

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

FAIRE DISPARAÎTRE ET RÉAPPARAÎTRE DES AUTOCHTONES :
PERSPECTIVES SUR L'IDENTITÉ POUR COMPRENDRE LES EFFETS DU PROJET DE LOI C-3

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR
NICOLAS RENAUD

AVRIL 2016

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.07-2011). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

TABLE DES MATIÈRES

PRÉCISIONS TERMINOLOGIQUES	iv
RÉSUMÉ	vi
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
OBTENIR LE « STATUT D'INDIEN » PAR LA LOI C-3 : L'APPARTENANCE À UNE NOUVELLE CATÉGORIE CORRESPOND-T-ELLE À LA RÉALITÉ PERSONNELLE ?	5
Introduction	5
1.2 Objet du projet de loi C-3 et conditions d'admissibilité	11
1.3 Rapports entre le statut légal et l'identité	15
1.4 Le pouvoir de l'État de créer des catégories et la Loi C-3 : un cas inhabituel d'inclusion dans une histoire d'exclusion	25
1.5 Modalités de l'appartenance à une Première nation pour les nouveaux membres en vertu de C-3 et vivant hors-réserve : contraste de deux réalités entre Wendake et Kahnawake	32
CHAPITRE II	
QU'EST-CE QUE L'IDENTITÉ ? CONCEPTIONS THÉORIQUES DE L'IDENTITÉ EN GÉNÉRAL ET PERSPECTIVES ACTUELLES SUR L'IDENTITÉ AUTOCHTONE	40
2.1 Problèmes du concept d'identité.....	40
2.2 Quelques repères théoriques	43
2.3 Réserves critiques sur le constructivisme	49
2.4 Perspectives sur l'identité autochtone aujourd'hui	55
2.4.1 L'identité autochtone dans les enjeux politiques et les visions de la différence	55
2.4.2 Épistémologie : qui définit l'identité ?	62
2.4.3 Culture	64
2.4.4 Ascendance : quel sens donner au « sang » ?	68
2.4.5 Territoire et nature	71
2.5 Conclusion : retour sur la notion de différence et considérations sur la signification d'une identité.....	75

CHAPITRE III	
PERSPECTIVES SUR L'IDENTITÉ WENDATE À TRAVERS L'HISTOIRE ET LES RÉALITÉS DE L'ACCULTURATION ET DU MÉTISSAGE.....	78
Introduction	78
3.1 Histoire	79
3.1.1 Peuple Nadouek.....	80
3.1.2 La société wendate à l'époque du contact	81
3.1.3 Destruction du Wendake, dispersion et migration	87
3.1.4 Renoncement à l'agriculture	89
3.1.5 Territoire : chasse et pêche au-delà de la subsistance	93
3.1.6 Refus de « l'émancipation » et ambigüité de « l'indianité » dans le regard des autres	100
3.2 La vie communautaire	105
3.3 Métissage et identité wendate : la filiation aux ancêtres a-t-elle un sens ?	
106	
3.3.1 Le métissage n'efface pas la distinction identitaire.....	107
3.3.2 L'appartenance aux lignées familiales.....	109
3.3.3 Filiation au peuple wendat : accès légitime à l'héritage culturel et mémoire transgénérationnelle	112
3.4 Proposition de distinction entre identité wendate et culture.....	116
3.5 Signification collective de la loi C-3 dans l'histoire wendate	119
CHAPITRE IV	
LES EFFETS DU STATUT OBTENU PAR LA LOI C-3 DANS LA PRATIQUE, LES INTERACTIONS ET L'AUTODÉFINITION IDENTITAIRE.....	121
4.1 Mises en situation : assumer le « rôle » défini par le nouveau statut sur la « scène » des interactions	121
4.1.1 Droits territoriaux sur le Nionwentsio : analyse d'un curieux malaise. 122	
4.1.2 Auto-identification : entre deux mondes	127
4.2 Entrevues : nouveaux membres de la Nation huronne-wendat.....	132
CONCLUSION	151
APPENDICE A	
Questionnaire d'entrevue.....	159
BIBLIOGRAPHIE.....	164

PRÉCISIONS TERMINOLOGIQUES

La terminologie foisonne lorsqu'il est question des autochtones au Canada : Indiens, Amérindiens, autochtones, aborigènes, Premières Nations, etc. Puisque nous jugeons que chacun de ces termes présente de toute façon des problèmes sémantiques, historiques ou politiques, ce mémoire ne prend pas catégoriquement position sur un usage particulier. Généralement, « autochtone » sera utilisé par commodité, mais sans majuscule contrairement à un usage assez répandu. Le terme n'ayant de sens qu'en contexte (au sens premier : un Français né en France et y habitant est aussi un autochtone), puis ne représentant pas un peuple ou une nation mais une catégorie générale faite d'une diversité de nations et groupes ethniques distincts, l'usage comme nom propre demeure discutable. « Indien » est employé à l'occasion, même si c'est un terme révolu, parce qu'il subsiste dans les textes de loi et parfois se prête mieux aux références historiques, mais aussi parce qu'il est resté dans l'usage vernaculaire, d'ailleurs chez les autochtones eux-mêmes. « Amérindien », terme plus juste et officiellement accepté, est aussi employé, parfois indistinctement à la place d' « autochtone », mais souvent en prenant davantage des connotations culturelles et ethnographiques (ex. : les langues amérindiennes), désignant l'ensemble des premiers peuples de l'Amérique, à l'exception des Inuits. Quant à « Première Nation », son usage est surtout en référence aux entités politiques et communautés autochtones contemporaines. Enfin, le terme « blanc » est fréquent dans le texte pour désigner la population non-autochtone, afin de simplifier, dans des formulations familières, et non parce qu'une quelconque conception raciale des différences serait sous-entendue.

Les règles ne sont pas claires quant à l'accord en français des noms en langues autochtones, variant selon les sources. L'accord au féminin des noms de peuples est assez courant lorsque le « e » peut se prononcer (ex. : une communauté abénakise), ou lorsqu'il s'agit de noms entrés dans l'usage français, mais pas ceux de la langue originale (ex. : on lira plus souvent « Cri » que « Eeyou », mais alors qu'on écrirait « des communautés eeyou, on écrirait cependant « des communautés cries »). Cet accord n'est pas courant en revanche pour les noms dont le « e » au féminin demeure muet (ex. : une femme mohawk, presque jamais voit-on « mohawke »). Pour « Wendat », principale raison de cette question ici, nous adoptons

l'orthographe employée par l'historien wendat Georges E. Sioui, qui opte pour l'accord (ex. : des traditions wendates). Cependant, lorsque la nation actuelle est nommée au complet, comme entité démographique et politique, la dénomination officielle utilisée par les instances de de la Première nation de Wendake est respectée, « wendat » restant invariable : Nation huronne-wendat.

Ce mémoire porte sur une nouvelle loi, entrée en vigueur en 2011, relative au Registre des Indiens au Canada. Il s'agit du « projet de loi C-3 », ou dans son énonciation finale et détaillée, de la *Loi sur l'équité entre les sexes relativement à l'inscription au registre des Indiens*. Par commodité dans le texte, il y sera fait référence le plus souvent comme « loi C-3 » ou « C-3 », afin de se dispenser de la répétition du long libellé de la loi, et d'éviter également d'entretenir une possible ambiguïté avec le terme « projet », puisque la loi est désormais effective, même si dans les documents du gouvernement il est toujours fait mention du « projet de loi C-3 ».

RÉSUMÉ

Cette recherche se penche sur la situation des individus qui ont obtenu, depuis 2011, le statut légal d'Indien au Canada en vertu de la *Loi sur l'équité entre les sexes relativement à l'inscription au registre des Indiens* (projet de loi C-3). Il est question plus précisément de l'incidence du statut sur leur définition identitaire et des moyens de concrétiser une appartenance à un groupe autochtone spécifique. La reconnaissance légale d'une appartenance à une Première nation est soumise au contrôle du gouvernement fédéral, dans un registre dont il définit les règles. Le statut ainsi accordé détermine l'admissibilité à certains droits ainsi que la possibilité pour un individu d'être officiellement membre d'une Première nation (pour la majorité d'entre elles). Diverses mesures discriminatoires ont historiquement exclu des autochtones du registre, notamment les femmes qui se mariaient avec un homme non-autochtone et conséquemment leurs descendants. C'est aux petits-enfants de ces femmes que la nouvelle loi accorde le statut. Ils n'ont généralement pas vécu dans la communauté de leurs ancêtres autochtones et entretiennent des rapports très variés avec cette communauté, sa culture et son histoire. Ainsi, alors que pour certains le statut prend le sens d'une reconnaissance de ce qu'ils étaient déjà, pour d'autres il pourrait produire une dissonance avec leur vécu et leur définition identitaire préalables.

D'une part, le mémoire expose l'influence qu'une telle catégorie créée par l'État - « les Indiens avec statut » - a fini par exercer au fil du temps sur la conception de l'identité chez les autochtones eux-mêmes. Puis pour les personnes visées par C-3, la (re)définition identitaire et la possibilité de renouer des liens avec une collectivité sont analysées à travers des réalités comme l'histoire, le territoire, la culture, l'ascendance, la vie communautaire et l'altération des frontières ethniques par le métissage. Ces questions sont développées davantage par rapport à la Nation huronne-wendat de Wendake. Avec l'appui d'exemples personnels et d'entrevues avec des nouveaux membres de cette nation suite à C-3, il est démontré que cette soudaine catégorisation officielle peut produire des effets dans la conscience et l'expérience vécue des individus, comme des changements dans les relations sociales, la fréquentation d'un territoire ancestral, des questionnements nouveaux sur sa filiation et sa place dans l'histoire d'un peuple, etc.

MOTS-CLÉS : identité autochtone, Wendat, métissage, statut d'Indien au Canada, projet de loi C-3.

INTRODUCTION

La *Loi sur l'équité entre les sexes relativement à l'inscription au registre des Indiens* (projet de loi C-3) est une modification aux règles du registre dans la *Loi sur les Indiens* du gouvernement fédéral canadien. Le registre des Indiens est administré par *Affaires autochtones et développement du Nord Canada*. Cette modification visait à rétablir "l'équité entre les sexes" quant à l'admissibilité au registre, avec les droits qui en découlent et la possibilité d'appartenir officiellement à la liste de membres répertoriés d'une Première nation. Plus précisément, il s'agit de consentir le statut d'Indien aux descendants de deuxième génération des femmes autochtones qui s'étaient mariées avec des hommes non-autochtones, et de ce fait perdaient leur propre statut en vertu de l'ancienne version de la loi (jusqu'en 1985). Les personnes touchées par la loi C-3 sont donc des personnes métissées, généralement adultes, dont plusieurs n'ont jamais vécu dans une communauté autochtone et qui obtiennent alors le statut d'« Indien inscrit » au milieu de leur vie.

Pour certaines personnes, c'est simplement la reconnaissance légale et symbolique de ce qu'ils concevaient déjà être, tant par conviction intime qu'aux yeux des autres. Mais pour d'autres, l'obtention de ce statut peut créer des situations et opportunités nouvelles, puis des effets sur la conscience, au niveau plus subjectif, qui pourraient affecter leur définition identitaire. Plusieurs questions et thèmes liés au concept d'identité peuvent alors se conjuguer dans ce contexte : les modalités concrètes d'appartenance à un groupe, l'ascendance familiale et ethnique, la construction narrative, l'influence des catégories identitaires créées dans la population par l'État, le rapport entre identités personnelle, ethnique et culturelle, etc. Le cas de la loi C-3 peut contribuer en retour à interroger et renouveler les conceptions de l'identité, parce qu'il s'agit d'un objet « ex-centré » par rapport aux questions identitaires. C'est-à-dire que les questions relatives à C-3, sur l'identité autochtone, se situent aux abords des frontières plus floues de l'identité autochtone. Un objet « centré » pour une réflexion sur cette identité serait celui qui implique des marqueurs plus clairs qui la définissent généralement, comme le fait d'avoir vécu sur une réserve, de parler une langue amérindienne et d'être inscrit de naissance au registre des Indiens. Par « objet ex-centré », on veut dire que l'on déplace le foyer des questions à côté des marqueurs les plus courants, pour se demander, par exemple : comment

l'identité autochtone se définit-elle pour quelqu'un n'ayant jamais vécu sur une réserve, ne parlant pas une langue amérindienne et n'ayant pas été inscrit de naissance au registre des Indiens ?

Le sujet s'ouvre à un large éventail d'approches théoriques développées dans la littérature sur l'identité en général et l'identité autochtone en particulier. Si, par exemple, différentes approches découlant d'une conception constructiviste de l'identité pourront apporter des éclairages pertinents, en revanche les particularités du sujet feront ressortir aussi certaines limites de ces approches, invitant une réflexion critique.

Certains aspects du sujet sont développés dans le mémoire plus spécifiquement par rapport à la Nation huronne-wendat, dont je fais partie justement en vertu de C-3. Cette implication personnelle dans le sujet de recherche en est la motivation initiale, ce qui ne prête pas au travail la forme d'une étude de cas sur soi-même ou d'un point de vue à la première personne, mais offre une prise directe, empirique, sur certains aspects du sujet. Des questions naissent de l'acte de se distancer sur sa propre expérience, pour se saisir soi-même au cœur de certains phénomènes, observer et rationaliser l'incidence du statut d'Indien dans sa propre vie. Même si le potentiel de généralisation est relatif à l'hypothèse d'un certain nombre de points communs à travers la multiplicité des situations individuelles, parmi les nouveaux inscrits au registre des Indiens suite à C-3, il est proposé que cette position personnelle – à l'intersection de la définition identitaire subjective, des rapports sociaux et d'une sanction de l'État –, constitue l'un des terrains valables pour chercher à comprendre cette incidence de la loi dans la réalité.

Au-delà de ma situation personnelle, une matière pertinente est recueillie par des entrevues avec des nouveaux membres de la Nation huronne-wendat en vertu de la loi C-3 : une matière narrative permettant d'exemplifier des questions et des hypothèses amenées dans le mémoire.

La question de recherche est celle-ci : *Quels sont les effets de l'obtention du statut d'Indien pour les personnes inscrites en vertu de la loi C-3, quant au rôle de ce*

nouveau statut dans leur propre définition identitaire et la possibilité d'une transformation de certaines interactions sociales ?

L'hypothèse générale est d'abord que le statut peut véritablement produire des effets sur la conscience identitaire et dans les relations sociales. Ces effets seront explorés d'une part dans la dimension subjective de la définition identitaire, le sens que donne une personne à la part autochtone d'elle-même et à sa soudaine reconnaissance officielle. D'autre part, il s'agira de décrire les effets produits par de nouvelles situations sociales, par des circonstances et des expériences découlant de l'inscription au registre et qui peuvent modifier la construction identitaire, par exemple des relations nouvelles ou intensifiées avec une communauté, des opportunités professionnelles, des activités culturelles, la fréquentation d'un territoire ancestral, etc.

Pour étoffer cette question et développer des éléments de réponse, le premier chapitre offre un sommaire historique du statut légal d'Indien au sein de la Loi sur les Indiens, puis une explication des circonstances d'adoption et des conditions d'application du projet de loi C-3. Ce chapitre amorce aussi une réflexion sur les différences et les rapports entre le statut et l'identité. Le deuxième chapitre explore les conceptions théoriques de l'identité en général et les définitions actuelles de l'identité autochtone. Le troisième chapitre poursuit ce travail par rapport à l'identité wendate spécifiquement, à travers un survol historique, une analyse de l'enjeu du métissage, une distinction entre « identité » et « culture », puis des considérations sur les possibilités d'appartenance réelle, vécue, pour un nouveau membre en vertu de C-3. Le quatrième chapitre relate des expériences personnelles d'interactions sociales et de dynamiques subjectives d'identification, influencées par la nouvelle appartenance. Cette approche se développe ensuite dans la retranscription et l'analyse d'extraits d'entrevues qui traduisent d'autres expériences individuelles relatives au nouveau statut. Enfin, pour revenir sur certaines intuitions et observations apparues tout au long du mémoire, la conclusion propose une idée de synthèse. Celle-ci se formule dans les termes imagés d'« identité latente », suggérant qu'il soit possible ainsi de mieux penser certaines dimensions de l'identité en mouvement ; penser des transformations qui ne paraissent pas

parfaitement saisissables par les conceptions constructivistes ou un pur effet nominaliste du statut, mais s'inscrivent dans un terreau préalable de l'identité, qui existent en germes, cohérentes dans une histoire personnelle et collective.

CHAPITRE I
OBTENIR LE « STATUT D'INDIEN » PAR LA LOI C-3 : L'APPARTENANCE À UNE
NOUVELLE CATÉGORIE CORRESPOND-T-ELLE À LA RÉALITÉ PERSONNELLE ?

Introduction

En 2010, le Gouvernement du Canada a adopté le projet de loi C-3 : *Loi sur l'équité entre les sexes relativement à l'inscription au registre des Indiens*¹. Cette loi est entrée en vigueur le 31 janvier 2011. Il s'agit d'une modification des conditions d'admissibilité au « registre des Indiens », lequel fait partie du cadre plus général de la *Loi sur les Indiens*. Ce registre est la liste officielle des personnes détenant le statut particulier d'« Indien », c'est-à-dire ayant la reconnaissance légale d'appartenir à l'un des différents groupes autochtones du territoire canadien (ce qui n'implique pas dans tous les cas l'appartenance officielle à l'une des nations autochtones, celles-ci pouvant définir indépendamment leur code d'appartenance). Le statut d'Indien inscrit concerne plus spécifiquement les membres des peuples amérindiens, désignés aussi comme « Premières nations », ainsi il ne s'applique pas aux Inuits, dont les règles d'appartenance officielle relèvent d'un autre système, dans le cadre d'ententes spécifiques entre le gouvernement et les communautés du Nunavut et du Nunavik². Les Métis, non au sens de toute personne d'origine mixte, mais des communautés historiquement constituées en collectivités métisses et formant leur propre culture, demeurent quant à eux exclus du registre des Indiens, bien qu'ils aient récemment acquis une reconnaissance comme Première nation³.

La loi C-3 modifie les critères du registre des Indiens en permettant l'inscription des petits-enfants de femmes autochtones qui avaient elles-mêmes perdu leur statut

¹ *Affaires autochtones et Développement du Nord*, Gouvernement du Canada, section « Statut d'Indien » : <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1308068336912/1308068535844>

² Grammond, Sébastien (2008). *L'identité autochtone saisie par le droit*, dans *Mélanges André Lajoie*, Éd. Pierre Noreau et Louise Rolland, Éditions Thémis, p. 312.

