotisme se retrouve autant dans le temps que dans l'espace, l'Autre étant non seulement l'Étranger vivant au loin, mais aussi l'Autre 'antérieur', généralement incarné par le paysan qui a conservé un mode de vie et des pratiques traditionnels » (Hamel 2002 : 79-80). Pourtant les Hurons-Wendat ne sont pas des individus du passé ou fictifs, mais ils sont bien contemporains et réels. Afin de comprendre comment les Hurons-Wendat expérimentent leur culture et la manière dont sa temporalité y est traitée, il est important de se pencher sur la couverture historique à laquelle les Hurons ont eu droit et les raisons de leur popularité auprès des scientifiques et touristes allochtones.

Dans la première moitié du 17^e siècle, les documents des jésuites exposant leurs relations avec les Amérindiens, ainsi que sur le mode de vie de ces derniers, ne manquent pas. C'est après le démantèlement de la Huronie que les écrits sur les Hurons deviennent plus rares puisque leur culture est considérée comme moins exotique, surtout parce que les Hurons-Wendat se sont convertis et qu'ils vivent dans un environnement francophone (Beaulieu 2000 : 259). C'est du moins la perception que les jésuites ont de cette communauté. Pourtant, le tourisme devient important dans le village à ce même moment, à la fin du 18^e siècle (Phillips 1998 : 25). Il est donc clair que les Hurons ne représentent plus que les derniers descendants d'une tribu autrefois maître en ces lieux. Tel que le souligne Phillips, les touristes européens qui rendent visite aux Hurons et qui consomment de l'artisanat produit par les Hurons le font dans la perspective de la nostalgie impérialiste exposée par Renato Rosaldo :

« The consumption of such images, either in literature or in tourist art, then, was informed by what Rosaldo (1989 : 69-71) has termed 'imperialist nostalgia.' The circulation of these images on souvenirs constituted both a sentimental escape and a kind of compensatory act, especially when souvenirs were purchased in connection with a ritual visit to Native makers. It is not a mere art-historical accident that at the very moment game and land-based subsistence resources were disappearing under the impact of farming, industrialization, and urbanization, the most common vignettes in moosehair embroidery were a woman picking berries or fruit, eternally and

effortlessly harvesting the bounty of nature, and a man with a gun or bow and arrow shooting an unending supply of rabbits and birds [...] » (Phillips 1998 : 137).

Bien que les Hurons aient été les sujets de maintes recherches en histoire ou en ethnohistoire au 20^e siècle, la littérature ethnographique contemporaine est presque inexistante³⁹. Dans les années 1910, Claude Marius Barbeau publiait ses recherches sur la mythologie huronne et wyandot, en se basant sur la prémisse que la culture huronne était en train de disparaître et qu'il fallait enregistrer le plus de données possibles auprès des aînés, ceux qui étaient témoins des plus anciennes pratiques culturelles. Deux décennies plus tard, Jean-Charles Falardeau (1996 [1939] : 62) affirmait que le peu de touristes qui étaient de passage à Lorette étaient déçus de constater qu'il ne restait rien qui ressemblait à l'image qu'ils s'étaient fait des derniers Hurons. Ensuite, dans les années 1960 et 1970, Elisabeth Tooker (1967) et Bruce Trigger (1976 [1976]) publient leur recherche respective sur l'histoire des Hurons au temps de la Huronie, ainsi que la période migratoire des Hurons vers la région de Québec pour Trigger. Plus tard, dans les années 1990 et 2000, d'autres écrits vont exposer les migrations de la nation huronne-wendat, les questions territoriales, les relations entre les Hurons, les hommes d'église et les autres Blancs à la Jeune Lorette jusqu'à la fin du 19^e siècle (Delâge 2000 ; Paul 2000 ; Vincent 1995).

Ainsi, si l'exotisme des Hurons reposait sur le fait qu'ils étaient destinés à disparaître, ils ont continué de représenter cette image passéiste du Huron dans leur artisanat contemporain afin de démontrer à quel point ils avaient perdu leurs traditions. Ainsi, les Hurons, selon les chercheurs et les Hurons eux-mêmes, devenaient des métis, des descendants de Hurons (Falardeau 1996 [1939]), puis allaient éventuellement devenir des Canadiens français. Bien sûr, la suite de l'histoire a prouvé le contraire. Cependant, cette perception allochtone et huronne de l'identité à Wendake est la raison pour laquelle la presque totalité des recherches anthropologiques effectuées sur la culture huronne-wendat à partir du 20^e siècle sont axées sur l'approche ethnohistorique. Je pense que cette attribution d'une image passéiste est due au fait qu'on n'attribuait pas aux autochtones la possibilité d'être acteurs dans le développement politique et économique du Canada contemporain. Cette négation de l'indianité était encore plus importante pour les populations qui restaient dans un milieu urbain où les échanges commerciaux étaient plus importants (Phillips 1998 : 123).

De leur côté, comment les Hurons-Wendat réinterprètent-ils leur histoire ? En général, la construction d'une nation demande de se réapproprier l'histoire afin de servir ses intérêts et

³⁹ Rappelons ici qu'une ethnographie est une recherche d'un anthropologue qui décrit les pratiques, les mythes et les discours d'une société vivante du temps de l'auteur. Ainsi, lorsque je parle d'ethnographie contemporaine, je désigne les ethnographies de notre époque.

particulièrement, les Hurons s'identifient et sont identifiés par différents groupes autochtones et allochtones selon un ensemble de symboles où l'Indien, un archétype associé au passé colonial, est présent. Sur la place publique, l'identité huronne-wendat, tout comme les autres identités autochtones, est définie par les intellectuels autochtones qui, la plupart du temps, vont tenter d'inverser les rôles socio-politiques et d'autorité. Cette inversion s'inscrit dans un mouvement d'auto-histoire où les autochtones racontent sur la place publique leur histoire telle qu'ils la conçoivent. Non seulement à travers l'industrie touristique est-il possible de politiser la culture mais aussi à travers les oeuvres littéraires sur l'histoire des Hurons. Le lien entre ces deux domaines publics où les autochtones expriment leur identité et leur patrimoine est que les oeuvres littéraires autochtones ont une influence plus ou moins importante dans la formation des guides, selon le site touristique. Ce mouvement d'auto-histoire accorde beaucoup d'importance à l'image du Huron tel qu'il existait dans la Huronnie, aux 18^e et au 19^e siècle en reprenant des stéréotypes qui dépeint le Huron à son avantage. Alain Beaulieu explique bien les implications d'un tel mouvement chez les Hurons :

« Les risques sont grands aussi de tomber dans les excès similaires à ceux des historiens nationalistes québécois qui, jusque dans les années 1960, magnifiaient la vie des premiers *Canadiens*. En voulant redonner vie aux Amérindiens, la tentation peut être forte de les faire 'plus grands que nature' et de chercher à rétablir l'équilibre en exagérant, consciemment ou non, le rôle et l'importance des Amérindiens » (Beaulieu 1996 [1995] : 257).

Deux exemples intéressants peuvent être apportés. Tout d'abord, Georges Sioui décrit ainsi les Français : « Les Français appelaient Kondiaronk 'le Rat', tout comme ils avaient affublé son peuple, les Wendats, du nom humiliant de 'hurons', à cause de leur besoin compulsif de rabaisser ce qui est altier. Chez les siens, Kondiaronk avait aussi pour nom Adario, qui signifie grand et noble ami » (Sioui 1999 : 89). Ici, il est clair que l'histoire revisitée consiste en l'accusation ouverte de ceux qui sont considérés comme les responsables des changements sociaux qui ont désavantagé politiquement et économiquement les Hurons-Wendat. Un autre exemple d'inversion est celle de Marguerite Vincent :

« En étudiant la culture indienne, il devient évident qu'il s'agit de la plus parfaite, la plus humaine, la plus civilisée des sociétés modernes. Sur la première page de l'histoire canadienne, on voit se dessiner la silhouette de l'Indien. La question : 'Comment canadianiser l'Indien ?' ne devrait-elle pas être : 'Comment indianiser le Blanc ?' » (Vincent 1995 : 230-232).

Cette citation est parlante dans le rôle que l'élite intellectuelle huronne-wendat désire jouer dans le Canada contemporain et l'influence qu'ils désirent y exercer.

Indien et Blanc, Huron et Huron-Wendat, Métis, Canadien français et Québécois sont tous des archétypes présents, explicitement ou implicitement, dans l'élaboration de l'identité huronne-wendat. Celle-ci est toujours en relation avec les autres : lorsqu'on met une image en avant-plan,

c'est pour mieux faire de l'ombre à d'autres. Dans une analyse anthropologique, l'authenticité sur un site touristique ne doit pas être analysée selon son caractère ontologique, à savoir quelles images sont ou ne sont pas huronnes, puisque la culture est quelque chose qui évolue constamment. Par contre, il est important de comprendre l'interaction entre le guide et le visiteur autour de certaines représentations qui sont véhiculées : la sélection des images sur un site touristique démontre alors *comment* et dans *quels buts* l'authenticité est négociée.

Si le tourisme a débuté à Jeune-Lorette au même moment où les chercheurs s'intéressaient moins aux Hurons parce qu'ils perdaient leur caractère indien, le tourisme est un espace qui a permis de préserver ces archétypes, consciemment ou inconsciemment, en plus de permettre d'en créer de nouveau. Est-ce que les Hurons-Wendat sont ou représentent des archétypes du passé ? Ils sont à la fois les deux : l'*être* dans le souvenir de ce qu'ils ont été et la *représentation* dans la transformation de la culture huronne-wendat en outil politique et économique. La mise en scène de la culture dans la rencontre touristique sert bien cette transformation.

CHAPITRE 4. LA MISE EN SCÈNE DE L'IDENTITÉ HURONNE-WENDAT : PERFORMANCES ET RENCONTRES TOURISTIQUES

*« Real life relations are being liberated from their traditional constraints as the integrity of society is no longer dependant on such constraints. No one has described the impact of this social structural change so well or so closely as Erving Goffman. He has found that it is no longer sufficient simply to be a man in order to be perceived as one. Now it is often necessary to act out reality and truth »
(MacCannell 1999 [1976] : 92).*

Sur quelque site touristique que ce soit, la culture et le patrimoine sont représentées pour les touristes qui viennent visiter la communauté. Il s'agit bien d'une représentation et non d'une présentation, en ce sens que la culture n'est pas rendue telle que vécue puisqu'elle n'est plus insérée dans le même cadre. Les représentations qu'on voit sur les sites touristiques sont le résultat de copies conformes de la réalité déplacées dans un autre contexte. Ce contexte est un mélange entre la logique muséologique, soit l'exposition d'objets et d'images pour un public, et la logique touristique, soit l'exécution de performances devant un public et la participation de ce public à des activités culturelles. C'est à l'intérieur de ce contexte que les Hurons-Wendat et les autres autochtones travaillant dans l'industrie touristique huronne-wendat démontreront leur culture aux visiteurs étrangers. Pour les jeunes autochtones, l'apprentissage de certains aspects de leur culture ne se fera pas seulement dans leur formation mais dans les démonstrations de leurs connaissances qu'ils feront aux visiteurs. Les touristes, de leur côté, s'attendent à ce que les connaissances leurs soient exposées dans une forme de divertissement. Toutefois, même la définition du divertissement, telle que la conçoit Victor Turner, n'est pas dépourvue de signification sociale :

« Entertainment! That's a key word. Literally, it means 'to hold between', from OF entre between, and tenir, to hold. That is, it can be construed as the making of liminality, the betwixt and between state. Webster gives it both playful and serious valences, for it can mean (1) "to keep the interest of and give pleasure to ; to divert ; amuse", or (2) "to allow oneself to think about ; have in mind ; consider " » (Turner 1982 : 121).

À l'intérieur de cette définition du divertissement, nous comprenons le côté ludique et le côté social d'une activité touristique. À travers l'illustration des techniques de représentations et des performances des guides autochtones, ainsi que de quelques réactions des touristes sur les sites touristiques, il est possible de comprendre la relation touristique et le regard qu'elle pose sur l'identité huronne-wendat. Si les frontières sont le résultat de relations sociales (Pellow 1996), les

images et les codes utilisés pour véhiculer la culture huronne-wendat sur les sites touristiques sont les témoins des relations autochtones-allochtones dans le quotidien. À la lumière de la précédente réflexion sur l'authenticité, comment pouvons-nous analyser la relation touristique ? En partant du modèle du *staged authenticity* de Dean MacCannell, il est possible d'analyser les tensions qui existent entre la culture au quotidien et la mise en scène de celle-ci, ainsi qu'entre l'authenticité et la performance. Dans la critique de ce modèle, je démontrerai la différence dans la définition de l'authenticité selon le visité ou le visiteur. Par la suite, j'exposerai différentes techniques de représentations sur les sites touristiques, puis je terminerai ce chapitre en donnant quelques réactions des touristes.

4.1 Le tourisme : la théâtralisation des relations sociales

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, l'authenticité peut être comprise dans le sens de personnalité et d'innovation, mais peut aussi être confondu avec la validité où les faits historiques priment dans la définition de l'identité. Dans l'élaboration d'un patrimoine où on veut faire revivre le passé afin de préserver notre spécificité, l'authenticité posera alors un problème de définition dans un contexte touristique où la performance, tout aussi présente, semble y être opposée. Dans son étude sur le tourisme autochtone dans les îles du Pacifique, Christopher B. Balme explique bien la difficulté d'analyser les performances culturelles à cause de l'opposition entre l'authenticité et la performance :

« Authenticity in performances for tourists results in especially contradictory framing procedures because of the potential slippage between sign and referent (...) Distinctions between staging and authenticity, fiction and reality –at the heart of Western aesthetic theory and theatrical performances –do not usually pose any phenomenological problems for the analyst, but tourist performances, as the examples examined suggest, raise basic questions of epistemological framing by continually disrupting the binary oppositions that habitually define performance » (Balme 1998 : 68).

Comme nous le constatons, Christopher B. Balme fait ici état d'une différence de perception de la culture entre le chercheur et le touriste puisque la culture semble subir une séparation entre la culture quotidienne, qui est plus authentique, et la culture en spectacle, qui ne l'est pas. Pourtant, si le quotidien a un potentiel théâtral, le théâtre a aussi un potentiel social (Schechner 2002 ; Turner 1982). Cette dernière affirmation trouve une résonance dans les travaux de Schechner lorsque ce dernier parle de théâtre expérimental où le rôle au théâtre est l'authentique et celui dans la vie quotidienne est inauthentique :

« In modern theatre stage-roles undermined, in fact, everyday-life roles, declaring the latter 'inauthentic'. From this viewpoint, it is the *mundane* world that is false, illusory, the home of the persona, and theatre that is real, the world of the individual, and by its very existence representing a standing critique of the hypocrisy of all social structure which shape human beings, often by psychological and even physical mutilation (foot-binding, corsets, indigestible foods), in the image of abstract social status-roles » (Turner 1982 : 116).

Le théâtre est donc une prise de conscience sur la vie sociale, celle-ci vécue au quotidien et plutôt inconsciente, machinale. Le théâtre permet de prendre contrôle sur la vie sociale en analysant les comportements des individus, en les composant et en les mettant en scène. Il y a donc un parallèle à faire avec la réappropriation de certains éléments culturels et la revitalisation culturelle ce qui, sur un site touristique, se traduit par la construction d'un personnage par le guide, une réappropriation d'un archétype dans un logique de préservation et de promotion culturelle. De son côté, Victor Turner explique que même dans la vie quotidienne nous jouons un rôle, pas dans le sens que nous ne sommes pas nous-mêmes mais plutôt que nous avons une personne publique. Comme nous l'avons vu précédemment, les Hurons-Wendat sont situés près d'une zone grise dans la définition de l'indianité selon la *Loi sur les Indiens*. Ils représentent une minorité au Canada comme toutes les autres nations autochtones, mais aussi une minorité au sein des nations autochtones. Leur quotidien, leur territoire et leur discours sont empreints de certains archétypes avec lesquels ils doivent cohabiter et négocier. Le sens théâtral du quotidien nécessite une prise de conscience de l'identité huronne. Le tourisme devient donc une manière de démontrer cette prise de conscience aux touristes, une chance de réinscrire leur passé pour légitimer leur identité et leurs revendications, en d'autres mots, une chance de pouvoir montrer ce qu'ils sont selon leurs points de vues. Le tourisme devient ainsi une manière de théâtraliser le social. La réalité est encodée selon un cadre prédéfini, dont les éléments sont soupesés et choisis, et est rendue publique aux touristes à travers une performance.

4.2 Variabilité de la mise en scène

Élaboré par le sociologue Dean MacCannell, le *staged authenticity* se décrit à travers le théâtre. Le chercheur décrit ainsi l'idée de Erving Goffman qui en est à la base : « He has found that it is no longer sufficient simply to *be* a man in order to be perceived as one. Now it is often necessary to act out reality and truth » (MacCannell 1999 [1976] : 92). Ainsi, l'authenticité, dans le sens individuel, d'être soi et d'innover n'est plus le seul apanage nécessaire pour la perpétuation des sociétés : il faut que notre manière d'être individuelle soit authentifiée par la société, ou plutôt par ses autorités politiques et économiques, à laquelle on appartient. Cette citation devient encore plus parlante dans mon cas d'étude si on change le mot *man* par celui de *native* : il n'est plus suffisant d'être un autochtone pour être perçu comme tel, mais il est souvent nécessaire de jouer l'autochtone afin d'être reconnu comme tel par la société à laquelle on dit appartenir. La situation sera bien sûr la même sur les sites touristiques, entre le guide et le touriste.

Ainsi, pour son concept de *staged authenticity*, MacCannell s'est donc inspiré du modèle structural du sociologue Erving Goffman :

« Paralleling a common sense division, Goffman analyzed a structure division of social establishments into what he terms *front* and *back regions*. The front is the meeting place of hosts and guests or customers and service persons, and the back is the place where members of the home team retire between performances to relax and to prepare » (MacCannell 1999 [1976] : 92).

Ainsi, l'espace théâtral est divisé en trois sections, soit la scène, l'arrière-scène et la salle. En plus de l'espace, il faut tenir compte des protagonistes qui sont les acteurs, qui représentent leur culture sur la scène après l'avoir produit dans l'arrière-scène, et les spectateurs, qui observent la performance des acteurs. Le *staged authenticity* se situe donc sur la scène, mais la performance suggère que l'authenticité est à l'arrière-scène, ce à quoi les spectateurs n'ont pas accès mais c'est ce qu'ils tentent de percevoir. Dans ses études sur le tourisme, MacCannell explique que le site touristique est une scène où le quotidien de la communauté locale est représenté, dont certains membres sont les acteurs, et où les touristes sont les spectateurs. MacCannell complexifie le modèle binaire de Goffman en le détaillant en six stades qui doivent être lus comme un continuum : la scène selon le modèle de Goffman, la scène touristique décorée en arrière-scène, la scène totalement organisée pour ressembler à une arrière-scène, l'arrière-scène plus ou moins ouverte aux étrangers, l'arrière-scène altérée pour permettre un coup d'œil aux étrangers et l'arrière-scène selon le modèle de Goffman. De plus, MacCannell met en lumière le contrôle de la communauté locale sur la rencontre touristique.

Les stades du modèle de MacCannell varient en fonction des types de tourisme développés, et par conséquent des sites touristiques. Par exemple, le site Onhoüa Chetek8e illustre bien un lieu où l'aspect théâtral est extrêmement développé. Il s'agit d'une reconstitution d'un site ancestral huron auquel on a ajouté des éléments d'autres cultures autochtones, à la fois pour satisfaire les attentes du visiteur qui veut voir des tipis mais tout autant pour avoir l'occasion d'expliquer aux touristes l'origine autochtone exacte de cette habitation. Selon le site touristique, lorsque les guides font les visites guidées, ils vont habituellement démystifier les objets rappelant la culture pan-amérindienne. Si nous revenons à Onhoüa Chetek8e, la division entre le guide et les visiteurs est plus marquée que sur les autres sites : du côté des visiteurs, ils viennent en groupe et restent en contact avec le guide pour une durée limitée et, du côté des guides, ils sont costumés et portent un nom huron. La distance devient encore plus importante lorsque les danseurs s'exécutent dans l'agora de danse devant les spectateurs dans la salle. La Maison Tsawenhohi, pour sa part, est un bâtiment qui a déjà servi, qui représente un lieu privé, et bien qu'elle ait été restaurée, elle donne davantage l'impression d'un contact plus privilégié avec la

culture et le guide. De plus, les visiteurs viennent habituellement en petit groupe et les visites durent plus longtemps, ce qui fait que les visiteurs peuvent poser davantage de questions et participer à la visite guidée. Pour les sites Dao8eoli Tsonontwan et Excursions Ondia8ich, les stades selon le modèle de MacCannell sont semblables. Ils sont tous les deux situés en forêt et des habitats autochtones y ont été construits et aménagés afin d'accueillir les visiteurs lors de séjours avec coucher ou simplement pour leur être exposés. L'environnement de ses sites est particulier puisqu'ils sont situés en forêt : il est facile pour les visiteurs européens de faire le lien entre le guide autochtone qu'ils ont devant eux et l'idée de l'Indien et des grands espaces dans lesquels ils vivaient autrefois. Ainsi, la forêt est un décor par excellence pour appuyer cet archétype. De plus, les visiteurs restent plusieurs heures avec le guide, ce qui crée un climat particulier et donne l'impression d'assister au quotidien de la culture huronne.

Si j'analyse le modèle du *staged authenticity* plus en profondeur, MacCannell mentionne que le visité a le contrôle sur ce qu'il présente au visiteur, il est conscient du jeu et où il s'arrête puisqu'il s'agit pour lui d'un travail. Il y a une prise de conscience du jeu surtout à travers les répétitions avant la performance, où ce qu'on pourrait souligner comme étant la formation chez les guides. De son côté, le visiteur cherche l'authentique, il est conscient que la performance touristique est un jeu mais ne sait pas quand il commence et quand il se termine (MacCannell 1999 [1976] : 101). Son but est d'accéder à l'arrière-scène, le sixième stade selon le modèle de MacCannell, mais il n'y accèdera vraisemblablement jamais (MacCannell 1999 [1976] : 93). Toutefois, comme les touristes ne sont pas nécessairement conscients du rôle qu'ils occupent dans la construction de l'identité huronne, je ne crois pas que les touristes réussissent automatiquement à décoder toutes les composantes de la mise en scène. Comme le mentionne Erik Wiley dans son étude sur le tourisme cajun en Louisiane, il ne suffit que d'étiqueter un endroit comme lieu de performance pour qu'il devienne en soi une performance (Wiley 1996 : 16). Il continue en disant que même si la visite est une performance, les visiteurs ne remarqueront pas les éléments de mise en scène qui trahissent l'action en tant que spectacle, mais les remarqueront beaucoup plus lorsque la visite sera terminée. Dans mon étude, je considère que les touristes ont de fausses images de la réalité autochtone et elles sont intégrées depuis assez longtemps dans leur système de pensée pour être difficilement remplaçables. La frontière entre l'acteur et le spectateur peut être physique, par exemple lors d'un spectacle de danse dans un pow-wow où les danseurs qui s'exécutent et les spectateurs qui les regardent occupent des espaces différents. Cependant, dans le cas d'une rencontre entre un guide et un visiteur sur un site touristique, la frontière sera plutôt symbolique puisque le guide et le visiteur partagent le même espace la majorité du temps. La séparation est plus subtile, au niveau du corps dans l'incarnation

des personnages et du contexte culturel différent. De leur côté, les visités ont le contrôle sur ce qu'ils montrent aux visiteurs. Ce que le modèle de Dean MacCannell ne dit pas, c'est comment ce contrôle est exercé à l'intérieur de la communauté. Nous avons vu que des institutions comme le CNHW et la STAQ encadrent très bien l'industrie touristique et que les guides-interprètes, majoritairement des jeunes, sont formés par des individus plus âgés, plus expérimentés et qui ont plus de connaissances. C'est dans ce contexte que les jeunes guides « apprennent leur culture ». Ainsi, bien que le *staged authenticity* nous permette d'analyser la relation touristique, il ne nous permet pas de comprendre la transformation qui a lieu autant chez le guide que chez le touriste. Ce manque est dû au fait que le modèle de Dean MacCannell concerne un moment précis, celui de la performance. Afin de bien comprendre la relation touristique, je dois donc ajouter l'élément du temps et de la transformation, autant du point de vue du touriste que du visité. Pour cette raison, je crois bon d'expliquer le concept de rituel tel que le concevait Victor Turner.

4.3 Le rituel : les effets transformatifs de la rencontre

Rappelons qu'à l'origine, le théâtre servait à résoudre les crises qui concernaient une population en assignant une signification à une série d'événements apparemment arbitraires et cruels (Turner 1982 : 114). Suivant cette idée, le fait de construire et de choisir son personnage permet aux guides de donner leur propre interprétation de ce qui s'est passé antérieurement mais aussi dans la situation actuelle. Ainsi, la rencontre touristique dont l'analyse se base principalement sur le *staged authenticity* de MacCannell, prend aussi appui sur le modèle du rituel de Victor Turner, modèle inspiré du rite de passage de Arnold Kurr-Van Gennep. En effet, Victor Turner a repris ce modèle pour l'appliquer à des rituels autres que spirituels et de passage, en examinant surtout l'art de la performance dans d'autres sphères d'activités, dont le théâtre. Le modèle est composé de trois étapes : la séparation, la liminalité ou le *communitas*, et la réaggrégation. D'abord, la séparation concerne la frontière entre le quotidien et le voyage pour le visiteur ou entre la maison et le travail pour le guide. Ensuite, la liminalité, qui consiste en un nouveau type de communication et à une recombinaison ludique serait la rencontre touristique en tant que telle, la visite guidée ou le séjour, selon le cas. Finalement, il y aurait la réaggrégation qui serait la fin de la visite ou du séjour. Dans le tourisme huron-wendat, je crois que la visite guidée est en soi un rituel social où la rencontre entre le guide autochtone (l'acteur) et le visiteur (le spectateur) transforme les deux dans ce que l'Autre représente dans leur imaginaire collectif respectif.

Mon idée va à l'encontre de celle de Richard Schechner qui explique que la transformation ne se produit que lorsqu'il s'agit d'un rite de passage et que dans un rituel proprement dit, la plupart du temps, il ne s'agit que d'un déplacement où l'acteur n'est pas le personnage qu'il incarne mais n'est pas non plus à l'opposé (Schechner 2002 : 63-64). Selon ce modèle, le guide-interprète serait l'initiateur et le touriste l'initié à la culture huronne et donc seulement ce dernier serait transformé à la fin de la visite. Bien que le but de la rencontre touristique soit de donner le rôle d'expert au guide autochtone, je ne comprends pas comment celui-ci pourrait seulement s'habiller de son personnage au début de la visite guidée et s'en déshabiller sans être transformé après chaque visite. Si les visiteurs sont transformés par ce qu'ils ont vu, qu'ils sont considérés comme des ambassadeurs à l'étranger, c'est-à-dire qu'ils vont faire comprendre aux autres ce qu'ils ont vu, le guide est aussi transformé par ce qu'il a joué et les réactions qu'il a suscitées. Certains guident soulignent que rencontrer des gens d'autres nations les font voyager : « ... ils viennent nous voir nous mais c'est sûr qu'à un moment donné on peut les questionner nous, puis toujours voyager un peu par leurs idées qu'ils nous apportent. Ça te fait voir les autres cultures aussi en même temps... » (Denis, 2004, Wendake). Aussi, pour les guides, la transformation s'opère dans la performance que les guides donnent aux visiteurs, dans la valorisation de leur travail, qui signifie indirectement la valorisation de leur identité et de leur culture :

« Quand ils s'en vont, on dirait des fois que les gens ne veulent pas partir, ils veulent rester avec nous, ils voudraient nous amener avec eux donc, c'est vraiment ce que je trouve le plus beau dans ma visite. Puis, en même temps, quand je fais mes visites guidées, pour moi c'est comme un genre de spectacle, tu sais, je me donne. Je suis une personne comme n'importe qui, je ne gagne pas des millions par années non plus, mais il n'y a jamais personne qui m'a autant apporté... » (Caroline, 2004, Saint-Émile).