³ Un jugement de la Cour fédérale en 2014 désignait les Métis comme des « Indiens » au sens de la loi constitutionnelle, mais sans accorder de fait l'admissibilité au registre. Voir notamment : Thomas Isaac, Richard J. King, Patrick Welsh (2014). *La Cour d'appel fédérale confirme que les Métis relèvent de la compétence fédérale en vertu de la Constitution*, publications du cabinet d'avocat Osler, www.osler.com ; et : Stéphanie Marin, *Les Métis sont des « Indiens » tranche la cour*, La Presse canadienne, 14 avril 2014.

par mariage avec des hommes non-autochtones (ou même à des Indiens « non-inscrits »). D'où le principe d' « équité entre les sexes » dans l'énoncé de la loi : car les hommes mariés à des femmes non-autochtones conservaient quant à eux le statut d'Indien et pouvaient le transmettre jusqu'à la deuxième génération. Le principe général de C-3 est la « réparation » de cette inégalité, pour que la règle du registre sur le degré minimal de filiation s'applique également aux descendants des hommes et des femmes. Mais la loi inclut bien d'autres nuances et déclinaisons des règles d'éligibilité et de transmission. Par exemple une lignée familiale peut comporter plus de deux générations de métissage et demeurer indienne au sens de la loi quand la transmission s'est faite systématiquement par les hommes. Il faut aussi noter que malgré son titre officiel, C-3 ne fait pas disparaître toute mesure discriminatoire sur la base du sexe dans la loi sur le registre, cette modification ne vient pas résorber les multiples effets hérités des racines sexistes de la loi qui accordait uniquement aux hommes le droit de transmettre le statut d'Indien à leur descendance. Mais nous concentrant ici sur C-3 et ses effets, nous nous dispenserons des explications techniques qu'exigerait une discussion des aspects problématiques persistant dans le cadre légal du statut d'Indien. Soulignons seulement que des spécialistes du droit ainsi que des organisations de femmes autochtones ont démontré l'insuffisance de C-3 à cet égard lors des phases de consultation et suite à l'adoption de la nouvelle loi⁴.

Une précision à retenir d'entrée de jeu, c'est que la loi C-3 ne consiste donc pas à admettre un nouveau degré de filiation généalogique (ou degré supplémentaire de métissage) dans la définition du statut d'Indien, mais d'y inclure des personnes avec le même degré de filiation que d'autres personnes également issues d'un métissage, mais lesquelles détiennent le statut depuis leur naissance par transmission d'un homme avec le statut d'Indien. Ainsi, les raisons et les paramètres d'application de C-3 ne sont intelligibles qu'en situant cette modification légale dans l'histoire de la législation canadienne à l'endroit des autochtones, de ses objectifs, ses formulations antérieures, ses révisions et ses contestations. Les ramifications de ce cadre légal

⁴ Voir entre autres : position de *Femmes autochtones du Québec*, dans une lettre adressée au Ministre des Affaires indiennes et du Nord canadien, 8 février 2011 ; ainsi que : Gehl, Lynn (2013), *Indian Rights for Indian Babies : Canada's Unstated Paternity Policy*, *First Peoples Child and Family Review*, Vol. 8, no. 2.

des relations entre le gouvernement et les autochtones étant très vastes, limitons-nous à revoir surtout les aspects de son histoire liés directement au registre des Indiens, jusqu'à ses règles actuelles.

1.1 Sommaire historique du registre des Indiens dans la Loi sur les Indiens

À partir du 19^e siècle, les autorités coloniales du territoire canadien et plus tard le gouvernement canadien ont dressé des listes des membres de communautés autochtones (les « bandes indiennes » tel qu'on les désignait à l'époque et encore aujourd'hui dans la loi). Ces registres servaient à recenser la population autochtone et déterminer les actions et politiques à leur endroit, entre autres pour consigner les noms et le nombre des personnes liées aux traités déjà signés ou à venir avec la Couronne britannique. Un *Acte des Sauvages* (dénomination française à l'époque du « Indian Act ») fut adopté en 1876, rassemblant diverses mesures déjà énoncées dans des formes antérieures de législation, dont la définition d'un Indien établie en 1867 : « un *homme* de sang indien appartenant à une bande en particulier, les enfants de cet homme et une femme légalement mariée à cet homme⁵ ». On voit donc que dès lors fut instituée une différence entre homme et femme quant à la reconnaissance officielle d'être « Indien ». Cette reconnaissance impliquait des droits (ex. : résider sur une réserve désignée comme terre indienne, recevoir les dons annuels offerts par la Couronne aux sujets indiens sous sa tutelle) et des contraintes (ex. : pas de droit de vote, impossibilité d'acquérir des terres et des prêts bancaires⁶). Le registre dans sa forme actuelle a été intégré à la *Loi sur les indiens* reformulée en 1951. Il maintenait alors la règle de transmission du statut par l'homme, ainsi une femme autochtone se mariant avec un non-autochtone n'était plus reconnue comme Indienne. Un homme autochtone se mariant avec une femme non-autochtone conservait quant à lui le statut d'Indien, membre de telle « bande »,

⁵ Crey, Karrmen et Hanson, Erin (2009). *Indian Status*, site web de First Nations Studies Program, University of British Columbia : <http://indigenousfoundations.arts.ubc.ca/home/government-policy/the-indian-act/indian-status.html>

⁶ *Les autochtones : historique des lois discriminatoires à leur endroit*, Wendy Moss et Elaine Gardner-O'Toole, rapport pour le Gouvernement du Canada, Division du droit et du gouvernement, 1987, révisé en 1991 : <http://publications.gc.ca/Collection-R/LoPBdP/BP/bp175-f.htm>

et léguait le statut à sa descendance. Ceci opérerait aussi une rupture historique d'autant plus radicale pour les sociétés traditionnellement matrilineaires⁷.

Pour les femmes ainsi exclues du registre, il en résultait l'exil de leur communauté d'origine, entraînant souvent une coupure durable avec la culture, pour elles-mêmes et pour leurs enfants, car ceux-ci n'apprenaient pas nécessairement la langue de leur mère par exemple, ou ne pouvaient fréquenter le territoire traditionnel de leurs ancêtres.

Curieusement, même si le Registre des Indiens s'appuie à la base sur une distinction ethnique, l'épouse non-Indienne d'un Indien inscrit acquérait elle-même le statut d'Indienne. Il n'est pas si simple à première vue de déceler toute la logique derrière ces règles appliquées aux femmes, car si l'on voulait restreindre l'éligibilité à un statut légal particulier, voire l'éteindre progressivement, pourquoi « créer » des Indiennes avec des femmes « blanches » alors que des Indiennes « réelles » ne pouvaient plus l'être ? Cette contradiction n'est peut-être qu'apparente. D'abord, sans doute que le contexte sexiste de l'époque, dans la définition des rôles sociaux, et la conception patriarcale des politiques coloniales, pesaient plus lourd dans la définition du statut que la stricte catégorisation ethnique, c'est-à-dire qu'une femme était tout simplement identifiée à son mari. De plus, si on remonte au contexte idéologique guidant la législation à l'époque, l'un des premiers textes de loi qui esquisaient les bases de la politique envers les autochtones, adopté en 1857, s'intitulait *The Act to Encourage the Gradual Civilization of the Indian Tribes*⁸. L'idée de l'assimilation, de l'intégration au reste de la société « civilisée », était donc clairement l'objectif poursuivi. On assumait certainement que la femme indienne qui se mariait avec un blanc allait être intégrée à la société blanche, ceci étant perçu positivement dans l'optique de la Loi sur les Indiens. Quant aux femmes non-indiennes à qui le statut était accordé par mariage avec un Indien, il est permis de

7 Par exemple chez les Hurons-Wendats, une maison longue regroupait plusieurs membres de la famille élargie du côté de la femme (frères et sœurs, parents...), en se mariant un homme allait vivre dans la maison de sa femme, étant « adopté » par la famille de celle-ci. Voir : Georges E. Sioui, *Les Hurons-Wendats : une civilisation méconnue*, Presses de l'Université Laval, 1994 ; et Bruce Trigger, *The Children of Aataentsic: A History of the Huron People to 1660*, McGill-Queen's, 1987.

⁸ Les autochtones : historique des lois discriminatoires à leur endroit, Op. cit.

croire que dans leur rôle de mère auprès des enfants éventuels de ces couples mixtes, on voyait un facteur de « civilisation » et d'assimilation à l'intérieur même de la réserve (ces femmes blanches ne pouvaient transmettre une culture amérindienne et une langue qu'elles ne possédaient pas elles-mêmes). De plus, puisque les réserves délimitaient l'exercice de certains droits, d'une forme de gouvernance locale et de gestion des terres et des dons de la couronne (« cadeaux » annuels en vivres, biens essentiels, vêtements...), les autorités voulaient y empêcher l'intrusion d'hommes blancs, qui s'y seraient installés par mariage avec des Indiennes et auraient pu y exercer une influence⁹, tandis que des femmes provenant de l'extérieur, étant donné la position sociale des femmes en général à l'époque, ne causaient pas un véritable souci quant au risque d'ingérence dans les affaires politiques et économiques de la réserve.

Jean-Jacques Simard associe certaines mesures coloniales et gouvernementales, comme les réserves, à une idée de conservation d'un « monde original », une muséification de la culture indigène propre à la conception de l'altérité dans la société occidentale¹⁰. Mais l'idée d'une conservation de l'intégrité des communautés et des cultures autochtones (comme on viserait à conserver la faune dans une « réserve faunique »), même si elle avait pu être entretenue en théorie, fut éclipsée par l'orientation réelle des politiques depuis l'époque coloniale, dans leurs extensions les plus radicales, tel que l'interdiction de pratiquer des cérémonies traditionnelles stipulée dans un acte de 1884¹¹. Puis dans l'application des règles sur le statut, une Indienne ayant marié un non-Indien et devenant veuve ne pouvait pas pour autant reprendre son statut d'Indienne et réintégrer une bande¹². En outre, dans les versions initiales de la Loi sur les Indiens à la fin du 19^e et au début du 20^e siècle, l'affranchissement (l'annulation du statut d'Indien) visait également les

⁹ Ibid.

¹⁰ Simard, Jean-Jacques (2003). *La réduction : l'autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui*, Éditions du Septentrion, p. 28.

¹¹ Notamment par l'Acte de l'avancement des Sauvages, 1884 : « Tout Sauvage ou autre personne qui participe ou assiste à la célébration de la fête sauvage désignée sous le nom de la « Potlatche », ou à la danse sauvage désignée sous le nom de « Tamanawas », est coupable de délit et passible d'incarcération (...) », cité dans *Les autochtones : historique des lois discriminatoires à leur endroit*, Op. cit.

¹² Rayner, Linda (1978). *The Creation of a « Non-Status » Indian Population by Federal Government Policy and Administration*, Ottawa, Conseil national des autochtones du Canada.

hommes, suivant divers critères attestant de la capacité à devenir « Canadien » au même titre que les autres citoyens, comme la maîtrise suffisante de l'anglais ou du français, l'obtention d'un diplôme, un service dans l'armée, etc.¹³.

La création du statut d'Indien visait donc tout autant la réalisation progressive de son contraire, c'est-à-dire ce qu'on nommait « l'affranchissement » des Indiens, ou leur disparition par assimilation à la société dominante. Puis comme nous l'avons vu, la loi a enraciné une conception sexiste de la filiation et de l'appartenance autochtone, définissant l'ascendance uniquement par l'homme.

Au terme d'un long processus juridique, les femmes qui avaient perdu leur statut par mariage avec un homme non-autochtone l'ont retrouvé en 1985 avec la loi C-31, puis il fut accordé à leurs enfants en 1987. Au cours de ce processus, la Commission des Droits de l'homme des Nations Unies s'est penchée sur la question et a déclaré que cette disposition de la loi canadienne « violait les droits d'une minorité », en incitant des femmes autochtones à perdre contact avec leur communauté, leur culture et leur langue¹⁴. Les règles du Registre des Indiens conservent cependant des différenciations de statut, selon lesquelles on peut être Indien inscrit à deux degrés différents, que l'on désigne par les numéros des articles de la loi qui les définissent : 6(1), qui est le degré « fort » du statut d'Indien, permettant de le transmettre à ses enfants, et 6(2) qui est le degré plus « faible », ne permettant pas de transmettre le statut à moins d'avoir des enfants avec un(e) autre Indien(e) inscrit sous 6(1)¹⁵. Les enfants métissés des femmes touchées par la loi C-31 ont obtenu un statut 6(2) en 1987. En revanche, les enfants métissés des hommes qui n'ont jamais perdu leur statut ont un statut 6(1).

¹³ Les autochtones : historique des lois discriminatoires à leur endroit, Op. cit.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Gouvernement du Canada, Loi sur les Indiens : <http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/lois/l-5/TexteCompleet.html>

1.2 Objet du projet de loi C-3 et conditions d'admissibilité

La récente modification de 2011, la loi C-3, faisait suite quant à elle au jugement *Mclvor* rendu par la Cour Suprême du Canada en 2009 (dans la cause *Mclvor contre Registraire, Affaires indiennes et du Nord, Gouvernement du Canada*)¹⁶. Sharon Mclvor, une femme de Colombie-Britannique dont la mère était une Indienne mariée à un non-Indien, poursuivait le gouvernement en affirmant que les règles empêchant son fils d'être inscrit au registre étaient discriminatoires. Le jugement de la Cour a déclaré « inconstitutionnelles » les dispositions de la Loi sur les Indiens qui permettaient la transmission du statut par les hommes jusqu'à la deuxième génération issue d'unions mixtes, mais non par les femmes. La loi C-3 accorde l'éligibilité au registre spécifiquement aux petits-enfants des femmes qui avaient perdu leur statut d'Indienne inscrite, par un mariage avec un non-Indien avant 1985, et ces nouveaux inscrits doivent être nés après 1951 (elle ne s'adresse donc pas à toute personne ayant une grand-mère autochtone en-dehors de ces critères)¹⁷. Ils obtiennent un statut 6(2).

Quant à l'appartenance formelle à une « bande » en particulier, les conditions peuvent varier parmi les différentes Premières Nations. Une bande est une communauté, une réserve, c'est-à-dire un village regroupant les membres d'un même groupe ethnique, avec une entité politique, le Conseil de bande. Pour certains groupes plus nombreux et dispersés sur un vaste territoire, plusieurs bandes composent le peuple ou la « nation » (ex. : la bande innue de Mashteuiatsh, la bande innue de Maliotenam...), pour d'autres moins nombreux et rassemblés en un lieu, la bande équivaut au peuple, à la « nation » entière (la bande de Wendake représente à elle seule ce qu'il reste du peuple Wendat au Canada, du moins en communauté organisée). La loi prévoit la possibilité d'une indépendance des conseils de bandes quant à la tenue de la liste des membres et les conditions d'appartenance¹⁸. Dans ce cas, l'inscription au registre pourrait ne pas signifier automatiquement l'appartenance à la bande, par exemple un conseil de bande pourrait privilégier une

¹⁶ Affaires autochtones et Développement du Nord, Canada, section « Statut d'Indien ».

¹⁷ Ibid.

¹⁸ « Appartenance à la bande », Art. 10 de la Loi sur les Indiens et Art. 3 de la Loi C-3, Affaires autochtones et Développement du Nord Canada et Bibliothèque du Parlement (www.parl.gc.ca)

plus grande « pureté du sang » que ne l'exige le registre, ou bien, au contraire des critères purement généalogiques du registre, un conseil pourrait considérer des critères culturels comme la langue ou plus généralement le degré de contact avec la communauté lorsqu'il s'agit de membres potentiels vivant hors réserve. Et vice versa : la bande pourrait accepter des membres non-inscrits au registre¹⁹, mais ceux-ci ne peuvent exercer des droits conférés aux Indiens inscrits par des ententes avec le gouvernement (ex. : chasse réservée sur un territoire donné) ou bénéficier des programmes destinés aux autochtones (soins de santé, aide à l'éducation, etc.), puisque pour le Gouvernement du Canada, un autochtone demeure un individu inscrit au Registre des Indiens. Plus de la moitié des Premières Nations souscrivent à un système de correspondance automatique entre le registre du gouvernement et la liste de leurs membres²⁰ (et seul le Registraire des Indiens, donc le gouvernement, peut déterminer l'admissibilité d'une personne au registre).

Lorsqu'une personne reçoit sa carte d'identification d'*Affaires autochtones et développement du Nord du Canada*²¹, le gouvernement lui reconnaît à la fois un statut particulier, celui d'autochtone, et une appartenance à la collectivité spécifique de ses ancêtres autochtones. Un numéro désignant la bande, ainsi que le nom de la nation, sont inscrits sur la carte. Ce détail est évidemment crucial pour toute question identitaire pouvant découler du statut. La catégorie « autochtone » (ou « Indien ») représente un ensemble homogénéisant, inventé depuis l'époque coloniale pour désigner tous ceux qui occupaient déjà le territoire. Elle recouvre certes des caractéristiques partagées, mais non la diversité des groupes ethniques, linguistiques et culturels qui la composent²². Dans la mesure où l'on peut parler

¹⁹ Stewart Clatworthy et Anthony H. Smith, *Population Implications of the 1985 Amendments to the Indian Act*, Research Study prepared for the Assembly of First Nations, Ottawa, 1992.

²⁰ Les seules données trouvées à ce sujet datent de 1999, il est dit que 360 des 610 Premières nations au Canada établissent leur liste de bande d'après le registre des Indiens inscrits tenu par le gouvernement : Megan Furi, Jill Wherrett (1996, révisé en 2003). *Questions relatives au statut d'Indien et à l'appartenance à la bande*, Division des affaires politiques et sociales, Bibliothèque du Parlement, Canada, BP-410F.

Rédaction : Février 1996 Révisé en février 2003

²¹ Jadis le Ministère des Affaires indiennes.

²² D'ailleurs cette diversité est peu connue pour la plupart des gens, dans le reste de la société sur le continent américain, les Indiens ne formant qu'un amalgame indifférencié. Une question

d'une identité autochtone, c'est donc ce qu'on pourrait nommer une identité « pan-ethnique »²³. Par une histoire partagée sous certains aspects au cours des derniers siècles, l'identification comme Indien ou autochtone signifie quand même quelque chose. Il est vrai aussi qu'il existe une certaine « réalité autochtone » partagée par un grand nombre de communautés à travers le pays, notamment au niveau socioéconomique, et aussi que les rapports politiques avec l'État concernent souvent les autochtones comme un tout. Mais au niveau d'une appartenance identitaire, c'est surtout par rapport à un peuple et une culture qu'elle se définit, car les différentes nations impliquent des histoires, des expériences de vie et des contextes culturels très variés. Un Wendat vivant à Wendake en banlieue de Québec et parlant français a très peu d'expériences en commun avec un Innu vivant dans une réserve éloignée de la Côte-Nord et parlant innu. Un Mohawk de Kahnawake près de Montréal vit dans un contexte géographique et culturel bien différent de celui d'un Cri de la Baie James. Dans ces deux exemples la réalité contemporaine de chacun diffère, mais ils sont aussi au sens ethnographique des peuples distincts (Wendats et Mohawks dans la famille iroquoise ; Innus et Cris dans la famille algonquienne).

Ainsi, pour une personne nouvellement inscrite au Registre des Indiens en vertu de la loi C-3 et qui dans la plupart des cas ne vit pas dans une communauté autochtone, tout enjeu d'appartenance se rapporte à une nation spécifique dont elle devient membre, puis s'articule dans la distance variable des rapports entretenus (ou à construire) avec une communauté, dans un lieu précis, et non avec une grande communauté abstraite des autochtones en général.

Pour récapituler la situation type des bénéficiaires de la loi C-3 depuis 2011, il est utile de faire des comparaisons avec la situation des femmes visées par la loi C-31 en 1985. Suite à C-31, une femme retrouvait son statut officiel d'Indienne après l'avoir perdu. Elle l'avait à sa naissance, transmis par ses parents, et souvent elle avait passé toute sa jeunesse dans une communauté autochtone. Elle a changé deux fois « d'identité » dans les documents légaux, en perdant son statut d'Indienne et en

discutée notamment par Thomas King, *The Inconvenient Indian: A Curious Account of Native People in North America*, 2012.

²³ Nicole Gallant, *Choix identitaires et représentations de l'identité issue de l'immigration chez la deuxième génération*, *Canadian Ethnic Studies*, Volume 40, Number 2, 2008, pp. 35-60.

le retrouvant en 1985. Puis elle a dû intégrer un autre contexte social en déménageant à l'extérieur de la réserve suite à son mariage avec un non-Indien. Elle peut aussi être jusqu'à « 100% Indienne » quant à son ascendance biologique, si ses deux parents l'étaient. Tandis que dans le cas de C-3, un homme ou une femme métissé obtient le statut d'Indien sans ne l'avoir jamais détenu auparavant, et généralement sans être né dans une communauté autochtone ni y avoir vécu. Sa situation est analogue à celle des enfants des femmes touchées par C-31, qui eux ont obtenu le statut en 1987.

Il est estimé qu'environ 45 000 personnes au Canada sont devenues admissibles au Registre des Indiens par la loi C-3²⁴. Puisque cette admissibilité suivant C-3 implique d'avoir une grand-mère qui avait perdu son statut d'Indienne avant 1985, les nouveaux inscrits depuis 2011 se trouvent dans un large éventail d'âge. Cela signifie que plusieurs sont des adultes d'âges divers, c'est-à-dire qu'ils ont déjà une longue expérience de vie comme « non-Indien », pour la plupart ayant grandi, vécu et travaillé dans la société canadienne, et que leur contact jusque-là avec la culture et la communauté de leur grand-mère est très variable selon les circonstances personnelles, allant possiblement d'une grande proximité pour certains depuis leur enfance, jusqu'à l'absence totale de contact. Cela dépend aussi des rapports que leur père ou mère autochtone, statué en 1987 suite à C-31, avait tissés ou renoués avec la communauté. Parmi ces 45 000 personnes touchées par C-3, leur propre perception de la part indienne de leurs origines est forcément tout aussi variable, investie d'une variété de sens subjectifs.

Dans ce portrait général s'inscrit ma situation personnelle. Ma grand-mère, Juliette Sioui, était Huronne-Wendate, née à Wendake de deux parents wendats. Son statut d'Indienne avait été révoqué lors de son mariage avec mon grand-père, un « blanc » canadien-français. Elle était aussi de ce fait retirée de la liste des membres de la bande huronne et a déménagé sur la rive sud de Québec, restant à moins de 30 minutes de route de la réserve et gardant donc néanmoins un contact étroit avec sa

²⁴ Affaires autochtones et Développement du Nord, Gouvernement du Canada, section « Statut d'Indien – Loi C-3 ».

famille. Elle est décédée juste avant l'adoption de C-31 en 1985, mais mon père, de descendance moitié huronne-wendate, moitié canadienne-française, a obtenu le statut d'Indien inscrit en 1987, étant alors le dernier de la descendance à y avoir droit. Les frères de ma grand-mère se sont mariés aussi avec des femmes de l'extérieur de la réserve, des non-Indiennes qui ont alors acquis le statut sous l'ancienne loi. Leurs enfants, les cousins de mon père, d'origine à moitié Canadienne-française comme lui, avaient quant à eux un statut 6(1) et ceux qui étaient des hommes, même ceux s'étant aussi mariés avec des non-Indiennes, ont transmis le statut à leurs enfants également. Ces derniers, n'ayant pas plus de « sang wendat » que moi quant à l'ascendance biologique, étaient néanmoins Indiens inscrits depuis leur naissance et membres de la bande de Wendake. En 2011, suite à l'entrée en vigueur de la loi C-3, j'ai rempli un formulaire émis par *Affaires autochtones et développement du Nord Canada*, sur lequel je devais fournir quelques renseignements de base concernant ma grand-mère, pour qu'il soit vérifié qu'elle était une Indienne inscrite ayant perdu son statut suite à son mariage. Quelques mois plus tard, n'ayant jamais vécu à Wendake et séparé de la famille Sioui par deux générations de métissage, j'ai reçu une carte certifiant qu'au sens légal, j'étais devenu un « Indien », membre de la Première Nation huronne-wendat de Wendake.

1.3 Rapports entre le statut légal et l'identité

Explorer les rapports entre « l'identité » et l'obtention du statut d'Indien implique le constat élémentaire qu'il s'agit de deux choses différentes. Le statut légal dans un registre de l'État ne correspond pas forcément à l'identité d'une personne, avec tout ce que le terme « identité » peut recouvrir, tant dans la façon dont la personne se définit elle-même que dans les représentations sociales supposées signifier le caractère distinct de cette catégorie de personnes par rapport au reste de la population. L'appartenance officielle (et nouvelle dans le cas de C-3) à un groupe autochtone, à une « bande » spécifique, n'équivaut pas non plus automatiquement à une appartenance réelle, vécue dans des relations concrètes avec une communauté. Puis la filiation biologique joue certes généralement un rôle dans la conception

identitaire d'un groupe ethnique, mais le statut d'Indien ne procède que par des seuils d'inclusion et d'exclusion dans une grille de critères généalogiques, il ne correspond pas forcément au sens que donne une personne à cette filiation. Puisqu'une dimension culturelle est souvent incluse aussi dans les conceptions courantes de l'identité, cette réduction des règles du Registre des Indiens à des critères généalogiques est l'objet de critiques venant de deux côtés : dans la société non-autochtone – où de plus s'exprime souvent une hostilité au fait qu'un statut particulier confère certains droits et privilèges à une catégorie de la population –, on souhaiterait que le statut atteste davantage d'une réelle « différence », c'est l'exigence de « l'authenticité indienne »²⁵ qui marque une partie des discours de la société dominante envers les autochtones ; puis chez les autochtones, notamment pour les Indiens « non-inscrits » et inadmissibles selon les règles du registre²⁶, on souhaiterait également que des facteurs culturels ou de liens réels à une communauté soient pris en compte, par exemple qu'un Conseil de bande puisse recommander des candidats au statut sur la base d'une connaissance de la culture (ex. : parler une langue autochtone) ou d'une proximité avec la communauté. Il reste que, tant que le statut d'Indien existe, aussi arbitraire le pourcentage de « sang indien » puisse-t-il être quant à l'identité d'une personne, c'est une donnée objective retracée dans la généalogie. C'est le statut en lui-même qui est problématique, aucune règle ne pourrait correspondre parfaitement à la conviction identitaire intime de chaque personne. Il pourrait apparaître tout autant arbitraire, voire un peu absurde, d'accorder ce statut sur la base d'un questionnaire devant mesurer le degré de culture autochtone d'une personne. Comment devrait-on alors définir la culture ? Serait-ce au sens « traditionnel » ? C'est une question complexe abordée plus loin, mais pour C-3 par exemple, on imagine mal une procédure d'application dans laquelle, avant de confirmer l'éligibilité au statut, on nous poserait une série de questions pour évaluer des « attributs culturels » : va-t-on à la chasse ? Sait-on faire cuire de la bannique ? Devrait-on être exclu si on ne parle pas une langue amérindienne ? Mais les critiques plus incisives de ce système

²⁵ Une question abordée entre autres dans : Lawrence, Bonita (2004). *“Real” Indians and Others: Mixed-Blood Urban Native Peoples and Indigenous Nationhood*, University of Nebraska Press.

²⁶ Par exemple, paternité autochtone mais absente du certificat de naissance, un cas discuté dans : Gehl, Lynn (2013). *Indian Rights for Indian Babies : Canada's Unstated Paternity Policy*, First Peoples Child and Family Review Vol. 8, no. 2.

s'attachent à son principal problème, qui au-delà d'une argumentation sur telle ou telle règle du statut, est le fait que seul le gouvernement s'arroge le droit exclusif de déterminer qui est reconnu comme autochtone²⁷.

Couramment, les gens peuvent dire « je suis autochtone car j'ai le statut ». Mais pour situer sommairement les deux pôles de l'écart possible entre le statut et l'identité, disons qu'on peut être éligible au statut sans réellement « être » autochtone au sens identitaire, autant qu'on puisse être autochtone – dans sa conscience personnelle, son ascendance généalogique, des traits culturels, la façon dont les autres nous perçoivent... – mais sans avoir le statut pour diverses raisons. Mais si la distinction est claire au niveau terminologique, qu'il est évident qu'on ne doit pas confondre statut et identité et qu'on peut parler de l'un sans égard à l'autre, en revanche ce n'est pas aussi clair dans la réalité et dans la perception du statut, particulièrement celle des autochtones eux-mêmes. L'histoire du statut d'Indien, son incidence (négative ou positive) sur différents aspects de la vie des gens, dont en premier lieu la possibilité d'appartenir formellement ou non à une Première nation, lui ont donné un fort pouvoir symbolique comme « régulateur de l'identité autochtone²⁸ ». Ainsi, bien qu'en admettant que le statut d'Indien soit une invention de l'État et non un fondement véritable de l'identité, désormais il se superpose quand même à l'identité sous de multiples angles dans l'esprit de nombreux autochtones. Au-delà de ses conséquences légales, économiques et autres effets concrets comme le choix de résider ou non sur une réserve, le statut prend la forme d'une reconnaissance, une sorte de matérialisation de l'abstrait « regard de l'autre » qui donne du sens, de la cohésion et de la légitimité à la conception identitaire de soi-même. Dans sa recherche auprès d'autochtones métissés vivant dans les grandes villes au Canada, Bonita Lawrence constatait que pour plusieurs d'entre eux le statut est une composante importante de « l'affirmation identitaire », du sens de la filiation à leurs origines amérindiennes, d'autant plus parce qu'ils ne côtoient pas au quotidien la collectivité autochtone à laquelle ils sont liés. Inversement, elle démontrait que ceux et celles qui n'étaient

²⁷ Une critique justement très présente dans les écrits de femmes autochtones au Canada : Lynn Gehl, Pamela Palmater, Bonita Lawrence, Ellen Gabriel, etc.

²⁸ Gehl, L. with Ross. H. (2013). *Disenfranchised spirit: A theory and a model*. Pimatiziwin: A Journal of Aboriginal and Indigenous Community Health, 11(1), 31-42.

pas éligibles au Registre des Indiens (notons que l'étude était réalisée avant l'adoption de la loi C-3), même s'ils se percevaient autochtones ou du moins pas totalement « blancs » – par exemple en raison d'un attachement à des dimensions culturelles ou de leur apparence physique –, étaient plus portés à des questionnements identitaires, ou avaient parfois tendance à éprouver un doute ou une gêne quant à la « légitimité » et « l'authenticité » de se dire autochtones sans avoir le statut²⁹. De plus, Lawrence a trouvé deux points de vue différents sur le statut, associés en général à chacune de ces situations (avec statut hors réserve / sans statut hors réserve), du moins chez les personnes plus politisées. C'est-à-dire que les autochtones métissés vivant hors réserve et détenant le statut d'Indien étaient davantage prêts à défendre l'existence du registre comme instrument de reconnaissance et de continuité de l'appartenance autochtone, tandis que ceux qui n'y sont pas éligibles entretenaient plutôt un discours critique envers le statut d'Indien, perçu comme un héritage colonial à abolir, un instrument de division et d'exclusion³⁰. Lorsque Lawrence considère les réponses de personnes interviewées en rapport avec leur degré de métissage et d'autres facteurs, comme le fait d'avoir vécu sur une réserve, le poids du statut dans l'autodéfinition devient alors probant. Il s'avère que dans une proportion marquée, les individus métissés avec le statut, d'autant plus s'ils ont vécu sur une réserve, se disent simplement Indiens (ou autochtones – « Natives »), même s'ils ont « les cheveux blonds et les yeux clairs ». En revanche, ceux sans statut, et même si au contraire des premiers leurs origines amérindiennes sont évidentes physiquement, se disent plutôt métis ou d'origines mixtes (« mixed blood »)³¹. Ceci tend donc à confirmer, du moins pour une part significative des autochtones métissés, l'investissement subjectif d'un sens identitaire dans le statut d'Indien défini par l'État.

Pour l'individu obtenant le statut d'Indien en vertu de la loi C-3, s'il se percevait déjà comme autochtone, ne serait-ce qu'« en partie » (garder conscience d'une part autochtone dans ses origines, entretenir des liens avec le côté autochtone de la famille...), il se peut alors que le statut prenne à ses yeux le sens symbolique d'une

²⁹ Lawrence, Bonita (2004). "Real" Indians and Others: Mixed-Blood Urban Native Peoples and Indigenous Nationhood, University of Nebraska Press.

³⁰ *Ibid*, chapitre 11.

³¹ *Ibid*, introduction p. 12.

reconnaissance. Mais si un autre individu ne se percevait pas lui-même comme autochtone, que rien dans sa vie ne le rapprochait de cette part de ses origines, se peut-il alors qu'il se conçoive davantage comme autochtone suite à l'obtention du statut et l'appartenance à une bande ? Un changement de catégorie sur un document ne permet pas, rationnellement, de se percevoir soi-même soudainement « autre », quand aucune transformation majeure des conditions objectives de la vie personnelle ne s'opère en conséquence, du moins pas immédiatement. Pourtant, même dans les cas où le statut acquis par la nouvelle loi ne correspond pas à la définition identitaire déjà existante, il nous faut garder l'hypothèse qu'il ait un effet, qu'il puisse entraîner une quelconque modification de cette définition. Il se pourrait que ce statut dirige l'attention d'une personne vers des choses ignorées jusque-là, ou qui étaient sans signification particulière auparavant, dans son histoire familiale, en elle-même; ou ne serait-ce qu'il soit l'instigateur d'un questionnement identitaire qui n'aurait pas surgi autrement. Cette perspective rejoint la question philosophique sur le potentiel du langage de faire advenir la réalité, comme Nietzsche qui se demandait s'il fallait s'interroger sur la capacité du langage à nommer ce qui existe ou plutôt sur le pouvoir de faire exister les choses en les nommant³². Une approche psycho-sociologique de l'influence qu'exercent les catégories construites sur la réalité poursuit également cette question. Le philosophe Ian Hacking propose le principe de « dynamic nominalism ³³ », s'intéressant à l'influence des catégories sur les personnes qui y sont assignées, sur leurs expériences réelles et leur propre perception d'eux-mêmes. Il s'est beaucoup penché sur les troubles psychiatriques, sur leur croissance en nombre et la fréquence des symptômes déclarés par les patients eux-mêmes une fois qu'un trouble était nommé, décrit et connu par le public en général (il a étudié l'histoire de l'autisme et du trouble de personnalités multiples plus particulièrement), mais il étend ses réflexions aussi à toute catégorie sociale. C'est toutefois sous réserve qu'on évoque ici Hacking, car encore faut-il saisir les représentations par rapport auxquelles une personne modulerait sa réalité et sa définition d'elle-même, ce qui est moins clair pour les fondements d'une identité ethnique que les « symptômes »

³² Cité dans : Hacking, Ian (1986). *Making Up People*, in *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, Stanford University Press, p. 222-236.

³³ Hacking, Ian (2002). *Historical Ontology*, Harvard University Press.

d'un trouble mental. Mais il reste qu'il faudra considérer ces effets possibles de l'obtention du statut d'Indien par la loi C-3 dans une dimension purement subjective, particulièrement dans une perspective interactionniste, partant du fait que la reconnaissance extérieure rend disponible la composante « autochtone » dans la construction identitaire, qu'une personne peut s'y sentir soudainement « autorisée », en venir à générer des « signes » de cette identité, peu importe sa perception préalable d'elle-même et son expérience de vie passée.

Il y a d'autres façons, plus concrètes mais indirectes, dont le statut peut agir sur l'identité d'une personne nouvellement inscrite suite à C-3. C'est que le statut peut lui offrir des opportunités, des expériences nouvelles en lien avec la communauté de ses ancêtres autochtones ou le monde autochtone en général et qui peuvent éventuellement nourrir un sens identitaire. Il peut s'agir d'expériences professionnelles, culturelles, politiques, etc. Ce sont de nouvelles situations directement conséquentes au statut, souvent même conditionnelles au statut, donc qui n'auraient probablement pu se matérialiser sans la loi C-3 et sont souvent rattachées aux droits que confère le statut. Sans déclinier toutes les ramifications des diverses mesures, lois, traités et articles de la Constitution d'où découlent les droits et privilèges des Indiens inscrits, ainsi que les mesures d'affirmation positive mises en œuvre de nos jours pour les autochtones (ex. : accès à l'emploi, financement des arts...), on peut résumer ceux-ci en quelques catégories pour mieux anticiper lesquels sont susceptibles de créer des opportunités de développement d'une appartenance, par des changements réels dans la vie de la personne.