L'élément le plus significatif de la transformation est l'apprentissage de la culture, autant dans la formation, ou la préparation du rituel, que durant les visites, ou le rituel en soi. Le discours général que les jeunes travailleurs hurons émettent lorsqu'ils parlent de leur travail est extrêmement significatif : « J'ai vraiment découvert que la culture huronne n'était pas morte, qu'il existait encore des choses... En fait, quand je dis qu'elle n'était pas morte c'est que c'est moi qui la faisais revivre en l'étudiant. Parce que dans le tourisme on peut faire des choses qui sont sacrées » (Alexandre, 2004, Wendake). La formation et le travail de guide-interprète, dans les connaissances qu'ils apportent aux jeunes guides, leur font prendre conscience de leur identité spécifique, augmentent leurs intérêts envers l'histoire et la culture contemporaine en dehors de leur sphère de travail, en plus de stimuler l'implication des Hurons dans leur communauté⁴⁰.

⁴⁰ Je discuterai plus en détails de l'implication des jeunes dans l'industrie touristique à la fin du chapitre cinq.

Comme nous le constatons, chaque site est constitué d'une touche de spectacle, de mise en scène. Aucun site ne représente la réalité quotidienne telle que vécue par les Hurons, ce qui est tout à fait légitime. Le but du tourisme n'est pas de montrer l'authenticité quotidienne mais de l'exposer, de la représenter. La différence existe puisque la représentation est travaillée en fonction de l'image que les Hurons ont d'eux et l'image qu'ils aimeraient que les visiteurs aient d'eux. La distinction quotidien/mise en scène ou image projetée/image désirée est aussi présente dans la gestion de l'espace et du temps sur les sites touristiques. Cette gestion démontre aussi une distanciation qui s'opère entre le visité et le visiteur. Comme le mentionnait le modèle de MacCannell, les visiteurs ne sont pas toujours conscients de cette distanciation. Par exemple, du point de vue de la gestion de l'espace, il y a bien sûr des zones réservées au personnel, comme les bureaux, les zones de cuisine et d'autres aires privées, ce qui fait comprendre aux visiteurs que l'espace n'est pas complètement partagé et investi de la même manière entre les guides et les responsables d'un côté et des visiteurs de l'autre. En outre, la gestion du temps fait comprendre au visiteur que ce qui lui est présenté est d'une durée limitée, qu'il s'agit d'un spectacle ou d'une démonstration, quel que soit le nom que l'on veut donner à cette représentation culturelle. Le début et la fin de la visite, ainsi que les déplacements lors de la visite guidée ou le déroulement des activités lors du séjour, sont des moments qui témoignent du contrôle que les guides ont sur la gestion de la visite, ce qui les distingue des visiteurs. Afin d'illustrer l'interaction entre les guides et les visiteurs, je propose de présenter ici les principales techniques de représentations ainsi que certaines réactions des visiteurs face à celles-ci.

4.4 Les techniques de représentations

Les guides sont conscients que leur responsabilité n'est pas que de diffuser un contenu culturel mais aussi de le rendre intéressant à la clientèle du site. En effet, les Hurons sont conscients que le sens du spectacle dans les performances culturelles est nécessaire dans le développement et le bon maintien de l'industrie touristique. Le fait de devoir prendre en considération les attentes de visiteurs et les limites du lieu dans lequel la présentation est effectuée peut éventuellement mener à la modification d'une performance ou d'un objet contemporain ou ancestral de la culture huronne ou autochtone. En effet, dans la rencontre touristique, les Hurons utilisent plusieurs techniques de représentations pour donner, à des degrés différents selon les sites touristiques, un sens théâtral aux visites guidées. C'est à travers cette mise en scène que le guide donne des informations sur l'histoire, les savoir-faire, les relations de pouvoir entre autochtones et allochtones ainsi que des informations sur le cadre juridique et les problèmes sociaux que connaissent la plupart des communautés autochtones.

4.4.1 Commémoration d'un passé

La première technique de représentation qui est présente sur tous les sites est celle de la commémoration du passé. Les guides parlent de l'histoire des Hurons, que ce soit à l'époque du contact suivi de la grande dispersion de la Huronie et des migrations successives jusqu'au territoire actuel. Le rôle des Hurons dans le commerce de la période de pré-contact est aussi important : ils avaient le monopole du commerce, en possession de « l'or jaune », c'est-à-dire le maïs. La fierté des Hurons face à leur rôle dans le commerce avant la dispersion de la Huronie est telle que certains affirment que les Hurons étaient ethnocentriques et que les nations autochtones devaient parler huron s'ils voulaient commercer avec les Hurons. À cet effet, Bruce Trigger affirme qu'effectivement, les Hurons se considéraient à cette époque comme culturellement supérieurs à certaines tribus amérindiennes au Nord de la Confédération (Trigger 1987 [1976] : 37-39). Sous cette représentation, nous comprenons que les Hurons veulent réitérer leur rôle de grands commerçants au sein des Premières Nations. De plus, dans chaque visite et sur chaque site, les guides identifient les dix autres nations autochtones au Québec. Dans cette énumération des autres nations, et parfois avec plus d'élaboration, les guides tentent de faire comprendre la diversité culturelle des autochtones du Québec. De plus, les techniques de constructions des habitations ancestrales sont élaborées avec détails. La vue de ces structures amérindiennes comble les visiteurs puisqu'ils y voient en vrai des éléments qu'ils imaginaient :

« C'est intéressant de voir l'échange qu'il y a entre les différentes nations dans le monde envers nous. L'amour qu'ils peuvent avoir pour nous même s'ils ne nous connaissent pas beaucoup... Puis l'admiration qu'ils ont pour nous aussi, surtout au niveau du passé, tout ça, quand on habitait dans les maisons longues puis, ça fait un petit peu de magie qui les fait s'émerveiller » (Caroline, 2004, Saint-Émile).

Cette technique de représentation rappelle, tout comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent avec le mouvement de l'auto-histoire amérindienne, que les Hurons-Wendat doivent faire appel à l'histoire coloniale pour construire leur identité contemporaine.

4.4.2 Le noble et bon sauvage : le respect et le sacré

Une autre technique de représentation est le comportement calme et posé habituellement associé au noble et bon sauvage, à l'archétype de l'Indien. Dans son comportement, l'individu qui représente ainsi son identité est sérieux et attribue un aspect sacré à tout ce qui l'entoure. J'ai constaté la présence de cette technique de représentation lors de la formation d'un nouveau guide à la Maison Tsawenhohi, où un autre guide lui a mentionné, le sourire aux lèvres, que s'il parlait plus bas, cela allait donner l'impression aux touristes que quelque chose d'important était

raconté et qu'ils allaient alors être plus attentifs. Ce guide expérimenté affirmait que les touristes avaient tendance à écouter davantage, à être plus attentif à ce que le guide leur racontait. Mais cette manière d'expliquer se fait aussi en y mettant un peu d'humour. L'explication de certaines pratiques rituelles, par exemple celles concernant la médecine amérindienne à Onhoüa Chetek8e, se fait davantage dans le sérieux, dans un grand respect pour un domaine qu'on considère sacré :

« Mais aux chamanes c'est terrible là, c'est comme si je les avais changé en statue de sel. Ça ne bouge plus, puis là ça regarde, puis là je fais une joke quand j'ai fini. Là je les regarde, j'arrête de parler, puis ça ne bouge tellement plus là, puis ça ne parle pas là, puis là ça me regarde, puis là je leur fais ' Beuh!' » (Jeanne, 2004, Neuchâtel).

Parfois, au lieu de faire sursauter les visiteurs, certains guides demanderont avec le sourire « est-ce que vous avez peur ? ». S'en suit évidemment des rires chez les visiteurs. Mais l'idée de greffer l'humour à l'explication de pratiques que les allochtones associent habituellement au sacré et à cette image de l'Amérindien sérieux ne veut pas dire que les guides manquent de respect envers ces mêmes pratiques. Cette manière de changer complètement de registre aide au divertissement des touristes tout en leur transmettant des connaissances historiques sur la spiritualité huronne d'autrefois et d'aujourd'hui.

4.4.3 Démonstration des savoir-faire et d'autres performances culturelles

La démonstration des savoir-faire et d'autres performances culturelles est aussi une technique de représentation qui éveille la curiosité chez les visiteurs : « C'est lorsque j'explique la matière première que je suis en train de travailler, si je suis en train de faire des paniers de frêne, bien je vais leur dire la façon de procéder pis ça, ça intéresse beaucoup les gens, ils sont toujours étonnés de voir la façon dont on procède » (Denis, 2004, Wendake). Le fait de démontrer en personne le processus de fabrication de produits, comme la confection de panier de frêne, le perlage et la broderie, donne un cachet authentique au produit fini, en ce sens qu'il a été produit par un autochtone en prenant le visiteur à témoin. Cette technique de représentation est aussi associée à un discours de revitalisation de savoir-faire ancestral. La démonstration de danses est moins fréquente sur les sites touristiques puisqu'elle est un élément de visite sur seulement un des quatre sites. Sur le site Onhoüa Chetek8e, la danse de bienvenue, telle qu'on la nomme, est exécutée au début de chaque visite guidée pour honorer et protéger les visiteurs. Il s'agit d'une danse qui n'est plus pratiquée comme telle aujourd'hui mais elle est exécutée dans le but de commémorer l'existence passée de cette danse. La distinction entre l'aspect ancestral de cette danse et sa réappropriation dans un cadre touristique n'est pas clairement indiquée aux visiteurs : les guides diront parfois que cette danse est toujours pratiquée, ce qui est vrai mais

seulement sur ce site touristique. La majorité des démonstrations de danses huronnes sont faites lors d'événements culturels, tels la Journée nationale des autochtones le 21 juin et le pow-wow annuel.

4.4.4 L'exotisme et le pareil : humour et malaise

Comme nous l'avons déjà vu, le guide use d'humour dans sa performance aux visiteurs. L'humour et l'autodérision ne sont pas le propre du tourisme autochtone, comme le démontre l'étude de Le Menestrel dans le tourisme louisianais (Le Menestrel 1999 : 155). Ils sont aussi un aspect important dans le cas du tourisme huron-wendat, par exemple dans la présentation d'éléments historiques et exotiques : « *Quand je me présente, un coup que j'ai dit 'bienvenue au site Onhoüa Chetekhe', que je me présente avec mon nom autochtone et puis, après ça, je leur dit 'ben j'ai un nom français plus facile pour vous à retenir : je m'appelle Jeanne', tout le monde éclate de rires* » (Jeanne, 2004, Neufchâtel). Le nom huron que choisit le guide apporte une touche supplémentaire d'exotisme puisqu'on ne mentionne pas aux touristes qu'il s'agit d'un nom de guide et non pas du nom de naissance du guide. En ce qui concerne l'utilisation de l'humour, les visiteurs participent dans leurs réactions, ils confirment que la relation touristique est d'abord et avant tout basée sur une performance, un spectacle. Cette technique détend l'atmosphère et aide à créer une relation particulière avec les visiteurs. L'humour peut aussi être combiné à d'autres formes de représentations, comme en provoquant un malaise dans l'auditoire, où certaines mises en scène exposent des éléments généralement perçus comme contradictoires. Par exemple, le simple fait que la majorité des Hurons n'ont pas le physique typique de l'Indien mais qu'ils incarnent cet archétype peut avoir dans certains cas un effet intéressant :

« Ils arrivent puis là je monte dans l'autobus, évidemment j'ai mon costume de cuir, j'ai mon maquillage, j'ai ma perruque en forme de hure, mais j'ai mes yeux bleus et mes cheveux châtain et ma peau blanche. Alors quand je monte dans le bus, bon je le sais que les guides les préparent, 'bon là attendez-vous pas évidemment à voir quelqu'un avec les cheveux noirs, les yeux noirs, la peau brune', pis tout ça et ça. Mais à chaque fois que je monte dans le bus et que je les regarde, j'ai toujours l'impression qu'ils se disent 'voyons qu'est-ce qui vient faire ici lui ?' » (Jocelyn, 2004, Wendake).

Cette technique peut avoir comme effet de confronter le touriste et ces idées préconçues. En présentant deux éléments contradictoires, le touriste se rend compte que ce qu'il avait imaginé n'est pas ce qui est en réalité.

L'opposition entre l'exotique et le pareil est donc une technique de représentation qui rappelle la *mimicry*, décrit entre autres par Le Menestrel : « Les touristes ne seraient donc pas aussi crédules qu'ils le laissent paraître, mais se plairaient à se prendre au jeu de la 'mimicry', qui consiste à 'croire, à se faire croire ou à faire croire aux autres qu'[on] est un autre que soi-même' »

[Caillois, 1967 : 61] » (Le Menestrel 2002 : 469). Dans le contexte du tourisme autochtone, la *mimicry* devient la *mimicry* coloniale, puisque le guide représente celui qui a été colonisé – l'Indien – et le visiteur, celui qui a colonisé – le Blanc. Je pourrais donc décrire la *mimicry* coloniale comme une imitation intégrée dans le corps et l'esprit du colonisé de structures et de pratiques de la culture du colonisateur. L'image derrière la *mimicry* coloniale serait un Indien avec des plumes, et l'idée serait de tout faire pour attirer les touristes, de se définir complètement à travers son œil. Christopher B. Balme, dans son étude sur le tourisme autochtone dans les îles du Pacifique, base en partie son analyse sur ce qu'il appelle le *reverse colonial mimicry* (Balme 1998 : 59-60). Le *reverse colonial mimicry* est présent lorsque les « colonized apes the colonizer », ce qui se traduirait en français comme étant que le colonisé rend primitif le colonisateur. Le *reverse colonial mimicry* selon moi serait l'inverse dans l'idéologie mais non dans l'image. Le but est de faire comprendre que si l'autochtone se prête au jeu touristique, il refuse d'être considéré comme une relique du passé colonial. L'autochtone démontre au visiteur le système de symboles dans lequel il est confiné pour faire croire qu'il est Indien. Ainsi, en mettant de l'avant un stéréotype dans un format plutôt contradictoire, en jouant avec des éléments opposés, on peut susciter des réactions de malaise chez les touristes. Dans la performance du guide, le visiteur verra ici un symbole qui lui rappelle l'image de l'Indien et là un symbole qui pourrait aller jusqu'à lui rappeler sa propre culture. Si le guide expose parfois les raisons derrière ces contradictions entre l'Indien imaginaire et l'identité du guide, par exemple dans la présentation du guide sur le site Onhoüa Chetek8e, ce dernier pourrait faire comprendre aux visiteurs que la réalité est différente. Toutefois, il ne faut pas idéaliser ce processus pour deux raisons principales. D'une part, le visiteur est dans un état liminal, selon le modèle de Turner : il est là pour se divertir et n'analysera pas toutes les informations qu'on lui présente, encore moins celles qui lui sont présentées de manière indirecte, c'est-à-dire seulement à travers les images. D'autre part, selon cette technique de représentation, le but des guides est de passer un message politique concernant les relations de pouvoir. La rencontre touristique, de par son contexte de divertissement, ne garantit pas que le message complexe des guides soit compris facilement.

4.4.5 L'Indien marginalisé : les problèmes sociaux et culturels

Il existe aussi une manière plus directe de parler d'aspects politiques sur les sites touristiques : représenter l'Indien marginalisé, c'est-à-dire les problèmes reliés à la Loi sur les Indiens ainsi que les problèmes sociaux. Selon le site touristique, le guide peut exposer un ou plusieurs sujets marginaux. Par exemple, les guides vont parler des autres nations autochtones en région ou

dans le Grand Nord en exposant la surreprésentation des autochtones pour plusieurs problèmes sociaux dont l'alcoolisme, la toxicomanie et le suicide. La *Loi sur les Indiens*, ainsi que les droits et le statut qui en découlent, est une des plus présentes dans ce type de représentation. Les guides expliquent aux visiteurs des articles de la *Loi sur les Indiens*, dont celui sur la gestion de la propriété dans les réserves et sur les exemptions de taxes et d'impôts. D'abord, les guides expliquent que le territoire sur lequel ils se trouvent, pour les sites dans la réserve, ne leur appartient pas, que s'ils peuvent être propriétaires d'une maison sur la réserve, ils ne peuvent en aucun cas être propriétaires d'un terrain. Ensuite pour les exemptions, les guides expliquent qu'il s'agit de droits qui ne peuvent être exercés que dans le cas d'achats effectués ou livrés dans les réserves ainsi que des emplois à l'intérieur du territoire concédé par le gouvernement. Ce qui est un peu moins discuté mais tout de même présent est le statut des Hurons. Des guides vont mentionner comment le statut indien peut être transmis de génération en génération selon la *Loi sur les Indiens*. On mentionne aussi le fait que les Hurons sont très métissés, que beaucoup sont des 6.2, que la langue huronne n'est plus parlée. Or, si les guides parlent de l'éducation des jeunes hurons, de la langue huronne qui n'est plus parlée et de certaines « traditions perdues », jamais je n'ai entendu les guides hurons expliquer aux visiteurs la marginalisation à laquelle ils font souvent face aux yeux des autres nations autochtones au Québec. Il est clair que la marginalisation des Hurons auprès des autres autochtones est un sujet tabou puisque même dans les discussions que les guides avaient avec moi, les propos concernant ce sujet étaient dévoilés avec une certaine retenue.

4.5 Les réactions des touristes

Concernant les discours des touristes, il est difficile d'analyser la manière dont les représentations peuvent les influencer. Étant donné que je ne rencontrais les visiteurs que sur les sites touristiques et pour une durée relativement courte, il m'était impossible d'observer la transformation dans l'image que les touristes ont des Hurons-Wendat. Toutefois, je crois important d'illustrer certaines réactions et discours que les touristes ont émis envers les Hurons et leurs sites touristiques afin que le lecteur ait une idée des différents registres présents sur les sites.

4.5.1 L'image du primitif et l'Indien à l'époque coloniale

Tout d'abord, certains discours relatent l'idée du Huron en relation avec l'image du primitif. Par exemple, à la Maison Tsawenhohi, certains guides se sont fait demander à quel âge poussaient les plumes sur la tête. Bien qu'une telle chose semble invraisemblable ou à tout le moins qu'elle

semble être une question ironique avec une pointe d'humour, il n'en était rien selon l'interprétation des guides. Il est d'autant plus insolite que cette interrogation de la part de touristes ait été relevée à la Maison Tsawenhohi où l'habit des guides est plus simple qu'à Onhoüa Chetek8e et n'est constitué d'aucune plume. Ainsi, je peux laisser supposer que la manière dont les guides se présentent devant les visiteurs n'est pas suffisante pour « déprogrammer » les stéréotypes de l'imaginaire des touristes. Dans les deux cas, nous pouvons remarquer que deux types d'habits complètement différents ont pu être associés aux mêmes types de réaction chez les visiteurs. L'imaginaire des visiteurs, qui est préétablie avant la visite, est donc plus complexe qu'on ne le croit. Ainsi, selon le modèle de Dean MacCannell, si le visiteur recherche l'authenticité, il ne s'agit certes pas de la même authenticité que les guides tentent de véhiculer et encore moins celle du quotidien des Hurons-Wendat. Toujours selon le *staged authenticity*, les visiteurs sont ici au stade de la scène alors que le stade préconisé chez les guides ne l'est pas nécessairement.

Ensuite, associées à une image un peu moins primitive du Huron, d'autres réactions des visiteurs faisaient état de la période coloniale et l'idée de l'Indien vivant toujours de la même manière depuis cette époque. À la Maison Tsawenhohi, il est arrivé plus d'une fois que les touristes français demandent aux guides « où est le Village-Huron ? ». C'était toujours dans un grand étonnement que les visiteurs apprenaient qu'ils y étaient. Quelque peu déçus, ces derniers demandaient alors « où sont les Indiens ? ». Les guides répondaient qu'ils en avaient devant eux. Tout comme le mentionne Le Menestrel dans son étude sur le tourisme louisianais, les touristes ne retrouvent pas, dans les lieux visités, l'image de celui qui y habite telle qu'elle est véhiculée dans leur pays :

« Le paradoxe atteint donc son paroxysme, puisque les touristes se plaignent de ne pas retrouver les charmes de l'Europe en Louisiane, tout en n'éprouvant pas d'intérêt pour ce qui y ressemble. L'impression de déjà vu et de manque d'exotisme des Cadiens, somme toute comparables à leurs yeux aux paysans français, constitue néanmoins le fondement de leurs déceptions (...) C'est donc la façon dont le touriste se représente l'exotisme qui gouverne son appréciation » (Le Menestrel 2002 : 467).

Ainsi, l'idée que les touristes européens se font de l'exotisme huron-wendat et, bien sûr, de l'authenticité de celui-ci, est ce qui va permettre d'évaluer son appréciation. Suite à ces types de questionnement de la part des visiteurs français, les guides ne peuvent s'empêcher de penser à quel point les agences de voyage internationales, à travers le choix de photos d'Amérindiens habillés d'habits « traditionnels », peuvent manipuler les touristes en renforçant l'image passéiste des « Indiens d'Amérique ». Le contraste entre certaines images sur les publicités d'agences de voyage étrangères et les techniques de représentations différentes sur les sites

touristiques hurons-wendat est selon moi une des principales raisons pour laquelle les touristes européens sont parfois déçus de leur visite.

Un autre exemple de l'image colonialiste du Huron, associé à l'idée évolutionniste, a été relevé sur le site d'Excursions Ondia8ich. À la fin d'une randonnée à raquettes en forêt, je demandais au groupe de visiteurs québécois ce qu'ils pensaient de leur visite puis ce qu'ils pensaient de la culture huronne et des Amérindiens en général. Nous discutons du mode de vie quotidien d'autrefois, par exemple dans les manières dont ils devaient laver leur linge en hiver, trouver leur nourriture et s'abriter. Certains ont affirmé que la vie était plus ardue pour les Hurons et les autres Amérindiens à cette époque. Cette idée contraste avec celle qu'ont généralement les Européens, soit celle de l'état parfait dans lequel les Amérindiens vivaient avant l'arrivée des explorateurs et des colonisateurs. L'idée derrière ce qu'affirmaient ces touristes québécois concernait la théorie évolutionniste selon laquelle nous vivons présentement l'époque la plus évoluée de l'être humain et de ses civilisations. Cette idéologie ne conçoit pas que les autochtones étaient très bien adaptés à leurs besoins de leur époque avec les matériaux, les techniques et les connaissances qu'ils avaient à cette époque. D'autant plus que les autochtones sont souvent confinés à ce qu'on appelle le présent ethnographique, c'est-à-dire un état où la culture autochtone est figée dans le passé colonialiste. Selon le modèle de Dean MacCannell, là aussi les touristes, s'ils recherchent l'authenticité, ne recherchent pas la même authenticité que les guides tentent d'exposer. Ainsi, encore pour ce type de discours, non seulement les visiteurs sont davantage restés vers le devant de la scène même s'ils croyaient être plus près de l'arrière-scène, mais ils n'interagissaient pas selon le même mode de représentation que les guides tentaient d'exposer.

4.5.2 Au-delà des apparences : de l'identité huronne et de sa mise en scène

Si les deux précédents types de discours semblent décalés dans la nature de l'authenticité exposée par les guides et l'authenticité recherchée par les touristes, certains discours relevés permettent de confirmer que la plupart du temps, la majorité des touristes sont beaucoup plus informés et curieux de comprendre la culture en allant plus loin que le divertissement et en acceptant de remettre en question leurs idées préconçues⁴¹. Ces interactions démontraient une conscience de la mise en scène de la culture huronne-wendat et de la présence d'une

⁴¹ Toutefois, plus la visite guidée se faisait avec un grand nombre de visiteurs et dans une courte période au rythme accéléré, moins ce comportement était possible à observer puisque le touriste n'a pas vraiment l'opportunité de développer une relation avec le guide.

chercheuse sur le site, ainsi que de la diversité culturelle entre communautés autochtones et l'identité huronne-wendat.

D'abord, au cours d'une randonnée pédestre avec deux touristes français, aux termes de leur première journée de visite sur le site de Dao8eoli Tsonontwan, ceux-ci m'ont demandé si ce site avait été construit seulement pour eux. Ils tenaient à comprendre jusqu'à quel point la culture était mise en scène sur le site et jusqu'à quel point elle reflétait la culture au quotidien. Je leur ai alors répondu que la culture était mise en scène en partie puisqu'il ne s'agit pas d'endroits où les Hurons habitent quotidiennement, mais qu'en partie il s'agit d'une réalité puisque ces structures font partie du quotidien dans son domaine économique, que le tourisme est bel et bien intégré à la culture. Ces mêmes visiteurs ont aussi mentionné leur surprise lorsqu'ils ont découvert que les autochtones vivaient cloisonnés dans des endroits spécifiques. Ils croyaient que la cohabitation entre Québécois et autochtones était plus fluide. Cet étonnement prouve le fait que dans l'imaginaire européen, l'image de l'Indien d'Amérique n'est pas nécessairement associée aux stratégies coloniales telles que la *Loi sur les Indiens*. De plus, à quelques reprises, des visiteurs m'ont demandé si j'étais autochtone et aussi en quoi consistait ma recherche. Je leur répondais que j'étais Québécoise et que mon sujet portait sur la culture et le tourisme hurons-wendat. Les discussions qui ont suivi ont été très révélatrices sur le désir des visiteurs à en savoir toujours plus, dans leur conscience de la frontière entre le spectacle et le quotidien, mais sans savoir exactement où et quand commence et finit le spectacle. Cette prise de conscience s'est ici effectuée dans la relation que les visiteurs avaient avec moi sur les sites.

Ensuite, si certains retenaient qu'ils venaient visiter des Indiens, d'autres précisaient qu'ils étaient chez les Hurons. Par exemple, lors d'une visite guidée à la Maison Tsawenhohi, une famille française a reçu un appel téléphonique outremer. Un des membres de la famille a alors signifié qu'ils étaient en visite chez les Indiens, pour rapidement se corriger en disant qu'ils étaient en visite chez les Hurons. Les visiteurs ont donc trouvé important de distinguer les Hurons du reste des Premières Nations, ce qui sous-entendait qu'ils avaient intégré la présence de diversité culturelle dans le monde autochtone au Québec. Aussi, quelques touristes demandaient des précisions sur la *Loi sur les Indiens*. Comme je le disais plus haut, presque sur tous les sites, des notions étaient données sur les relations entre l'État canadien et les autochtones. La curiosité des visiteurs à cet égard rend compte d'un besoin d'aller au-delà du divertissement et de poser des questions sur des sujets un peu plus complexes. C'était aussi le cas pour un groupe d'enseignants américains qui posaient des questions sur les relations entre les Hurons et les autres autochtones. Pour ce groupe d'enseignants qui étaient attendus à la Maison Tsawenhohi,

le guide responsable avait organisé une rencontre avec un enseignant de l'École Ts8taïe. L'enseignant en question a mentionné aux enseignants en visite l'importance de transmettre la culture à l'école. Il a aussi souligné comment l'attitude de certains Hurons avait changé lorsque l'identité autochtone s'est trouvée valorisée dans l'intérêt qu'y portaient maintenant les allochtones. À cet instant, une dame a demandé si les Hurons étaient considérés comme des Blancs par les autres communautés autochtones. Dans sa réponse, l'enseignant huron a mentionné la bonne santé économique de la communauté huronne-wendat puis, il a parlé de la position économique qu'occupaient les Hurons à l'époque de la Huronie : ils étaient extrêmement prospères et ils obligeaient les autres nations à parler wendat s'ils voulaient commercer avec eux. Cet échange est très riche en aspects anthropologiques selon ma problématique. D'abord, selon moi, sans répondre directement à la question de la perception qu'ont les autochtones des Hurons, l'enseignant signifiait que les Hurons avaient une position économique importante autrefois, de même qu'aujourd'hui, mais que, contrairement à l'époque de la Huronie, ceux-ci n'étaient pas toujours reconnus sous la bannière d'Amérindien aux même titre que les autres autochtones. Ensuite, dans la réponse que l'enseignant a apporté à cette question, l'utilisation de l'histoire comme moyen de défense démontre bien l'importance pour les Hurons de se réapproprier leur passé dans le but de se définir comme Amérindiens contemporains.