- Avantages économiques

Il s'agit principalement des programmes dédiés aux autochtones pour des soins de santé non couverts par l'assurance-maladie provinciale (ex. : remboursement d'un pourcentage des frais de dentiste et d'optométrie), des fonds d'aide aux études que les conseils de bande peuvent distribuer aux membres, des exemptions de taxes sur des biens acquis sur une réserve et sur l'essence achetée à une station-service sur une réserve, puis des exemptions d'impôt pour des emplois exercés à l'intérieur d'une réserve. Des termes comme « avantages » ou « privilèges » sont bien sûr plutôt inappropriés, puisqu'un

écart important persiste entre la condition socio-économique de l'ensemble des autochtones et celle du reste de la population canadienne. Il s'agirait plutôt en ce sens de « mesures d'atténuation ». Mais il faut aussi reconnaître que pour nombre d'autochtones nouvellement inscrits au registre suite à C-3, n'ayant jamais eu droit à ces mesures auparavant, elles prennent l'apparence d'« avantages économiques ». Ces conséquences économiques peuvent certes inciter un individu admissible, en vertu de la loi C-3, à se prévaloir du statut. Elles n'ont en elles-mêmes aucun contenu identitaire, au sens où elles n'impliquent pas nécessairement de nouveaux rapports sociaux ou une quelconque modification de la conception de « qui on est », ni n'exigent-elles d'autres démonstrations tangibles d'appartenance et de situation personnelle que la simple preuve du statut d'Indien (la « carte d'Indien »). Cependant, elles peuvent mettre en jeu, indirectement, la définition identitaire. La dimension « stratégique » de l'autodéfinition peut être évoquée dans ce contexte, au sens le plus instrumentaliste. Mais en fait il s'agit précisément d'un usage stratégique du statut plutôt que d'une affirmation identitaire. Toutefois, ces situations débordent dans les rapports sociaux, puisque les mesures économiques réservées aux autochtones teintent une part de l'opinion populaire envers eux, qu'ils sont alors perçus négativement comme profitant de largesses indues de l'État, tel que le veut le cliché encore largement répandu. Le nouveau membre d'une Première nation se trouve confronté à cette perception. Aussi, comme l'une des participantes aux entrevues s'en fera l'écho au dernier chapitre, évoquant le point de vue d'une membre de sa famille : pour certaines personnes maintenant admissibles au registre des Indiens, le statut signifie d'abord des avantages économiques, et elles préfèrent rejeter l'opportunité du statut que d'être associées à « des profiteurs », selon leur propre perception des autochtones.

- Droits territoriaux

Si les membres d'une communauté autochtone ont des droits sur un territoire, par un traité historique ou par reconnaissance d'une appartenance ancestrale dans de nouvelles ententes avec les gouvernements (ex. : les droits territoriaux des Cris dans la Convention de la Baie James de 1975, les droits des Wendats

sur le territoire au nord de Québec reconnu dans un jugement de la Cour en 1990), en principe un nouveau membre inscrit sur la liste de bande en vertu de la loi C-3 acquiert donc aussi ces droits. Bien que l'emplacement d'une réserve ait le statut de territoire autochtone, il est plutôt question ici des territoires plus vastes au-delà du village où habite la communauté, des étendues généralement sauvages, donc les forêts, lacs et rivières où furent traditionnellement pratiquées des activités de subsistance par un peuple amérindien. Les droits qui peuvent être détenus sur un tel territoire concernent normalement des activités réservées de chasse et pêche, une liberté de circulation et d'occupation, la possibilité de certaines activités économiques. Puisque toute exploitation des ressources sur ces territoires par des intérêts extérieurs requiert des accords avec la Première Nation en cause, il peut donc en résulter aussi une participation politique des communautés appelées à s'exprimer sur ces accords, pouvant entraîner tant solidarité que division. Mais surtout, tel qu'il sera discuté plus loin, le territoire est intimement lié à l'identité des différentes nations autochtones, il porte le sens d'un lien à la nature, des racines culturelles et de l'écho d'une occupation ancestrale depuis des milliers d'années. Ainsi, advenant que suite à l'obtention du statut par la loi C-3, des circonstances amènent une personne à fréquenter un territoire ancestral pour la première fois ou plus régulièrement, y étant désormais pleinement autorisée et ayant possiblement de nouvelles occasions d'y accompagner des membres de la famille autochtone, c'est l'une des conséquences du statut qui pourrait avoir une forte incidence sur le sentiment d'appartenance et la construction d'une identité autochtone.

- Possibilité de résidence dans la communauté

Dépendamment des terrains disponibles pour construire une maison et des critères établis par un conseil de bande à l'égard des demandes de résidence, un nouveau membre suite à la loi C-3 peut avoir la possibilité de s'établir dans la communauté. À Wendake par exemple, il n'y a pas de règle sur le degré d'ascendance wendate quant au droit de résidence, tout membre inscrit peut s'y établir (contrairement à Kahnawake, nous y reviendrons), cependant l'espace disponible limite la croissance de la population locale qui aurait pu résulter de C-3. La liste d'attente pour les quelques terrains disponibles étant déjà longue,

requérant en moyenne 10 ans d'attente, il est incertain qu'un nouveau membre suite à C-3 ait la possibilité de s'y établir, mais c'est une éventualité, pouvant aussi se réaliser plus rapidement par succession à l'intérieur d'une famille. Dans des communautés plus éloignées, non enclavées par le développement urbain comme Wendake et Kahnawake, l'espace est moins un enjeu et le nouveau membre a cette possibilité de s'y installer. Le changement du lieu de résidence n'est pas en soi un facteur de transformation ou de construction identitaire, mais l'intégration à la communauté qui s'en suit développera nécessairement une appartenance fortifiée. Une communauté autochtone comptant généralement une petite population et formant un tissu social où « tout le monde se connaît », l'intégration communautaire dépasse alors la simple familiarisation avec les voisins, car le nouvel arrivant se trouvera progressivement intégré à un réseau qui le lie à l'ensemble de la communauté. Cette intégration pourra à long terme, de multiples façons, nourrir un sens identitaire pour l'autochtone nouvellement inscrit en vertu de C-3. En fait, la définition identitaire devient dès lors inséparable d'une appartenance communautaire, laquelle peut en revanche être éprouvée comme un manque, un obstacle à la pleine appartenance, pour le nouveau membre d'une Première nation qui vivra toujours à l'extérieur de la communauté.

- Opportunités professionnelles

Plusieurs postes et appels d'offres affichés par les conseils de bande accordent la priorité sinon l'exclusivité d'embauche à des autochtones inscrits (membres ou non de la bande en question selon les cas). Ceci est souvent déterminé par des conditions légales en amont, lorsque des emplois sont financés par des programmes gouvernementaux destinés à l'embauche d'autochtones. Ce type d'opportunité se rattache en premier lieu aux avantages économiques, mais pour un autochtone nouvellement inscrit qui n'avait pas accès à ces opportunités avant la loi C-3, il peut s'en suivre des expériences sociales et culturelles nouvelles, qui par une familiarisation plus intime avec une communauté ou le monde autochtone en général auront potentiellement une incidence identitaire à long terme, donnant un contenu plus concret à sa propre appartenance.

En résumé, bien que le statut d'Indien ne signifie a priori aucune reconnaissance proprement identitaire, ni n'entraîne-t-il automatiquement des changements réels pour une personne qui l'obtient au milieu de sa vie, il entretient quand même des rapports étroits avec l'identité autochtone. Il peut être à la longue investi d'un certain sens au niveau personnel, tel qu'il l'a été au niveau collectif dans un processus historique au cours duquel les autochtones ont en partie endossé, en même temps que subi, cette régulation externe de l'identité. Il peut jouer un rôle dans toute la dynamique subjective et les jeux de perception qui modulent les interactions sociales et participent à la définition identitaire qu'une personne élabore pour elle-même, conférant à ses yeux une certaine valeur de « légitimité » à son identification comme autochtone. Puis il peut agir comme déclencheur de nouvelles expériences qui pourraient construire ou fortifier une appartenance. Par ailleurs, tout ceci découle du fait que le statut ait acquis un sens paradoxal, une réversibilité de ses effets : instrument de contrainte et de ségrégation à sa source dans la Loi sur les Indiens, impliquant son extinction éventuelle par l'assimilation de ceux qu'il identifiait, il s'est aussi en retour cristallisé comme instrument politique pour les autochtones. Du moment que le statut existe et que ceux qui le détiennent ne veulent pas s'en départir, il devient le moyen de faire valoir les droits qui lui furent attachés, et tout en étant un facteur de division et d'exclusion, il participe à la continuité des communautés autochtones en gardant une frontière. Ceci explique notamment que les femmes qui ont milité contre les règles discriminatoires du statut d'Indien, entre autres dans les causes juridiques menant à C-31 et C-3, n'ont pas visé l'abolition du statut, mais leur accès à celui-ci. L'expression courante quant à C-31 et C-3 (du moins telle qu'entendue souvent à Wendake) n'est pas de « reprendre le statut », mais de « retrouver ses *droits* ».

Enfin, doit-on supposer que la loi C-3 va ainsi « créer » des « nouveaux autochtones », une identité inventée chez des personnes que rien d'autre ne distinguait de la population non-autochtone avant l'octroi d'un nouveau statut légal ? On s'en remettrait alors à une conception « nominaliste » radicale, avançant que la catégorie « crée » l'identité. À ce stade-ci, nous avons plutôt l'intuition que cette hypothèse occulterait trop de nuances dans le rapport entre une catégorie officielle

et la réalité. La catégorie « autochtone » demeure certes toujours une construction, mais on ne peut négliger si facilement l'existence réelle des différences que recouvre la catégorie, que ce soit chez les gens qui ont le statut de naissance et ont grandi dans un milieu autochtone ou ceux qui viennent de l'obtenir en vertu de la nouvelle loi. Quant à ces derniers, s'ils furent auparavant totalement intégrés dans la société non-autochtone, il n'est pas dit que les nouvelles expériences possibles grâce au statut ou ses significations subjectives se posent sur le vide, qu'elles n'entrent pas plutôt en résonance avec des choses déjà là, dans le passé et la conscience d'une personne, dans ce qui fait qu'on « se reconnaît » ou non dans une catégorie. Car s'il suffisait d'analyser les catégories officielles et leurs représentations pour comprendre la création des identités, on sous-entendrait qu'il est possible de créer toutes sortes d'identités nationales et ethniques à partir de rien, alors que ce n'est pas le cas et que le processus d'appropriation de ces représentations demeure une question ouverte. Martina Avanza et Gilles Laferté, à la suite de Rogers Brubaker, font remarquer l'échec relatif, en Europe, des efforts dans les discours pour « créer » une « identité européenne »³⁵.

1.4 Le pouvoir de l'État de créer des catégories et la Loi C-3 : un cas inhabituel d'inclusion dans une histoire d'exclusion

L'État détient le pouvoir exclusif de créer des catégories, de définir ses implications légales et ses règles d'appartenance. Dans l'histoire de la législation canadienne à l'endroit des Indiens, comme nous l'avons vu, il s'ensuit le double effet de faire « apparaître » des autochtones, par la simple création de la catégorie qui identifie un groupe et trace son contour, puis de les faire disparaître, dans les statistiques au départ puis éventuellement dans la réalité selon les conséquences des règles d'exclusion. La loi C-3 fait en quelque sorte apparaître à nouveau des autochtones, du moins dans les statistiques.

³⁵ Avanza, Martina et Laferté, Gilles (2005). Dépasser la « construction des identités » ? Identification, image sociale, appartenance, Genèses, Vol. 4 no 61, p. 134-152.

Dans le sillage des idées de Pierre Bourdieu³⁶ sur l'État, ce pouvoir de classification de la population devient un vecteur de « violence symbolique ». Le professeur de droit Sébastien Grammond est l'un de ceux ayant mené une analyse très critique de la Loi sur les Indiens et des règles du registre, de ses mutations et de son rapport à l'identité et à l'expérience réelle des personnes touchées, particulièrement celles éprouvant leur inadmissibilité comme une contrainte significative dans leur vie et une négation de leur identité. Pour invoquer des alternatives possibles à un cadre légal qui engendre des situations discriminatoires, Grammond propose alors des comparaisons avec d'autres cas où l'identité se trouve dans une intersection avec la loi, sans relever d'une définition dont l'exclusivité appartient à l'État³⁷. Citons sommairement trois des exemples offerts :

- Suite à des accords avec le gouvernement fédéral, particulièrement l'*Accord du Nunavut* de 1993, les Inuits du Grand Nord canadien déterminent eux-mêmes l'appartenance officielle (lorsque nécessaire pour la gestion de divers programmes sociaux, des questions légales, des processus politiques...), qui comprend des critères tels que la pratique des « us et coutumes » et le fait d'avoir vécu assez longtemps sur le territoire du Nunavut. Une ascendance d'un des parents est exigée mais sans stipuler formellement une proportion minimale de « sang ». Grammond soutient que la reconnaissance légale de l'identité inuit est ainsi le fruit d'un « ordre juridique inuit »³⁸.
- La petite communauté crie de Chapleau Cree First Nation, au nord de Sudbury en Ontario, offre la possibilité aux Indiens non éligibles au registre fédéral, avec une ascendance dans la communauté, de soumettre une demande d'admission pour être formellement inscrits sur la liste de bande. Le conseil de bande administre ces demandes selon un code d'appartenance indépendant du registre fédéral, fondé sur l'évaluation générale d'un ensemble de critères, dont le lien familial à des membres de la communauté, une connaissance de la culture et de l'histoire, l'espace disponible pour accueillir de nouveaux résidents, etc.³⁹. Les membres ainsi acceptés demeurent sans statut légal d'Indien, mais deviennent membre de cette Première nation, invités à prendre part à sa vie sociale, culturelle et politique.
- Dans la société canadienne en général, lorsqu'une autre forme d'appartenance identitaire entre en jeu dans une question de droit, comme la

³⁶ Bourdieu, Pierre. *Sur l'Etat*, Cours au Collège de France 1989-1992, Paris, Seuil, 2012.

³⁷ Grammond, Sébastien (2008). *L'identité autochtone saisie par le droit*, dans *Mélanges André Lajoie*, Éd. Pierre Noreau et Louise Rolland, Éditions Thémis, p. 287-329.

³⁸ *Ibid*, p. 312.

³⁹ *Ibid*, p. 310.

langue ou la religion, celle-ci n'est pas réglementée par l'État. On accepte simplement l'identification déclarée par l'individu concerné. C'est le même principe dans les mesures de discrimination positive (ex. : programme d'emploi devant favoriser des minorités ethniques ou des francophones), il n'y a pas de contrôle de l'État pour l'appartenance à la catégorie. C'est ce que Grammond nomme le droit à l'auto-affirmation de l'identité⁴⁰.

Cependant, si on voulait transposer ces différentes formules au statut d'Indien pour le soustraire au pouvoir exclusif de l'État, d'épineux problèmes surgissent. En premier lieu, quant à l'auto-affirmation en particulier, l'obstacle majeur est économique. Grammond le reconnaît, d'autres identités qui distinguent différents groupes parmi la population n'entraînent pas d'importantes sommes en fonds publics comme pour les autochtones, ni de négociations territoriales. Grammond le mentionne avec une pointe de réprobation sarcastique, du fait que l'État se comporte différemment lorsqu'il s'agit de « surveiller ses coffres ». Mais d'un point de vue simplement réaliste, il n'est pas si simple de saisir par quel moyen toute régulation pourrait être abolie, non seulement en regard de fonds nécessairement limités, mais la légitimité même du statut et des droits qu'il accorde serait fortement ébranlée, aux yeux de l'ensemble de la population et probablement des autochtones dans une certaine mesure, s'il suffisait de « s'auto-affirmer » comme autochtone. Il est vrai, par ailleurs, que la vérité sur l'identité d'une personne lui appartient d'abord en propre, non dans un décret extérieur. Jean-Jacques Simard remarque à ce sujet :

L'ethnicité n'est pas tant affaire de gènes que d'identification subjective. En ce sens, je n'ai jamais trouvé mieux que le préambule de la loi finlandaise sur l'éducation des Lapons (Samis) pour en tenir compte : est Lapon, y dit-on à peu près, quiconque affirme : *Je suis Lapon*⁴¹.

Cependant, au-delà des questions économiques et de droit, le principe de l'auto-affirmation a présenté d'autres problèmes ces dernières années, qui pourraient être ramenés à un enjeu « d'authenticité »⁴². Alors qu'à une autre époque un blanc

⁴⁰ *Ibid*, p. 298.

⁴¹ Simard, Jean-Jacques. Op. cit., p. 35.

⁴² Une exploration plus avancée des questions d'auto-identification et d'authenticité, notamment par rapport à la condition de métis, pourrait s'appuyer entre autres sur les travaux entrepris dans la foulée de « l'arrêt Powley ». Par exemple : Gagnon, Denis (2009). « Nous savons qui nous

n'aurait pas voulu être autochtone, le contexte actuel de valorisation des différences a rendu quelque peu « à la mode » de chercher des ancêtres autochtones lointains pour se réclamer de cette identité, ce qui n'est pas sans causer une certaine perplexité chez les autochtones. Des critiques autochtones de cette tendance, dont la Métisse-Crie Chelsea Vowel, y voient plutôt une poursuite insidieuse de l'esprit colonialiste, une « mythologie de l'innocence », c'est-à-dire qu'au lieu de vouloir effacer les cultures autochtones, la société dominante se les « approprie », elle cherche à brouiller la différence, et du même coup évite de se souvenir des mesures assimilatrices qui furent imposées à ces cultures⁴³.

Pour des codes d'appartenance définis par les communautés elles-mêmes, comme chez les Cris de Chapleau ou les Inuits du Nunavut, ils offrent en effet la liberté à un groupe de reconnaître les siens. Dans le cas des Premières Nations amérindiennes comme les Cris, qui sont aussi régies par le Registraire des Indiens du gouvernement fédéral, ceci leur permet de contourner la simple comptabilité généalogique des règles du statut pour identifier leurs membres. Toutefois, si Grammond y voit une alternative aux lois discriminatoires de l'État, il ne soumet pas au même examen critique les codes internes d'appartenance, ou le problème de tout code en soi. Il évoque tout de même des cas rapportés où des femmes ayant recouvré leur statut suite à la loi C-31 ont fait face à des résistances et obstacles discriminatoires venant de la communauté qu'elles voulaient réintégrer⁴⁴. S'il faut le rappeler, le pouvoir « blanc » du Gouvernement canadien ne détient pas le monopole de la discrimination. Particulièrement quand des ressources financières sont en jeu, des emplois sur une réserve, des droits sur un territoire et souvent des divisions de factions politiques et de clans familiaux, rien ne permet de croire que d'autres formes de discrimination n'entrent pas aussi dans les procédures des instances

sommes » - Les Métis et l'État canadien : définitions identitaires et agencéité. In : D. Gagnon et al. (eds.). *Histoires et identités métisses : Hommage à Gabriel Dumont*, Presses universitaires de Saint-Boniface, pp. 277-301.

⁴³ Vowel commente notamment le propos du récent documentaire *L'empreinte*, qui entend exposer l'héritage amérindien des Québécois (réal. : Carole Poliquin, Yvan Dubuc, 2014). Elle interprète ce point de vue comme une quête d'innocence pour effacer la réalité coloniale : *The mythology of Métissage: Settler moves to innocence*, <http://apihtawikosisan.com/2015/03/the-mythology-of-metissage-settler-moves-to-innocence/>

⁴⁴ Grammond, op. cit., p. 311.

autochtones. À Wendake et ailleurs, lors de l'adoption de la loi C-31 en 1985, redonnant le statut aux femmes qui l'avait perdu par mariage avec un homme non-autochtone, parfois même les membres de la famille de ces femmes s'opposaient à leur réintégration, craignant la division des ressources et les considérant désormais comme des « étrangères »⁴⁵. L'un des exemples les plus frappants et regrettables provenait récemment des États-Unis, dans une communauté Chukchansi, une branche des Indiens Yokuts de Californie. Suite à l'implantation d'un Casino générant des profits pour la communauté et créant des emplois, certaines familles détenant davantage de pouvoir au conseil de bande ont révisé le code d'appartenance pour orchestrer une campagne d'expulsion d'autres familles, alléguant que celles-ci ne pouvaient faire la preuve de leur appartenance ancestrale réelle au groupe Chukchansi⁴⁶.

Puis même si à Chapleau le code se dissocie du registre fédéral en n'exigeant pas de proportion minimale de « sang cri », Grammond ne mentionne pas que dans d'autres communautés ayant opté pour l'indépendance du code d'appartenance, qu'il défend clairement, cela mène au contraire à l'exigence d'une « pureté » du sang supérieure au degré d'ascendance requis par le statut légal (comme à Kahnawake).

En somme, il ne s'agit pas de nier les constats critiques qui ressortent des analyses de la loi sur le statut d'Indien et de ses conséquences, mais d'abord de soulever d'autres questions sur des systèmes alternatifs et de résister à leur idéalisation. On peut alors mieux revenir au sujet de la loi C-3, justement parce que celle-ci inaugure une situation bien différente de celles observées par le passé en rapport au statut d'Indien, qu'elle requiert sous certains angles un tout autre cadre d'analyse. Les règles généalogiques du registre et leurs effets discriminatoires, notamment envers les femmes, ont créé des « exclu(e)s », ce qui incite à plaider pour

⁴⁵ Quant à la situation à Wendake, ces tensions furent rapportées plus d'une fois dans des conversations personnelles. Ailleurs, des membres de certaines communautés ont contesté C-31 devant les tribunaux, voir notamment : Lawrence, Bonita (2004), op. cit. Ceci est discuté à nouveau à la section 1.4 de ce chapitre.

⁴⁶ *This American Life*, émission de radio publique aux États-Unis. « Tribes », épisode du 29 mars 2013, archive web : <http://www.thisamericanlife.org/radio-archives/episode/491/tribes>

l'autonomie des bandes autochtones quant à la reconnaissance de l'appartenance. Mais aujourd'hui, alors que certains de ces exclu(e)s ou leur descendants obtiennent le statut par des modifications à la loi, cela fait surgir d'autres questions, d'autres situations problématiques. Car si on souhaite que des codes d'appartenance définis et appliqués par les instances autochtones puisse éviter de réglementer l'ascendance de façon stricte, en se fondant plutôt sur des critères comme la culture, la langue, la fréquentation d'un territoire et le degré de proximité avec la communauté, et bien on sera forcé d'admettre qu'un grand nombre des nouveaux Indiens inscrits en vertu de C-3 n'y seraient pas admissibles, à moins que l'ascendance ne demeure un critère prioritaire. En d'autres mots, si la loi C-3 résorbe une partie des contradictions des règles antérieures du registre, elle déstabilise par contre l'idée (ou l'idéal) de l'appartenance réelle – culturelle, « nationale » et communautaire – dont on aurait tendance à assumer un lien avec le statut. La situation se présente en sens inverse de celle de l'exclusion étudiée abondamment par Grammond et d'autres ; dans le cas de C-3, il s'agit manifestement d'une inclusion, de plus à une échelle assez importante et ayant reçu jusqu'ici très peu d'attention dans les recherches sur le statut d'Indien, son incidence sur l'identité et les formes d'appartenance. L'enjeu n'est pas le métissage comme tel, puisque des individus autant métissés que les bénéficiaires de C-3 ont vécu dans des communautés autochtones et s'y identifient pleinement, mais plutôt que le métissage et les règles d'exclusion qui y furent associées ont créé une diversité d'expériences de vie de plus en plus éloignées des racines autochtones, et que ceci brouille les repères de l'appartenance à une communauté et à un peuple spécifiques.

Dans le contexte du statut d'Indien au Canada, cette ambiguïté émerge surtout du fait qu'une catégorie légale ne peut tenir compte des multiples variations du degré d'appartenance dans la réalité, de l'hybridité culturelle de nombreuses personnes avec des origines mixtes et de la diversité de leurs conditions sociales. Il n'y a pas de degrés variables dans les règles du statut, on est « dedans » ou « dehors », aux yeux de la loi on est autochtone ou non-autochtone.

Une catégorie est sensée reposer sur la distinction reconnaissable d'un certain groupe. Mais une catégorie fixe aux contours délimités ne peut recouvrir toutes les conditions de vie et expériences qui forment une identité et supportent sa reproduction et ses variations chez chaque individu⁴⁸. L'équation entre le statut légal et la vie réelle, incluant la conscience identitaire personnelle, est alors incertaine⁴⁹, d'autant plus lorsqu'il s'agit d'un changement de catégorie au milieu de la vie d'une personne.

La vie d'un autochtone dans une réserve, parlant une autre langue que l'anglais ou le français, partageant avec sa communauté des traits culturels hérités de ses ancêtres, est effectivement une expérience qui se distingue de celle du reste de la population du pays. Une catégorie officielle, légale, consignait des autochtones dans un registre, même si c'est une catégorie inventée, ne cesse d'évoquer dans les représentations une réalité particulière qui lui correspond. Mais toutes les expériences des individus ne correspondent pas forcément à la catégorie et la distinction qu'elle suppose. En retour, l'inclusion ou l'exclusion de la catégorie officielle peut certainement transformer l'expérience vécue et la définition identitaire d'une personne.

Par exemple, avant 1985, quand une femme avait grandi dans une communauté autochtone et perdait son statut et l'appartenance officielle à cette communauté en se mariant avec un non-autochtone, son exclusion ne correspondait pas à son expérience réelle, à son histoire personnelle, et transformait sa vie (déménager hors de la communauté dans un lieu choisi par le mari, ne pas transmettre la langue à ses enfants, etc.). À l'opposé, si un individu métissé n'a jamais vécu dans la communauté de son parent autochtone, n'en parle pas la langue ni n'en partage des éléments culturels, et s'inscrit au registre suite à la nouvelle loi de 2011, son inclusion soudaine dans la catégorie autochtone ne correspond pas non plus à son histoire personnelle. Du moins il y a un écart par rapport aux significations qu'on donne habituellement à la catégorie « autochtone », et la loi n'est pas conçue pour

⁴⁸ Gajardo, Anahy (2009). Qui de la culture ou de la loi fait l'ethnie? : Esquisse de réflexion en cours sur la (re)connaissance légale de l'ethnie Diaguïta, *Tsantsa* no 14, p. 113-123.

⁴⁹ Cohn, Bernard (1996). *Colonialism and Its Forms of Knowledge : The British in India*, Princeton University Press.

attester d'une expérience quelconque ou d'une distinction culturelle, mais d'une simple vérification généalogique. Il est moins certain pour une personne nouvellement inscrite au registre des Indiens, comparée à celle qui en était retirée, que ceci transformera profondément sa vie par la suite. Mais tel qu'évoqué dans la partie précédente, il reste un espace indéterminé où des changements réels peuvent se produire.

Nous avons considéré jusqu'ici le pouvoir de la loi sur la définition identitaire et les conditions d'appartenance, ainsi que l'ambiguïté et la diversité des situations personnelles des bénéficiaires de C-3 à l'égard de leur « conformité » à la « catégorie autochtone ». Mais si l'appartenance à une communauté et une nation est possible pour ces individus, elle dépend d'une autre donnée essentielle à aborder : l'attitude des communautés autochtones et de leurs instances politiques à l'égard des nouveaux membres potentiels.

1.5 Modalités de l'appartenance à une Première nation pour les nouveaux membres en vertu de C-3 et vivant hors-réserve : contraste de deux réalités entre Wendake et Kahnawake

Les démarches juridiques qui ont mené à C-31 en 1985 et à C-3 en 2011 sont avant tout des initiatives individuelles, des femmes portant leur cause devant les tribunaux, avec l'appui d'organisations de femmes autochtones. Il ne s'agissait donc pas d'un mouvement collectif formé par un front commun des nombreux autochtones concernés par le litige, ni d'un programme des organisations politiques autochtones à l'échelle nationale, provinciale ou d'un conseil de bande en particulier. En retour, les lois adoptées affectent l'ensemble des communautés des Premières nations à travers le pays. La perception de ces modifications à la loi sur le statut d'Indien est alors variable d'une communauté à l'autre, tant de la part des chefs en place que parmi la population. À notre connaissance, les suites de C-3 à cet effet n'ont été l'objet d'aucune étude à ce jour, mais différentes répercussions de C-31 ont été documentées et donnent un aperçu des contradictions et résistances possibles au sein des communautés autochtones envers les « nouveaux membres ». Au lendemain de C-31 (1985), parmi les quelques 600 bandes

autochtones du Canada, il était estimé que le nombre des membres pouvait augmenter de 10% à 100% dans certains cas (les petites communautés de quelques dizaines d'habitants historiquement désertées en raison des mariages mixtes pouvaient se trouver face à une croissance soudaine et exponentielle de leur population). Une enquête auprès des femmes et de leurs enfants désormais éligibles au statut démontrait qu'environ 70% d'entre eux voulaient le statut comme moyen d'authentifier une reconnexion avec la culture et la communauté, mais que moins de la moitié envisageaient s'établir sur la réserve⁵⁰. Il ne semble pas exister de source d'information précise, pour plusieurs ou l'ensemble des communautés, quant aux modalités d'inclusion des nouveaux membres résidant à l'extérieur et ne comptant pas déménager sur la réserve (sont-ils tenus informés des affaires de la nation par divers moyens de communication, sont-ils inscrits sur les listes électorales pour le choix des chefs, ont-ils accès aux emplois dans la communauté...?). Ainsi les faits mieux connus concernent plus spécifiquement les réactions de certaines communautés à l'arrivée possible de nouveaux membres sur la réserve suite à C-31. Il semblerait que la majorité des bandes autochtones aient fait preuve d'ouverture envers les nouveaux membres⁵¹, cependant certaines ont affiché des réticences, jusqu'au refus de leur établissement sur la réserve, le vocabulaire employé marquant lui-même une division puisque les bénéficiaires de C-31 furent alors souvent désignés comme « nouveaux Indiens » ou « étrangers » (et non « Indiens ayant retrouvé le statut »)⁵². Des femmes (et/ou leurs enfants) retrouvant leur statut ont protesté contre le traitement que leur réservaient certains conseils de bande alors qu'elles souhaitaient réintégrer la communauté⁵³. Des bandes ont de plus directement défié la légitimité de C-31 dans les cours de justice. Ainsi trois bandes de l'Alberta – Sawridge First Nation, Tsuu T'ina First Nation et Ermineskin First Nation – ont contesté la constitutionnalité de C-31, parce que la loi leur imposait de nouveaux membres sans leur accord préalable. Un premier jugement de la Cour

⁵⁰ Bill C-31: The Challenge. Dans *Windspeaker*, Mars 1996.

⁵¹ Monture-Angus, Patricia (1999). *Journeying Forward: Dreaming First Nations Independence*. Halifax, Fernwood Publishing.

⁵² Switzer, Maurice (décembre 1997). *Time to Stand Up and Be Counted*, dans *First Perspective – Canada's source for news about Indigenous Peoples*.

⁵³ Huntley, Audrey et Blaney, Fay (1999). *Bill C-31: Its Impacts, Implications and Recommendations for Change in British Columbia*. Rapport rédigé pour : Aboriginal Women Action Network et Vancouver Status of Women.

d'Alberta réaffirma les droits des nouveaux inscrits au registre sous la loi C-31, des droits qui ne pouvaient être niés par les conseils de bandes, puis un jugement d'appel en Cour fédérale renversa la première décision, alléguant que celle-ci avait négligé le droit d'autodétermination des Premières Nations pour définir l'appartenance à une bande ⁵⁴. Ces rebondissements démontrent l'extrême complexité légale des questions d'appartenance, tiraillées entre la législation de l'État, les droits de la personne et les droits des bandes autochtones. Mais surtout, ces réactions de certains autochtones à C-31 témoignent d'une crainte vive des menaces pouvant encore peser sur la cohésion de leur communauté, leur souveraineté, et ultimement l'existence de leur peuple et de sa culture. Dans cette perspective, l'intégration de nouveaux membres, qui souvent ont vécu à l'extérieur dans « le monde des blancs », se présente comme un risque de désintégration, comme la continuité d'une politique de domination dans une nouvelle forme insidieuse d'infiltration, même si souvent dans la réalité il n'en est rien et que surtout dans le cas de C-31, les femmes retrouvant le statut n'ont jamais cessé de se considérer autochtones.

Certes, une partie des inquiétudes sont de nature matérielle, notamment par rapport aux ressources disponibles pour les services et au souci de garder le contrôle des terres dans les mains d'autochtones, mais l'enjeu est aussi identitaire. Le malaise provoqué dans des communautés autochtones par les nouvelles lois qui créent, « sur papier », de « nouveaux autochtones », concerne la légitimité de l'affirmation identitaire ; une appréhension de la dissolution – ou en quelque sorte de l'usurpation – de l'identité d'un groupe. Ce malaise, lorsqu'il imprègne des situations conflictuelles exposées sur la place publique, révèle des conceptions de l'identité du point de vue autochtone : un mélange changeant de considérations sur l'intégrité culturelle, l'appartenance communautaire et la survie « raciale » (lorsque le degré de sang – le « blood quantum » – est au cœur des préoccupations d'une communauté). Le niveau d'angoisse éprouvé par certains autochtones par rapport à ces conceptions identitaires et ce qui menace de les ébranler génère en retour des attitudes d'exclusion, cette fois depuis l'intérieur. Mais comme le rappelle constamment Bonita Lawrence, ces conceptions de l'identité d'un point de vue

⁵⁴ Lawrence, Bonita. Op. cit., p. 71.

autochtone ne sont plus jamais totalement libres et issues d'une pensée indépendante, elles sont tributaires d'un processus historique où l'identité fut aussi définie et contrôlée de l'extérieur, et l'assimilation des schèmes de pensée du dominant par le dominé est propre au colonialisme⁵⁵. Entre autres, le principe de l'exclusion des femmes mariées à des blancs, maintenu dans certaines communautés et s'étant parfois réaffirmé avec vigueur au lendemain de C-31 (normalisé dans le slogan « marry out, stay out », comme à Kahnawake), sans qu'on doive unilatéralement l'imputer à une contamination par l'idéologie dominante, n'en demeure pas moins indissociable de l'histoire de la Loi sur les Indiens et de ses effets. Ceci nous ramène au concept de « violence symbolique », laquelle s'exerce, selon Bourdieu, précisément parce que tous les partis dans des rapports de pouvoir en viennent à partager, inconsciemment, un seul et même cadre de pensée⁵⁶.

Les premiers peuples sont déjà préoccupés par la reconnaissance de leur différence face aux doutes qu'expriment le reste de la société envers celle-ci. Ils sont soucieux de pouvoir maintenir des liens entre passé et présent. Ils sont marqués par une histoire de dépossession, qui se double aujourd'hui de diverses formes d'appropriation des « signes de l'indianité » (pour des intérêts aussi bien touristiques qu'académiques, ou bien les quêtes d'originalité identitaire des blancs qui invoquent un lointain ancêtre autochtone). Pour toutes ces raisons et d'autres, il est compréhensible que l'idée d'intégrer des nouveaux venus dans les communautés soit déstabilisante, quand ceux-ci n'ont pas partagé les mêmes expériences. Par rapport aux enfants des femmes visées par C-31 et leurs petits-enfants visés par C-3, il est sans doute difficile pour certains autochtones qui ont été victimes de racisme, d'admettre que des gens au teint pâle qui n'ont pu subir les mêmes traitements se réclament de la même identité ; tout comme il est difficile, pour des peuples voulant redéfinir leur destinée suite aux effets du colonialisme sur leur culture et leur tissu social, d'inclure dans cette redéfinition ceux qui n'ont pas vécu directement les contraintes des colonisés⁵⁷. Mais comme nous l'avons dit, ces

⁵⁵ Lawrence, Bonita. Op. cit.

⁵⁶ Bourdieu, Pierre (1970), *La Reproduction*, Paris, Édition de Minuit.

⁵⁷ Lawrence, Bonita. Op. cit., p. 13-14.

situations de résistance et de fermeture au lendemain de C-31 furent néanmoins minoritaires.

Pour les personnes ayant récemment obtenu le statut d'Indien suite à la loi C-3, les possibilités d'une appartenance autochtone actualisée dans des rapports réels dépendent donc largement de l'ouverture qui leur est manifestée, variable d'une communauté à l'autre, tant dans les attitudes perçues que dans les règles effectives d'un code d'appartenance indépendant. Comparons à cet effet deux situations très différentes, celle de la communauté mohawk (ou nation Kanien:keha'ka) de Kahnawake et celle de la communauté wendate de Wendake. Le cas particulier de Kahnawake fut souvent médiatisé depuis les années 1970, suite à des campagnes d'éviction menées contre des résidents de la réserve qui ne répondent pas aux critères du code d'appartenance, lequel est indépendant du registre des Indiens. En premier lieu, ce sont les conjoint(e)s non-mohawks de certains membres de la communauté qui sont visés, forçant du même coup ces membres à quitter la réserve s'ils veulent rester avec leur conjoint. Des vagues récentes de distribution d'avis aux résidents ne répondant pas au code d'appartenance local, les sommant de quitter la communauté, ont eu lieu en 2010⁵⁸ et 2015. En octobre 2014, une quarantaine d'avis d'éviction avaient été émis⁵⁹. Les débats sur le droit d'être inscrit sur la liste de bande et de résider sur la réserve a une longue histoire à Kahnawake, mais c'est en 1981 que le Conseil a institué un code d'appartenance officiel, avec quelques révisions subséquentes et sans égard aux règles du registre fédéral⁶⁰. Pour synthétiser le long document du « membership law », la règle essentielle est qu'il faut posséder un pourcentage de sang Mohawk (« blood quantum ») minimal de 50%. Un « moratoire » sur les mariages mixtes est également en vigueur depuis 1981. Il est interdit à toute personne se mariant avec une personne non-Mohawk de résider à Kahnawake et d'être inscrite sur la liste de bande, car son conjoint n'est

⁵⁸ Parmi les nombreuses références : Ingrid Peritz, *Non-Natives Evicted from Mohawk Reserve*, The Globe and Mail, 15 février 2010 ; réaction de l'Association des Femmes autochtones du Québec (FAQ) dans une lettre ouverte, février 2010.

⁵⁹ APTN News (Aboriginal Peoples Television Network), 28 octobre 2014, reportage de Danièle Rochette : <http://aptn.ca/news/2014/10/28/kahnawake-group-mails40-eviction-notices-membership-law-violations/>

⁶⁰ Kahnawake Membership Law : <http://www.kahnawake.com/council/docs/MembershipLaw.pdf>

pas admis, elle est retirée de la liste même en étant elle-même Mohawk (« marry out, stay out »). Une personne qui satisfait aux critères mais vit hors réserve peut être inscrite sur la liste de bande, mais une personne qui n'y satisfait pas ne peut résider à Kahnawake ni être inscrite comme membre hors réserve.