Dans ce chapitre, j'ai démontré comment les Hurons se servent du tourisme comme d'un espace permettant la construction d'une identité huronne afin de justifier leur appartenance autochtone auprès des autres communautés et des institutions gouvernementales. Cette construction se fera tantôt dans les ressemblances qu'elle partage avec les autres cultures autochtones, tantôt dans ce qui fait d'elle une nation autochtone distincte. C'est ce que soulignent Cavanagh, Cronk et von Rosen (1988) dans leur rapport ethnographique sur les fêtes intertribales :

« Le niveau visé par les énoncés autochtones touchant la notion d'« identité » varie selon le contexte. Dans certains cas, l'accent serait mis sur ce qu'il y a de commun entre les différents peuples amérindiens (...) Dans d'autres cas, c'est le visage particulier d'une nation qui peut s'affirmer » (Cavanagh, Cronk et von Rosen 1988 : 6).

De plus, l'interrelation importante qui existe entre les autochtones et les allochtones, telle que décrit dans la construction des archétypes de l'Indien et du Blanc comme faisant partie d'une même logique coloniale, pourrait être théoriquement appuyée par le situationnisme de Fredrick Barth (Galey 2000 : 770-771). Le modèle théorique de Barth explique que l'ethnicité se définit en rapport avec les autres : que ce soit pour se dissocier ou pour se rapprocher de certains groupes, l'identité est toujours un concept négocié et cette négociation demande l'usage de stratégies. À ce titre, le modèle du *staged authenticity* de MacCannell permet l'analyse de diverses stratégies dans les représentations et les performances de la culture huronne-wendat sur les sites

touristiques. Dans le tourisme, ce n'est pas la culture huronne en soi qui est exposée mais bien la réappropriation de son histoire par les Hurons-Wendat qui la racontent selon leurs versions afin d'y rendre justice. La mise en scène de la culture ne traduit donc pas un manque d'authenticité mais une nécessité afin de maintenir la viabilité de cette industrie. Mais outre le contact direct sur le site touristique, il est aussi important d'analyser le contexte socio-culturel sur lequel se basent les représentations culturelles. Étant donné que le métissage a rendu les Hurons-Wendat physiquement et culturellement semblables aux Québécois, il est nécessaire pour les Hurons de revitaliser leurs traditions afin de pouvoir souligner leur identité spécifique ainsi que de préserver leur patrimoine et leur culture.

CHAPITRE 5. La tradition huronne-wendat est-elle morte ?

« 'Je n'ai pris que quelques unes de ces nouvelles choses, c'est-à-dire seulement si je pensais qu'elles me seraient utiles. C'est ainsi que ça s'est passé ; et c'est comme ça que nous nous sommes mélangés, dans le pays où nous habitons maintenant (...) Quelqu'un pourrait-il encore vivre en respectant les coutumes du passé ? Non, ce n'est pas possible (...) Les coutumes du passé sont juste une chose dont nous parlons. C'est tout '» (Informateur de Marius Barbeau 1994 [1915] : 31).

La tradition est un concept qui, à première vue, fait référence à des éléments primordiaux toujours présents et nécessaires au fonctionnement d'une société et de son identité. Toutefois, l'anthropologie a longtemps associé ce concept aux sociétés qu'elle a étudiées, soit les sociétés dites primitives qui, dans l'élaboration de l'ethnographie, ont été enfermées dans ce que l'on a appelé plus tard le présent ethnographique. Le présent ethnographique est un processus par lequel l'ethnologue, qui a autorité intellectuelle sur sa recherche, décrit au présent les composantes culturelles et sociales du groupe qu'il étudie. Or, depuis la création officielle de la discipline à la fin des années 1800 jusque dans les années 1970, l'idéologie dominante au sein de l'anthropologie voyait les sociétés primitives comme désuètes ou en voie d'extinction aussitôt qu'elles empruntaient des éléments de la société dominante. Les premières études sur le tourisme dans des sociétés pré-industrielles sont de bons exemples de cette vision (Greenwood 1977), où les sociétés locales étaient exposées comme des victimes des touristes qui leur imposaient leurs besoins de s'approprier la culture locale. Inévitablement, celle-ci était petit à petit corrompue et absorbée par la culture dominante. On y voyait partout la fin de toutes les cultures locales. De plus, cette idéologie était présente dans les études sur les sociétés amérindiennes jusque dans les années 1980 (Barbeau 1994 [1915] ; Gérin 1910 ; Falardeau 1996 [1939] ; Noël 1979 ; Tooker 1967). Les chercheurs y décrivaient des sociétés appelées à disparaître dans le flot de la colonisation.

Le cas du tourisme chez les Hurons-Wendat, tout comme chez d'autres communautés autochtones (Bodinger de Uriarte 2003 ; Mauzé 2003 ; Nesper 2003 ; Prins 1996), a démontré le contraire. Si la colonisation a eu pour effets de christianiser et de franciser, ainsi que de modifier les systèmes politique et économique, les Hurons-Wendat ont toujours une culture distincte des allochtones. Comme je l'ai mentionné dans le chapitre précédent, le tourisme est un espace qui

permet d'exprimer leur identité contemporaine, mais aussi de montrer les événements qui ont mené à des changements socio-culturels importants. Mais poser la question de l'existence de la tradition huronne-wendat nécessite d'abord de faire un lien entre la définition anthropologique et ethnographique. Je pourrai ensuite illustrer comment la tradition huronne-wendat s'est préservée à travers la constitution de costumes traditionnels portés durant des événements politiques et sur les sites touristiques. Finalement, je démontrerai comment la commercialisation de la culture, à travers la fabrication artisanale et la formation des guides-interprètes autochtones, permet la revitalisation de traditions huronnes-wendat.

5.1 La tradition revisitée dans la littérature

La plupart des chercheurs s'entendent pour le renversement du principe ontologique de la tradition : aucune tradition n'est vraie ou fausse (Mauzé 1997 : 7). La tradition n'est donc pas quelque chose qui est collectée et préservée telle quelle, mais plutôt réinventée dans un présent donné : « Tradition is not handed down from the past, as a thing or collection of things ; it is symbolically reinvented in an ongoing present » (Handler et Linnekin 1984 : 280). En outre, un concept bien connu rattaché à la tradition est celle d'invention :

« The term 'invented tradition' is used in a broad, but not imprecise sense. It includes both 'traditions' actually invented, constructed and formally instituted and those emerging in a less easily traceable manner within a brief and dateable period – a matter of a few years perhaps – and establishing themselves with great rapidity » (Hobsbawm 1983 : 1).

Hobsbawm explique ainsi que toute tradition n'a pas toujours existé : elle a, à un moment donné, été créée. De plus, l'auteur fait une distinction entre la tradition inventée et la tradition adaptée : « On the other hand the strength and adaptability of genuine traditions is not to be confused with the 'invention of tradition'. Where the old ways are alive, traditions need be neither revived nor invented » (Hobsbawm 1983 : 8). Selon mon interprétation de Hobsbawm, la tradition adaptée serait une tradition transmise de génération en génération et qui s'adapte au fur et à mesure aux nouveaux contextes. De son côté, la tradition inventée est une tradition nouvelle mais qui reste toujours significative à l'intérieur de la communauté qui l'a créée. Pour Hobsbawm, ce type de tradition émerge d'une communauté qui a connu de profondes transformations en très peu de temps :

« However, we should expect it to occur more frequently when a rapid transformation of society weakens or destroys the social patterns for which 'old' traditions had been designed, producing new ones to which they were not applicable, or when such old traditions and their institutional carriers and promulgators no longer prove sufficiently adaptable and flexible, or are otherwise eliminated : in short, when there are sufficiently large and rapid changes on the demand or the supply side » (Hobsbawm 1983 : 4-5).

Ce contexte est très bien connu des communautés amérindiennes de l'Est des Amériques, premières communautés en contact avec les colons européens, en particulier chez les Hurons qui ont vu leur Confédération se démanteler en très peu de temps et sa population chuter dramatiquement. Toutefois, pour ce qui est de l'utilisation du terme d'invention pour expliquer ce genre de tradition, je suis d'accord avec Alan Hanson qu'il soit plus approprié d'en utiliser un autre, par exemple reformulation, tel qu'il le propose (Hanson 1997 : 200). En effet, Hanson a fait face à une très vive réaction de la part de certains Maori qui interprétaient la tradition inventée telle que la rapportait Hanson comme une tradition où l'authenticité était absente (Hanson 1991: 449 ; Hanson 1997 : 200).

Que les traditions soient totalement nouvelles ou adaptées, l'important dans mon analyse est qu'il faut considérer qu'elles évoluent toujours dans le temps et que même lorsqu'une tradition est totalement inventée, elle n'est pas totalement étrangère à la communauté ou à l'autorité qui l'a créée ou qui l'a adoptée puisqu'elle répond à un besoin socio-politique de la communauté. Du point de vue anthropologique, les traditions doivent être étudiées selon les manières et les raisons pour lesquelles elles ont été modifiées. Selon l'article de Hugh Trevor-Roper sur la tradition écossaise, la constitution d'une tradition indépendante se fait en trois temps : d'abord, il y a une révolte envers la société qui domine la communauté en question ; ensuite, il y a création de traditions présentées comme anciennes, originales et distinctes ; finalement, il y a un processus par lequel ces nouvelles traditions sont offertes à la communauté ou adoptées par celle-ci (Trevor-Roper 1983 : 15). Ce qui est important à retenir dans le cas d'étude de Trevor-Roper est d'abord que le renouveau dans les traditions écossaises a suivi un moment de révolte du groupe minoritaire face au groupe qui le domine. Ensuite, la tradition écossaise, dans la constitution de son costume national, a été influencée en grande partie par des individus ne faisant pas partie de la nation. L'adoption de ces idées s'explique, d'abord, par le fait que les Écossais reconnaissaient à ces individus une certaine autorité, puis, que ces idées faisaient sens à l'intérieur de leur système de symboles déjà établi. Voyons maintenant comment cette théorie s'applique à mon cas d'étude.

Né dans les États-Unis de l'après-guerre, plus particulièrement à partir des communautés autochtones des Plaines, le pan-amérindianisme est « un mouvement intertribal autochtone de résistance à la domination des Blancs et à l'assimilation qui se définit principalement par la solidarité et l'expression politique et religieuse »⁴². Ce mouvement, qui rassemble toutes les communautés autochtones sous une même bannière, est donc le résultat d'une prise de

⁴² <http://www.canadianencyclopedia.ca/index.cfm?PgNm=TCE&Params=F1ARTF0006062>

conscience de la perte progressive de l'identité amérindienne et d'une contestation des pratiques politiques allochtones envers les communautés autochtones. Ce mouvement a influencé la culture huronne-wendat surtout à partir des années 1980. Les Hurons-Wendat ont donc procédé à une appropriation de certaines traditions et de certains éléments des cultures autochtones considérées comme étant « plus authentiques », c'est-à-dire ceux des Amérindiens des Plaines, ceux-là même qui étaient à l'origine du mouvement de défense des droits Indiens. Dans les années 1990, un autre mouvement a vu le jour, celui du nationalisme huron-wendat, d'abord initié par le groupe de traditionaliste à la fin des années 1980⁴³. Les Hurons ont pris conscience de la perte d'une identité autochtone distincte au profit d'une identité autochtone générique. Le cas des Mi'kmaq analysé par Harald E. Prins illustre bien cette transformation du mécanisme de la revitalisation culturelle :

« With the emergence of more detailed and specific historical knowledge about their past, Mi'kmaq are replacing some facets of pan-Indianism (and expanding others) toward a more Mi'kmaq-specific cultural revitalization. Adopting, retrieving, and even inventing 'neo-traditions,' Mi'kmaq are the living proof that indigenous cultures can function as dynamic and open systems of adaptation » (Prins 1996 : 216).

Comme l'explique Prins, cette construction d'un nationalisme nouveau chez les Mi'kmaq ne se fera pas dans l'évacuation complète des éléments pan-amérindiens présents dans la culture mi'kmaq. C'est aussi le cas chez les Hurons-Wendat : si nous assistons à l'émergence d'un nationalisme huron-wendat, les éléments pan-amérindiens présents dans la culture ne seront pas tous remplacés puisqu'ils ont été institutionnalisés comme étant des traditions à un moment donné de l'histoire huronne. Le mouvement pan-amérindien a permis aux Hurons de prendre conscience de leur identité en tant qu'Amérindiens et cette prise de conscience a permis à la culture huronne de survivre en se renouvelant. Ainsi, pour certains, ces éléments pan-amérindiens sont devenus et sont toujours des traditions huronnes-wendat. Toutefois, à l'intérieur des pratiques qu'ils en font, les Hurons ne sont pas toujours conscients de la provenance de ces traditions ou de ce qui les ont influencées. Par contre, les Hurons et les autres autochtones travaillant dans l'industrie touristique huronne-wendat ou dans ses domaines afférents sont beaucoup plus informés et donc plus au courant des mécanismes de revitalisation des traditions huronnes-wendat. Et cette connaissance des mécanismes n'exclut pas que certains s'identifient toujours à ces traditions.

Toutefois, l'influence des allochtones dans la constitution de traditions, et par conséquent d'une identité distincte, ne se fait pas toujours de manière positive : elle est aussi présente par la

⁴³ Dans le prochain chapitre, je discuterai du groupe de traditionalistes à Wendake, connu sous le nom de Maison-Longue Akiawenrahk.

négarion de cette identité propre. En ce sens, Jean Pouillon explique bien comment la tradition est presque toujours perçue selon le principe ahistorique :

« On ne voit pas chez soi ce qu'on ne peut pas ne pas voir chez l'autre, on s'attribue ce qu'on lui dénie : les traditions étant la plupart du temps inconscientes ou du moins implicites, on constate celles de l'autre, on ignore les siennes et, corrélativement, on est sensible chez soi au changement qu'on valorise, chez l'autre au conservatisme qui nous permet de l'identifier » (Pouillon 2000 [1991] : 711).

Il est donc difficile, d'un point de vue externe, d'accepter chez l'Autre à la fois les changements sociaux et la conservation d'une identité distincte. Il ne devient donc possible de comprendre la constitution d'un patrimoine huron-wendat qu'à partir des interprétations actuelles que les Hurons font de leur histoire passée.

5.2 La définition ethnographique

Dans mes entrevues, j'ai entre autres demandé à mes informateurs ce qu'était la tradition pour eux. Les aspects soulevés ont été : la préservation et la transmission intergénérationnelles ; le consensus collectif de certaines pratiques ; sa pratique dans le quotidien ; l'interprétation personnelle d'une pratique ; l'adoption, l'invention et l'adaptation de la tradition ; l'autorité liée à l'établissement de nouvelles pratiques. Je vais donc reprendre les éléments de réponses de mes informateurs et les mettre en lien avec la théorie sur ce sujet.

Tout d'abord, la tradition « *c'est une chose qui ne devrait pas se perdre, une chose qui devrait être poursuivie tout le temps, de génération en génération* » (Jeanne, 2004, Neuchâtel). Ce que définit cette informatrice se rapproche de la définition de la tradition dans la culture selon Jean Pouillon :

« Toute culture est traditionnelle. Même si elle se voit nouvelle, rompant avec un passé jusqu'alors maintenu, même si elle se veut et est peut-être issue de son présent, elle vise à se perpétuer, à devenir une tradition qui ne démentira donc pas la définition initiale » (Pouillon 2000 [1991] : 711).

En ce sens, la tradition concerne les liens parentaux à l'intérieur desquels la culture est transmise, mais aussi au niveau collectif, car c'est « *une activité qui va être faite par plusieurs personnes en même temps, sans que ce soit annoncé* » (Régent, 2004, Wendake). Il y a donc une continuité, pas seulement historique mais synchronique de la tradition. Perla Pétrich expose ce fait en parlant de mémoire collective, qui est une « faculté de la conscience – individuelle ou collective – de faire naître des représentations du passé » (Pétrich 1993 : 187). Retenons donc que la tradition est un jeu de représentations qui émerge de la mémoire d'un groupe. La tradition est aussi un fait quotidien, parce que « *c'est pas juste je fais l'Indien le dimanche puis, le restant de l'année, je fête Noël, le Jour de l'An, la bière dans les mains* » (Denis, 2004, Wendake). À cet

effet, Dean MacCannell, sociologue américain, explique que la question importante est de savoir l'attitude qu'a le groupe envers la tradition, de voir comment les traditions sont marquées et insérées dans les activités quotidiennes (MacCannell 1992 : 296). En d'autres mots, ce que soulignait cet informateur est le fait qu'on ne peut pas être reconnu par ses pairs comme Indien si on agit comme tel de manière ponctuelle et non quotidienne. De plus, certaines pratiques, comme ici la consommation d'alcool, peuvent être considérées comme contradictoires aux traditions autochtones, compte tenu des problèmes sociaux qu'elles causent au sein de certaines communautés, même si ça ne semble pas être le cas chez les Hurons-Wendat.

De plus, quand les informateurs parlent de tradition, il est aussi question de l'interprétation personnelle d'une pratique. Un informateur a illustré ce propos en parlant des club de danses et des différents types de danses : « *chaque personne interprète la musique selon sa personnalité* » (Michel, 2004, Lac-Beauport). C'est avec cet exemple que j'ai compris l'affirmation de Pétrich :

« ...cependant, elle nous permet de constater que la mémoire se renouvelle constamment et que ce renouvellement ne s'effectue pas par le truchement de l'oubli mais par le maintien du système de représentation, c'est-à-dire en dotant de nouvelles significations les références préexistantes ou, à titre exceptionnel, en créant de nouvelles représentations qui, obligatoirement, seront intégrées au système d'interprétation qui caractérise le groupe » (Pétrich 1993 : 200).

C'est donc dire que la tradition n'est pas formée d'oublis de la mémoire collective mais plutôt d'interprétations différentes. En outre, à travers une question sur la tradition, un informateur a exposé la curiosité envers les autres cultures : « *on était aussi des gens très attirés, je veux dire, quand quelqu'un amenait quelque chose de nouveau, on ne prenait pas dix jours pour dire 'non on n'en veut pas' ou 'oui on en veut'* » (Jocelyn, 2004, Wendake). C'est ce qui se rapproche des dires de Pétrich sur le fait que « la tradition est une structure ouverte qui accueille et incorpore, au sein de la logique de son fonctionnement, les modifications qui se produisent à l'extérieur » (Pétrich 1993 : 194). Un autre informateur m'a expliqué que la « *tradition, tout dépendant du siècle où tu vis, elle peut être modifiée mais ça peut être encore la même tradition* » (Michel, 2004, Lac-Beauport). C'est donc cette curiosité qui expose inévitablement le groupe à apporter des changements à son mode vie, à sa tradition. Dans le cas présent, l'informateur faisait référence au début des contacts avec les Jésuites, période qui a précédé de peu le démantèlement de la Huronie et qui, par conséquent, a été riche en innovation de la tradition.

La tradition est aussi une affaire d'autorité, c'est « *ce-que-moi-je-veux-qui-est-la-vérité* » (Alexandre, 2004, Wendake). Qui décide de réglementer une pratique et par quel processus le sera-t-elle ? La sélection des pratiques qui seront reconnues comme constituantes du patrimoine est faite par des individus reconnus comme étant une autorité politique, intellectuelle ou

scientifique, provenant de l'extérieur ou de l'intérieur de la communauté. Comme le dit Marie Mauzé, la tradition ne peut pas être vraie ou fausse, mais l'autorité, quelle qu'elle soit, dans le choix de réglementation d'une pratique, lui donnera le statut de vraie et tout ce qui ira à l'encontre de celle-ci sera qualifié de faux : « This hypothesis is untenable because it is impossible to verify whether a tradition is the same as its original version, if an original version ever really existed. Might the 'true' tradition refer to a period before the native peoples came into contact with the Europeans ? » (Mauzé 1997 : 7). Évidemment, il serait insensé de dire que les autochtones ne modifiaient pas leurs traditions avant l'arrivée des Européens. Pourtant, toujours selon Mauzé, les tribunaux canadiens et certains anthropologues voient encore la tradition, ou plutôt son authenticité, d'un point de vue ahistorique et ontologique (Mauzé 1997 : 7). Il est aussi important de considérer que, à certains égards, la perception des autorités allochtones et la constitution de l'appareil juridique définissant les autochtones peuvent influencer ces derniers sur ce qu'ils considèrent comme étant de nature autochtone.

Après avoir rendu compte des éléments théoriques et ethnographiques définissant les traditions huronnes-wendat, exposer les différents costumes hurons-wendat portés sur les sites touristiques est un bon moyen d'en illustrer les composantes. À travers les costumes des Plaines, pan-amérindien et militaire du 18^e siècle, nous comprendrons mieux le dynamisme de la culture huronne-wendat ainsi que les manières et les raisons pour lesquelles ces costumes sont significatifs pour les Hurons.

5.3 La revitalisation de la tradition dans les codes vestimentaires

Ainsi, lorsque je parle de revitalisation des traditions, il peut s'agir d'appropriations d'éléments provenant de d'autres cultures autochtones ou de réappropriations – le suffixe *ré* faisant référence au retour de quelque chose qui a déjà été présent) d'éléments culturels du passé propre d'une culture donnée. Le processus de revitalisation des traditions est présent dans une communauté qui a pris conscience de son caractère distinctif et désire à la fois le mettre en valeur et le préserver.

Les codes vestimentaires sont une manière de marquer le corps, de confirmer notre identité publique par l'entremise de représentations, d'objets culturels. Nathalie Hamel décrit bien l'importance du costume régional dans le secteur touristique :

« Issu d'une combinaison d'éléments inspirés tant de la mode que de la tradition, le costume régional est une image fixée à un moment donné, lorsqu'un groupe humain prend conscience de sa cohésion et qu'il souhaite afficher son identité [...]. Le costume régional adopte généralement une forme stéréotypée, facilement identifiable ; sa mobilité permet la reconnaissance de

'personnalités régionales' même hors de leur contexte d'origine, favorisant ainsi son utilisation à des fins touristiques et publicitaires notamment [...] » (Hamel 1999 : 33).

Je ne suis pas tout à fait d'accord avec Nathalie Hamel lorsqu'elle mentionne que la constitution d'un costume régional s'insère dans « une idéologie non plus de survivance et de conservation, mais de revitalisation du passé » (Hamel 1999 : 34). Je crois que la constitution d'un costume dit régional ou traditionnel s'insère aussi dans une logique de préservation, comme un élément du patrimoine particulier et démontre justement le désir de survivance et de conservation d'une identité particulière. Le meilleur indice de l'idéologie de préservation chez une société quelconque est, selon moi, l'implication des jeunes dans le processus de revitalisation d'éléments culturels. En effet, l'éducation des jeunes permet d'intégrer l'aspect de continuité avec le passé dans l'invention ou la revitalisation de la tradition, autant pour les spécialistes que pour les jeunes, et permettant ainsi des procédures d'institutionnalisation. De plus, les revenus de la communauté générés par le tourisme éveillent l'intérêt des jeunes pour leur culture, pour leur costume (Hamel 1999 : 38). Ainsi, il faut garder en mémoire que le costume traditionnel n'est pas un costume porté au quotidien mais bien dans des occasions spéciales, surtout lorsque le groupe en question est en relation avec un groupe représentant la culture dominante :

« Ainsi, on peut encourager le port de costumes régionaux, mais ce qui est porté n'est pas nécessairement ce qu'on 'devrait' porter. La raison en est simple : le symbolisme attribué à ces costumes régionaux ne rejoint pas l'image identitaire que la population a d'elle-même. On préfère se vêtir de costumes historiques, inspiration de la perception que l'on a du passé, de l'époque plus ou moins lointaine où les pionniers ont commencé à bâtir les différentes régions. Ce sont donc les costumes de dimanche vus sur les photographies qui servent de point de référence et non les costumes de travail du quotidien. Peu importe que les costumes recréés soient fidèles à une vérité historique, il faut avant tout qu'ils répondent à une efficacité symbolique, celle de l'identification à son passé, réel ou imaginaire » (Hamel 1999 : 43).

De plus, la revitalisation de la tradition est un processus qui ne se fait pas seulement dans l'adoption d'éléments culturels de groupes généralement associés au nôtre, des groupes autochtones pour les Hurons, mais aussi d'autres groupes, par exemples les allochtones. Dans son article, Nathalie Hamel démontre comment certaines autorités intellectuelles ont construit le costume québécois à partir de certains éléments français. Ainsi, les autorités désiraient renforcer le lien entre la société francophone d'Amérique et la puissance francophone outremer que représente la France. Dans le contexte urbain où ils ont évolué, les Hurons pouvaient profiter des avantages de développement socio-économiques en adoptant certains éléments de la culture allochtone et ce, tout en intégrant ces éléments de manière logique dans leur société. La préservation d'une identité distincte est d'autant plus importante dans un environnement urbain où tous semblent à première vue être du même groupe. Cette observation est aussi notée dans l'étude de Henrietta Harrison sur les Taiwanais au 18^e siècle :

« I argue that as early as the eighteenth century members of indigenous elites appropriated elements of metropolitan clothing as symbols of status within their own communities, while at the same time consistently resisting styles, whether metropolitan or local, that would subordinate within relationships fashioned by colonialism. The result of the tension between these two motivations has been a constantly shifting interplay between a rhetoric of the body drawn from the indigenous people's traditions and on drawn from the metropolitan centers » (Harrison 2003 : 333).

Ainsi, à travers la discussion des différents habits, je démontrerai que les messages qu'exposent les Hurons à travers la rhétorique du corps sont qu'ils refusent l'assimilation future et refusent d'être considérés comme ayant déjà été assimilés dans le passé. De plus, le fait que cette rhétorique ne soit pas monolithique, c'est-à-dire qu'il existe plus d'un costume par lesquels se présentent les guides autochtones sur les sites touristiques hurons-wendat, démontre la variété des influences dans l'histoire de la culture huronne-wendat contemporaine, ainsi que sa capacité d'adaptation dans l'appropriation que les Hurons ont fait de ses influences. Retracer l'évolution exacte du mode vestimentaire des Hurons depuis l'époque de la Huronie est un travail de recherche en soi et là n'est pas le but de ma recherche. Après un bref historique du code vestimentaire huron, je compte démontrer les différentes influences qui sont à l'origine des costumes arborés sur les sites touristiques où lors d'événements particuliers.

5.3.1 Le code vestimentaire huron : un bref historique

Au début du 17^e siècle, l'habit du Huron est décrit (Sagard 1990 [1632] ; Tooker 1967 ; Trigger 1987 [1976] ; Vincent 1995) comme étant fabriqué à partir de peaux d'animaux, où l'homme portait des jambières ou mitasses et la femme une robe ou une jupe au genou, et le torse nu comme l'homme. Les deux se chaussaient aussi de mocassins et, en hiver, les femmes utilisaient en plus des jambières et se couvraient de couvertures faites en peaux d'animaux. Les extrémités des habits étaient frangées avec l'ajout de bandes rouges et brunes. Les habits étaient décorés de bandes de piquants de porc-épic, les hommes portaient un sac en bandoulière pour le tabac. Les Hurons se graissaient les cheveux et le corps pour se protéger du soleil, du froid et des insectes, et se peignaient aussi le corps. Les hommes portaient des bandes autour du cou, des bras et des jambes. Les Hurons portaient des perles à leurs oreilles, leurs poignets et dans leurs cheveux de même que des plumes. Les femmes se faisaient des tresses avec leurs cheveux et les hommes les avaient courts ou longs, à la forme de hure. D'autres auteurs (Beaulieu 2000 ; Gérin 1910) décrivent le costume du 18^e siècle à partir du même mode mais les tissus européens ont vite remplacé les peaux d'animaux. Ce mode a changé au cours du 18^e siècle, puisqu'on mentionne qu'après les années 1750, Beaulieu mentionne que leurs habits de tous les jours ressemblent à celui des canadiens français

(Beaulieu 2000 : 47). La coupe de la jupe s'inspire du modèle européen tandis que les jambières gardent la stylistique huronne. Si Beaulieu mentionne que ce costume est tombé en désuétude dans la seconde moitié du 19^e siècle (Beaulieu 2000 : 72), lors de son ethnographie en 1899-1900, Gérin dit avoir seulement vu une femme aînée vêtue de ce costume au quotidien.