Cette orientation politique s'est donc exposée à des allégations de racisme. Les autorités du conseil de bande et leaders de groupes traditionalistes justifient pour leur part la nécessité de résister à l'assimilation (par l'intrusion d'étrangers) et de réserver aux Mohawks l'espace limité de leur petit territoire encerclé par l'agglomération montréalaise. Mais tant dans les médias que le discours officiel de Kahnawake, la situation est représentée surtout comme une mesure à l'endroit des « blancs », et ce sont effectivement ceux visés plus directement par les avis d'expulsion. Sauf que la règle du « blood quantum » de 50% met plutôt en jeu une définition de l'identité mohawk, et non simplement la distinction entre Mohawks et ceux qui ne sont pas Mohawks du tout. Cette règle ne semble pas entraîner directement des campagnes d'expulsion du même ordre, à l'endroit de ceux qui ne sont pas « blancs » mais pas suffisamment mohawks. Mais cela contribue à un climat de surveillance et de tension. Une femme a notamment perdu son droit de membre de la nation après vérification des registres locaux de généalogie, sans être cependant forcée de quitter la communauté⁶¹. Puis, implicitement, l'expulsion des non-Mohawks, combinée à la règle du « blood quantum », signifie une dissuasion préventive des « progénitures mixtes » sur la réserve.

Conséquemment, les femmes originaires de Kahnawake ayant retrouvé leur statut grâce à la loi C-31 n'ont pas été réadmisées dans la communauté, à moins d'être veuves ou divorcées, et en principe leurs enfants issus d'un mariage mixte ne seraient admis que si leur mère est elle-même « 100% Mohawk », car autrement ils ne détiennent pas les « 50% de sang » requis. Quant à C-3, le Conseil s'y est montré indifférent, réitérant son droit de déterminer ses propres règles d'appartenance⁶².

⁶¹ CTV News Montreal, 3 février 2010 : <http://montreal.ctvnews.ca/kahnawake-moves-to-evict-non-natives-1.480398>

⁶² Kahnawake Mohawk Council, communiqué sur la cause McIvor, 3 novembre 2009 : http://www.kahnawake.com/pr_text.asp?ID=892

Le débat est évidemment très complexe et traversé de contradictions. La communauté de Kahnawake tient à affirmer son indépendance du gouvernement quant aux règles d'appartenance, voulant ainsi préserver son intégrité comme peuple distinct contre les risques d'assimilation. Mais le « moratoire » sur les mariages mixtes a de profondes répercussions sur des vies personnelles. La cinéaste de Kahnawake, Tracey Deer, a fait état dans un documentaire de la pression que subissent les jeunes femmes de sa communauté pour les dissuader des unions mixtes⁶³. Une importante majorité de la population de Kahnawake est en faveur des règles d'appartenance, du moins selon le Conseil de bande. Pourtant, lors de différents sondages et processus de consultation à Kahnawake⁶⁴, les gens tendent à considérer que la « culture » est le principal foyer de l'identité. Mais à la question de préciser ces attributs culturels, la plupart des répondants ne pouvaient dire autre chose que le fait d'être « fier » d'être Mohawk et de « vivre ensemble »⁶⁵. L'universitaire mohawk et consultant au Conseil de bande de Kahnawake, Taiaiake Alfred, défend dans ses écrits une vision « culturaliste » de l'identité autochtone, pourtant il soutient (du moins dans ses premiers ouvrages) le code d'appartenance et réfute les accusations de « racisme »⁶⁶.

Donc, en principe, les descendants Mohawks métissés et inscrits au registre en vertu de C-3 depuis 2011, dont la grand-mère est originaire de Kahnawake, ne sont pas accueillis à Kahnawake ni inscrits sur la liste de bande puisqu'ils ne répondent pas à la règle du 50% d'ascendance génétique. La plupart des bénéficiaires de la loi C-3 n'ont que « ¼ de sang indien ». Leur statut légal leur accorde une reconnaissance comme autochtones aux yeux du gouvernement, mais sans appartenance à une bande. Pour pousser plus loin les questions que cela soulève, il faudrait une étude qui interroge précisément de quelle façon et à quel degré une personne dans cette situation se considèrera elle-même comme Mohawk, sans reconnaissance dans la communauté. À noter que cette situation est spécifique à Kahnawake, parmi les

⁶³ *Club Native*, Tracey Deer, 2008, prod. Rezolution Pictures & Office national du Film du Canada.

***Note :** il est toutefois curieux qu'il n'y soit fait aucune mention des cas inverses, c'est-à-dire les implications pour les hommes d'être en couple avec une femme non-mohawk.

⁶⁴ Alfred, Gerald R. (Taiaiake), *Heeding the Voices of our Ancestors. Kahnawake Mohawk Politics and the Rise of the Native Nationalism*. Oxford University Press Canada, 1995, 191 p.

⁶⁵ *Ibid.* p. 169-171

⁶⁶ *Ibid.*

autres communautés mohawk ou de la famille iroquoise (Haudenosaunee) au Canada. Il est permis par exemple à une personne nouvellement inscrite sous C-3 de résider à Kanesatake et d'y être inscrite comme membre si sa grand-mère Mohawk a vécu dans cette autre communauté non loin de Montréal⁶⁷.

À Wendake, le Conseil de la Nation huronne-wendat s'est montré favorable à C-3, depuis les débuts de la cause McIvor. De plus, la liste de bande (membres officiels de la Première nation huronne-wendat) est arrimée au registre fédéral, incluant automatiquement les individus statués en vertu d'une ascendance wendate. Suite à mon inscription au registre des Indiens, j'ai été ajouté à la liste de destinataires des communications du conseil (journal mensuel, convocation aux élections des chefs et vote par la poste, informations sur les événements culturels, les enjeux territoriaux, etc.), sans faire moi-même de démarche en ce sens. Les possibilités de résidence, comme propriétaire, sont limitées par l'espace disponible sur la réserve, mais je serais autorisé à faire une demande d'établissement et figurer sur une liste d'attente. J'ai obtenu un contrat de documentation vidéo pour le secteur Culture et patrimoine du conseil ; j'ai bénéficié de l'aide financière aux membres pour les études supérieures ; j'ai fréquenté le territoire de chasse et pêche de la nation consenti par la cour suite à la reconnaissance du traité Murray. Dans les interactions personnelles sur la réserve, un nouveau membre en vertu de C-3 demeure en quelque sorte un étranger quand il n'y vit pas, mais l'inclusion se fait toujours sentir par la connaissance des liens familiaux à d'autres membres, sans autre appréhension sur le degré de « sang ».

En somme, la définition identitaire (ou modification) d'un individu métissé obtenant le statut suite à C-3 demeurera flottante, son appartenance restera virtuelle, si une communauté spécifique n'ouvre pas la porte à son inclusion. En fait, l'attitude d'une communauté autochtone envers les nouveaux membres potentiels influence deux dimensions de la définition identitaire, tout comme le statut nouvellement acquis : le sens subjectif de la reconnaissance extérieure et les opportunités concrètes de nouvelles expériences.

⁶⁷ Conversation personnelle avec Éric Pouliot (17 janvier 2014), inscrit au Registre en vertu de C-3 et ayant récemment déménagé de Montréal à Kanesatake.

CHAPITRE II

QU'EST-CE QUE L'IDENTITÉ ? CONCEPTIONS THÉORIQUES DE L'IDENTITÉ EN GÉNÉRAL ET PERSPECTIVES ACTUELLES SUR L'IDENTITÉ AUTOCHTONE

Les définitions et transformations possibles de l'identité des personnes obtenant le statut d'Indien en vertu de la loi C-3 pourront être interrogées et analysées avec plus d'acuité en se demandant d'abord : qu'est-ce que l'identité ? Et qu'est-ce que l'identité autochtone (ou : *qui* est autochtone ?). Ce chapitre expose dans un premier temps une revue de littérature sommaire sur les théories de l'identité, puis aborde les définitions de l'identité autochtone à notre époque.

2.1 Problèmes du concept d'identité

La sémantique du mot « identité » ne présente pas d'équivoque au départ, la racine latine signifiant « même », l'identité désigne une permanence dans l'individuation, le fait d'être toujours « le même » à travers le temps et non « autre ». Appliqué à des collectivités, c'est donc supposer une continuité du groupe dans le temps et un degré de ressemblance entre ses membres. Mais sa signification est devenue plus incertaine et fluctuante dans son développement comme *concept*, comme outil d'analyse. Cela est récent, c'est un concept propre à la modernité, et il n'est pas si simple d'en arrêter une définition unique et de saisir précisément la réalité qu'il représente.

Le psychologue de l'enfance et psychanalyste Erik Erikson est parmi les premiers à avoir explicitement thématiqué l'identité, dans ses travaux des années 1950 et 1960⁶⁸, bien que l'idée soit présente bien avant dans la littérature⁶⁹. Erikson a notamment introduit l'expression désormais familière de « la crise d'identité ». Pour lui l'identité, au niveau individuel, prend forme dans un processus, lequel s'intensifie à différents moments de « rupture » au cours de la vie et

⁶⁸ Erikson, Erik : *Young Man Luther, A Study in Psychoanalysis and History* (1958) ; et *Identity: Youth and Crisis* (1968).

⁶⁹ Aragon en particulier, dès ses romans des années 1920, se demande « si *moi* est toujours le même *moi* », entre autres dans *Anicet ou le panorama, un roman* (1921).

particulièrement à l'adolescence. Avant Erikson, sans parler précisément d'identité, d'autres ont traité de questions qui s'y apparentent. Par exemple George Herbert Mead a élaboré dans les années 1920 une théorie du *moi* (« the self », ou le « soi » dans la traduction française de ses conférences), à l'intersection du monde social et de la conscience individuelle⁷⁰.

Charles Taylor fait remarquer que même si l'identité, au sens social de l'appartenance à un groupe, était un phénomène réel pour tout être humain vivant en société à toute époque, elle n'était pas l'objet dans les sociétés pré-modernes des mêmes préoccupations qu'aujourd'hui. Car elle était moins « négociable », moins libre, l'horizon social d'un individu était beaucoup plus solidement réglé d'avance par son rang (défini par l'hérédité, la religion, le rôle dans l'économie...). Tandis que la modernité a fait émerger une marge de « liberté » qui met l'individu face à l'impératif de « trouver sa place » et se définir subjectivement – qu'il s'agisse d'inventer ou d'assumer une part de cette définition⁷¹.

La variété de significations et d'hypothèses explicatives dont s'est chargé le concept d'identité paraît parfois contradictoire. Il semble exprimer en même temps plusieurs choses et leur contraire, ce qui est permanent et ce qui change, ce qui distingue une personne et ce qui l'apparente à d'autres, ce qu'on ne choisit pas et ce qu'on reconstruit à son gré, etc. Il est employé avec un éventail d'adjectifs pour pratiquement tous les attributs pouvant ranger une personne dans une catégorie : identité ethnique, nationale, professionnelle, sexuelle, générationnelle, culturelle, linguistique, etc. Non que toutes ces catégories ne traduisent des dimensions réelles et distinctes de la vie personnelle et sociale, mais l'usage d'un même concept pour les comprendre semble problématique.

Face à ce caractère flou du concept et au champ hétéroclite de ses usages, Claude Lévi-Strauss affirmait que l'identité est « *une sorte de foyer virtuel auquel il nous est indispensable de nous référer pour expliquer un certain nombre de choses, mais*

⁷⁰ Mead, George H. (1934). Tr. française : *L'Esprit, le soi et la société*, Paris, PUF.

⁷¹ Taylor, Charles (2002). *Les raisons du « self-government » autochtone*, section « commentaires » en postface de l'édition française de *Premières nations ? Seconds regards (First Nations ? Second Thoughts (2000))*, Tom Flanagan. Éditions du Septentrion, p. 260.

sans qu'il ait jamais d'existence réelle »⁷². Il est difficile de renoncer totalement à « l'existence réelle » de l'identité, tellement elle semble pointer vers un noyau fondamental, tant dans l'équilibre psychique que dans l'organisation sociale. Mais il est vrai que phénoménologiquement, si on observe la vie d'une personne et ses rapports sociaux en voulant circonscrire cette chose spécifique que serait l'identité, on a un peu l'impression d'être comme un chrétien qui regarde un dessin anatomique et se demande « où est l'âme ». Il est simple de recenser des caractéristiques que possèdent des individus et qui sont partagées avec un groupe, mais moins évident de pouvoir saisir l'identité comme une chose en soi, qu'on puisse isoler et définir. Néanmoins, pour éviter un doute paralysant, la première partie de l'énoncé de Lévi-Strauss, sur le « foyer virtuel », s'avère non seulement très pratique mais elle traduit la position adoptée dans ce travail. Car il est possible de décrire des « marqueurs » et de rendre des phénomènes intelligibles sous le concept d'identité, mais difficile d'élaborer une définition spécifique, définitive, qui semble toujours insatisfaisante. Ainsi l'identité sera comprise comme étant « *une sorte de foyer virtuel auquel il nous est indispensable de nous référer pour expliquer un certain nombre de choses...* ».

De plus, les questions sur l'identité s'inscrivent à notre époque dans un contexte particulier, où ce n'est pas seulement un sujet d'étude, mais une notion passée dans le langage courant, une préoccupation qui traverse toute la société dans la pratique. La « politique identitaire » s'est répandue dans l'ère moderne, à de multiples niveaux, allant des revendications de groupes minoritaires aux extrêmes-droites nationalistes. Il s'est produit une valorisation des différences, cohabitant pourtant avec des replis sectaires. À ce propos, Nancy Fraser parle d'une mutation récente, alors que le mouvement général pour « la reconnaissance des différences » dans les années 1970-1980 faisait miroiter des promesses d'émancipation et d'égalité, on assiste ensuite à une « réification » des identités, où le dialogue avec l'autre fait place au monologue, les différences à l'intérieur d'un groupe étant perçues comme menaçantes ou « inauthentiques »⁷³. La scène sociale ressemble parfois à une arène

⁷² Lévi-Strauss, Claude (1977). Dans la conclusion de *L'Identité*. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, professeur au Collège de France, 1974-1975, Grasset, p. 332.

⁷³ Fraser, Nancy (2000). *Rethinking Recognition*, *New Left Review* #3, p. 1-7-120.

où différents groupes sont en concurrence pour la quête de reconnaissance. Puis la pensée du domaine culturel, en particulier dans les théories et l'enseignement des arts, s'est alignée sur des discours identitaires⁷⁴. Bref, l'ampleur des préoccupations identitaires à notre époque peut même sembler parfois excessif. D'un autre côté, cette surenchère n'invalide pas un caractère réellement vital de la définition identitaire, puisque l'instabilité d'une identité peut bel et bien causer des perturbations profondes, comme le rappelle Taylor⁷⁵, et parce que l'identité ethnique et culturelle définit toujours une perspective sur le monde, même lorsque les gens ne sont pas totalement conscients de son empreinte sur leurs mœurs, leurs opinions, leur façon de penser.

2.2 Quelques repères théoriques

Une définition la plus générale possible de l'identité est résumée ainsi par le sociologue Michel Castra : « l'identité est constituée par l'ensemble des caractéristiques et des attributs qui font qu'un individu ou un groupe se perçoivent comme une entité spécifique et qu'ils sont perçus comme telle par les autres⁷⁶ ». Arrêtons-nous sur les termes précis : d'une part il y a des « caractéristiques » et « attributs », d'autre part il y a une « perception ». Des « caractéristiques » sont des choses bien concrètes – une langue, un mode de vie, un territoire, etc. –, mais l'unité qu'elles peuvent constituer serait donc une affaire de perception. Toute la difficulté de la théorie sur l'identité n'est pas alors de décrire des caractéristiques qui font partie de l'existence objective d'un individu ou sont partagées au sein d'un groupe, mais de penser les processus par lesquels elles en viennent à former, dans des représentations mentales et sociales, des entités uniques. Il est aussi dit « se perçoivent... ET sont perçus... » : cette dimension interactive est centrale dans l'ensemble des travaux sur l'identité. Le regard de l'autre est toujours en jeu,

74 L'écrivain Milan Kundera a souvent critiqué la mutation des études littéraires dans les universités en « études des littératures nationales ».

75 Taylor : « [dans le monde d'aujourd'hui] ce n'est pas une option facultative ». Op. cit. p. 259.

76 Castra, Michel (2010). « Identité », dans *Les 100 mots de la sociologie*, Paugam, Serge (dir.), Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que Sais-Je ? », p. 72-73.

particulièrement celui de notre « autrui privilégié » dans un lieu et une époque donnés (non un Autre général et abstrait), précise Taylor⁷⁷.

À travers la diversité d'usages du concept d'identité, toutes peuvent être d'abord divisées en deux grandes catégories : *identité individuelle* et *identité collective*. En général les études en psychologie s'intéressent à l'identité individuelle et celles en sciences sociales à l'identité collective. Mais cette division devient vite poreuse, quand la dimension individuelle intègre des caractéristiques d'un groupe et la perception d'appartenir à un groupe. Des approches interdisciplinaires se sont donc développées autour du sujet de l'identité (psychosociologie, sociopsychologie, psychologie sociale).

Henri Tajfel, dans ses travaux en psychologie sociale, s'est intéressé à l'influence des catégories qui divisent et regroupent des individus dans les interactions sociales. Par exemple, des expériences consistaient à créer arbitrairement le groupe des « rouges » et celui des « bleus » pour y diviser les participants. Dans une série de mises en situation, les chercheurs ont pu noter une tendance nette à des attitudes de favoritisme pour les membres d'un même groupe et une amplification des différences perçues chez les membres de l'autre groupe⁷⁸. Il est donc possible d'envisager de tels phénomènes subjectifs pour les catégories sociales : des perceptions et des processus psychologiques par lesquels des individus endossent et fortifient leurs liens au groupe auxquels ils appartiennent (ou auxquels ils sont assignés par l'État, ou dont ils sont convaincus par des discours politiques). Mais pour qu'une comparaison soit plus juste entre la situation de C-3 et les expériences de Tajfel, il aurait fallu que l'expérience des rouges et des bleus implique toute une histoire déjà élaborée en amont de chaque groupe (impossible dans ce cadre expérimental), une histoire de leur origine respective et de l'évolution de leurs rapports. De plus, par analogie avec les sujets de C-3, il aurait fallu que des sujets aient un parent rouge et un bleu, et que parmi ces derniers certains passent d'un

⁷⁷ Taylor, Charles. Op. cit. p. 258.