Ainsi, au 19^e siècle, les Hurons s'habillent comme les Canadiens français mais, pour les performances artistiques, ils se vêtissent comme ils le faisaient au quotidien au siècle précédent. Toutefois, ce costume est perçu comme ridicule et inauthentique aux yeux des allochtones qui considèrent que les « vrais Indiens » sont maintenant à l'Ouest :

« Through their insistence on an equation of outer appearance and cultural difference, these non-Native commentators, in keeping with their own predictions of doom, have effectively 'disappeared' the northeastern Indians. As early as 1860 a *New York Herald* correspondent touring Lorette-Wendake had spoken disparagingly of Huron in relation to the 'real' Indians out West. The people, he wrote, 'indulged in colored feathers, leggings, mocassins and hunting shirts, which were ridiculous burlesques upon those the real Indians wear.' Yet, despite their allegations of change, the dress described by these writers had not altered in more than a century – long enough to be 'traditional' by anyone's measure. The condemnation results, rather, from the fact that by the mid-nineteenth century the Plains Indian had captured the romantic imagination as the Woodlands Indian had a century earlier. Improvements in transportation during the second half of the nineteenth century made it possible for tourists seeking the experience of 'authentic' Indians to journey to parts of the continent where they were deemed to have survived – the West, the Northwest Coast, and the Southwest. In response, toward the end of the century, eastern Indians, particularly those involved with tourist trade, increasingly replaced elements of their earlier dress with the new pan-Indian styles derived from Plains clothing » (Phillips 1998 : 143).

C'est donc dans les années 1970 que les Hurons ont commencé à arborer le costume des Amérindiens des Plaines. Cette appropriation d'un costume autochtone associé à l'image authentique de l'autochtone est parlante dans le processus de revitalisation d'une culture qui a subi de grands changements à travers les stratégies colonisatrices du groupe social dominant, ainsi que dans le désir de reconnaissance d'une culture distincte au niveau international. Bien que les Hurons soient situés dans un environnement urbain, les communautés autochtones en milieu rural ou forestier ont aussi dû adapter leur culture à cette réalité. Ainsi, le démontre l'étude de Harald E. L. Prins sur la survivance de la culture mi'kmaq :

« As with many American Indian groups, the revival of Mi'kmaq culture has been influenced by the pan-Indian culture spawned by intertribal political activism. Publicly asserting their 'indian' identity, some Mi'kmaqs embraced romanticized Plains Indian customs that were the hallmark of pan-Indianism – decking themselves out in eagle feathers, braids, and beadwork and plastering their vehicles with generic Indian bumper stickers that told the world : 'I am an Indian and proud' » (Prins 1996 : 2002).

Pourtant, même si toutes les communautés autochtones ont modifié leur culture au contact des allochtones, toutes ne sont pas prêtes à accorder l'identité amérindienne – pas nécessairement le statut juridique au sens de la *Loi sur les Indiens* – à tous les individus de toutes les communautés. Le jugement entre autochtones est souvent le plus dur : la compétition de

l'authenticité ne se fait pas seulement sentir au niveau de l'identité en tant que telle mais aussi au niveau des éléments culturels véhiculés par certains individus.

5.3.2 L'héritage pan-amérindien

Ainsi, selon les définitions de la tradition données précédemment, aucun costume huron ne peut être qualifié de traditionnel au sens historique puisque la culture est en constant changement. Un costume traditionnel est un costume que les autorités d'une nation figent dans le temps en l'institutionnalisant pour répondre à un besoin identitaire. Toutefois, dire que tel costume est traditionnel en vient à vouloir lui donner un caractère authentique. Si l'authenticité est reliée à une identité que l'on tente de promouvoir à partir d'une image, qu'est-ce qu'un costume inspiré du pan-amérindianisme pourrait signifier ? Il expose entre autres la résistance des cultures autochtones face à la culture allochtone dominante en réaffirmant des traits du groupe d'ensemble auquel on s'identifie. Cette résistance peut se faire à plusieurs degrés, selon la tendance plus ou moins forte à rejeter les traits culturels autochtones.

Tout d'abord, le costume porté par les guides d'Onhoüa Chetek8e (fig.9) n'est pas tout à fait à l'image du costume des Hurons au temps de la Huronie. Bien que le costume en question ne soit pas aussi frangé que celui de pow-wow (fig.10), des différences peuvent être notées : la jupe de la guide est plus longue que ce que portait la Huronne en Huronie, ou elle porte une robe et aucun guide ne porte de jambières hautes ou au genou. Pour sa part, le costume de pow-wow est beaucoup plus flamboyant, avec plus de plumes de couleurs, davantage de franges et d'accessoires. Sa composition générale reflète donc davantage l'influence du code vestimentaire des Amérindiens des Plaines, comme je le démontrerais précédemment à travers les propos de Phillips (1998). Bien que certains éléments, telles que les plumes en plastiques, ne reflètent pas le code vestimentaire des Hurons avant l'arrivée des colons européens, ces costumes sont reconnus, autant par les allochtones que par les autochtones, comme étant l'image la plus près, la plus évidente d'une identité amérindienne.



Fig. 9 – Costume du site traditionnel huron, Onhoûa Chetek8e



Fig. 10 – Costume féminin huron de pow-wow



Fig. 11 – Chandail amérindien

Ce processus d'identification amérindienne est aussi représenté par le port d'un autre costume ou plutôt d'un vêtement, celui du chandail amérindien (fig.11). Toutefois, la résistance à la culture dominante ne se fait pas dans l'optique du rejet de traits allochtones puisqu'à part le chandail et les accessoires amérindiens, le reste du code vestimentaire n'est pas reconnu comme étant amérindien. Le chandail amérindien a été influencé, entre autres, par le mouvement environnementaliste pan-amérindien mais aussi par le mouvement spirituel Nouvel Age. Porté la plupart du temps sur les sites Dao8eoli Tsonontwan et Excursions Ondia8ich, ainsi que lors de certains événements politiques et culturels, ce costume est en fait un chandail amérindien ornementé de rubans de différentes couleurs, dont les plus fréquentes sont le rouge, le noir, le jaune et le blanc. Les couleurs ont deux significations non exclusives : les quatre points cardinaux et les quatre races – c'est le terme habituellement employé – de la terre, soit les Amérindiens, les Africains, les Asiatiques et les Occidentaux (Bousquet 1996 : 237) – ou les Blancs comme on les nomme parfois. Ce chandail amérindien est aussi porté par la plupart des employés sur les sites. Elle est parfois portée avec un veston sans manche avec des franges, ou seulement un chandail avec la veste, et le pantalon n'est pas de nature typiquement autochtone.

5.3.3 Les héritages britannique et canadien français

Le costume des guides à la Maison Tsawenhohi et celui que porte le Grand Chef lors de cérémonies importantes est le seul qui démontre une revitalisation d'un élément culturel de l'histoire huronne. Cependant, ce costume était aussi constitué d'éléments culturels autres que hurons. Il s'agit, pour les guides, d'un chandail long jusqu'aux hanches, fait de coton à imprimés floraux, attaché à la taille par une ceinture fléchée, ainsi que d'un pantalon et des souliers qui ne sont pas typiquement autochtones (fig.12). À l'origine, les Hurons portaient un chandail allant jusqu'à la mi-cuisse, ornementé de broderie, attaché à la taille par une ceinture fléchée, portant des mitasses et des mocassins (fig.13) Pour le Grand Chef actuel, cet habit est constitué d'une redingote anglaise, d'un pantalon, des souliers, d'une ceinture fléchée, de bandeaux attachés aux bras et aux jambes, de médaillons au cou, ainsi que d'un chapeau de plumes (fig.15). Pour les chefs politiques et militaires, ceux-ci portaient effectivement la redingote anglaise avec la ceinture fléchée et, en plus, des brassards et des bandelettes de tissus sous les genoux, des mitasses, des mocassins, des médaillons d'argent, ainsi que des plumes et des perles aux cheveux ou un chapeau haut-de-forme (fig.14).



Fig.12 – Costume des guides de la Maison Tsawenohi



Fig.13 – Costume huron au 19^e siècle (Library and Archives Canada - c00104k)



Fig.14 – Costume de l'élite politique du 19^e siècle (Library and Archives Canada –c001041k)



Fig.15 – Costume de l'élite politique du 21^e siècle (CNHW)

Dans la salle des occupants de la Maison Tsawenhohi, les habits exposés sont ceux du chef et de sa femme, qui elle portait une blouse avec multiples broderies. Les habits hurons de l'époque démontrent un mélange d'éléments de styles britanniques et canadiens français, avec la redingote, le chapeau haut-de-forme, la blouse et les autres tissus de coton, ainsi que de style huron, avec les plumes qui ornent les cheveux et les oreilles, les accessoires portés au cou et de multiples autres accessoires comme les brassards. Même si, à première vue, nous serions tenté de penser que les Hurons venaient de franchir un pas de plus dans le processus de l'acculturation au niveau du code vestimentaire, la réalité est bien plus complexe : l'habit témoigne de la culture huronne de l'époque. Contrairement au cas illustré par C.A. Bayly dans son étude sur l'époque coloniale en Inde et des codes vestimentaires, où les Indiens voyaient les éléments qui provenaient des Britanniques comme étant impur et ce qui venait de l'Inde comme étant pur (Bayly 1984 : 312), les Hurons, en s'appropriant des éléments britanniques et canadiens français, ne concevaient pas la réalité de cette façon. Toutefois, le contexte actuel est différent dans certains cas. Concernant la réappropriation d'un tel costume à la Maison Tsawenhohi, c'est la ceinture fléchée qui a attiré mon attention de par le débat soulevé par les guides. Entre les visites guidées, lorsqu'il n'y avait pas de visiteurs sur le site, il nous est arrivé à quelques reprises de discuter du port de cette ceinture. Certains s'amusaient à faire des pas comme le Bonhomme Carnaval du Carnaval de Québec tandis que d'autre se questionnaient en disant « *qui a dit que ça c'est huron* ». Les significations données à la ceinture fléchée dans la littérature peuvent probablement expliquer cette situation. S'il est certain que les ceintures fléchées aient été portées par les trappeurs pendant le commerce des fourrures avec la Compagnie de la Baie d'Hudson, ce ne sont pas tous les documents qui affirment l'origine amérindienne de la ceinture fléchée. Selon Noël, la ceinture fléchée fait partie de ce qu'il appelle les vêtements de transition :

« Elle [l'amérindienne] aurait fait des ceintures frangées qui auraient remplacé les ceintures traditionnelles en cuir. Ceci expliquerait d'ailleurs le fait que l'histoire a toujours associé l'Amérindien et la ceinture fléchée. À partir du 19^e siècle, les dessins et les photographies représentant des Amérindiens en costume traditionnel illustrent toujours la ceinture fléchée qu'ils portent fièrement » (Noël 1979 : 132).

Certains vont dire que la technique du tressage de la ceinture est d'origine autochtone et que les colons français ont adoptés cette ceinture pour faire l'habit des trappeurs et des agriculteurs⁴⁴, tandis que d'autres expliqueront qu'il s'agit du symbole des Métis au Canada⁴⁵. Ainsi, le lien qui existe entre la ceinture fléchée et les Métis est peut-être trop important pour que les guides se sentent capables de se l'approprier comme les chefs militaires du 19^e siècle l'ont fait. En effet, la ceinture fléchée n'était pas à l'époque le symbole officiel des Métis comme il l'est aujourd'hui. De

⁴⁴ http://www.canadiantapestry.ca/fr/det-T89_0158.html

⁴⁵ http://www.hрма-agrh.gc.ca/ee/aaw-ssca/pin_f.asp

plus, la ceinture fléchée est aussi très importante dans le patrimoine québécois, et pas seulement dans l'image du Bonhomme Carnaval, ce qui pose peut-être un deuxième obstacle dans l'institutionnalisation de ce costume.

Je crois toutefois que la tentative d'instaurer un costume inspiré par le costume huron au 19^e siècle est significative dans l'image que la nation huronne-wendat, du moins ses autorités culturelles et politiques, tente d'instaurer auprès des populations allochtones mais aussi autochtones. Le costume de redingote anglaise et de ceinture fléchée représente l'époque du traité Murray (1760) qui a été reconnu comme tel avec l'arrêt Sioui en 1990. Comme je l'ai mentionné dans le deuxième chapitre, certains Hurons ont été arrêtés par des agents forestiers lorsqu'ils s'adonnaient à des activités coutumières sur un territoire considéré comme traditionnel par les Hurons et ils ont eu gain de cause en 1990 (arrêt Sioui) après plusieurs années de débats juridiques. Le CNHW avait en même temps entamé des procédures judiciaires concernant la vente illégale en 1904 des Quarante Arpents, terres concédées aux Hurons par les Révérends Pères de la Compagnie de Jésus en 1742, peu de temps avant la signature du traité de Murray. C'est en 1999 que le CNHW recevait des compensations qui ont servi en partie à la restauration de la Maison Tsawenhohi. Ces conjonctures d'événements démontrent bien l'image de puissance politique que les Hurons veulent promouvoir à l'extérieur de leur communauté. Comme le mentionnent Harrison (2003 : 347), Beaulieu et Viau (2001 : 42, 86), lorsqu'un groupe subordonné adopte des éléments du code vestimentaire du groupe qui les domine, le groupe subordonné veut démontrer son pouvoir politique au groupe dominant. Autrement, la réapparition des costumes de cette époque où les Hurons se sont alliés avec la plus grande puissance politique exprime le désir des Hurons, du moins de son élite politique, de consolider des relations de pouvoir déjà existantes et d'en construire d'autres qui les avantageraient sur les plans économiques et politiques.

Ainsi, les costumes traditionnels, de pow-wow, amérindiens ou de l'élite politique du 19^e siècle, sont des costumes que les autorités d'une nation figent dans le temps en les institutionnalisant pour répondre à un besoin identitaire. Le costume devient une référence à des événements et des attributs hurons que l'on veut commémorer. Les Hurons manipulent les codes vestimentaires de manière à construire un discours qui fait du sens pour eux, discours qui sera révélé au groupe social dominant mais aussi entre Hurons. En effet, nous voyons que ce discours du marquage corporel n'est pas monolithique et ne se produit pas dans un consensus. Les Hurons tentent de définir leur propre authenticité :

« This self-conscious manipulation of material culture may be intended to retain, recapture, or create the image of a 'traditional' community, a phenomenon variously identified as 'invented

tradition' or staging authenticity [...]. These notions refer to the deliberate production of cultural images expressing a putative past ostensibly more 'real' or authentic than the present » (Lawrence 1996 : 72).

Chez les Hurons, l'identité huronne-wendat et son authenticité ne se représentent pas nécessairement à travers les mêmes éléments culturels. Cette diversité dans la perception de l'identité huronne suscite donc des débats à l'intérieur même de la population. Cette absence de consensus s'explique par le fait que l'identité huronne a puisé, au fil des années, dans différents systèmes de pensées, que ce soit les systèmes symboliques français, anglais, québécois, métis et autochtone. Dans le processus de revitalisation, les autorités politiques et culturelles se réapproprient des éléments liés aux codes vestimentaires passés, ajoutent d'autres éléments pour créer des costumes hurons-wendat. Cette multiplicité symbolique démontre la mobilité stratégique des Hurons dans leurs relations politiques avec le pouvoir dominant. La situation géographique amenant la proximité avec plusieurs communautés différentes en plus de la proximité des lieux de pouvoir gouvernementaux, sont des causes de cette mobilité symbolique (Harrison 2003 : 333).

La culture matérielle présente sur les sites touristiques hurons-wendat a, tout comme les codes vestimentaires, une grande mobilité symbolique : « Si l'on admet que la tradition, fondée sur la mémoire et sur l'oubli, est une constante recréation du système de représentations du groupe, ces besoins correspondent à la nécessité de 'repenser' la culture pour qu'elle s'adapte au présent » (Bousquet 1996 : 530). Il est donc tout aussi important de se pencher sur l'artisanat produit aujourd'hui en tenant compte des objets en tant que tel et non en tentant de séparer les emprunts allochtones des composantes autochtones « d'origine », mais bien en les intégrant l'un dans l'autre afin de comprendre le processus de création. Chaque génération développe un regard différent sur la société et la communauté dont elle fait partie, ce qui aura inévitablement des effets sur la culture matérielle (Hill dans Phillips 1998 : 49).

5.4 L'institutionnalisation de la tradition : fabrication, commercialisation et transmission

Si la production d'objets artisanaux a représenté le moteur principal du développement des beaux-arts autochtones (Phillips 1998 : 279), je pense qu'il faut aussi tenir compte du fait que la présence historique du tourisme à Wendake, comme plusieurs autres nations autochtones de l'Est de l'Amérique de Nord, a été le moteur principal du développement de l'artisanat huron-wendat. Maintenant que l'artisanat fait partie intégrante de la culture huronne-wendat, il en est de même pour le tourisme (Le Menestrel 1999). Le milieu touristique huron permet bien sûr l'exposition et la vente d'artisanat, tels que l'artisanat perlier, de piquants de porc-épic et la

broderie de poils d'original, mais aussi d'autres objets représentant la culture huronne, tels que des sculptures de bois, des livres de poésie et des disques d'artistes hurons ou autochtones contemporains.

5.4.1 La fabrication de produits artisanaux sur les sites touristiques

Trois sites touristiques hurons-wendat vendent de l'artisanat huron ou autochtone mais c'est seulement à la Maison Tsawenhohi que des artisans confectionnent régulièrement des produits devant les touristes. Les principaux produits confectionnés sont des bijoux fait de perles, de piquants de porc-épic, de la broderie en poil d'original, d'autres objets réalisés à partir de ces trois techniques artisanales ainsi que des paniers en frêne et des sculptures de bois. Je limiterai ici mes propos à la broderie en poil d'original puisqu'il s'agit d'un art particulier dont le processus de création est transculturel entre des groupes autochtones et allochtones⁴⁶. Pour ce qui est de l'artisanat perlier et de piquants de porc-épic, ces deux techniques existaient avant l'arrivée des Européens.

Le cas de la broderie en poil d'original nous montre comment certains éléments, objets ou histoires, ont été mis de côté par les communautés autochtones dans la constitution de leur patrimoine. Il est tout à fait normal que, dans la construction d'un patrimoine, l'histoire soit réécrite et que des éléments soient sélectionnés au profit d'autres qui restent dans l'ombre. Ainsi, tel que le mentionne Ruth Phillips (1998), la broderie en poils d'original est une invention des sœurs de Québec que les Hurons se sont réappropriés et qu'ils ont instauré dans leur patrimoine. Les mauvaises interprétations des origines historiques de certains objets sont en lien avec les paradigmes passés de l'authenticité et inhibent les investigations sur les nouvelles formes d'art (Phillips 1998 : 104). Ainsi, la broderie en poil d'original est un art qui aurait été inventé à travers les appropriations et les inventions d'au moins trois groupes culturels distincts, soient les sœurs canadiennes-françaises, les femmes euro-américaines et les femmes huronnes, mi'kmaq et malécites (Phillips 1998 : 104). Tout d'abord, à travers les archives des annales de l'Hôtel Dieu, Phillips a retracé les origines de la broderie en poil d'original au début du 18^e siècle. Elle suggère d'abord que les sœurs Métis ont appris de leurs mères autochtones l'utilisation du poil d'original. Mère Sainte-Marie-Madeleine, une soeur Métis très importante dans l'éducation de cet art, a enseigné l'incorporation de l'écorce et de la soie comme médiums pour la broderie de poil d'original. Étant donné que Mère Sainte-Marie-Madeleine cachait ses origines autochtones, dans les années 1720, la broderie en poil d'original était reconnue comme une technique française

⁴⁶ Il serait éventuellement intéressant de se servir de ce modèle du processus de création transculturel afin de comprendre l'origine de la ceinture fléchée dont je parlais un peu plus tôt dans ce chapitre.

(Phillips 1998 : 106). Dans la première moitié du 19^e siècle, des femmes mi'kmaq et malécites de la Nouvelle-Écosse et du Nouveau-Brunswick sont devenues des adeptes de la production artisanale de cet art. Elles auraient appris cet art des femmes huronnes-wendat puisque les sœurs avaient cessé de l'enseigner aux femmes autochtones au 18^e siècle (Phillips 1998 : 132). De plus, les mariages entre des femmes huronnes et des hommes des nations mi'kmaq et malécites ont aussi permis la transmission interculturelle de cette technique artisanale (Phillips 1998 : 132). En outre, Ruth Phillips explique que l'origine interculturelle de ce type de broderie a longtemps été cachée parce qu'il aurait alors été impossible de le classer selon les catégories scientifiques :

« As we have seen, the exclusive attribution of moosehair and bark work to the Lorette Huron was corrected more than fifty years ago by Marius Barbeau in his publication on the artistic production of French Canadian nuns (1943). The earlier accounts of travelers describing their purchases in Quebec convents were, of course, available long before that. I would argue that the scholarly disregard of Barbeau and others, a disregard that appears almost willful, has occurred because the transcultural history of moosehair embroidery either fails to conform to or actively negates the validity of time-honored scholarly habits of classification » (Phillips 1998 : 144).

Toutefois, aujourd'hui, personne ne réfutera le fait que la broderie en poil d'original est huronne, malgré le fait que ce ne sont pas uniquement les Hurons qui l'ont inventé.

Dans cette difficulté de distinguer les emprunts et les originalités de la culture, ainsi que dans l'émergence du traditionalisme à Wendake, la tradition n'est pas toujours quelque chose de conscient. Deux auteurs sont importants pour exposer plus clairement ce point, soit Eric Hobsbawm (1983) et Lomomba Emongo (1998). D'abord, Hobsbawm voit la tradition dans la différence entre deux composantes, la tradition et la coutume : pour lui, la tradition est quelque chose qui se manifeste dans l'individualité, justement d'où provient l'expression de l'invention de la tradition ; et la coutume est tout ce qui touche les conventions, la bureaucratisation. L'une ne va pas sans l'autre. Je peux donc affirmer que pour Hobsbawm, la tradition est d'abord dans le quotidien, dans l'inconscience des gens qui l'exécutent, mais la tradition est aussi présente dans les institutions, dans une prise de conscience que les gens ont de leurs traditions. Pour Hobsbawm, un changement brusque dans les coutumes entraînera automatiquement un changement dans la tradition au quotidien. Ce qui veut aussi dire que certains éléments de la tradition au quotidien vont éventuellement être institutionnalisés, et surtout lors d'un changement soudain. Ce dernier procédé évoque une prise de conscience qui s'installe au moment où les membres d'une communauté ont l'impression d'être en train de perdre quelque chose de vital. Le tourisme en milieu huron-wendat tel que je le définis, soit dans l'entreprenariat, le développement économique public, mais aussi au niveau culturel interne, relève de l'institutionnalisation de la tradition, de la prise de conscience de la tradition. Ainsi, pour les guides-interprètes et les

responsables de sites touristiques avec qui j'ai travaillé durant mon terrain, il y a un écart entre ce qu'ils vivent au quotidien et ce qu'ils exposent aux touristes. Selon Emongo, les lieux culturels qui expriment la tradition sont changeants, peuvent se présenter différemment de recherche en recherche, et ne peuvent être compris que dans l'expérience, dans le vécu, et non dans l'objectivation qu'on en fait (Emongo 1998 : 147). C'est pourquoi les touristes ne pourront jamais être complètement témoins de la tradition, du mode de vie huron-wendat, puisque la tradition n'est pas que dans les sites touristiques, en vase clos, ou dans la bouche des guides, qui ne sont qu'une partie de la population. Toutefois, lorsque le tourisme est l'industrie qui rapporte le plus dans le secteur public, c'est toute la population qui est quotidiennement exposée aux touristes. Dans ce contexte, il semble y avoir deux manières d'aborder le tourisme : se servir de la culture pour des fins économiques et mettre l'accent sur les désirs des touristes ainsi que prendre compte avant tout de la culture et développer le tourisme au profit de la communauté.

5.4.2 La commercialisation de la culture

La nation huronne-wendat connaît un développement économique très important, chose qui n'est pas une norme chez les communautés autochtones. À ce titre, j'aimerais nuancer certains propos de Denys Delâge dans son article sur les pratiques commerciales des Hurons : « Nous soulignons ici que la présence de ces entreprises dans la communauté de Lorette, ce qui place ces Hurons à l'avant-garde de tous les Indiens du Canada depuis un siècle et demi » (Delâge 2000 : 49) Je ne crois pas que l'on doit parler d'avant-gardisme puisque la réalité est beaucoup plus complexe. D'abord, comme nous l'avons déjà vu, les Hurons-Wendat vivent dans un environnement urbain qui apporte beaucoup plus d'éléments allochtones à leur culture et leur mode de vie que chez les autres nations. Certes, ils sont plus près des grands centres et en relation plus étroite avec les institutions et les technologies propres au milieu urbain, ce qui peut parfois permettre de créer des précédents judiciaires, par exemple dans le cas de revendications territoriales, et sociaux, dans le cas de programmes testés à petite échelle avant l'implantation officielle au sein des Premières Nations. Cependant, il reste que les Hurons sont parfois considérés comme des Blancs par certains membres d'autres nations autochtones, et parfois même venant d'autres Hurons. Ainsi, il n'a pas lieu de croire que les Amérindiens du Canada doivent prendre comme modèle la réalité huronne-wendat puisque bon nombre d'entre eux, dont certains Hurons, la déplorent quant à ce métissage. Ensuite, si le tourisme est si bien implanté dans la culture huronne-wendat, c'est autant à cause de cette peur de la perte de traditions, de ce métissage, que grâce à la proximité urbaine qui, au fil des ans, s'est imprégnée dans la communauté pour devenir une aptitude remarquable au commerce. Une communauté qui

connaît la prospérité par le commerce et le tourisme ne doit pas être qualifiée d'avant-gardiste par rapport aux autres communautés autochtones puisque la manière dont elle développe ses marchés fait partie d'un patrimoine qui lui est propre.

Cette tension entre le bon développement économique d'une société dite traditionnelle et cette perte de traditions est illustrée par Michel Picard dans son étude sur le tourisme balinais :

« Tous ces discours s'avèrent en effet structurés par un même système d'opposition – l'opposition entre 'intérieur' et 'extérieur', d'une part, et entre 'culturel' et 'économique', d'autre part –, dont la résolution repose sur la faculté de l'échange touristique à ouvrir l'intérieur sur l'extérieur en permettant la transmutation de valeurs culturelles en valeurs économiques » (Picard 2001 : 112).

Rappelons ici que l'étude de Picard a été effectuée selon une approche macro-sociologique et non anthropologique. L'idée qu'il avait du tourisme balinais se limitait donc à la vision qu'en avait l'élite. Or, l'élite, dans ses messages qu'elles passent aux touristes, n'est pas représentative de ce qui se passe à l'intérieur de la communauté ainsi qu'entre cette communauté et d'autres avec qui elle est en relation. Mon cas d'étude démontre bien que cette ouverture vers l'extérieur ne semble pas avoir été que bénéfique pour les Hurons-Wendat : elle semble aussi avoir divisé la communauté dans la manière d'aborder le tourisme. D'un côté, lorsque l'aspect économique du tourisme est primordial, c'est la définition de la communauté selon un point de vue extérieure qui est important puisqu'on voudra tout faire pour satisfaire le touriste qui est la source de revenu du site. De l'autre côté, il y a l'aspect culturel qui est mis de l'avant et la définition de la culture s'opère donc de l'intérieur de la communauté, et on veillera ainsi à faire comprendre sa culture d'abord aux gens de la communauté.