⁷⁸ Tajfel, H. & Turner, John (1986). *The social identity theory of inter-group behavior*. In S. Worchel & L. W. Austin (Ed.), *Psychology of Intergroup Relations*. Nelson-Hall Publisher.

groupe à l'autre au cours de l'expérience. La dynamique d'identification au groupe deviendrait alors plus nuancée, plus complexe, moins prévisible.

Le développement des théories sur l'identité a opposé traditionnellement des conceptions « essentialistes » et « constructivistes ». L'essentialisme postule l'existence d'un noyau dur de l'identité – ou comme le terme l'indique d'une « essence » inscrite de nature – que ce soit dans les gènes, des structures mentales ou toute autre localisation imprécise mais constituant une origine substantielle, à laquelle vont correspondre un certain nombre de formes récurrentes chez des individus et des groupes. Le constructivisme conçoit plutôt l'identité comme une réalité construite socialement, à travers divers mécanismes pouvant impliquer le conditionnement social inconscient, le rôle des institutions et de leur production de discours, la différenciation dans le contact avec les autres, etc. L'identité n'est alors plus un point fixe et ne suppose donc plus l'adéquation nécessaire avec des rôles sociaux, des formes culturelles et comportementales constantes, elle peut plutôt être mobile, malléable, fragmentée, contextuelle, multiple, etc.

La littérature contemporaine, en sciences sociales et d'autres domaines, laisse entendre que le débat est pratiquement clos, et ce en faveur du constructivisme⁷⁹. Tentant de nuancer cette domination théorique, sans s'y opposer, Rogers Brubaker soutient qu'il faut tenir compte du fait que les identités sont « naturalisées » dans la pratique, qu'elles agissent et sont perçues « comme si » elles avaient une source essentielle (et partant du fait que leur caractère construit devient invisible)⁸⁰. Walter Benn Michaels affirme quant à lui qu'il « n'existe pas de notion non-essentialiste de l'identité », qu'on en revient toujours à l'idée qu'une partie de ce que les gens

⁷⁹ Le constat est réitéré dans un article récent de Poutignat et Streiff-Fénart, du moins par rapport au concept d'ethnicité : « On peut donc dire qu'à la fin du XXe siècle, l'approche constructiviste s'est définitivement imposée dans le domaine ». Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fénart, « L'approche constructiviste de l'ethnicité et ses ambiguïtés », *Terrains/Théories* [En ligne], 3 | 2015, mis en ligne le 23 octobre 2015, consulté le 15 avril 2016. URL : <http://teth.revues.org/581> ; DOI : 10.4000/teth.581

⁸⁰ Brubaker, Rogers ; Loveman, Mara et Stamatov, Peter (2004). *Ethnicity as Cognition*, dans *Theory and Society*, No. 33, Kluwer Academic Publishers, p. 31-64 (p. 51).

« font » provient de ce qu'ils « sont »⁸¹. Alors pour lui, ou bien il faut éviter de parler d'identité si l'on n'adhère pas à une conception essentialiste, ou bien il faut démontrer que ce que les gens « font » ne dépend pas de ce qu'ils « sont ». Cette dernière proposition tranchée nous paraît pourtant problématique, puisqu'une identité construite n'empêche pas que les membres d'un groupe, comme un peuple autochtone, fassent et pensent réellement un certain nombre de choses qui les apparentent entre eux et les différencient d'un autre groupe.

Le constructivisme est cependant constitué d'un large éventail de modèles théoriques et non d'une pensée achevée, dont on disposerait comme d'une grille unique à placer devant tous les problèmes.

Un concept influent fut celui de l'*habitus* chez Bourdieu, désignant l'ensemble de la reproduction d'un milieu social donné dans chaque individu, qui oriente ses actions, ses opinions, ses relations. La perception et l'action subjectives n'y tiennent pas un rôle significatif, car Bourdieu parle d'un « *système de dispositions durables [...], principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente de fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre...* »⁸². L'*habitus* mène souvent en ce sens à des descriptions plutôt déterministes de l'identité, ex. : un homme né dans tel milieu et occupant telle position dans la société écouterait tel type de musique et aura telle opinion politique. Ce caractère de structure durable et figée de l'*habitus*, et son image d'un effet à sens unique du social sur l'individu, ont motivé des alternatives explorant davantage les possibilités subjectives. Gérôme Truc analyse une transition récente vers des méthodes biographiques et des perspectives de psychosociologie, justement parce que : « pour certains, cette évolution part d'une insatisfaction des réponses proposées par la notion bourdieusienne d'*habitus* à la question de l'identité... »⁸³.

⁸¹ Michaels, Walter Benn (1992). *Race into Culture: A Critical Genealogy of Cultural Identity*, dans *Critical Inquiry*, Vol. 18, no. 4 « Identities », University of Chicago Press, p. 655-685.

⁸² Bourdieu, Pierre (1980). *Le sens pratique*, Éditions de Minuit, p. 88.

⁸³ Truc, Gérôme (2005). *Une désillusion narrative ? De Bourdieu à Ricoeur en sociologie*, dans *Tracés*, revue des sciences humaines, no. 8, p. 47-67. <http://traces.revues.org/2173?lang=en>

Truc souligne entre autres deux modèles, apparentés sous certains aspects, celui de « la sédimentation de moments subjectifs » chez Alfred Schutz⁸⁴ (i.e. les structures acquises qui guident nos actions en société n'ont pas seulement été implantées de l'extérieur, mais aussi par notre vécu personnel, ayant formé des réponses pouvant être rappelées dans des situations analogues) et celui de la « narrativité biographique » chez Ricoeur⁸⁵, où l'acte d'organiser sa vie dans un récit est une façon d'y donner un sens. Un sens inventé, peut-être, mais l'identité devient ainsi une chose intelligible, perçue pour soi-même, parce qu'on structure une continuité de soi à travers le temps. L'écrivain et neurologue Oliver Sacks écrit : « Biologically, physiologically, we are not so different from each other; historically, as narratives – we are each of us unique »⁸⁶. Truc se penche sur « l'identité personnelle », mais des principes tels « les moments subjectifs » et la « narrativité » peuvent rejoindre des aspects d'une identité collective, comme le rôle de l'histoire dans l'identité ethnique ou nationale, qui en retour font partie des matériaux de l'identité personnelle. La notion de narrativité permet du moins de décrire l'une des dimensions les plus tangibles de l'identité, celle qu'on se représente dans un récit, dans une histoire biographique et ses croisements avec l'histoire collective des ancêtres. Cette perspective n'implique pas pour autant que les éléments de cette construction narrative ne soient que des perceptions ou des inventions, mais bien plutôt des événements vécus, des caractéristiques personnelles réelles, toutefois leur sens et leur unité dans la conscience reposent sur un récit, sur la composition d'un rôle dans sa propre histoire.

L'attention portée aux aspects subjectifs a aussi donné lieu à des conceptions de l'identité comme étant davantage mobile, contextuelle et plurielle⁸⁷. Des visions dites « contextualistes » (souvent désignées en anglais comme « circumstantialists »⁸⁸), développées depuis une trentaine d'années, imputent à une action consciente le fait de moduler une représentation identitaire selon le contexte,

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Ricoeur, Paul (1990). *Temps et Récit* (3 tomes), Paris, Seuil, 1983-1985 ; et *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990.

⁸⁶ Sacks, Oliver (1985). *The Man Who Mistook His Wife for a Hat and Other Clinical Tales*, Touchtone Publishing.

⁸⁷ Lahire, Bernard (1998). *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan, 270 p.

⁸⁸ Brubaker, Loveman et Stamatov. Op. cit. p. 51.

en fonction d'« intérêts »⁸⁹. Dans cette optique, selon la perception subjective du contexte, une personne juge qu'une identification – ethnique par exemple – affirmée (ou dissimulée) va influencer les rapports avec d'autres⁹⁰. Brubaker, Loveman et Stamatov soulignent que la plupart des observations de cet ordre se réduisent trop à une conception instrumentaliste, où la représentation identitaire est l'objet d'une « manipulation stratégique », et bien que ce type de comportement ait lieu, ils croient qu'il faudrait davantage s'attarder aux « micro-mécanismes » inconscients qui agissent d'abord dans la perception des situations⁹¹. Comme mentionné plus tôt, concernant les droits et privilèges conférés par le statut d'Indien, certains contextes d'affirmation d'une identité autochtone sont propices à une interprétation instrumentaliste, tant au niveau collectif (politique) qu'individuel (exemptions de taxes, etc.). Mais quand il ne s'agit que d'escompter des avantages économiques ou politiques, on demeure en marge des questions proprement identitaires. La perspective des actions stratégiques est néanmoins utile, dans la mesure où l'on considère toute forme de positionnement dans les rapports sociaux, lorsqu'une personne est amenée à moduler son image face aux autres, par exemple pour mieux s'intégrer ou bien pour parer à la discrimination (ex. : ne pas s'affirmer comme autochtone dans une situation donnée, par intuition que cela puisse entraîner une perception négative de soi par les autres).

Toutefois, les conceptions de l'identité les plus insistantes sur des principes de pluralité et de transformations, à force de faire jouer une multiplicité d'« identités » successives, finissent par occulter la possibilité d'être aussi *soi-même* dans *toutes* les situations, dans un certain fondement identitaire plus immuable qui ne peut être aisément nié.

Erving Goffman, dans sa version de « l'interactionnisme symbolique », employait la métaphore théâtrale pour analyser ces variations de l'image de soi selon les contextes. Dans cette perspective, nous assumons des « rôles » sur la « scène » des

⁸⁹ Cohen, Jean L. (1985). *Strategy or identity: New theoretical paradigms and contemporary social movements*, Social Research no. 52, New School of Social Research (NY), p. 663-716.

⁹⁰ Okamura, Jonathan Y (1981). Situational Ethnicity, dans *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 4, p. 454.

⁹¹ Brubaker, Loveman et Stamatov. Op. cit. p. 51.

situations sociales⁹². Ces rôles s'articulent à partir du « sens » perçu de la situation (principe de base de l'interactionnisme symbolique en général). Nous ferons écho ultérieurement, au chapitre 4, à la conception de rôles variables, d'identités modulables selon la perception de la situation, par l'analyse d'interactions concrètes.

2.3 Réserves critiques sur le constructivisme

La perspective constructiviste trace donc une multitude de pistes fertiles pour aborder les questions sur l'identité. En même temps, il faut se demander, en général et sur l'identité autochtone tout particulièrement, si le langage prescrit par le constructivisme fournit toutes les clés. Il est à craindre aussi qu'une recherche d'avance orientée par l'assomption que l'objet d'étude soit nécessairement une « construction », ait tout simplement tendance à ignorer tout fait qui n'est pas aisément « déconstructible ». Le consensus apparent du constructivisme invite justement à quelques réserves, sans argumenter en faveur d'une vision essentialiste précisément, mais plutôt avec des interrogations sur la possibilité de dépasser ces termes. Pour l'universitaire mohawk Taiaiake Alfred, l'identité autochtone implique à la fois des éléments qui subsistent à travers le temps, se prêtant croit-il à des conceptions taxées d'essentialisme, et des changements continuels, qui confirmeraient une vision constructiviste. Selon lui, puisque le discours académique rend d'avance suspecte la première possibilité, et que la deuxième mène de son point de vue à une conception « instrumentaliste » (réinvention constante des traditions et des différences pour servir un nationalisme autochtone), il s'agit ultimement d'une fausse alternative⁹³.

Le philosophe Ian Hacking a mené un recensement des titres d'ouvrages savants des années 1980 et 1990 qui comportaient le mot « construction », pour en montrer l'importance croissante, mais aussi la confusion générée par cette prolifération et un

⁹² Goffman, Erving (1959). *La mise en scène de la vie quotidienne* (The Presentation of Self in Everyday Life), trad. fr. : Éd. de Minuit, 1973.

⁹³ Alfred, Gerald R. Taiaiake (1995). *Heeding the Voices of our Ancestors : Kahnawake Mohawk Politics and the Rise of Native Nationalism*, Oxford University Press, p. 88.

certain effet de mode. Il fait remarquer que la liste serait plus longue s'il avait inclus le mot « invention » (ou le verbe inventer) : *Inventing Japan*, *Inventing Canada*, *Inventing Women*, sont parmi les nombreux titres qu'il aurait alors compilés⁹⁴. Brubaker invite lui aussi à prendre une distance de ce qu'il qualifie de « cliché constructiviste » :

Les conceptions faibles ou molles de l'identité sont couramment accompagnées de qualificatifs indiquant que l'identité est multiple, instable, fluente, contingente, fragmentée, construite, négociée, etc. Ces qualificatifs sont devenus si familiers – pour ne pas dire obligatoires – ces dernières années que leur lecture (et leur écriture) relève pratiquement de l'automatisme. Ils risquent fort de devenir de simples simulacres [...]⁹⁵

La position constructiviste recèle aussi un risque politique, en particulier pour les peuples indigènes soumis à une histoire coloniale. Une polémique documentée à cet effet est celle ayant suivi la publication d'un article de l'anthropologue Allan Hanson, en 1989, sur le peuple maori de Nouvelle-Zélande, intitulé *The Making of the Maori: Culture Invention and its Logic*⁹⁶. Il y relatait des emprunts culturels et inventions mythologiques des Maoris au contact des colons européens et des anthropologues. Les Maoris étant alors engagés dans un processus politique pour faire reconnaître la « bi-culturalité » de la Nouvelle-Zélande, les médias nationaux ne manquèrent pas de faire écho à l'article pour souligner « l'invention » de la « prétendue culture traditionnelle » des Maoris. L'anthropologue Jocelyn Linnekin souleva qu'au moins une partie du problème autour de l'article de Hanson relevait d'un malentendu, que « l'invention » avait lieu constamment dans toute culture, que ceci n'est pas le contraire de « l'authenticité »⁹⁷. En effet, toute culture est nécessairement une création humaine et une construction sociale, elle n'est pas implantée par magie à la naissance de tout individu membre de tel groupe. Cependant, Linnekin ne semble pas considérer qu'on ne trouvera jamais au présent « l'inventeur », alors si la

⁹⁴ Hacking, Ian (1999). *The Social Construction of What ?*, Harvard University Press., p. 13.

⁹⁵ Brubaker, Rogers (2001). *Au-delà de l'«identité»*, dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 4 no 139, Le Seuil, p. 74.

⁹⁶ Hanson, Allan (1989). *The Making of the Maori: Culture Invention and its Logic*, dans *American Anthropologist*, Vol. 91, p. 890-902.

⁹⁷ Linnekin, Jocelyn (1991). *Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity*, dans *American Anthropologist*, Vol. 93 no. 2, p. 446-449.

réaction des intéressés est négative, c'est que l'autochtone vivant par cette tradition se conçoit toujours comme « héritier », non « inventeur ».

Martina Avanza et Gilles Laferté offrent une synthèse de cet enjeu dans leur texte *Dépasser la « construction des identités »?* (2005) :

En parlant d'« invention des traditions » ou de « construction des identités », c'est-à-dire en associant des termes qui font référence à deux registres opposés, d'un côté celui de l'immuable, du spontané, de l'intime, voire du sacré – pour l'identité, la mémoire et la tradition – et de l'autre, celui de la construction, de l'invention, de la politique, de la fabrique, ces formules constructivistes produisent un choc des termes. [...] Dire à des enquêtés que leur identité est construite ou le fruit d'une stratégie, risque fort d'être compris comme la remise en cause d'une imposture, puisque eux-mêmes la perçoivent comme naturelle, conduisant certains chercheurs à ignorer sciemment le point de vue indigène. Cette question est particulièrement sensible dans des contextes coloniaux et post-coloniaux, où les tenants de l'« invention de la tradition » ou de la « construction des identités », ont été accusés d'étendre la domination des blancs et de saper la légitimité culturelle des élites indigènes (Briggs 1996). [...] Le risque politique des analyses en termes de « construction des identités » est alors de considérer que, puisque tout est « socialement construit », rien n'est essentiel, inévitable, tout est déconstructible, révisable.⁹⁸

Sur le même sujet, Bonita Lawrence affirme que la conception constructiviste de l'identité est très déroutante pour les autochtones : « *the constructionist viewpoint (...) is deeply troubling to Native People* »⁹⁹. Ils y pressentent la contestation du lien aux ancêtres et au territoire, souvent défini en termes sacrés ; la négation d'une continuité historique qui fonderait leur souveraineté et leur prétention à la différence.

Comme dans d'autres contextes marqués par une histoire de colonisation, l'idée d'une construction identitaire des autochtones au Canada implique leur rapport avec les non-autochtones. Il ne s'agit pas seulement d'être affecté par le « miroir » tendu par l'autre et par la perception mutuelle des différences, mais aussi par des mesures concrètes – dans la loi, la politique et l'occupation du territoire – élaborées par la

⁹⁸ Avanza, Martina et Laferté, Gilles (2005). *Dépasser la « construction des identités » ?* Identification, image sociale, appartenance, dans *Genèses*, Vol. 4, no 61, p. 134-152 (p. 137-138).

⁹⁹ Lawrence, Bonita (2004). *Op. cit.* p. 2.

société dominante à l'endroit des sociétés autochtones. Lorsque des auteurs, généralement autochtones (Gehl, Sioui, Alfred...), appellent à un retour aux traditions et aux racines de la pensée autochtone, ils perçoivent d'une part des effets de contamination ou d'assimilation subis à travers l'histoire, et d'autre part ce qu'il resterait (ou pourrait être ressuscité) d'un lien au passé, à une différence réelle, une sorte de noyau irréductible. Mais il y a aussi un autre angle moins négatif sous lequel peuvent être vus ces rapports, la définition identitaire pouvant demeurer en partie « interne », par la nécessité d'adaptation aux changements, et non seulement écartelée entre les pertes et la conservation. L'anthropologue Frederick Barth a souligné le potentiel d'un renforcement des identités ethniques par les contacts (ajoutons : même des contacts inégaux ou conflictuels), plutôt que l'assimilation inéluctable d'un groupe par l'autre¹⁰⁰.

En revanche, puisque les rapports sont souvent inégalitaires entre deux groupes, certains auteurs laissent presque croire à une définition unilatéralement externe des identités autochtones, comme si elles étaient construites *par* le colonialisme ou *par* la société dominante. Poutignat et Streiff-Fenart soutiennent que l'ethnicité fut d'abord construite pour catégoriser les groupes tribaux afin de faciliter les administrations coloniales, et que les ethnologues font la même opération pour « inférer l'existence d'une unité culturelle »¹⁰¹. Danielle Juteau affirme que les frontières ethniques des autochtones au Canada ont été engendrées par le colonialisme européen et pas nécessairement par choix autonome¹⁰². Il n'est pas clair, dans ces propositions, si l'on reconnaît que les groupes ethniques en question existaient pourtant réellement, pour la plupart, en sociétés distinctes avant l'arrivée des Européens.