Cette problématique argent/culture que souligne Picard sous-entend l'autorité que détenaient les anthropologues, les historiens et les muséologues allochtones dans la définition des cultures autochtones. Par exemple, la signification et la valeur de l'objet autochtone étaient données à travers cet intermédiaire et non directement de l'autochtone qui en est le producteur. Dans le tourisme culturel, même si la confection des objets est rarement effectuée devant les touristes, la différence est que l'intermédiaire entre le producteur et l'acheteur est maintenant un autochtone. Toutefois, l'absence de ce contact direct entre l'artiste et le touriste signifie que si l'intermédiaire sur le site est autochtone, cela ne garantit pas nécessairement que le producteur, l'artiste en l'occurrence, le soit. Qui plus est, même si le produit ou le service est bel et bien effectué par un autochtone, cela n'efface pas la division à l'intérieur de la communauté en ce qui a trait à l'authenticité de ce produit ou de ce service. Lorsqu'on regarde la dynamique interne du tourisme huron-wendat, il est évident que la valeur économique n'est pas l'unique variable qui influence

l'importance de la préservation d'un patrimoine. En ce sens, je penche du côté de Le Menestrel qui affirme que « La vision de la culture comme capital paraît donc indéniablement nourrir celle de la culture comme patrimoine, qu'elle en soit ou non à l'origine » (Le Menestrel 1999 : 153). Cette affirmation devient plus évidente lorsqu'on analyse la manière dont les jeunes autochtones sont formés pour devenir des guides-interprètes sur les sites touristiques.

5.4.3 Le guide-interprète : implication du jeune adulte huron

Dans les deux sites touristiques sur la réserve, les guides, Hurons ou originaires d'autres nations autochtones, ont en très grande majorité entre 17 moins de 30 ans. Ce fait est révélateur quant à l'importance donnée à la transmission culturelle auprès de la jeune génération. Dans son étude sur le tourisme louisianais, Sara Le Menestrel explique l'importance d'établir des programmes éducatifs pour les jeunes :

« L'élaboration de programmes éducatifs illustre cette volonté de transmettre aux jeunes le patrimoine culturel local. Des échanges culturels sont organisés afin de prendre conscience aux jeunes de leur spécificité, tandis que des groupes d'écolier sont constitués pour collecter les traditions culturelles locales. Préservation et promotion sont ainsi envisagées comme un projet commun. En éduquant les jeunes sur la culture locale, les leaders du tourisme entendent leur faire prendre conscience de leur patrimoine et les amener à le promouvoir tout en le préservant » (Le Menestrel 1999 : 143).

Ainsi, pouvoir expérimenter et prendre conscience de sa spécificité culturelle permet d'assurer une certaine continuité entre les générations. Dans le cas de la nation huronne-wendat où, comme nous l'avons vu, les changements socio-culturels ont été importants, certains jeunes guides m'expliquaient, et le mentionnaient même parfois aux touristes, qu'ils avaient appris – ou beaucoup plus appris sur – leur culture en devenant guide, qu'ils n'auraient pas eu cet apprentissage dans leurs écoles ou dans leur foyer. Cette réalité rejoint la pensée de Marie-Pierre Bousquet sur la fonction d'intermédiaire du musée autochtone entre les générations :

« Le musée se fait donc le relais du savoir traditionnel, protégé par la conservation muséale qui le fige dans son état actuel pour en prévenir l'érosion. Il devient peu à peu un nouveau canal de transmission de la culture, qui maintient ceux qui existaient déjà, à l'intérieur des réseaux familiaux, au risque de finir par se substituer à ces derniers dans l'avenir. Le fait d'ouvrir un musée est la manifestation d'une prise de conscience et d'une lutte contre la détérioration de la culture » (Bousquet 1996 : 532-533).

Or, dans la réalité à l'étude, les jeunes autochtones ne sont pas que témoins de l'élaboration d'un musée ou d'un site touristique, ils ne font pas qu'utiliser ce lieu pour apprendre des éléments de leur culture, mais ils participent à la diffusion culturelle. De plus, ils ne sont pas que des participants mais des travailleurs : ils sont payés pour leur travail en tant que représentant de la

culture auprès des visiteurs étrangers⁴⁷. Pour ces derniers, ce n'est pas tant l'information diffusée qui est importante mais bien que celle-ci soit donnée par un autochtone. En d'autres mots, le guide est une attraction pour le visiteur. De cette manière, le guide développe une assurance sur son identité autochtone, les visiteurs sont guidés dans le monde autochtone par certains de leurs représentants qui témoignent de l'existence véritable de celui-ci, et finalement, les responsables de sites et les autorités sont assurés de la transmission des connaissances huronnes-wendat par leurs propres membres, tout en s'assurant de sa préservation en exerçant un contrôle particulier.

Ainsi, le rôle de représentant culturel ne vient pas sans responsabilité, sans formation. C'est justement à cette étape que les jeunes « apprennent leur culture ». La formation sur les sites se donne par le responsable de site, des responsables culturels ou les guides les plus expérimentés. Les spécialistes de la culture ou de la politique font figures d'autorité envers les jeunes qui seront éduqués selon les normes : ces derniers les appliqueront dans la majorité des cas, ce qui ne veut pas dire qu'ils ne se permettront pas de les critiquer. Dans l'enseignement intergénérationnel qu'on en fait sur les sites touristiques à travers la formation des guides, soit des spécialistes, qui sont habituellement adultes et des aînées, envers les jeunes adultes, les Hurons-Wendat ne créent pas et ne renouvellent pas que les traditions mais créent aussi la continuité historique dans laquelle elles s'insèrent. Mais peut-on vraiment parler de transmission de la *culture*, d'apprendre la *culture* ? Dans son article sur les musées autochtones, Marie-Pierre Bousquet explique que les Hurons voudraient, par l'intermédiaire du futur Musée national, faire revivre des techniques du passé en réinstallant des anciens objets dans le quotidien (Bousquet 1996 : 537). Bien que cette stratégie semble complexe en pratique, on doit comprendre que par la réinstallation de certains objets anciens, les Hurons font référence à la culture telle qu'elle était au moment de l'utilisation de ces objets. Ramener le passé sous forme d'*exposition* dans le présent est bien sûr l'une des fonctions de base du patrimoine, mais le ramener dans le *quotidien* présent est une autre chose. Maribeth Erb illustre bien ce propos dans étude sur les Manggarai de Flores, en Indonésie orientale :

« Mais la 'culture' qu'ils ont retrouvée n'est plus celle qu'ils ont perdue. Celle qui hante les jeunes comme une ombre était tissée des expériences vécues d'un monde traditionnel intégré. Il s'agissait d'un univers social fait d'interdépendances, qui n'était pas nécessairement harmonieux mais où chacun savait clairement ce qu'il avait à faire. Il n'était pas question d'"identité", pas plus que de 'culture', car ces questions n'étaient pas formulables. En revanche, ce sont les questions qui se posent aujourd'hui : elles sont posées par l'Église, par l'État et par les étrangers. Et les Manggarai, les jeunes y compris, cherchent confusément des réponses » (Erb 2001 : 106).

⁴⁷ Mon étude de cas ne s'étendra pas sur certaines relations entre guides et responsables, comme par exemple celles concernant le salaire et les conditions de travail. Si la formation est influencée par les responsables des sites et les autorités politiques, le guide a un minimum de liberté quant à la manière de diffuser le contenu culturel aux visiteurs étrangers.

Dans mon cas d'étude, du point de vue de la formation des guides, ce qui est transmis n'est pas la culture en soi mais bien des connaissances historiques sur la culture, telles que le mode de vie clanique et les maisons longues, ainsi que certaines pratiques traditionnelles, telles que les techniques de broderie, de perlage et les savoirs concernant les plantes médicinales. Ce sont des connaissances et des pratiques qui, dans leur diffusion et leurs applications contemporaines, font des Hurons un groupe identitaire distinct. En ce sens, les responsables culturels huron considèrent que la participation des jeunes est importante dans la représentation de la culture puisqu'elle témoigne de sa contemporanéité et de son renouvellement.

Ainsi, dans ce chapitre, j'ai démontré que la tradition, tout comme l'authenticité, est un concept qui ne suit pas le principe ontologique mais qui réinterprète dans le présent des éléments culturels qui témoignent du passé. Qu'elle soit inventée ou adaptée puis institutionnalisée, la tradition est négociable et suit les besoins socio-politiques d'une communauté donnée. Pour illustrer mes propos, j'ai exposé les différents costumes arborés sur les différents sites touristiques, lors de prestations culturelles et politiques. Le mélange d'éléments vestimentaires associés à la culture huronne avec d'autres associés aux cultures allochtones ne témoigne pas de la disparition progressive de la culture huronne-wendat mais bien de sa capacité d'adaptation. Le processus de revitalisation des traditions est présent dans une communauté qui a subi beaucoup de changements sociaux en peu de temps, qui a pris conscience de son caractère distinctif et qui désire à la fois le mettre en valeur et le préserver. J'ai aussi démontré deux mécanismes de revitalisation des traditions huronnes-wendat, soit l'intégration dans la culture huronne-wendat d'éléments historiques ou contemporains d'autres cultures autochtones et la réappropriation d'éléments historiques hurons.

Il a aussi été question de la place central du tourisme dans l'élaboration d'un artisanat huron à partir du début du 18^e siècle. Ensuite, la marchandisation de la culture a permis de préserver la culture dans la production d'objets la représentant. Toutefois, le bon développement économique des Hurons dans le contexte colonial et le contexte actuel s'avère être un couteau à deux tranchants : s'ils ne connaissent pas les problèmes sociaux qui frappent la majorité des communautés autochtones, ils ont perdu beaucoup des traits culturels que l'on associe à l'Amérindien, que ce soit d'après les stéréotypes négatifs ou positifs. Finalement, nous avons vu que le tourisme permettait aussi aux jeunes autochtones, à travers leur travail de guide-interprète, d'acquérir des connaissances sur leur culture ancestrale et de participer à la revitalisation des traditions huronnes-wendat.

CHAPITRE 6. Des manifestations culturelles et politiques : le Carrefour des Nations, la Maison-Longue Akiawenrahk et la politique culturelle

« But the point is better made, I think, by Joan Crow ; she says 'I'm not you.' In this sense, it is not so much difference that matters, as separateness – and indeed wanting to self-govern expresses a will to be separate, autonomous, whether or not you want to do things differently than your neighbour. Chief Akiwenzie might as well have said : We are not you » (Denis 1997 : 82).

Le pan-amérindianisme et le nationalisme huron-wendat ne sont pas nécessairement deux catégories exclusives dans la construction de l'identité huronne-wendat. La position géographique de Wendake, réserve urbaine située près de la ville de Québec, a été pour beaucoup dans la construction de l'identité huronne telle qu'elle est aujourd'hui. D'abord, elle a causé à la fois une adoption plus massive d'éléments culturels allochtones et une prise de conscience plus rapide de l'importance de sauver la culture à Wendake. En même temps, la position géographique de Wendake a attiré plusieurs autochtones de différentes régions, ce qui fait que la culture huronne-wendat a été plus sensible au mouvement pan-amérindien que les communautés autochtones en région. Ainsi, même si nous sommes témoins de la montée du nationalisme autochtone, le pan-amérindianisme a longtemps influencé la culture huronne-wendat. Bien que ce mouvement n'ait rien à voir avec la culture huronne traditionnelle – au sens historique de la période de contact –, il a bien eu une influence sur certaines traditions – au sens de pratiques ou d'éléments culturels – huronnes contemporaines.

L'identité huronne-wendat contemporaine ne manifeste pas aux publics allochtones, touristiques ou politiques, seulement par l'entremise des sites touristiques. Elle est aussi présente à travers les manifestations culturelles et politiques telles que l'événement annuel le Carrefour des Nations, le groupe de traditionalistes de la Maison-Longue Akiawenrahk, ainsi que la politique culturelle huronne-wendat du CNHW. L'existence de cet événement artistique, de ce groupe social et de cet appareil législatif démontre non seulement que la culture huronne-wendat contemporaine n'est pas monolithique et qu'elle comprend plusieurs perspectives et influences, mais qu'elle est aussi génératrice de nouvelles identités autochtones.

6.1 Le Carrefour des Nations

L'identité huronne-wendat émerge depuis un milieu urbain, Wendake, qui constitue en un des centres principaux du réseau autochtone dans le Nord-Est de l'Amérique du Nord. Le Carrefour des Nations, dans sa constitution et dans les origines multiples de ses participants démontre, d'une part, comment la culture huronne à Wendake a été, et est toujours, au centre d'une rencontre entre plusieurs cultures autochtones et, d'autre part, comment Wendake devient le centre d'où émerge une identité autochtone urbaine.

6.1.1 Déroulement général de l'événement et participants

Le Carrefour des nations est un événement qui a lieu sur le site récréatif Omer-Lainé à Wendake, pendant quatre jours à la fin juillet. Il s'agit d'un événement qui en chapeaute deux : les deux premiers jours sont consacrés au Festival d'art autochtone contemporain (FAAC) et les deux derniers au pow-wow. Le premier pow-wow officiel a eu lieu en 2002, bien qu'un événement considéré comme tel par certains avait lieu depuis quelques années, ce qui a été remplacé par le FAAC à partir de 2003. Durant les quatre jours de l'événement, il y avait des kiosques où des Hurons-Wendat et d'autres autochtones vendaient de la nourriture, comme la sagamité, la bannique, des hot-dogs, des hamburgers, ainsi que de l'artisanat et d'autres produits de consommation. Une grande tente était aussi érigée où plusieurs activités étaient possibles : on pouvait observer une exposition de peinture sur toile, un peintre innu qui exécutait des œuvres originales sur des t-shirts selon la technique de vaporisation de peinture.

L'événement s'est fait par une prestation du groupe de femmes au tambour de Wendake, Andicha N'de Wendat, par des discours des autorités politiques et culturelles, ainsi que par l'interprétation de *La Huronne*⁴⁸ par François Vincent, aussi connu sous le nom d'artiste de Kiowarini. L'élément le plus marquant lors du FAAC était la variété de la musique et l'origine des participants. Sur la scène principale établie pour ces deux premiers jours avaient lieu des prestations d'auteurs-compositeurs-interprètes, tels que Florent Vollant de la nation innu, Gilles Sioui de la nation huronne-wendat, Georges Leach de la nation coast-salish en Colombie-Britannique et Digging Roots de la nation algonquaine. La faible présence d'artistes féminines était évidente, et le responsable de l'événement a dit avoir constaté ce fait au cours de ses recherches pour trouver des participants. Toutefois, dans les compétitions de danses durant le pow-wow, les femmes étaient aussi présentes que les hommes, mais c'étaient davantage les adultes, hommes

⁴⁸ Comme je le mentionnais dans le chapitre deux, *La Huronne* est une chanson considérée comme hymne national de la nation huronne-wendat.

et femmes, que les jeunes hurons qui représentaient la nation huronne-wendat. Durant le pow-wow, deux groupes d'hommes attikamekws, les Wemotashée Singers (Wemontaci) et les Black Bear Singers (Manawan), chantaient autour et jouaient d'un gros tambour les chansons sur lesquelles les danseuses et les danseurs s'exécutaient.

6.1.2 L'origine du pow-wow

L'origine du pow-wow date de la fin du 19^e siècle dans les communautés autochtones des Plaines (Barker Lerch et Buller 1996 : 390 ; Prins 1996 : 204). Plusieurs communautés ont adopté des activités et des symboles pan-amérindiens parce que leur culture propre était en train de se perdre (Barker Lerch et Buller 1996 ; Prins 1996). En général, les pow-wows sont définis comme étant

« des rassemblements intertribaux où des gens de différentes communautés amérindiennes viennent pour rencontrer des amis, et en même temps pour exprimer et célébrer leur héritage commun (...) De bien des façons, ce powwow exprime l'interaction et jusqu'à un certain point l'intégration entre elles de différentes cultures et traditions autochtones » (Cavanagh, Cronk, von Rosen 1998 : 7).

Le pow-wow de l'été 2004 en était un de compétition où les danseurs recevaient des prix en fonction de leurs capacités à exécuter certaines danses. Cavanagh, Cronk et von Rosen mentionnent que les compétitions de danses où on attribue des prix vont à l'encontre des croyances des traditionalistes de Grand River « selon lesquelles le talent de chanter et de danser est 'un don du Créateur' » (Cavanagh, Cronk et von Rosen 1988 : 7). Le pow-wow qui a eu lieu à Wendake l'an dernier, en 2005, suit cette idéologie puisque les compétitions de danses sont devenues des démonstrations sans attribution de prix⁴⁹. Ce changement dans le fonctionnement du pow-wow nous laisse croire que les traditionalistes de Wendake ont eu une influence dans l'organisation de cet événement culturel.

Durant le pow-wow de juillet 2004, il y avait un espace de danse au centre du site conçu par des bâtons de bois plantés dans le sol en forme de cercle et reliés par des cordes. Durant le pow-wow, des danseuses et danseurs autochtones de plusieurs communautés (entre autres mohawks et huronne-wendat) démontraient leurs savoir-faire dans différentes catégories de danses. Les juges qui évaluaient les participants changeaient pour chaque catégorie, et attribuaient des prix aux meilleurs. Il y a plusieurs catégories de danses durant ce pow-wow : Junior garçons, Junior filles, Adolescent traditionnel garçons, Adolescent «grass» garçons, Adolescent filles traditionnel / Folklorique huron, Adolescent filles fantaisie, Adulte hommes traditionnel, Adulte hommes « grass dance », Adulte femmes traditionnel, Adulte femmes / Folklorique huron, Adulte femmes

⁴⁹ http://www.wendake.ca/destination/fr/carrefour_des_nations/origine_powwow.htm

fantaisie et Groupes⁵⁰. Les danses traditionnelles / folkloriques huronnes sont celles où les femmes, puisque les catégories n'existent que pour les femmes, arborent principalement un costume frangé avec, aux coudes, des ailes rondes décoratives faites en plumes de couleurs, ainsi que des plumes attachées aux poignets. Elles font des pas de danse plus larges et rapides que dans les danses traditionnelles. Dans les danses de fantaisies, les femmes huronnes qui participent à cette catégorie sont aussi vêtues d'un costume frangé mais leur principal accessoire est une couverture. Pour les hommes, il n'existe pas de catégorie traditionnelle / folklorique mais uniquement traditionnelle. Une informatrice m'a expliqué qu'il en était ainsi puisque les hommes qui participaient à la catégorie traditionnelle faisaient des pas de danse dits traditionnels. Pour un Huron, le fait d'arborer un costume provenant des Amérindiens des Plaines dans cette catégorie ne pose pas préjudice à la compétition probablement parce que la catégorie ne spécifie pas « huron », comme c'est le cas pour les femmes.

Cette appellation de danse traditionnelle / folklorique est significative dans la prise de conscience des différentes traditions huronnes et de la distinction entre celles qui sont ancestrales et celles qui sont nouvelles. De plus, la tradition dans le pow-wow n'est pas toujours nécessairement associée à son institutionnalisation puisque les participants ont une plus grande liberté dans l'expression de leur identité. Par exemple, concernant la constitution d'un costume que portait une informatrice pour cette catégorie, elle m'expliquait qu'il n'y avait pas vraiment de règles à suivre pour confectionner son costume de pow-wow, qu'il fallait laisser place à son imagination, selon les goûts et les budgets. Cette affirmation rejoint l'idée de l'authenticité selon la personnalité de l'acteur et de l'invention de la tradition de Hobsbawm. De plus, si certains ne font pas la différence entre les éléments hurons et les éléments pan-amérindiens – ou du moins ne la mentionnent pas de manière explicite – (Cavanagh, Cronk et von Rosen 1988 : 6), d'autres disent être conscients que les costumes traditionnels hurons de pow-wow, ou folkloriques, trouvent leurs origines dans les influences d'autres cultures autochtones. Bien que le costume frangé provienne de la culture autochtone des Plaines et que des accessoires comme les clochettes proviennent de la culture ojibway, les danseurs hurons au pow-wow considèrent ces éléments comme faisant maintenant partie des traditions huronnes, pas dans le sens de la culture traditionnelle, mais des éléments qui sont tout de même devenus des traditions.

⁵⁰ http://www.wendake.ca/destination/fr/carrefour_des_nations/edition2004.htm#festival_2003

6.2 La Maison-Longue Akiawenrahk

Bien qu'il soit un dérivé de la tradition, le traditionalisme implique des aspects très différents. Friedman explique en quoi le traditionalisme est un courant de pensée qui critique le modernisme : « Traditionalism, (...) opposes the alienated freedom of modernity and attempts to reinstate the values and cultural fixity of a supposedly lost world » (Friedman 1992 : 847). Pour Friedman, le traditionalisme est un courant de pensée caractérisé par le besoin de préserver le contenu culturel et les frontières. Le traditionalisme se porte donc à la défense des cultures locales que la culture dominante veut absorber, celle-là même qui véhicule l'idée de progrès. Le traditionalisme implique ainsi une revitalisation des traditions et l'institutionnalisation de celles-ci.

C'est en 1989 que la Maison-Longue Akiawenrahk (MLA) a été fondée en réaction contre le mouvement pan-amérindien et son influence sur la culture huronne. À sa fondation, les membres, qui se reconnaissent comme traditionalistes⁵¹, ne formaient qu'un petit groupe d'hommes ainsi que d'une seule femme. Depuis, le groupe s'est élargi : son noyau, c'est-à-dire les gens les plus impliqués, comprend une trentaine de personnes, mais beaucoup plus d'autochtones de Wendake se reconnaissent dans ce mouvement, puisque lors de certaines cérémonies, on peut compter jusqu'à quatre-vingt personnes. Les membres du groupe ont des niveaux de scolarité et de revenu diversifiés : ils sont universitaires, professionnels, artisans et travailleurs non spécialisés. Bien qu'il existe un lieu de rassemblement physique, être traditionaliste n'est pas une identité qui s'exprime seulement en groupe ou dans un endroit particulier. Être traditionaliste est considéré comme un mode de vie.

6.2.1 Valeurs et missions défendues

Le principe de base de la MLA est la survie en tant que nation, ce qui signifie la préservation et la transmission d'une identité distincte des allochtones et des autres nations autochtones à travers plusieurs aspects : la spiritualité, au niveau des rituels publics, familiaux et individuels ; la vie sociale, dans la valorisation des échanges entre autochtones, de la pratiques et la transmission des sports, des arts, des danses, des chants et des savoir-faire hurons ; le territoire, dans sa protection et dans l'avancement des revendications territoriales ; ainsi que le mode de gouvernance ancestral et la défense des droits autochtones. Bien que la préservation et la transmission d'une identité huronne se fasse en distinction avec les allochtones et les autres

⁵¹ Il est rare que les traditionalistes se nomment ainsi de manière explicite en public et s'ils le font, ils vont davantage parler de la Maison-Longue. Ce sont davantage les gens qui ne se considèrent pas de ce groupe qui vont les nommer traditionalistes. Pour ma part, dans mon cas d'étude, je considère les termes « traditionaliste » et « membre de la MLA » comme étant des synonymes.

nations autochtones, la division avec les cultures allochtones sont nettement plus importantes qu'avec celles des autres cultures autochtones. En d'autres termes, il faut être autochtone d'origine, ou *Onkwehonwe*, qui est le terme iroquois pour Amérindien d'origine, pour participer aux activités de groupe de la MLA⁵². De leur côté, les allochtones ne peuvent pas assister aux activités organisées par la MLA. Les traditionalistes défendent aussi un mode de vie sans alcool et sans drogue, même si les problèmes sociaux reliés à ces dépendances sont beaucoup moins présents à Wendake que dans les autres communautés autochtones. L'alcoolisme et la toxicomanie sont perçus comme des entraves au développement de l'individu et, par conséquent, au développement de la nation. Ainsi, l'action et la responsabilité envers la nation, les enfants et le Créateur sont les moyens pour élaborer le principe de base de la MLA.

Certains membres de la MLA ont fondé la Société Agondachia, aussi située à Wendake. La Société Agondachia, qui signifie la maison des sages⁵³, a pour mission principale d' « assurer la SURVIE de l'identité culturelle et traditionnelle de la Nation Huronne Wendat »⁵⁴. De plus, elle a entre autres buts d' « assurer et [de] sauvegarder l'héritage de la tradition culturelle Huronne wendat » et de « s'assurer de la protection des sites archéologiques et du respect des cimetières et des ossuaires »⁵⁵. La Société Agondachia a travaillé sur le dossier de rapatriement des restes humains aux nations huronne et wyandottes. Elle a aussi organisé un événement qui a eu lieu à la fin août 1999 au Parc Sainte-Marie, dans le Midland, près de la Baie Georgienne en Ontario, lieu que les Hurons nomment Wendake Kehen. Cet événement comprenait le rapatriement des ossements de l'ossuaire d'Ossossane en Ontario et le rituel de la fête des morts, pratique coutumière au temps de la Huronie où on enterrait à nouveau les restes humains (Picard-Sioui 2000 ; Gros-Louis 1999). Une mise en contexte historique est ici nécessaire. C'est en 1636 qu'a eu lieu la dernière fête des morts à cet endroit, événement répertorié par le jésuite Brébeuf. Cette cérémonie funéraire, célébrée à tous les dix à douze ans, consistait au réenterrement des ossements de tous les morts de la communauté dans une fosse commune où l'on déposait aussi des peaux de castors, des parures, des bijoux et d'autres objets. Cette cérémonie était la plus importante pour les Hurons puisqu'elle impliquait plusieurs autres pratiques, comme les mariages, les procès et même des rencontres avec les autorités commerciales des nations avec qui ils commerçaient (Beaulieu et Viau 2001 : 73 ; Sioui Durand 2004 ; Tooker 1967 : 134-140 ; Trigger 1987 [1976]). C'est dans le milieu du 20^e siècle que l'équipe d'archéologues du Royal

⁵² Il est important de rappeler que plusieurs autochtones d'autres nations résident à Wendake ou dans les environs pour diverses raisons dont le mariage avec un Huron ou une Huronne, pour le travail et les études. Ces autochtones peuvent aussi participer aux activités de la MLA.

⁵³ http://ossossane.org/association_fr.html

⁵⁴ idem

⁵⁵ idem

Ontario Museum a retrouvé l'ossuaire et en a extrait les écofacts et les artefacts pour analyses scientifiques. Les ossements ont donc été la propriété du Royal Ontario Museum jusqu'en 1999, après dix ans de revendications (Picard-Sioui 2000 : 96). Dans l'organisation de l'événement et dans la cérémonie en elle-même, les Hurons-Wendat, les Wyandottes et les autres autochtones présents, pas seulement des traditionalistes, ont créé un lien, une continuité avec le passé, ils ont renforcé leur identité propre qui les distinguent des allochtones, et ont aussi posé une critique envers la période coloniale, mais aussi envers la science actuelle et le système muséal canadien. Ainsi, les activités traditionalistes sur la place publique expriment les implications politiques au sein de la problématique de la propriété culturelle traditionnelle (Haley et Wilcoxon 1997 : 766).

Si nous revenons spécifiquement aux membres de la MLA, les relations entre les traditionalistes et les autres Hurons-Wendat sont parfois tendues parce que certains jugent ce groupe comme nouveau et donc non authentique. De leur côté, les traditionalistes affirment que ce qu'ils représentent n'est pas faux, qu'il s'agit des traditions ancestrales. À mon avis, il est vrai que les traditions, en termes de mode de vie et de pratiques rituelles, ne sont plus exactement ce qu'elles ont été, qu'elles ont été modifiées, adaptées et réinterprétées selon les besoins actuels. Il en est ainsi puisque les Hurons, traditionalistes ou non, ne vivent plus selon le même mode de vie qu'autrefois. Il est important de comprendre que cette situation n'est pas le cas exclusif des traditionalistes hurons-wendat. Ce que je vais donc tenter de démontrer ici est que l'ambiguïté de la définition de tradition et de ses dérivés pose parfois des conflits entre les traditionalistes et les autres Hurons-Wendat. Voyons alors comment se dessinent les relations entre les traditionalistes et les autres autochtones vivant à Wendake ou dans les environs.

6.2.2 Relations entre traditionalistes hurons et les autres membres de la nation

Tout d'abord, il faut distinguer trois éléments liés à la MLA : les activités pratiquées par les traditionalistes, l'existence du groupe et l'appellation « traditionaliste », ainsi que la manière d'exprimer les traditions. Les activités pratiquées, si elles ne sont pas exactement les mêmes qu'avant la découverte européenne des Amériques, sont la représentation contemporaine d'un mode de vie autrefois adopté par tous dans le quotidien, c'est-à-dire une réinterprétation de l'histoire et une critique sociale envers le colonialisme. Ensuite, la formation du groupe de traditionalistes est un nouvel espace symbolique où ces activités sont pratiquées. Autrement dit, ce que les autochtones de Wendake expriment lorsqu'ils parlent des traditionalistes, c'est que les activités pratiquées sont nouvelles alors qu'en réalité c'est d'abord cet espace symbolique dans la formation d'un groupe qui est nouveau et qui fait que, dans cette prise de conscience des

traditions passées, les activités en question deviennent nouvelles. James Weiner, dans son étude sur le patrimoine aborigène australien en lien avec la politique culturelle, explique bien cette distinction :

« One is a tradition whose symbolic and conceptual contours are worked out in the everyday and in the ritual. The other is a resurrection of tradition, which while still valid and authentic as sociocultural phenomenon, is rather differently situated conventionally and metadiscursively (to echo a phrase recently used by Charles Briggs 1996). The dilemma of Heritage Protection Legislation is that all the processes of eliciting, investigating, challenging and denying the 'sacred' from Aboriginal communities have the effect of transforming the second sense of tradition into the first sense. The dilemma of anthropologists is that we cannot forestall this process without repudiating the dynamic aspects of culture and meaning that we confront » (Weiner 1999 : 208).

Je crois que la création de ce nouvel espace réservé à tous les Amérindiens d'origine de la région qui sont d'accord avec les principes véhiculés par la MLA démontre une tentative de conformer l'identité huronne-wendat selon un nationalisme huron, contre les éléments culturels empruntés au pan-amérindianisme, et de faire connaître cette identité distincte aux Hurons et aux autres autochtones participants. Toutefois, s'il est possible que d'autres autochtones participent aux activités de la MLA, il ne faut pas négliger leur possible influence au sein de ce groupe.

Il est possible de comprendre la dynamique entre les membres de la MLA et les autres autochtones de Wendake en prenant appui sur d'autres études, tout en les nuanciant (Goulet 2000 ; Mauzé 1997). La frontière identitaire entre les traditionalistes hurons-wendat ainsi que les autres Hurons-Wendat et autochtones de la région se dessine différemment que dans l'étude de Jean-Guy Goulet (2000). Dans son article sur le traditionalisme lakota, Goulet énonce les termes « traditionalistes » et « progressistes » (Goulet 2000). Dans la citation qui suit, il donne les définitions de ces termes en débutant par les progressistes qui

« adoptent les manières européennes, et leur vie se déroule de plus en plus dans une langue européenne. Historiquement, ces autochtones en vinrent à être étiquetés de progressistes chrétiens et amicaux. Cela a eu pour résultat de réserver les langues et les pratiques de groupes autochtones entiers aux seuls individus qui n'adoptaient pas d'emblée les manières et les langues européennes. Ceux qui continuaient à parler leur langue et à respecter les coutumes ancestrales furent qualifiés de traditionalistes païens et hostiles » (Goulet 2000 : 61).

Si nous tenons compte de la définition de progressiste de Goulet, elle ne convient pas à tous les Hurons et les autochtones de Wendake qui ne sont pas traditionalistes. Par exemple, certains autochtones qui travaillent au CNHW, dans des organismes hurons-wendat ou sur des sites touristiques auront aussi des connaissances sur l'histoire, la langue et les savoir-faire hurons-wendat. De plus, Goulet dévoile une perception extrême des autochtones envers les traditionalistes, perception qui n'est pas la même à Wendake puisque les membres de la MLA ne sont pas perçus comme païens et hostiles.

Même si les relations entre traditionalistes et autres autochtones à Wendake ne peuvent se résumer à une opposition binaire, la présence d'une idéologie traditionaliste versus une idéologie progressiste est bien présente à Wendake. Les traditionalistes ne nomment pas ceux qui ne le sont pas en utilisant le terme progressiste mais vont plutôt utiliser d'autres termes comme celui de chrétien. Cette nomination a pour but de se distinguer de la religion catholique : comme l'a démontré Trigger, les traditionalistes étaient ceux qui offraient un mouvement de résistance aux missionnaires et aux Hurons qui s'étaient convertis avant le démantèlement de la Huronie (Trigger 1987 [1976] : 744). Les traditionalistes vont aussi parfois utiliser le terme d'Indien de carte pour identifier ceux qui utilisent le statut indien seulement pour obtenir les droits qui y sont associés. Les traditionalistes critiquent ainsi l'aspect juridique de la définition de l'indianité qui évacue tout l'aspect culturel.

Dans la critique que certains font à l'endroit de la MLA, ils confondent l'idéologie du progrès avec l'idéologie nationaliste. En effet, certains diront « *on n'est plus en 1600* » et que maintenant il faut vivre avec le temps. Ces individus considèrent que la tradition, racine du mot traditionaliste, est quelque chose de nécessairement primitif, de l'époque de la Huronie, et l'associe automatiquement à la MLA. Or, l'idéologie des traditionalistes, qui est nationaliste, ne conçoit pas la tradition huronne comme étant nécessairement de l'époque de la Huronie, mais défend davantage des éléments de la culture huronne contre des éléments associés au pan-amérindianisme.

6.2.3 Visions et dangers du tourisme selon les traditionalistes

En ce qui a trait à la vision du tourisme chez les traditionalistes, certaines idées qu'ils défendent se retrouvent aussi chez d'autres autochtones impliqués dans la culture et le tourisme. D'abord, le fait d'être contre une forme de tourisme qui ne met pas à profit les connaissances et les savoir-faire des Hurons n'est pas le propre des traditionalistes. De plus, la critique de « concepts eurocentrés » (Goulet 2000 : 62) ne se retrouve pas seulement chez les traditionalistes. Dans les entrevues et les discussions durant le terrain, il n'y a pas que des traditionalistes qui ont affirmé qu'il est faux de parler en termes de religion : d'autres autochtones à Wendake stipulaient aussi que le mot spiritualité était plus approprié, bien que la plupart, qui sont non pratiquants, considèrent que la religion catholique a tout de même joué un rôle important dans la constitution de leur nation. De plus, un guide autochtone qui n'est pas traditionaliste m'a affirmé que la tradition est un terme qui n'existe pas dans sa langue maternelle ni dans la langue huronne : il serait plus approprié de parler de mode de vie.

Il faut bien comprendre les dangers de la commercialisation de la culture selon les traditionalistes. Bien que les traditionalistes défendent la culture huronne-wendat contre la culture pan-amérindienne, ils ne peuvent pas soustraire leur culture au phénomène de transculturalité autochtone qui est une réalité quotidienne à Wendake. Ainsi, ce que les traditionalistes critiquent dans le mouvement pan-amérindien est plutôt l'influence des mouvements allochtones à l'intérieur de celui-ci, comme le Nouvel Âge (Alfred 2000 ; Bousquet 1999 ; Miskimmin 1996 ; Prins 1996) et certains mouvements écologistes (Bousquet 1999 ; Prins 1996), ainsi que des allochtones voulant jouer les Indiens, par exemple durant des camps de vacances (Wall 2005) :

« 'What is at issue ... is the kind of appropriation which happens within a colonial structure, where one culture is dominant politically and economically over the other, and rules and exploits it... It is a kind of appropriation that is selective ... and that is ahistorical in that it excludes from its discourse the historical context, especially, here, the history of Native – non-Native relations' » (Wall 2005 : 516).

Lorsque ces mouvements allochtones s'approprient certains éléments de la culture pan-amérindienne et l'influencent à leur tour, certains mouvements autochtones perçoivent cette appropriation comme une exploitation politique et économique de toutes les communautés qui ont utilisées ce mouvement pour garantir leur survivance culturelle. En ce sens, les traditionalistes de Wendake perçoivent le pan-amérindianisme comme une culture générique où toutes les cultures nationales s'effritent. Les traditionalistes sont contre la performance de rituel sacré, ainsi que de l'enseignement des arts et des savoir-faire hurons aux allochtones de manière à ce que ces derniers s'approprient les propriétés intellectuelles des Hurons et fassent concurrence aux artisans de la nation huronne-wendat. Ils conçoivent les principaux dangers du tourisme, d'une part, dans la définition de la culture huronne seulement à partir des attentes des touristes et, d'autre part, dans la dépendance de la nation huronne-wendat au tourisme qui entraînerait la négligence de la défense de ses droits.

Le traditionalisme est donc associé à un mode de vie, une reconfiguration de son passé avec des éléments plus récents afin de trouver appui dans les définitions de la culture et de la tradition utilisées par les autochtones en général et par le gouvernement. De plus, être traditionaliste, c'est adopter une des manières d'être et d'agir pour exprimer l'importance de préserver et de transmettre la culture au sein de la communauté huronne-wendat : « Mais il ne faut pas oublier que les traditionalistes sont ceux qui produisent et reproduisent dans le monde contemporain une part importante de l'héritage autochtone, comme un moyen conscient de maintenir une identité autochtone » (Goulet 2000 : 66). Bien que la mission de la MLA soit la préservation des traditions huronnes-wendat et la survie du peuple huron en tant que nation distincte et souveraine, l'établissement d'une politique culturelle nationale treize ans après la fondation d'un groupe de

traditionalistes démontre que la préservation de la culture devait s'effectuer aussi sur un autre registre et de concert avec le reste de la population qui n'était pas traditionaliste. Ainsi, l'analyse des ressemblances entre les traditionalistes et les autres Hurons-Wendat fait comprendre que la réalité d'une communauté autochtone en milieu urbain est plus complexe que de simplement affirmer que la culture autochtone en question soit en danger. Bien que la réalité à Wendake expose une prise de conscience généralisée sur l'importance de la préservation d'une identité distincte, il n'en demeure pas moins qu'elle est aussi la preuve d'une multiplicité de stratégies pour accomplir cette mission.

6.3 La politique culturelle huronne-wendat

C'est en 2002 que le CNHW a instauré la politique culturelle huronne-wendat afin d'obtenir des fonds du gouvernement qui exige aux municipalités et au conseil de bande de se munir d'un tel outil législatif ainsi que d'un plan d'action culturel. Au départ, la population n'était pas d'accord à l'idée de « *faire comme les Blancs* ». Par contre, au fil des audiences publiques ainsi que d'une enquête approfondie auprès de certains membres et organismes, la participation de la population est devenue importante. Les Hurons-Wendat voulaient s'assurer que la politique culturelle reflèterait leurs besoins du point de vue culturel et touristique.

Dans le document officiel, il est possible de faire plusieurs liens évidents avec les éléments théoriques de ma recherche. Tout d'abord, l'élément primordial de l'invention de la tradition selon Eric Hobsbawm, soit les changements sociaux rapides, y est présent : « L'environnement culturel des Hurons-Wendat change rapidement et la sauvegarde ainsi que la transmission de la culture de notre peuple semblent plus difficiles. Plusieurs citoyens nous ont fait part de leurs craintes et de leur volonté d'amener des actions concrètes en ce sens » (Picard 2002 : 8). Ainsi, la politique culturelle répond à un besoin généralisé pour la protection de la culture mais devient aussi un outil législatif pour l'affirmation politique. Ainsi, je pense que l'établissement d'une politique culturelle démontre une autre tentative de conformer la culture et la tradition huronne-wendat à un nationalisme grandissant, en d'autres mots, d'institutionnaliser le patrimoine (Bousquet 1996 : 533) pour consolider une nation et son identité distincte dans les discours qu'elle porte auprès des groupes sociaux dominants. À ce titre, l'extrait suivant du texte de la Chef déléguée à la culture et au tourisme au CNHW est très parlant :

« Cette démarche essentielle a été appuyée depuis les tout débuts par le Conseil de la Nation. Non seulement profondément convaincus de la pertinence de cette action, les membres du Conseil la considèrent comme fondamentale à l'évolution de la Nation. Désormais, aux yeux de tous, la culture apparaît comme la pierre angulaire de notre survivance, comme un outil privilégié

de reconnaissance, comme un élément moteur de notre croissance. Véritable fil conducteur, elle nous a permis de définir notre identité propre » (Gros-Louis dans Picard 2002 : 7).

La prise de conscience de la culture et l'auto-définition identitaire comme outil politique sont deux éléments très bien illustrés dans cet extrait.

D'abord, dans la politique culturelle, l'importance de s'auto-définir en tant que communauté est un moyen efficace face au sentiment de nonaccès à sa culture, sentiment à la base de l'élaboration de cette politique culturelle : « Par l'adoption d'une politique culturelle, le Conseil de la Nation huronne-wendat fait du dossier de la culture une priorité et assume sa responsabilité d'offrir à chacun de ses membres la possibilité de connaître et de vivre chacune des facettes de sa culture » (Picard 2002 : 9). Ce que l'on institue comme étant un droit à l'accès à la culture est tout de même surprenant. La culture ne devrait-elle pas être le propre de tout un chacun, dans le quotidien ? Je crois que cette déclaration généralisée de l'impression de nonaccès à la culture est une critique autant envers certaines autorités huronnes-wendat, politiques, intellectuelles ou culturelles, qu'envers les mêmes genres d'autorités allochtones qui tentent de définir la culture huronne-wendat sans poser un regard vers l'opinion des membres de la population et sans leur faire part de leurs recherches. Mon enquête de terrain, dans mon observation participante auprès des guides-interprètes et des responsables de sites, a tenu compte d'abord de la réalité vécue, autant du point de vue quotidien que sur les sites touristiques. Ainsi, selon moi, l'ethnologue de l'extérieur ne devrait pas être handicapé face à ce mouvement de l'auto-définition des communautés autochtones tel que je l'ai affirmé avec le mouvement d'auto-histoire dans la section sur les archétypes et l'authenticité.

De plus, la plupart du temps, lorsque l'ethnologue provenant de l'extérieur agit dans le respect du consentement des membres de la communautés et de leur manière de s'auto-définir, les communautés autochtones voient en cet ethnologue une preuve de l'importance de leur patrimoine, une preuve qu'il est vu comme légitime de l'extérieur. Ce point de vue rejoint celui de Le Menestrel qui, dans son étude sur le tourisme louisianais, mentionne que

« De façon générale, l'Autre, qu'il soit anthropologue ou touriste, agit comme révélateur ou vient confirmer la valeur de la culture locale. Dans un cas comme dans l'autre, il renforce le sentiment d'appartenance à une communauté francophone ou, au contraire, à la spécificité cadienne » (Le Menestrel 1999 : 147).

Et plus important : « L'attrait que représente désormais la culture cadienne apparaît ainsi comme une compensation par rapport aux discriminations passées » (Le Menestrel 1999 : 148). Ainsi, il ne faut pas oublier que si le tourisme à Wendake a été développé à partir de demandes venant de l'extérieur, il fait maintenant partie de la culture huronne, il est géré par les Hurons eux-

mêmes, et il est maintenant légiféré par l'entremise de cette politique culturelle huronne-wendat. De cette manière, même une étude ethnologique menée par un chercheur venant de l'extérieur de la communauté ne pourrait enlever la légitimité de ce que les Hurons ont décidé d'instituer dans cette politique.

Le Carrefour des Nations, les traditionalistes et de la politique culturelle huronne-wendat sont des manifestations culturelles et politiques huronnes-wendat qui, d'une part, prouvent l'existence de la culture huronne-wendat et, d'autre part, expliquent les mécanismes par lesquels la culture huronne-wendat et ses traditions se sont revitalisées depuis le 19^e siècle. La culture huronne-wendat contemporaine est représentée à la fois dans l'idéologie pan-amérindienne et dans l'idéologie nationaliste qui ont permis sa survie. En ce sens, mon étude et celle de Prins se rejoignent parfaitement :

« Alternating between resistance and accomodation, they have maintained some of the indigenous strands in their cultural web and have added new ones when and where required. While the newly adopted or invented strands allowed them to respond creatively to fresh challenges and opportunity, those that they managed to pass on from generation to generation provided a vital link to their distinct heritage as Mi'kmaq. Both sorts of strands were essential for their survival in the modern world : Without the first, they were condemned to the grave, and without the second they were doomed to the melting pot » (Prins 1996 : 216).

Aussi, Tord Larsen, dans son étude sur l'identité des Micmacs de la Nouvelle-Écosse et ses implications socio-économiques, fait aussi ce lien :

« Thus, an anthropological examination of this particular aspect of world construction, nationalism, incorporation, cultural creativity, or whatever we prefer to call it, is restricted to the particular use to which the elements are put, the *additional communicative component* which is superimposed in their 'home base' mode of existence, and the diffuse *claim to nationhood* which is their message » (Larsen 1983 : 118).

De plus, l'analyse du concept de tradition nous a permis de constater que la dynamique sociale de la communauté huronne-wendat ne repose pas nécessairement sur la division entre les traditionalistes hurons et les autres Hurons et autochtones de Wendake et de ses environs. La dynamique contemporaine sur laquelle se base l'identité huronne-wendat est celle de l'auto-définition, valeur importante que l'on soit traditionaliste ou non. À la lecture de la politique, il est clair que la culture huronne-wendat contemporaine se dresse selon un plan politique. La réflexion que je porte sur la tradition rejoint ainsi le courant du révisionnisme historique et de la construction d'une nation.

Pour faire le lien entre l'auto-définition et l'auto-histoire⁵⁶, bien que ces deux concepts permettent de comprendre que toute société, autant pour la société dominante que pour les groupes

⁵⁶ L'auto-histoire est un concept que j'ai évoqué au chapitre trois, à la suite de la description de l'authenticité et de la validité.

minoritaires, est un construit, elle met ces derniers groupes dans une position difficile puisque la révision qu'ils font de leur histoire est récente et ne bénéficie pas d'une légitimité suffisante auprès de la société dominante. Haley et Wilcoxon illustrent bien cette situation délicate :

« At the heart of this revisionism is recognition of creative representation of the past and its political use as weapon of or for power. Studies of the 'invention of tradition' (Hobsbawm and Ranger 1983, Handler and Linnekin 1984, Anderson 1991) have encountered a serious and unresolved ethical problem ; research which unmasks recent cultural or social constructions is threatening to the social position or goals of the group that claims them as its heritage or tradition » (Haley et Wilcoxon 1997 : 761).

Cependant, les recherches sur la réappropriation des connaissances et des savoirs autochtones nous permettent de démontrer que si certains éléments présents dans la culture huronne-wendat ressemblent à la culture dominante, ce n'est pas tant la différence sur un élément qui fait que deux groupes sont distincts mais plutôt la séparation de ces deux groupes. Comme l'a nuancé Claude Denis, lorsque Ralph Akiwenzie, Chef chippewa de la Nation Nawash, a affirmé « We are not like you » en défendant la nécessité d'un système judiciaire autochtone différent de celui du gouvernement fédéral, Claude Denis nuance :

« But the point is better made, I think, by Joan Crow ; she says 'I'm not you.' In this sense, it is not so much difference that matters, as separateness – and indeed wanting to self-govern expresses a will to be separate, autonomous, whether or not you want to do things differently than your neighbour. Chief Akiwenzie might as well have said : We are not you » (Denis 1997 : 82).

L'exemple de la politique culturelle huronne-wendat nous démontre bien que, même s'il s'agit d'un outil législatif faisant partie du système allochtone, et qui a été imposé par le système allochtone afin de bénéficier d'un support financier pour les projets culturels du CNHW, la nation huronne-wendat, à travers son patrimoine, demeure une entité distincte de la nation québécoise et des autres nations autochtones au Québec.

CHAPITRE 7. Synthèse de la recherche

*« Une alliance de coutumes près de l'Anse-aux-Cachettes.
Entre mon canot et ton voilier
des tempêtes de mots qui restent à dire.
Des années de neige rouillent nos secrets.
À coup de langues, nos discours se répondent
et nos âmes trempent dans le vin de racines.
Au Grand Lac des Nations la hache se déterre.
Nous vivons mieux. Nous ne nous craignons plus. Nous cohabitons. »
- Jean Sioui, Poèmes rouges, p.48*

Le but de ma recherche était de démontrer le processus à travers lequel la culture d'une communauté ou d'une nation donnée devient politisée. Il y a plusieurs stratégies possibles pour enclencher ce processus et la principale stratégie utilisée dans mon cas d'étude est le développement d'une industrie touristique contrôlée par la communauté en question. Ainsi, depuis la restructuration du commerce des fourrures et la dispersion de la Huronie au 17^e siècle, les Hurons-Wendat ont quelque peu délaissé l'économie de subsistance basée sur l'agriculture et la chasse pour se concentrer davantage sur le développement d'une économie basée sur le tourisme et ses industries subsidiaires, telles que l'artisanat et le guidage en forêt.

Dans cette synthèse, j'effectue les bilans théorique et ethnographique de ma recherche en rappelant divers concepts ethnologiques : le marquage territorial, les représentations et les performances de l'identité ainsi que la revitalisation et l'institutionnalisation de la tradition. Avant de clore ce mémoire, je propose des pistes de recherche inspirées par mon enquête de terrain. Ces pistes à développer touchent autant les autres communautés autochtones au Canada que celle de Wendake.

7.1 Synthèses théorique et ethnographique

En général, le cadre théorique de ma recherche se base sur le constructivisme en ce sens que la culture est un construit, une création sociale par les individus d'une société ou d'une nation donnée, mais aussi dans l'interaction avec d'autres sociétés ou nations. La culture et la tradition sont constamment renégociées et redéfinies, et les inventions – ou plutôt les innovations, comme je préfère les appeler – sont normales et nécessaires afin de se perpétuer et de rendre

utile toute culture et tradition (Hanson 1997 : 196). Le constructivisme devient ainsi très pertinent lors de l'analyse de sujets concernant la réinterprétation historique, tels que la revitalisation de la tradition et l'émergence d'une nation. De plus, la notion d'acteur est très importante pour deux raisons : d'abord, elle permet de considérer les communautés autochtones comme active dans l'économie canadienne, autrement dit elles y sont présentes ; ensuite, parce que les communautés autochtones se réapproprient les connaissances de leur culture, celle qui ont été utilisées par des scientifiques allochtones, et ont un pouvoir décisionnel sur le choix des aspects à se réapproprier ainsi que sur les manières de les démontrer. Ces deux termes, constructivisme et acteur, permettent d'analyser les stratégies développées par les communautés autochtones au lieu de les considérer comme acculturées et anachroniques. Du point de vue ethnographique, le vide juridique qui guette les Hurons-Wendat au sein de la *Loi sur les Indiens* est un enjeu à considérer dans le processus de la politisation culturelle : les Hurons-Wendat veulent éviter de tomber dans la zone grise identitaire où se retrouvent les Métis. De ces prémisses théoriques et ethnographiques générales émergent différentes thématiques me permettant d'illustrer le processus par lequel la culture est politisée à Wendake.

7.1.1 Le marquage territorial

La situation géographique des Hurons-Wendat est particulière par rapport aux autres communautés autochtones au Québec pour deux raisons conjuguées l'une à l'autre : la proximité avec la ville de Québec, donc le contexte urbain, ainsi que la juxtaposition de la réserve avec d'autres municipalités, donc les frontières géographiques poreuses. La conséquence principale est qu'on fait difficilement la distinction entre la réserve de Wendake et les autres villages de la région. Selon plusieurs informateurs, si l'environnement urbain a permis le développement d'une bonne économie, il n'a pas nécessairement une influence positive pour la conservation des traditions. Si les frontières ne pouvaient pas se dessiner au niveau géographique, c'est au niveau des symboles, de l'image que les Hurons-Wendat allaient dresser leurs frontières. En se servant de l'image, on attire le regard sur quelque part plutôt qu'ailleurs, et les référents identitaires qu'elle crée ne sert pas seulement au plaisir des touristes qui y découvrent une couleur locale mais surtout aux autochtones vivant ou travaillant dans la réserve pour qui ils rappellent l'identité spécifique (Bousquet 2001 : 238).

Ainsi, la langue huronne, qui n'est plus parlée quotidiennement depuis le début du 20^e siècle, est remise en valeur sur les affiches de nom de rues et le reste de l'affichage routier dans les années 1980. Il en est de même pour les noms des sites touristiques qui contiennent tous des

noms hurons. La langue huronne est aussi présente dans le nom du village, dont on a délaissé Village-des-Hurons pour Wendake, et aussi dans le nom de ses habitants, qui sont devenus Hurons-Wendat et non plus seulement Hurons. Cet attachement au territoire et au corps de l'individu de la langue traditionnelle disparue est très parlant dans un processus de politisation de la culture : on tente de créer une continuité historique afin de nourrir l'idée de nationalisme. La réappropriation de la langue huronne n'est toutefois pas un procédé facile et certains voudraient la voir revenir une pratique intégrée au quotidien.

Un autre exemple important de la réappropriation territoriale est présent dans le programme de revitalisation du Vieux-Wendake, le quartier historique de Wendake où le marquage territorial semble être plus concentré dans cet endroit. En effet, à part la signalisation routière dans le reste de la réserve, peu d'indices nous indiquent que nous nous trouvons dans une réserve amérindienne, à part bien sûr le site Onhoüa Chetek8e, mais il est tout de même situé dans un lieu reculé du nord du village. Dans le Vieux-Wendake, il y a la Place de la Nation, dont le symbole représenté est le tournesol⁵⁷, plusieurs boutiques d'artisanat et un centre d'interprétation et des savoir-faire hurons-wendat. Cette décoration particulière démontre clairement l'intention d'entraîner les touristes dans la partie historique de la réserve, qui devient en quelque sorte la scène de la réserve – si on reprend le modèle de scène à arrière scène de Dean MacCannell, tandis que le reste du village, et même temps d'éloigner les touristes des deux sections du quartier résidentiel et du quartier industriel, qui sont en fait l'arrière scène. Pour ce qui est des sites touristiques, l'investissement du territoire démontre aussi une certaine stratégie dans le contrôle de la circulation des touristes. Par exemple, le site Onhoüa Chetek8e est entouré d'une palissade afin d'empêcher les touristes de voir l'environnement industriel une fois sur le site. De son côté, la Maison Tsawenhohi, dans la restauration de la maison des occupants, veut mettre l'accent d'abord sur l'intérieur de la maison. Pour les autres sites qui ne sont pas situés sur la réserve, les délimitation du territoire ne sont pas indiqués mais la décoration attire l'œil à des endroits particulier sur le site.

7.1.2 Les représentations et les performances de l'identité

Les touristes ne sont pas que témoins du marquage symbolique sur la réserve ou dans les sites touristiques, mais ils sont aussi témoins des représentations et des performances touristiques

⁵⁷ Sur le site Internet de la nation huronne-wendat, on mentionne le tournesol comme étant l'emblème végétal national : http://www.wendake.ca/destination/fr/attrait_touristiques/place_nation/place_nation.htm. Pourtant, le système de symboles huron-wendat parle beaucoup plus du maïs que du tournesol. Des recherches devraient être menées afin de connaître les raisons qui ont motivé le choix du tournesol, et non du maïs, comme symbole sur la Place de la Nation.

des guides-interprètes autochtones. Cette relation entre le guide et le visiteur est influencée par des archétypes faisant partie de l'imaginaire, des archétypes ne sont pas réels. Ils sont des construits pour expliquer les expériences reliées aux phénomènes de la colonisation (Clifton 1990 ; Simard 1990). Bien qu'ils soient réducteurs, les archétypes de l'Indien et du Blanc, sont des images qui servent de frontières identitaires. Ces images représentent une époque des premiers contacts, une époque où ces images étaient aussi biaisées. Le Huron et le Québécois sont deux autres archétypes qui se ressemblent actuellement en plusieurs points tout en restant distincts. Le cas des Hurons-Wendat permet d'illustrer à quel point la réalité autochtone est multiple et que la définition identitaire rend difficile l'élaboration d'une loi externe afin de gérer les droits des autochtones. C'est donc à travers un jeu d'images anachroniques, entre être et représenter, que les guides-interprètes vont offrir des connaissances et faire des performances culturelles pour les touristes.

Ce système de symboles pose donc la question de l'authenticité. Les réponses sont souvent tout aussi absolues ou dichotomiques que ne l'est le système de symboles « Indien/Blanc ». Il m'apparaît d'abord important d'analyser l'authenticité en évacuant la question ontologique (Mauzé 1997). Il est aussi nécessaire de faire la distinction entre l'authenticité en général et l'authenticité du point de vue historique, ou scientifique, qui devient en fait la validité (De Mille 1990). Toutefois, il ne faut pas taire que sur le terrain, les deux visions de l'authenticité évoluent côte à côte : on cherche à innover et à adapter mais on cherche aussi à reproduire de manière uniforme. Cette dernière vision de l'authenticité va à l'encontre du principe de performance qui, dans la répétition des actes, révèle en elle-même une notion de variation (Turner 1982). Par exemple, dans son travail, le guide est appelé à faire plusieurs visites guidées dont la présentation générale et la sélection de certaines informations varieront selon plusieurs facteurs, dont l'origine et les différentes interrogations des touristes. De plus, les notions d'individu privé et de rôle public sont fondamentales afin de comprendre qu'un rôle, au sens social ou au sens théâtral, est tout aussi authentique que l'individu privé, dans sa personnalité, en autant qu'il accepte lui-même de se prêter au jeu. S'il n'est pas contrôlé, obligé, forcé de représenter ou de mettre en scène une image qu'il ne lui convient pas, il est alors complètement acteur, au sens anthropologique et au sens théâtral, complètement authentique. Toutefois, il ne faut pas oublier que l'acteur reçoit une formation venant de responsables culturels et d'autorités politiques et que chaque site a des règles plus ou moins rigides qui lui sont propres. Ainsi, le modèle de Dean MacCannell fait défaut sur deux points. D'abord, il semble concevoir que l'authenticité a la même signification pour les touristes et les chercheurs (Cohen 1988 : 374), et j'ajouterais pour les touristes et les visités. Ensuite, il semble démontrer que tous les membres ont le contrôle sur

ce qu'ils présentent, contrairement aux touristes qui ne savent pas quand commence et quand finit le jeu, alors que certaines études sur le tourisme autochtone nous démontrent la compétition de l'authenticité entre les communautés visitées (Bodinger de Uriarte 2003) ainsi qu'à l'intérieur même d'une communauté (Mauzé 2003). Toutefois, comme je l'ai démontré dans mon cas d'étude, il est clair que si la culture est politisée, elle n'est pas nécessairement démocratisée (Mauzé 2003).

7.1.3 La revitalisation et l'institutionnalisation de la tradition

L'authenticité est un principe négocié (Clifton 1990 ; Gordon 2004), comme il en est pour la tradition (Handler et Linnekin 1984 ; Hobsbawm 1983 ; Mauzé 1997 ; Pétrich 1993 ; Trevor-Roper 1983), la culture (Balme 1998 ; Bousquet 1996 ; Hanson 1997) et l'identité (Friedman 1992 ; Le Menestrel 1999 ; Sawchuk 2001 ; Weaver 2001), et ces termes n'ont pas la même signification pour tous les membres d'une société ou d'un groupe social donné (Mauzé 2003 ; Larsen 1983 ; Sawchuck 2001 ; Weaver 2001 ; Weiner 1999). Considérer ces éléments comme des construits et des innovations permet de comprendre comment la culture a su s'adapter aux changements sociaux. Toutefois, il en est tout autrement sur le terrain où certains groupes, comme les traditionalistes, les responsables des sites touristiques, le CNHW, vont compétitionner, ouvertement ou symboliquement, pour obtenir l'autorité dans sa définition. Un seul groupe aura la majorité des appuis, et dans le cas des Hurons-Wendat en général, il s'agit du Conseil de la Nation huronne-wendat. Les innovations et les institutionnalisations des traditions vont servir à créer des frontières symboliques entre les Hurons-Wendat et les allochtones.

Bien que les patrimoines génétique et culturel des Hurons-Wendat contemporains soient très métissés, et si la nation huronne-wendat tend à se définir par des éléments reflétant le transculturalisme (Phillips 1998) qui est devenu inévitable dans un nouveau contexte de colonisation américain, il n'en demeure pas moins que les autorités huronnes-wendat sont loin de mentionner explicitement leur héritage métissé. En effet, le cas particulier des Hurons ne nous fait douter de l'impact négatif qu'aurait une telle déclaration, d'abord sur l'association politique que représentent les Premières Nations et, par la suite, sur la légitimité de la nation huronne-wendat à titre de membre.

En ce sens, nous constatons que le tourisme, qui a été un des moteurs économiques, sinon le plus important, pour la communauté huronne-wendat depuis son établissement à Wendake,

devient le moteur le plus important dans l'innovation et l'expression d'une identité huronne spécifique. Une manière importante de créer la continuité historique dans l'innovation est l'implication des jeunes comme agents représentants de la culture et dans l'enseignement que des individus des générations plus âgées leur font de celle-ci. Dans l'industrie touristique, cela signifie que la promotion de la culture se développe en accord avec sa préservation (Le Menestrel 1999). Ce processus d'éducation permet la création de référents identitaires (Bousquet 2001) en transformant la culture au quotidien dans une forme de connaissance (Erb 2001), en se la réappropriant afin de retrouver le pouvoir de s'auto-définir (Weaver 2001 ; Wilson 2004).

Enfin, ma recherche soulignait aussi le rôle de l'ethnologue qui n'est pas de la communauté et son droit de parole par rapport à celui des membres de la communauté autochtone. Certains chercheurs autochtones (Sioui 1999 ; Weaver 2001 ; Wilson 2004) vont exprimer l'importance pour les autochtones d'être entendus, puisqu'ils ont si longtemps été racontés et étudiés par des allochtones. Dans ce retour du balancier, qui paraît parfois extrême en mentionnant que seuls les autochtones ont le droit de critiquer leurs communautés, je crois que le chercheur qui n'est pas de la communauté peut autant donner son point de vue que les autochtones qui en sont membres. Il est préférable de dire son point de vue, plutôt que de se taire ou de jouer la carte du *politically correct* (Haley et Wilcoxon 1997 ; Hanson 1997) qui, selon moi, devient trop facilement le porte-étendard d'une attitude paternaliste envers les communautés autochtones. Dans l'approche ethnologique, ou plutôt telle que je la conçois, le code déontologique est basé sur l'importance de la voix des individus concernés, qu'ils soient contestataires ou autoritaires, ou les deux, au sein de leur communauté. Il est vrai qu'il est difficile de porter un regard représentatif de la réalité lorsqu'on ne vit pas quotidiennement dans un endroit, mais le lieu n'est pas le seul facteur qui peut nous faire voir la réalité sous un angle différent. Le statut élitiste de certains individus de la communauté, que ce soit dans les domaines scientifique, intellectuel ou politique, peut aussi créer un point de vue différent sur la réalité de la communauté. Après la compétition de l'authenticité sur l'identité autochtone entre les chercheurs allochtones (Phillips 1998), nous assistons ici non pas à une compétition entre nations autochtones et allochtones mais entre les communautés de chercheurs de ces deux mêmes groupes identitaires.

7.2 Des pistes de recherches

Les pistes de recherche que je présente ici concernent des sujets qui, selon moi, sont importants à analyser pour bien comprendre les dimensions politiques et sociales à travers lesquelles se développent les communautés et les identités autochtones au Québec et au Canada. Outre les thématiques du genre, à savoir la forte tendance à la sous-représentation des femmes autochtones dans la politisation et la transmission de la culture, et la mobilité territoriale, entre autres le fait de laisser sa communauté pour aller étudier en ville, la spiritualité amérindienne et les stratégies d'alliance entre autochtones de différentes nations sont des sujets encore peu développés.

7.2.1 La place des femmes dans la communauté huronne-wendat

Tout d'abord, la sous-représentation des femmes autochtones dans des postes décisionnels importants est frappante. La question des études féministes dans les sujets concernant les autochtones est très importante. Il y a plusieurs féminismes, puisqu'il y a plusieurs manières de concevoir le rôle de la femme dans les différentes sociétés. Le féminisme de la culture dominante ne concorde pas nécessairement avec celui d'un groupe minoritaire. Ce que l'on décrit habituellement comme étant le féminisme dans le sens occidental, est l'égalité de la femme par rapport à l'homme, c'est-à-dire que la femme doit avoir accès aux mêmes lieux physiques et symboliques que l'homme. Toutefois, le féminisme dans certaines sociétés représente plutôt l'émancipation et le respect de la femme, de son rôle social. Dans le regard que portent les autochtones sur la signification du féminisme, ils voient parfois cette égalité comme l'abolition de rôles distincts nécessaires à l'équilibre d'une société (Turpel-Lafond 1997). Chez les Hurons-Wendat, la sous-représentation de la femme dans les postes décisionnels en politique et comme guide-interprètes se décrit comme suit. D'abord, au Conseil de la Nation huronne-wendat, les femmes sont seulement représentées⁵⁸ avec une femme comme Chef familial, sur un total de huit, et elle agit à titre de responsable de la culture et du patrimoine. De plus, il n'y a que deux directrices, sur un total de sept, et elles oeuvrent aux divisions de la santé et des services sociaux, ainsi qu'au CDFM, culture et patrimoine. Cette sous-représentation des femmes au CNHW démontre toutefois qu'elles sont présentes à des postes habituellement soutenus par des femmes, soit la culture, le patrimoine, l'éducation et la santé. Or, du côté des guides-interprètes, une proportion égale hommes-femmes n'était présente que sur le site Onhoüa Chetek8e, alors que les autres sites ne présentaient que des hommes comme guides-interprètes. Dans les sites où on n'emploie que des hommes comme guides, outre la Maison

⁵⁸ <http://www.wendake.ca/nation/fr/ressources/ressources.htm>

Tsawenhohi, les sites Dao8eoli Tsonontwan et Excursions Ondia8ich sont situés en forêt, lieu habituellement attribué aux hommes dans leurs emplois de guides forestiers. Il est donc intéressant de constater que si les femmes, malgré leur sous-représentation en politique, obtiennent des postes concernant la culture et le patrimoine, elles ne sont pas aussi présentes dans les postes de guides-interprètes surtout en milieu forestier. Il faut se souvenir que selon plusieurs études sur le développement économique des Hurons-Wendat depuis leur établissement à la Jeune Lorette, que les guides forestiers étaient tenus seulement par des hommes. Est-ce que la forêt est un lieu presque exclusivement masculin en ce qui concerne la transmission de la culture huronne-wendat ? Mais la situation des femmes autochtones à Wendake suscite encore beaucoup plus de questions que de réponses. Est-ce que le peu de femmes à des postes exécutifs importants est représentatif de la participation et de l'influence des Huronnes-Wendat et des femmes autochtones à Wendake dans les domaines du politique et de la culture ? Si ce n'est pas le cas, à quel niveau influencent-elle les représentants politiques ? Toutefois, s'il y a corrélation entre le nombre de femmes siégeant aux postes exécutifs du CNHW et leur potentiel d'influence, pourquoi en est-il ainsi et quelles sont les stratégies que les femmes développent pour se faire entendre ?

7.2.2 La mobilité géographique des Hurons-Wendat

Ensuite, une problématique encore trop peu étudiée est celle de la grande mobilité des autochtones. La *Loi sur les Indiens* faisant référence à des terres bien précises dans l'établissement des droits ancestraux, elle ne tient pas compte de la mobilité des autochtones. J'ai été heurtée à cette problématique lors de la collecte de données statistiques pour fin de comparaison entre la réalité économique des Hurons-Wendat et des autres nations autochtones au Québec. Or, les statistiques présentées⁵⁹ ne concernent que les Hurons-Wendat vivant sur le territoire, ce qui n'est vraiment pas significatif pour mon cas d'étude puisque moins de la moitié des Hurons demeurent sur la réserve fédérale. Christian Morissonneau avait déjà perçu cette problématique dans les années 1970 alors que les études en anthropologie restaient encore plutôt enfermées dans un crédo évolutionniste et substantialiste. Face à l'étude démographique des Hurons-Wendat, il se demandait s'il ne fallait pas appréhender la problématique sous l'angle identitaire et non territorial : « L'étude démographique se heurte à une difficulté : faut-il l'appréhender globalement, c'est-à-dire étudier la population totale vivant dans le territoire précis

⁵⁹ http://www12.statcan.ca/english/Profil01/CP01/Search/SearchForm_Results.cfm?Lang=F

du Village-Huron, ou bien l'élément indien seul dont 41,8% demeure à l'extérieur » (Morissonneau 1996 [1970] : 85-86). Je pense effectivement qu'encore trop peu d'études ont été effectuées sur le rapport entre l'identité autochtone, le territoire et la *Loi sur les Indiens*. De plus, concernant les limites flagrantes de la *Loi sur les Indiens*, le principe de définition de l'identité autochtone est aussi extrêmement mobile et comporte plusieurs manières de se définir (Guimond 2001).

7.2.3 La spiritualité huronne-wendat et la religion catholique

La spiritualité amérindienne est aussi un sujet qui mériterait plus d'attention. Dans mon cas d'étude, le patrimoine religieux est important pour les Hurons-Wendat mais il est selon moi plus complexe qu'il ne le laisser croire au premier regard. À première vue, lorsqu'on visite le Vieux-Wendake où on y voit l'église et la chapelle Notre-Dame-de-Lorette, on aurait alors tendance à croire que la spiritualité des Hurons-Wendat se limite à la pratique du catholicisme, ou du moins qu'elle s'y limitait. En effet, comme c'est le cas dans le reste de la province de Québec, l'église à Wendake ne représente plus nécessairement un lieu où l'on va se recueillir pour prier et célébrer des rituels chrétiens mais plutôt un bâtiment représentant un domaine qui a profondément marqué la culture huronne-wendat. Sur le site Internet de Wendake, on met bien en évidence les mentions de ce bâtiment : il a été classé monument historique par la Commission des lieux et monuments historiques du Québec en 1957 et reconnu comme monument architectural et historique d'importance nationale par le ministère du Patrimoine canadien en 1981. Toutefois, une recherche approfondie sur le système de symboles syncrétiques huron-wendat permettrait de comprendre la relation que ces Amérindiens avaient avec la religion catholique. La plupart des chercheurs qui ont étudié les Hurons-Wendat à partir de leur arrivée dans la Jeune Lorette affirment que les Hurons sont convertis (Delâge 2000 : 37 ; Falardeau 1996 [1939] : 72). Toutefois, Alain Beaulieu (1996 [1995]) affirme, tout comme d'autres qui eux ont étudié les Hurons durant la période précédant la grande dispersion, que le rapport des Hurons avec la religion catholique était aussi d'ordre utilitaire (Sagard 1990 [1632] : 257 ; Tooker 1967 : 88). Les Hurons se servaient des prières et des pratiques religieuses des missionnaires pour se guérir de maladies inconnues qui frappaient leurs nations, ou pour être aidés des missionnaires en temps de famine, puisque ces derniers privilégiaient ceux qui étaient convertis.

Ainsi, même si Trigger a mentionné que peu de temps avant le démantèlement de la Huronie certains groupes de Hurons avaient contesté la présence des jésuites et les effets néfastes de leur propension à convertir les Hurons (Trigger 1987 [1976] : 722-724), il n'en demeure pas

moins que 350 ans plus tard, la religion catholique occupe une place importante dans le patrimoine huron-wendat. Toutefois, les pratiques religieuses contemporaines des Hurons-Wendat ne se limitent pas à l'utilisation de symboles chrétiens. Si la majorité des aînés et certains individus âgés de plus de cinquante ans à Wendake attachent une importance à des pratiques et à des symboles chrétiens, cela ne contredit pas les pratiques et les symboles amérindiens qui les côtoient. Pour ces individus, ce qui semble être à première vue la cohabitation de deux univers symboliques est en fait un tout logique créé dans un processus de définition de la culture huronne à un moment donné où on prenait conscience de la perte de traditions à l'intérieur de celle-ci. En outre, pour les générations plus jeunes, les pratiques et les symboles chrétiens font de plus en plus défaut au profit d'une spiritualité pan-amérindienne et de la reconstruction d'une spiritualité huronne. Cette diversité de pratiques est sans compter la présence du groupe de traditionalistes à Wendake depuis presque vingt ans. Il serait intéressant d'analyser la constitution des différentes perspectives spirituelles huronnes-wendat ainsi que les implications socio-culturelles qui émergent de l'interrelation entre celles-ci.

7.2.4 Les stratégies d'alliances entre Hurons-Wendat et d'autres autochtones

À première vue, les Hurons-Wendat semblent retenir beaucoup de la culture euroaméricaine. De plus, les emprunts d'autres cultures autochtones sont très présents dans la communauté. Rappelons que Wendake est une communauté située près de la ville de Québec et représente un point de passage obligé pour les touristes étrangers mais aussi pour les membres des communautés autochtones plus éloignées des grands centres urbains, tels que les communautés innues et atikamekws. Si deux informateurs ont souligné la déstabilisation dans laquelle se retrouvent les nouveaux arrivants innus du point de vue linguistique mais surtout économique, une autre informatrice m'a affirmé que « *les Hurons vont tout faire pour faire plaisir aux autres autochtones* ». Elle me disait que les Hurons, parce qu'ils avaient perdu beaucoup de leurs traditions, se sentent valorisés lorsqu'ils ont des amis innus ou atikamekws parce que ces individus sont plus près de leurs traditions. Cette situation me rappelle les propos de Simard :

« Often the 'bound to nature' version of economic reduction has been incorporated into the self-images of many individual Indians. They, like other Canadian and Americans, commonly see natives employed as professionals, managers, office or store personnel and other white collar types as somehow less genuine than those who live 'close to nature, off the land'. Sometimes young Indians who are members of tribes where such employment is the overwhelming rule will seek out 'their roots' in the company of other, less developed, 'more traditional' native communities » (Simard 1990 : 345).

Donc, dans les relations entre Hurons-Wendat et les autres autochtones, les premiers agiraient entre autres selon une stratégie de réappropriation du sens de leur culture et de son apprentissage à travers l'établissement de relations amicales avec des nations autochtones qu'ils

considèrent comme plus près de leurs traditions. À cette étape de mes recherches de terrain, je ne peux que divulguer ici une intuition basée sur le fait que, si les Hurons-Wendat sont très métissés, et que leur industrie touristique, avec l'institutionnalisation de la tradition qui en découle, peut permettre une redéfinition de l'identité huronne-wendat dans un cadre économique, ils vont toutefois agir aussi selon des stratégies d'alliances familiales afin de conserver le statut d'indien dans le cadre juridique externe de référence, celui du gouvernement fédéral. Comme me l'a confirmé une autre informatrice – qui se considère davantage comme Métis que comme Huronne –, dans les années 1980, plusieurs Hurons et Huronnes sont allés dans les communautés montagnaises pour se marier avec des autochtones afin d'assurer le statut indien à leur descendance. Je crois que ces stratégies d'alliances existent toujours aujourd'hui et qu'il serait impératif de les étudier en profondeur. Ces stratégies pourraient nous aider à comprendre les procédés sociaux développés afin de préserver des éléments culturels associés au passé mais aussi ceux qui permettent de marier et de créer de nouvelles formes d'identités autochtones. Mais cette hypothèse doit être nuancée en précisant aussi que la survivance de la culture huronne n'est pas exclusivement possible par la transmission du statut indien. Toutefois, la *Loi sur les Indiens* a un impact considérable dans les manières de penser l'identité huronne-wendat. Au niveau des autorités politiques huronnes-wendat, il y a lieu de croire que la forte proportion des Hurons-Wendat âgés de 17 ans et moins qui sont inscrits sous le paragraphe 6.2 influencera plusieurs décisions en ce qui concerne l'éducation et la culture. Bien que le CNHW a déjà instauré la politique culturelle en ce sens, d'autres événements ou groupes sociaux ont aussi pour but de promouvoir et de préserver la culture huronne-wendat.

Au terme de cette recherche sur la politisation de la culture huronne-wendat à travers son industrie touristique, peut-on supposer que le tourisme aiderait aux revendications politiques et, si c'est le cas, comment le fait-il ? Je crois que, si le tourisme est un espace permettant d'exprimer et d'expérimenter la revitalisation de la culture huronne-wendat, il permet de prouver la contemporanéité de l'identité huronne-wendat. Par conséquent, le tourisme permet d'appuyer la légitimité des revendications de la nation huronne-wendat. De plus, l'envergure internationale que prendra l'industrie touristique huronne-wendat à travers le projet du complexe d'hôtel-musée permettra de rendre compte davantage de l'existence de cette nation à l'étranger ainsi que du rôle économique important que jouent les Hurons dans la région et dans la province du Québec. Ceci dit, si le tourisme est un outil important pour appuyer les revendications politiques, il n'en constitue pas le seul, comme en témoignent l'existence d'autres activités culturelles entre autochtones, dont le Carrefour des Nations, et des manifestations politiques, tels que le groupe de la MLA et la politique culturelle du CNHW. Ainsi, être Huron n'est pas une chose du passé,

bien que l'histoire soit un outil important dans la construction d'une identité contemporaine. Les chercheurs de la fin du 18^e et du 19^e siècles qui exposaient la disparition de la culture huronne-wendat étaient en fait témoins de ruptures de paradigmes identitaires. L'identité huronne-wendat n'a pas cessé d'exister, elle s'est constamment revitalisée dans l'adoption de traits culturels britanniques, canadiens français et pan-amérindiens, et les mécanismes de revitalisation témoignent de sa contemporanéité, de sa capacité de réinscrire son passé dans le présent.

Bibliographie

Ouvrages bibliographiques

- ALFRED, Lisa, 2000, « Plastic Shamans and Astro turf Sun Dances : New Age Commercialization of Native American Spirituality », *American Indian Quarterly*, 24, 3 : 329-352.
- BALME, Christopher B., 1998, « Staging the Pacific : Framing Authenticity in Performances for Tourists at the Polynesian Cultural Center », *Theatre Journal*, 50, 1 : 53-70.
- BARBEAU, Claude Marius, 1994 [1915], *Mythologie huronne et wyandotte. Avec en annexe les textes publiés antérieurement, Première édition en français*, Pierre BEAUCAGE (dir.), Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- BARKER LERCH, Patricia et Susan BULLERS, 1996, « Powwows as Identity Markers : Traditional or Pan-Indian ? », *Human organization*, 55, 4 : 390-395.
- BASTIEN, Michel, Luc LAINÉ et Jean TANGUAY, 2000, « Entente historique dans le dossier des Quarante Arpents », *Recherches amérindiennes au Québec*, 30, 3 : 93-95.
- BAYLY, C. A., 1984, « The origins of swadeschi (home industry) : cloth and Indian society, 1700-1930 » : 285-321, dans Arjun APPADURAI (éd), *The social life of things. Commodities in cultural perspectives*, New York, Melbourne, Cambridge University Press.
- BEAUCAGE, Pierre, 1994, « Rencontres avec les Wendats : jalons de deux itinéraires » : xix-xxvi, dans *Mythologie huronne et wyandotte. Avec en annexe les textes publiés antérieurement, Première édition en français*, Pierre BEAUCAGE (dir.), Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- BEAULIEU, Alain, 2000, *Les Autochtones du Québec : des premières alliances aux revendications contemporaines*, Québec, Musée de l'Amérique française et Éditions Fides, collection Images et sociétés.
- , 1996 [1995], « Les Hurons de Lorette, le 'traité Murray' et la liberté de commerce » : 255-295, VAUGEOIS, Denis (dir.), *Les Hurons de Lorette*, Sillery, Septentrion.
- BEAULIEU, Alain et Roland VIAU, 2001, *La Grande Paix : Chronique d'une saga diplomatique*, Montréal, Libre Expression.
- BODINGER DE URIARTE, John J., 2003, « Imagining the Nation with House Odds : Representing American Indian Identity at Mashantucket », *Ethnohistory*, 50, 3 : 549-565.
- 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, Université Paris X, Université Laval.

- , 1999, « Images du Québec » : 44-69, dans Marie-Charlotte DE KONINCK (dir), *France-Québec, images et mirages*, Musée de la Civilisation (Québec), musée national des Arts et Traditions populaires (France), Éditions Fides.
- , 1996, « Vision croisées : les Amérindiens du Québec entre le Musée de la Civilisation et les musées autochtones » : 520-539, dans *Ethnologie française*, vol. 26, no. 3.
- BROWN, Jennifer S.H., 1993, « Metis, Halfbreeds, and Other Real People : Challenging Cultures and Categories », *The History Teacher*, 27, 1 : 19-26.
- , 1987, « The Metis : Genesis and Rebirth » : 136-147, dans Bruce ALDEN Cox (ed.), *Native People, Native Lands : Canadian Indians, Inuit and Metis*, Ottawa, Carleton University Press.
- , 1980, *Strangers in Blood : Fur Trade Company Families in Indian Country*, Vancouver, University of British Columbia Press.
- BRUNELLE, Patrick, 2000, « Les Hurons et l'émancipation : le maintien d'une identité distincte à Lorette au début du xx^e siècle », *Recherches amérindiennes au Québec*, 30,3 : 79-87.
- CAVANAGH, Beverly, M. Sam CRONK et Franziska VON ROSEN, 1988, « Vivre ses traditions. Fêtes intertribales chez les Amérindiens de l'est du Canada », *Recherches amérindiennes au Québec*, 28, 4 : 5-21.
- CLIFTON, James A., 1990, « The Indian Story : A Cultural Fiction » : 29-47, dans James A. CLIFTON (ed), *The Invented Indian : Cultural Fictions and Government Policies*, New-Brunswick (USA) and London (UK), Transactions Publishers.
- CONSEIL DE LA NATION HURONNE-WENDAT, 2003, *La Plume huronne-wendat*, Wendake, Secteur développement économique, CNHW.
- , « Wendake », brochure explicative, Wendake, CNHW.
- COHEN, Erik, 1988, « Authenticity and Commoditization in Tourism », *Annals of Tourism Research*, 15, 3 : 371-386.
- DELÂGE, Denys, 2000, « La tradition de commerce chez les Hurons de Lorette-Wendake », *Recherches amérindiennes au Québec*, 30,3 : 35-51.
- DE MILLE, Richard, 1990, « Validity Is Not Authenticity : Distinguishing Two Components of Truth » : 227-253, dans James A. CLIFTON (ed), *The Invented Indian : Cultural Fictions and Government Policies*, New-Brunswick (USA) and London (UK), Transactions Publishers.
- DENIS, Claude, 1997, *We are not you : First Nations & Canadian modernity*, Peterborough, Broadview Press, Terra Incognita.
- DUPUIS, Renée, 1997, « L'affaire Sioui : on découvre un traité » : 45-56, dans Renée DUPUIS, *Tribus, peuples et nations : les nouveaux enjeux des revendications autochtones au Canada*, Montréal, Boréal.
- EMONGO, Lomomba, 1998, « La tradition et son questionnement. Vers un lieu de fondation épistémologique » : 137-151, dans *Anthropologie et Sociétés*, vol. 22, no.1.

- ERB, Maribeth, 2001, « Le tourisme et la quête de la culture à Manggarai », *Anthropologie et Sociétés*, 25, 2 : 93-108.
- FALARDEAU, Jean-Charles, 1996 [1939], « Les Hurons de Lorette » : 62-79, Vaugeois, Denis (dir.), *Les Hurons de Lorette*, Sillery, Septentrion.
- FEEST, Christian F., 1990, « Europe's Indians » : 313-332, dans James A. CLIFTON (ed), *The Invented Indian : Cultural Fictions and Government Policies*, New-Brunswick (USA) and London (UK), Transactions Publishers.
- FEUILTAULT, Claude, 1996, *Le Québec autochtone*, Les éditions La Griffe de l'Aigle, Wendake, 288 pages, illustrations et cartes.
- FRANKS, Ned C.E.S, 2005, « *Adventurers in the New World : The Saga of the Coureurs des Bois*. Georges-Hébert Germain », *Review, The Canadian Historical Review*, 86, 1: 140-142.
- FREDRICK, David, 2003, « Grasping the Pangolin : Sensuous Ambiguity in Roman Dining », *Arethusa*, 36 : 309-343.
- FRIDERES, James S., 1998, *Natives Peoples in Canada. Contemporary Conflicts*, Scarborough, Ontario, Prentice-Hall Canada Inc.
- FRIEDMAN, Jonathan, 1992, « The Past in the Future : History and the Politics of Identity », *American Anthropologist*, 94, 4 : 837-859.
- GALEY, J.-C., 2000, « Barth Fredrick » : 770-771, dans Pierre BONTE et Michel IZARD (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Quadrige, Presses Universitaires de France.
- GÉRIN, Léon, 1910, *The Hurons of Lorette*, Québec, Ottawa Literary and Scientific Society.
- GERMAIN, Georges-Hébert, 2003, *Les coureurs des bois : la saga des Indiens blancs*, Jean-Pierre HARDY (dir.), Ottawa, Montréal, Musée canadiens des civilisations, Éditions Libre Expression.
- GORDON, Alan, 2004, « Heritage and Authenticity : The Case of Ontario's Sainte-Marie-among-the-Hurons », *The Canadian Historical Review*, 85, 3 : 507-531.
- GOULET, Jean-Guy, 2000, « Cérémonies, prières et médias : perspectives autochtones » : 59-70, dans *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 30, no. 1.
- GREENWOOD, Davydd J., 1977, « Culture by the Pound : An Anthropological Perspective on Tourism as Cultural Commoditization » : 129-138, dans Valene SMITH (ed.), *Hosts and Guests : The Anthropology of Tourism*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- GUIMOND, Éric, 2001, « Définitions floues et explosion démographique : identités mouvantes des groupes autochtones au Canada » : 39-54, dans David NEWHOUSE et Evelyn PETERS (dir), *Des gens d'ici. Les Autochtones en milieu urbain, Actes de colloque, Projet de recherche sur les politiques*, Ministère des Affaires indiennes, Ottawa. Disponible sur Internet : http://policyresearch.gc.ca/doclib/AboriginalBook_f.pdf
- HALEY, Brian D. et Larry R. Wilcoxon, 1997, « Anthropology and the Making of Chumash Tradition », *Current Anthropology*, 38, 5 : 761-777.

- HAMEL, Nathalie, 2002, « Un musée amérindien à Tadoussac. Le projet de William H. Coverdale », *Ethnologies*, 24, 2 : 79-105.
- HANDLER, Richard et Jocelyn LINNEKIN, 1984, « Tradition, Genuine or Spurious », *Journal of American Folklore*, 97, 385 : 273-290.
- HANSON, Allan, 1997, « Empirical Anthropology. Postmodernism, and the Invention of Tradition » : 195-214, dans Marie MAUZÉ (ed), *Present Is Past. Some Uses of Tradition in Native Societies*, New York, University Press of America.
- , 1991, « Reply to Langdon, Levine, and Linnekin », *American Anthropologist*, 93, 2 : 449-450.
- HARRISON, Henrietta, 2003, « Clothing and Power on the Periphery of Empire : The Costumes of the Indigenous People of Taiwan », *Positions*, 11, 2 : 331-360.
- HOBBSBAWM, Eric, 1983, « Introduction : Inventing Traditions » : 1-14, dans Eric HOBBSBAWM et Terence RANGER (éds), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, Past and Present Publications.
- KRECH III, Shepard, 2004, « Une réflexion sur les expositions d'art et d'artefacts amérindiens aux Etats-Unis », *Anthropologie et Sociétés*, 28, 2 : 19-39.
- LARSEN, Tord, 1983, « Negotiating Identity : The Micmac of Nova Scotia », dans Adrian Turner (ed), *The Politics of Indianness : Case Studies of Native Ethnopolitics in Canada*, Social and Economic Papers No. 12, Institute of Social and Economic Research, Memorial University of Newfoundland.
- LAWRENCE, Denise, 1996, « Tourism and the Emergence of Design Self-Consciousness in a Rural Portuguese Town » : 71-90, dans Deborah PELLOW (éd), *Setting Boundaries. The Anthropology of Spatial and Social Organization*, Westport, Connecticut et Londre, Bergin & Garvey.
- LE MENESTREL, Sara, 2002, « L'expérience louisianaise. Figure touristique et faux-semblants », *Ethnologie française*, 32, 3 : 461-473.
- , 1999, « Le tourisme francophone en Louisiane. Un enjeu identitaire », *Ethnicités et régionalismes*, 21,1 : 133-161.
- MACCANNELL, Dean, 1999 [1976], *The Tourist: A New Theory of Leisure Class*, London, Routledge.
- , 1992, *Empty Meeting Grounds. The Tourist Papers*, London, Routledge.
- MAUZÉ, Marie, 2003 « Two Kwakwaka'wakw Museums. Heritage and Politics », *Ethnohistory*, 50, 3 : 503-522.
- , 1997, « On Concepts of Tradition : An Introduction » : 1-15, dans Marie Mauzé (éd), *Present is past : some uses of tradition in native societies*, Boston, University Press of America.
- MERCER, David, 1994, « Native peoples and tourism : conflict and compromise » : 124-145, dans W.F. THEOBALD (ed), *Global tourism : the next decade*, Oxford, Butterworth-Heinemann.

- MISKIMMIN, Susanne, 1996, « The New Age Movement's Appropriation of Native Spirituality : Some Political Implications for the Algonquian Nation », dans David H. Pentland (ed.), *Papers of the Twenty-seventh Algonquian Conference*, 27 : 204-211.
- MONTPETIT, Christine, 1993, « Les autochtones d'origine algonquienne à Val-d'Or : des migrants ou des citoyens ? », *Recherches amérindiennes au Québec*, 23, 2-3 : 119-130.
- MORISSONNEAU, Christian, 1996 [1970], « Développement et population de la réserve indienne du village-huron, Loretteville » : 81-94, VAUGEOIS, Denis (dir.), *Les Hurons de Lorette*, Sillery, Septentrion.
- NESPER, Larry, 2003, « Simulating Culture : Being Indian for Tourists in Lac du Flambeau's Wa-Swa-Gon Indian Bowl », *Ethnohistory*, 50, 3 : 447-472.
- NOËL, Michel, 1979, *Art décoratif et vestimentaire des Amérindiens du Québec, XVI^e et XVII^e siècles*, Ottawa, Éditions Léméac Inc.
- PAUL, Jocelyn, 2000, « Le territoire de chasse des Hurons de Lorette », *Recherches amérindiennes au Québec*, 30, 3, 5-20.
- PELLOW, Deborah, 1996, « Introduction » : 1-8, dans Deborah Pellow (éd), *Setting Boundaries. The Anthropology of Spatial and Social Organization*, Westport, Connecticut et Londres, Bergin & Garvey.
- PÉTRICH, Perla, 1993, « Les contentieux de la mémoire » : 187-202, dans Aurore BECQUELIN, Antoinette MOLINIÉ et Danièle DEHOUE (éds), *Mémoire de la tradition*, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, Recherche thématique 5, Nanterre, Société d'ethnologie.
- PIERCE ERIKSON, Patricia, 2003, « Welcome to This House : A Century of Makah People Honoring Identity and Negotiating Cultural Tourism », *Ethnohistory*, 50, 3 : 523-547.
- PHILLIPS, Ruth B., 1998, *Trading Identities : The Souvenir in Native North American Art from the Northeast, 1700-1900*, University of Washington Press, Seattle and London, McGill-Queen's University Press, Montreal and Kingston.
- PICARD, Michel, 2001, « Bali : Vingt ans de recherches », *Anthropologie et Sociétés*, 25, 2 : 109-127.
- PICARD-SIOUI, Louis-Karl, 2000 « La réunion des Hurons-Wendats d'Amérique : un retour au berceau pour la diaspora wendate (1649-1999) », *Recherches amérindiennes au Québec*, 30, 3 : 95-97.
- PICARD-SIOUI, Louis-Karl, et François VINCENT, « Les Hurons de Lorette : établissement et adaptations (1697-1850) », brochure explicative, Wendake, Centre culturel Ti-yarihuten.
- POIRIER, Sylvie, 2000, « Contemporanéités autochtones, territoires et (post)colonialisme : Réflexions sur des exemples canadiens et australiens », *Anthropologie et Sociétés*, 24, 1 : 137-153.
- POUILLON, Jean, 2000 [1991], « Tradition » : 710-712, dans Pierre BONTE et Michel IZARD (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Quadrige/PUF.

- PRINS, Harald E. L., 1996, *The Mi'kmaq: Resistance, Accommodation, and Cultural Survival*, Cases studies in cultural anthropology, Harcourt Brace College Publishers, Kansas State University.
- RUDY, Jarrett, 2003, « Braz, Albert, *The False Traitor: Louis Riel in Canadian Culture* », Review, *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 57, 2 : 268-272.
- SAGARD, Gabriel, 1990 [1632], *Le Grand Voyage du pays des Hurons*, Texte établi par Réal OUELLET, Introduction et notes par Réal OUELLET et Jack WARWICK, Québec, Bibliothèque québécoise et Leméac.
- SAWCHUK, Joe, 2000, « Negotiating Identity: Métis Political Organizations, the Canadian Government, and Competing Concepts of Aboraginality », *American Indian Quarterly*, 24, 3 : 73-92.
- SCHECHNER, Richard, 2002, *Performances Studies: An Introduction*, London & New York, Routledge.
- SIMARD, Jean-Jacques, 1990, « White Ghosts, Red Shadows : The Reduction of North American Natives » : 333-369, dans James A. CLIFTON (ed), *The Invented Indian : Cultural Fictions and Government Policies*, New-Brunswick (USA) and London (UK), Transactions Publishers.
- SIQUIER, Georges, 1999, *Histoire amérindienne de l'Amérique*, Québec, L'Harmattan, Presses de l'Université de Montréal.
- SPECK, Frank, 1911, « Huron Moose Hair Embroidery » : 1-14, dans *American Anthropologist*, New Series, vol.13, no.1.
- TOOKER, Elisabeth, 1967, *Ethnographie des Hurons, 1615-1649*, traduit de l'anglais par Berthe FOUCHIER-AXELSEN, coll. Signes des Amériques, Recherches amérindiennes au Québec, Montréal.
- TREMBLAY, Emmanuelle, 2005, « Une identité frontalière. Altérité et désir métis chez Robert Lalonde et Louis Hamelin », *Études françaises*, 41, 1 : 107-124.
- TREVOR-ROPER, Hugh, 1983, « The Invention of Tradition : The Highland Tradition of Scotland » : 15-41, dans Eric HOBBSBAWM et Terence RANGER (eds), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, Past and Present Publications.
- TRIGGER, Bruce G., 1987 [1976], *The children of Aataentsic : a history of the Huron people to 1660*, Kingston (Ontario), McGill-Queen's University Press.
- TURNER, Victor, 1987, *The Anthropology of Performance*, PAJ Publications, New York.
- , 1982, *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, New York, Performing Arts Journal Publications.
- TURPEL-LAFOND, Mary Ellen, 1997, « Patriarchy and Paternalism : The Legacy of the Canadian State for First Nations Women » : 64-78, dans Caroline ANDREW et Sandra RODGERS (eds), *Women and the Canadian State – Les femmes et l'État canadien*, Montréal et Kingston, London, Buffalo, McGill-Queen's University Press.

- URRY, John, 1990, *The tourist gaze : leisure and travel in contemporary societies*, London, Sage Publications.
- VALLIÈRES, Alain, 2001, *La toponymie des Hurons-Wendats*, Dossiers toponymiques, 28, Québec, Commission de toponymie du Québec.
- VINCENT, François, « La Maison Tsawenhohi », brochure explicative, Wendake, Centre culturel Ti-yarihuten.
- VINCENT Tehariolina, Marguerite, 1995, *La Nation Huronne : son histoire, sa culture, son esprit*, Québec, Éditions du Septentrion.
- WALL, Sharon, 2005, « Totem Poles, Teepees, and Token Traditions : 'Playing Indian' at Ontario Summer Camps, 1920-1955 », *The Canadian Historical Review*, 86, 3 : 513-544.
- WEAVER, Hilary N., 2001, « Indigenous Identity. What Is It, and Who Really Has It ? », *American Indian Quarterly*, 25, 2 : 240-255.
- WEINER, James F., 1999, « Culture in a Sealed Enveloppe : The Concealment of Australian Aboriginal Heritage and Tradition in the Hindmarsh Island Bridge Affair », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5, 2 : 193-210.
- WILEY, Eric, 2002, « Wilderness Theatre. Environmental Tourism and Cajun Swamp Tours », *The Drama Review*, 46, 3 : 118-131.
- WILSON, Waziyatawin Angela, 2004, « Introduction. Indigenous Knowledge Recovery Is Indigenous Empowerment », *American Indian Quarterly*, 28, 3 et 4 : 359-372.

Référence audio

SIQUI, Gilles, 2004, *Old Fool*, Québec, Kalamoss Records.

Publications officielles

- CONSEIL DE LA NATION HURONNE-WENDAT, 2005, *Document de présentation. Plan de développement touristique de Wendake*, Wendake, CNHW. Disponible sur Internet : http://www.wendake.ca/destination/fr/attraits_touristiques/musee/musee_wendake.htm
- SOCIÉTÉ TOURISTIQUE DES AUTOCHTONES DU QUÉBEC, 2002, *Code du tourisme en milieu autochtone : Recueil de la norme et des règles d'éthique*, Wendake, STAQ.
- PICARD, Isabelle, 2002, *Politique culturelle huronne-wendat*, Wendake, CNHW.

Références Internet

FONDATION OSSOSSANE DE WENDAKE : http://ossossane.org/othersites_fr.html

GROS-LOUIS, Francis, 1999, « The Reburial of the Human Remains of my 350 Year Old Ancestors », <http://ossossane.org/cemetery.html>.

MINISTÈRE DES AFFAIRES INDIENNES ET DU NORD CANADA : http://www.ainc-inac.gc.ca/index_f.html

CNHW, Nation huronne-wendat, Québec, Canada : <http://www.wendake.ca/>

CNHW, Programme de revitalisation du Vieux-Wendake :
http://www.wendake.ca/tourisme/fr/attraits_touristiques/vieux-wendake.htm

CNHW, Structure organisationnelle :
<http://www.wendake.ca/nation/fr/ressources/ressources.htm>

Patrimoine, définition : <http://www.politique-patrimoine.org/html/Rapport/Chap1/cntxt3.html>

Secteur Tourilli : <http://www.tourilli.ca>

SIOUI DURAND, Guy (Tsie8ei 8enho8en), 2004, « D'Ossossane à Wendake : le feu de l'art couve sous la cendre pour les Hurons-Wendat », Horizon Zéro, numéro 17 :
<http://www.horizonzero.ca/textsite/tell.php?is=17&file=10&tlang=1>.

STATISTIQUES CANADA, Wendake
http://www12.statcan.ca/english/Profil01/CP01/Search/SearchForm_Results.cfm?Lang=F

WYANDOT NATION OF ANDERDON, Trenton, Michigan, États-Unis :
<http://mywebpages.comcast.net/wyandot/index.html>

WYANDOTTE NATION OF KANSAS, Pairie Valley, Kansas, États-Unis : <http://www.wyandot.org/>

WYANDOTTE NATION OF OKLAHOMA, Wyandotte, Oklahoma, États-Unis :
<http://www.wyandot.org/oklahoma/>

Références consultées

CONSEIL DE LA NATION HURONNE-WENDAT, 2005, Données démographiques, Service de santé et affaires sociales, Wendake, CNHW.

SIOUI, Jean, 2004, *Poèmes Rouges*, Québec, Le Loup de Gouttière.

Annexe 1 : Wendake et ses différents quartiers

WENDAKE

Wendake est une communauté autochtone située à une douzaine de kilomètres au nord-ouest de la ville de Québec. Habitée par 1,300 membres – le total de membres de la nation huronne-wendat s'élevant à environ 3,000 –, la superficie de la réserve fédérale indienne est de 1,13 km². C'est en 1697, près de cinquante ans après la grande dispersion de la Huronie dans la région des Grands Lacs d'où ils provenaient, que les Hurons-Wendat s'établirent à la Jeune-Lorette, l'actuel Wendake.

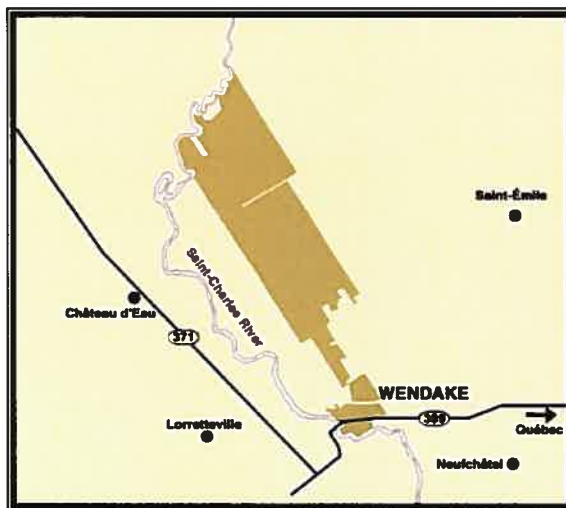


Fig. 16 – Plan général de la réserve fédérale de Wendake

VIEUX-WENDAKE

Le Vieux-Wendake est situé au sud du Corridor des Cheminots, la piste cyclable. En se promenant dans le Vieux-Wendake, nous constatons l'aménagement particulier des rues : celles-ci sont en effet très étroites (fig.17). Dans ce quartier de Wendake, nous retrouvons entre autres l'église Notre-Dame-de-Lorette, la chute Kabir Kouba (fig.18), plusieurs boutiques d'artisanat, la Maison Tsawenhohi et aussi les Services Parajudiciaires Autochtones du Québec (SPAQ). Le complexe hôtel-musée sera aussi en majeure partie située dans ce secteur, à l'ouest de la Maison Tsawenhohi.



Fig. 17 - Aménagement routier du Vieux-Wendake



Fig. 18 – Chute Kabir Kouba

QUARTIERS RÉSIDENTIELS

Le premier quartier résidentiel est entre le Corridor des Cheminots et le quartier industriel plus au nord. La rue principale se nomme Oné-ONTi/Max-Gros-Louis, en l'honneur du très connu Grand Chef de la nation (fig.19). Outre les résidences, on y retrouve les bureaux du CNHW (fig.20) et ceux de la division régionale de l'Assemblée des Premières Nations (APN), c'est-à-dire l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (APNQL). La seconde partie résidentielle est située tout au nord de la réserve et on y trouve seulement des résidences privées.



Fig. 19 – Rue Oné-ONTi/Max-Gros-Louis



Fig. 20 - Bureaux du Conseil administratif de la Nation huronne-wendat

QUARTIER INDUSTRIEL

Ce quartier est situé entre les deux quartiers résidentiels, au nord de la réserve. On y trouve, à part le site Onhoïa Chetek8e, quelques industries comme Éconoboïs (fig.21) et Raquettes G&V (fig.22) ainsi que le site traditionnel Onhoïa Chetek8e.



Fig. 21 – Entreprise Éconoboïs



Fig. 22 – Entreprise Raquettes G&V (Raquettes G&V)

Annexe 2 : Les sites touristiques

DAO8EOLI TSONONTWAN

Dao8eoli Tsonontwan signifie en langue huronne « grande rivière portée par les montagnes » (Rivière de la Jacques-Cartier). Situé dans la Vallée de la Jacques-Cartier (fig.23), près de Stoneham au nord de Wendake, et mentionné d'abord comme un territoire ancestral, le site a été aménagé sous la bannière touristique par son propriétaire Régent Garihwa Sioui au début des années 1990. L'inauguration s'est faite de concert avec William Commanda, un Algonquin reconnu comme chef spirituel lors de rencontres nationales et internationales sur les droits autochtones, ainsi que Eleanor Sioui, écrivaine huronne-wendat détenant plusieurs doctorats honorifiques, et Wallace Kanapé de la nation innu. Dans un environnement forestier, le site pourrait être catégorisé de tourisme culturel forestier. La fondation du site a suivi le procès entourant l'arrestation des frères Sioui, dont le fondateur du site, en 1983 dans le Parc de la Jacques-Cartier alors qu'ils s'adonnaient à des coutumes ancestrales. Les Sioui ont gagné leur cause en Cour Suprême avec l'arrêt Sioui en 1990, soulignant la valeur de traité du document signé par le général Murray en 1760.

L'architecture sur le site est caractérisée par la présence d'habitats autochtones typiques tels qu'une maison longue (fig.24), des tipis et un hogan. D'autres bâtiments, tels qu'un camp en bois et un pavillon d'accueil, sont mis à la disposition des visiteurs. L'habit des guides varie entre un chandail amérindien, de couleur unie et décoré de rubans au devant et sur les manches, et une veste frangée. Les guides portent aussi des accessoires autochtones tels que des colliers et des bracelets en perles et en os.

Les modes de présentations de la culture sur ce site sont participatif et oral, selon des visites guidées et des séjours en forêt. Les guides y parlent surtout de l'histoire et du mode de vie ancestral hurons et amérindiens, de même que des légendes, des rapports avec l'État canadien, de l'interprétation de la faune et de la flore ainsi que de certaines pratiques rituelles, telle que la fumigation, entre autres avec de la sauge, pour remercier le Créateur et les quatre directions, par exemple avant un repas (fig.25). Les activités offertes sur le site sont autant hivernales qu'estivales : randonnées pédestres, en raquettes ou en traîneau à chiens, dégustations et repas de mets autochtones, ainsi que des couchers dans les habitations autochtones.



Fig. 23 – Paysage de la Vallée de la Jacques-Cartier (Dao8eoli Tsonontwan)



Fig. 24 – Maison longue



Fig. 25 – Rituel de fumigation

EXCURSIONS ONDIA8ICH

Ondia8ich signifie « tortue » en langue huronne. Cette entreprise privée fondée en 2002 est située dans la municipalité de Lac-Beauport sur une base de plein air. L'environnement est forestier ce qui signifie que le site pourrait être catégorisé de tourisme culturel forestier (fig.26). Le contexte de fondation du site est basé sur des principes économiques, de partenariat autochtone-allochtone et de l'intérêt pour la vie en forêt.

L'architecture sur le site est caractérisée par la présence d'habitats autochtones typiques tels qu'un shaputuan, des tipis et des tentes montagnaises. Il y a d'autres bâtiments, dont un camp en bois où le responsable prépare les repas, ainsi qu'un pavillon d'accueil qui est mis à la disposition des visiteurs. L'habit des guides varie entre un chandail amérindien, de couleur unie et décoré de rubans au devant et sur les manches, et un code vestimentaire qui n'est pas typiquement amérindien. Les guides portent aussi des accessoires autochtones tels que des colliers et des bracelets en perles et en os.

Les modes de présentations de la culture se font par la participation des visiteurs à des activités et par l'oral, selon des visites guidées et des séjours en forêt. Le responsable se déplace aussi pour des contrats d'animation. Le responsable y parle surtout de l'histoire et du mode de vie ancestral des Hurons et des autochtones du Québec, de même que des légendes, des problèmes sociaux, des fourrures et des pièges, des démonstrations de savoir-faire (fig.27), de l'interprétation de la faune et de la flore. Les activités offertes sur le site sont autant hivernales qu'estivales : randonnées pédestres, en raquettes ou en traîneau à chiens, dégustations et repas de mets autochtones (fig.28), ainsi que des couchers dans les habitations autochtones.



Fig. 26 – En forêt



Fig. 27 – Démonstrations de savoir-faire hurons-wendat



Fig. 28 – Dégustation de bannique

MAISON TSAWENHOHI

Tsawenhohi signifie en langue huronne « l'homme qui voit clair, le faucon » (CNHW « Wendake ») ou « le vautour » (Vallières 2001 : 21). Le site est géré par le CNHW et porte aussi le nom de Centre d'interprétation des savoir-faire hurons-wendat. Ouverte au public depuis 2003, la Maison Tsawenhohi est située à Wendake dans le vieux quartier au sud de la réserve. Étant donné son environnement urbain, le site pourrait être catégorisé comme tourisme culturel urbain. La Maison Tsawenhohi porte le nom du premier Grand Chef l'ayant habité soit Nicolas Tsawenhohi Vincent au début du 19^e siècle. Le contexte de fondation est donc fortement lié à la politique et à l'histoire de la nation huronne-wendat en particulier.

L'architecture du centre est particulière étant donné l'âge du bâtiment qui a été construit entre 1807 et 1820. L'église Notre-Dame-de-Lorette, qui fait aussi partie du parcours de visite, est aussi un élément important du patrimoine : en 1957, la chapelle a été classée monument historique par la Commission des lieux et monuments historiques du Québec ; en 1981, elle a été classée monument architectural et historique d'importance nationale par le ministère du Patrimoine canadien. L'habit des guides évoque les vêtements des Hurons du 19^e siècle : les guides portent un chandail long à imprimés floraux rappelant la broderie de l'époque ainsi qu'une ceinture fléchée. Le reste de l'habit est laissé à la discrétion du guide. Des accessoires autochtones, tels que des bijoux, sont aussi utilisés.

Les modes de présentations de la culture se font par vignettes, par l'oral et par des démonstrations de savoir-faire (fig.29). Les produits artisanaux qui y sont vendus sont faits sur place (fig.30). Les visites guidées se font à la Maison Tsawenhohi, sur la piste cyclable, l'église Notre-Dame-de-Lorette, les boutiques et la chute Kabir Kouba. Les thématiques des visites guidées sont bien sûr l'époque du 19^e siècle et les accomplissements des anciens Grands Chefs. Les guides y racontent des légendes, certaines implications sociales de la *Loi sur les Indiens*, des problèmes sociaux ainsi que de l'interprétation de la flore. Il y a des activités spécifiques à la communauté, que ce soit des ateliers d'apprentissage de savoir-faire ou des expositions ponctuelles (fig.31).



Fig. 29 – Salle des occupants, vignettes principales et démonstrations d'objets



Fig. 30 – Vente de produits artisanaux faits sur place



Fig. 31 – Expositions sur les droits territoriaux

ONHOÛA CHETEK8E

OnhoÛa Cheteke signifie en langue huronne « d'hier à aujourd'hui ». Site privé fondé en 1989 dans le quartier industriel de Wendake, il porte aussi le nom de site traditionnel huron. L'importante fréquentation touristique, internationale et très diversifiée (fig.32), touristique du site pourrait catégoriser celui-ci comme tourisme de masse. Les principes de fondation sont économiques et familiaux : le site était autrefois un espace adjacent à la résidence du Grand Chef de cette époque, le même actuellement, soit Max Gros-Louis, située dans le Vieux-Wendake.

L'architecture du site est très dense : en peu d'espace, on a accès entre autres à des habitations autochtones telles qu'une maison longue et un tipi, en plus d'un agora, un restaurant, un casse-croûte et deux boutiques (fig.33). Le costume des guides est très élaboré : il constitue essentiellement en un costume frangé originaire des autochtones des Plaines, en plus d'ornementations telles que des perruques en forme de hure, des bijoux autochtones et du maquillage au visage.

Les modes de présentations de la culture sont par vignettes et par l'oral à travers des visites guidées et des spectacles de danses. Les thématiques abordées sont surtout l'histoire et le mode de vie durant l'époque de la Huronie, comme les médecines et hutte de sudation (fig.34), les techniques de préparations de la nourriture et les méthodes de transport. Deux sections d'expositions et de la visite guidée sont consacrées à la Loi sur les Indiens, aux problèmes sociaux des communautés éloignées ainsi que certains aspects actuels de Wendake.



Fig. 32 – Panneau multilingue, témoin de la diversité de la clientèle internationale



Fig. 33 – Section d'une des boutiques



Fig. 34 – Hutte de sudation