Des éléments de la définition identitaire autochtone proviennent en effet de principes colonialistes intégrés par les autochtones, comme l'importance donnée au

¹⁰⁰ Barth, Frederick (1969). Introduction, F. Barth (dir.), *Ethnic Groups and Boundaries: The social organization of cultural difference*. Boston : Little Brown, p. 10.

¹⁰¹ Poutignat, Philippe et Streiff-Fenart, Jocelyne (1995). *Théories de l'ethnicité*, Paris : Presses Universitaires de France, p. 62.

¹⁰² Juteau, Danielle (1999). *L'ethnicité et ses frontières*, Les Presses de l'Université de Montréal, Bibliothèque nationale du Québec.

statut légal par de nombreux autochtones, qui peut même influencer leur propre jugement de l'authenticité indienne d'un individu (ou d'eux-mêmes)¹⁰³. Dans des rapports inégalitaires en contexte colonial, des transformations culturelles inéluctables résultent d'une contamination, de contraintes extérieures et d'une pression d'assimilation. Mais les ressorts d'une définition « interne » sont-ils entièrement anéantis ? Même lorsque des formes culturelles changent sous l'effet de forces extérieures, certaines des nouvelles formes recréent une singularité ; la culture transformée, portant l'ombre de ce qui fut perdu, conserve alors les signes d'une identité qui résiste. Pour faire valoir cette idée, il ne faut pas amalgamer « culture » et « identité » : l'identité peut continuer, se réaffirmer, à travers les changements culturels forcés de l'extérieur. Il s'agirait davantage d'un changement adaptatif, certes en perdant quelque chose, mais non d'une pure assimilation. Des observations riches dans cette optique sont celles qui rapportent des mélanges, des réalités hybrides, plutôt que la soumission totale aux forces assimilatrices. Les formes de syncrétisme religieux en seraient des exemples, comme celui qui fascinait le cinéaste russe Sergei Eisenstein dans son film inachevé tourné au Mexique dans les années 1930¹⁰⁴, notamment à travers les fragments de culture aztèque imbriqués dans le catholicisme. Le cinéaste québécois Pierre Perrault filmait aussi une étonnante cérémonie catholique dans une réserve innue en 1958, où malgré l'autorité du prêtre et l'apparente dévotion des Innus, les symboles anciens des esprits de la toundra et les rites du départ pour la chasse s'immisçaient dans la cérémonie (et en déviaient peut-être la liturgie)¹⁰⁵. Ce qu'il s'agit de proposer ici est que l'idée de la construction en elle-même n'éclaire pas tout si on ne creuse pas davantage la question « construite par qui » et qu'on n'interroge pas le processus d'appropriation des influences extérieures. Il est possible en ce sens d'observer que les redéfinitions de l'identité autochtones ne sont pas seulement commandées de l'extérieure et déterminées dans le rapport à l'autre, mais qu'un certain noyau « résiste ». Nous reviendrons sur cette nuance, entre assimilation et résistance, entre définition externe et interne, par rapport au cas des Wendats de Wendake.

¹⁰³ Lawrence, Bonita (2004). Op. cit., p. 216-217.

¹⁰⁴ *Que viva México*, 1934, réal. Sergei Eisenstein, URSS (montage et distribution posthumes : 1977).

¹⁰⁵ *Ka Ke Ki Ku*, documentaire de Pierre Perrault et René Bonnière, dans la série *Au pays de Neufve-France*, production Radio-Canada et Crawley Films, 1957-1960.

Enfin, Avanza et Laferté critiquent une tendance des travaux constructivistes à réduire l'étude de l'identité à l'analyse des discours. Ils précisent cette critique par rapport aux identités régionales en France :

Néanmoins ces auteurs parlent trop rapidement de « l'invention de la Bretagne » ou encore de la « naissance de la Normandie », donnant à croire que le discours suffisait à les faire advenir et oubliant de questionner la réception de ces discours au sein des divers groupes sociaux. Bref, ces formules sont à notre sens presque « trop » constructivistes. Au fil des années, ce champ d'étude a abondamment utilisé le vocabulaire de l'identité, alors qu'il s'agissait pour l'essentiel de travaux portant sur les représentations.¹⁰⁶

Cet aperçu de divers angles critiques sur le constructivisme permet avant tout de guider des choix de langage, se méfier d'une reproduction automatique de formules toutes faites. C'est donc dire, par exemple, que cette recherche n'anticipe pas d'avance l'affirmation d'une « *invention* des autochtones par la loi C-3 ». Il s'agit par ailleurs d'une lecture fragmentaire de certaines sources offrant des angles critiques sur le constructivisme, sur des points pertinents au présent sujet. La pleine mesure n'a pas été prise de l'ensemble des débats théoriques et de l'évolution de la critique et des mises au point à l'intérieur même des diverses mouvances constructivistes¹⁰⁷.

La multitude des approches théoriques de l'identité n'oblige pas non plus à en choisir une, mais toutes sont potentiellement des lentilles utiles pour mieux voir divers aspects des questions que nous pouvons soulever, tout en reconnaissant que l'identité demeure un objet fuyant face à toute définition fixe, difficile à circonscrire tant dans la réalité que comme concept d'analyse, sans que cela nous empêche d'observer et analyser ses ramifications.

¹⁰⁶ Avanza, Martina et Laferté, Gilles (2005). Op. cit., p. 137.

¹⁰⁷ Parmi les publications récentes reformulant ces questions, Poutignat et Streiff-Fénart revisitent les « ambiguïtés » du constructivisme de Barth : Poutignat, Philippe et Streiff-Fénart, Jocelyne (2015). « L'approche constructiviste de l'ethnicité et ses ambiguïtés », *Terrains/Théories* [En ligne], URL : <http://teth.revues.org/581> ; DOI : 10.4000/teth.581

2.4 Perspectives sur l'identité autochtone aujourd'hui

Les questions identitaires relatives aux individus obtenant le statut d'Indien suite à la loi C-3 doivent éventuellement se confronter à une certaine « réalité de référence » quant à l'identité autochtone en général. Une question pourtant simple devient alors vite compliquée : *qui* est autochtone exactement ?

À l'époque coloniale et lors de la formation de l'État canadien et de l'écriture des lois, la distinction entre les groupes autochtones et la société de souche européenne était plus claire, tant que des différences culturelles demeuraient plus évidentes et les frontières ethniques plus étanches. Aujourd'hui, la question de savoir qui est autochtone s'est couverte d'un certain degré d'incertitude, particulièrement quant aux individus qui ne correspondent pas en tous points à une liste de caractéristiques habituelles (ex. : ils ne parlent pas une langue amérindienne, sont métissés, ne vivent pas sur une réserve...). L'incertitude vient aussi d'une redéfinition constamment en mouvement de l'intérieur, tel que le besoin et le défi d'articuler le présent et le passé chez les autochtones, et puis de l'extérieur, la société dominante interrogeant souvent agressivement la différence autochtone et le sens de l'histoire qui autoriseraient un statut particulier et des aspirations distinctes des siennes.

2.4.1 L'identité autochtone dans les enjeux politiques et les visions de la différence

Une grande partie des discours sur l'identité autochtone traite de celle-ci indirectement, étant axés sur les questions légales et politiques (incluant aussi la documentation abondante issue des commissions d'étude et des jugements de la cour). La représentation des autochtones est ainsi beaucoup concentrée sur « le problème autochtone », lequel se divise en deux : d'une part celui qu'ils vivent eux-mêmes, c'est-à-dire les conditions socio-économiques déplorables dans de nombreuses communautés ; d'autre part celui qu'ils posent au reste de la société canadienne et aux institutions politiques, c'est-à-dire la reconnaissance d'une multitude de « nations » à l'intérieur d'un État, avec les difficultés d'accepter une forme d'autonomie tout en continuant de transférer massivement des fonds publics

aux autochtones. Laissant de côté l'analyse de ces enjeux, nous pouvons néanmoins relever quelques aspects des conceptions courantes de l'identité autochtone qui se dégagent de quelques textes influents inscrits dans cette veine ces dernières années.

Un livre publié en 2000 eut une certaine résonance parmi les intellectuels se penchant sur les questions autochtones au Canada : *First Nations ? Second Thoughts*, de Tom Flanagan¹⁰⁸, ancien conseiller du Reform Party et de l'Alliance canadienne (alors dirigée par Stephen Harper), défunts partis les plus à droite dans le spectre politique canadien. En résumé, Flanagan critique ce qu'il désigne comme « l'orthodoxie autochtone », qui est selon lui une nouvelle pensée reçue, l'envers du colonialisme d'autrefois, mais s'articulant cette fois en faveur de la « différence autochtone », de sa reconnaissance et de son soutien par l'État. Cette orthodoxie s'est imposée comme pensée officielle à ses yeux, entre autres par le rapport de la *Commission sur les peuples autochtones* de 1996 et la *Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples indigènes*. Flanagan déconstruit différents éléments de cette pensée. Pour lui, le lien conservé à des cultures ancestrales est une illusion en regard de la marche objective de l'histoire et de l'intégration inévitable au même monde socio-économique que le reste de l'Amérique. Également, il invite à reconnaître que l'idée d'une autonomie politique et économique soutenue par des fonds de l'État mène à un cul-de-sac, ne protégeant pas plus l'intégrité culturelle et poursuivant la marginalisation des autochtones par rapport à l'économie globale. Il conçoit aussi que des droits inhérents des autochtones sur le territoire sont une forme de « racisme », puisqu'un privilège accordé par la naissance d'un individu dans un groupe plutôt qu'un autre est incompatible avec une société du droit et des libertés individuelles. Car Flanagan affirme que « la date de l'immigration » est une fausse donnée, c'est-à-dire que de descendre d'un groupe arrivé sur le territoire il y a 12 000 ans ne devrait pas conférer un statut différent de ceux descendant d'un groupe arrivé il y a 400 ans¹⁰⁹. Parmi les conséquences de cette « orthodoxie autochtone » qu'il dénonce, il affirme que l'aide financière gouvernementale profite

¹⁰⁸ Flanagan, Tom (2000). *Premières nations ? Seconds regards (First Nations ? Second Thoughts)*, version française : Les Éditions du Septentrion, 2002.

¹⁰⁹ Flanagan, Tom (2000). Op. cit., p. 16.

à une élite autochtone sans améliorer le sort de l'ensemble des communautés, et surtout, que les « droits ancestraux » et le principe d'autonomie menacent la souveraineté de l'État canadien.

L'économiste Jean-Luc Migué, du Fraser Institute, adhère aux thèses de Flanagan et propose des solutions, en premier lieu par l'abolition des réserves, incluant leurs structures politiques et leurs exemptions fiscales¹¹⁰. Ceci ferait en sorte de retirer des mains d'une élite la gestion des fonds (qui seraient encore attribués mais revus à la baisse), puis que si l'unité et la culture d'un peuple autochtone perdure ensuite, ce sera la preuve que ça vient de l'intérieur (lisons entre les lignes : que ce serait alors pour des raisons vraiment « identitaires » et non comme instrument politique et économique). Dans les entrevues pour cette recherche sur C-3, une répondante émet une idée semblable par rapport aux droits liés au statut, insinuant que si le fait d'être Wendat a vraiment un sens pour certains, ce n'est peut-être pas le cas pour tous :

Il faudrait voir si le nombre de nouveaux inscrits sur la liste de bande, suite à C-3, serait le même, supposant qu'il n'existait aucun avantage économique à faire ces démarches... (W-04F)

Les idées de Flanagan et Migué nous incitent donc à soulever des interrogations pertinentes, même s'il est possible de contester l'orientation fortement idéologique de leurs propositions. Mais quelle conception de l'identité, ou si l'on veut de la « singularité » autochtone, s'en dégage ? En somme, Flanagan ne conçoit pas la possibilité d'altérité réelle, irréductible, parmi la variété de formes des sociétés. Il s'attache plutôt à une conception linéaire de l'histoire, où le capitalisme, le développement technologique et l'État-nation étaient des évolutions inévitables pour assurer la subsistance du plus grand nombre, la liberté individuelle et des structures politiques stables. Toute autre forme de société ne constituerait pas alors une différence de fond, une alternative, mais seulement un stade inférieur. Le choix de vocabulaire dans de nombreux passages en témoigne, comme : « Les peuples

¹¹⁰ Migué, Jean-Luc (2002). *L'économiste et le politicologue se rejoignent sur la question amérindienne*, dans la postface de la traduction française de *First Nations? Second Thoughts*, Tom Flanagan, op. cit., p. 207-216.

autochtones projettent le concept de nation dans un passé *précivilisé* [...]»¹¹¹ ». D'autres auteurs, par exemple Rémi Savard écrivant sur les Innus ou Bruce Trigger sur les Wendats, ne consentiraient jamais à employer le terme « précivilisé » pour qualifier les sociétés traditionnelles qu'ils ont étudiées. Ils parlent d'altérité ancrée dans des conceptions philosophiques et une organisation sociale, non d'un état de nature idéalisé en contraste avec « la » civilisation. Alors pour Flanagan, si un quelconque lien au passé subsiste, il est insignifiant (ou même incompatible) par rapport à l'impératif de prendre part à l'économie globale. D'autres auteurs soutiennent une vision plus ambivalente, reconnaissant une « différence », mais portant à des conclusions semblables, par exemple Jean-Jacques Simard :

Incontestable et authentique, la «différence» des milieux autochtones contemporains est une mémoire vivante, cumulative : d'antiques empreintes mentales et coutumières, certes, mais tout autant des conditions qui ont successivement défini leur place dans les structures économique-politiques d'ensemble dominées par les Autres, je le regrette autant que vous, de sorte qu'être Indien ou Inuit dans le monde d'aujourd'hui n'est qu'une manière particulière parmi d'autres d'appartenir à la société moderne, capitaliste et technobureaucratique, de consommation et d'État-providence [...]. La survivance relativement plus tardive des mœurs traditionnelles ne semble pas protéger davantage les communautés de l'arrière-pays que les ghettos urbains contre le mal de vivre, la violence domestique, les grossesses adolescentes, l'abandon scolaire, l'obésité épidémique, les méfaits des drogues et de l'alcool...¹¹²

Charles Taylor, dans son commentaire sur l'ouvrage de Flanagan, souligne aussi la rupture inévitable avec le passé et la nécessité de redéfinir l'identité autochtone :

[...] c'est justement ce problème d'identité discontinue que rencontrent plusieurs autochtones dans notre pays et ailleurs: entre un mode de vie d'antan, devenu impossible et irrécupérable depuis le contact avec une société et une économie maintenant en voie de mondialisation, et une insertion qui reste à parfaire dans ce nouveau monde, appelant une réinterprétation des traditions et, plus souvent qu'autrement, des projets identitaires sans précédent.¹¹³

Taylor prône une « intégration consentie », plutôt qu'une assimilation programmée

¹¹¹ Flanagan, Tom (2000). Op. cit., p. 94.

¹¹² Simard, Jean-Jacques (2003). *La réduction: l'autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui*, Éditions du Septentrion, p. 394-395.

¹¹³ Taylor, Charles (2002). Op. cit., p. 258.

dont s'approche la pensée de Flanagan¹¹⁴.

Malgré les divergences politiques, Flanagan, Simard et Taylor se rejoignent donc sur une prémisse : si la différence est entretenue dans les représentations, c'est par rapport à une idée fautive de l'Indien, le peignant dans l'image idéale d'une société harmonieuse et proche de la nature, puis en éternelle « victime » du colonialisme, ce qui empêcherait de revoir la représentation de l'Indien dans une optique « réaliste ». Toute singularité ne demeure que dans quelques traces culturelles, puisque désormais, selon eux, nous partageons tous le même monde socio-économique. Pour Taylor, si la différence peut subsister, c'est selon l'issue incertaine de « projets identitaires sans précédent », une « ré-invention » à substituer aux repères d'un passé irrécupérable. Citons, en contraste, un chef Cherokee aux États-Unis, interviewé dans un documentaire récent : « It's not that we *want* to be different, but we *are* different¹¹⁵ ».

Tout en reconnaissant la rupture manifeste entre le passé et le présent, et la vertu d'une critique des conceptions idéalisées et romantiques des autochtones, cette incrédulité manifestée envers la différence appelle quelques nuances. Par exemple, il n'est pas exact que toute continuité du mode de vie d'antan soit révolue et impossible pour tous les autochtones. Chez les Cris de la Baie James en particulier, le territoire est partagée en « lignes de trappe » (« trappelines ») parmi des centaines de familles qui continuent de passer une grande partie de l'année en forêt plutôt qu'à leur résidence dans l'un des villages. Il ne paraît pas fondé non plus d'affirmer, comme Flanagan et Simard, que la culture traditionnelle ne sert pas de rempart aux problèmes sociaux de nombreuses réserves. Même si l'isolement, le manque d'emploi et l'absorption dans la culture de masse à travers les médias sont des facteurs inéluctables de la désintégration culturelle et de la détresse individuelle, des signes montrent clairement au cours des dernières décennies que le retour à des activités traditionnelles, la fréquentation de la forêt, ainsi que des méthodes de thérapie fondées sur des pratiques ancestrales (« sweat lodge », sevrage en forêt,

¹¹⁴ Ibid, p. 253.

¹¹⁵ *First Language: The Race to Save Cherokee* (États-Unis, 2014), réal. : Neal Hutcheson et Danica Cullinan.

soutien communautaire des mères adolescentes...) ont des effets réels.

Dans son livre sur la justice dans la pensée amérindienne pré-coloniale, l'avocate Sylvia McAdam, une Crie-Nêhiyaw de Saskatchewan, bien qu'acceptant la nécessité du système légal canadien contre la criminalité, soutient que le retour à une approche amérindienne traditionnelle serait bénéfique tant aux autochtones qu'à l'ensemble de la société. Cette approche était entre autres fondée sur le principe de la « guérison du coupable » davantage que sur la violence punitive, puis les femmes avaient un rôle central dans l'ordre moral ancestral et la résolution des conflits. McAdam affirme que la marginalisation des femmes aujourd'hui est autant cause de l'érosion de la pensée traditionnelle que de la violence qu'elles subissent elles-mêmes¹¹⁶. Pour elle, il s'agit donc de la possibilité de revaloriser une vision de la justice et des rapports sociaux substantiellement différente de celle de la société dominante.

Mais les conceptions de l'identité autochtone relativisant la possibilité d'une réelle différence sont avant tout formulées par rapport à l'horizon du développement économique. Taylor écrit :

[...] ce n'est pas le fait même de leur irréductible différence qui trahit l'échec de l'intégration des autochtones au Canada. C'est que cette différence se soit trouvée historiquement incrustée dans un système de catégories, de distinctions, d'institutions ségrégationnistes qui dresse une puissante barrière à leur intégration[...]¹¹⁷

Flanagan et Migué, contrairement à Taylor qui parle d'obstacles institutionnels, voient les freins au développement plutôt dans les droits que dans les contraintes, par exemple que des droits territoriaux soient non seulement une aberration légale mais un frein à l'exploitation des ressources tant par des autochtones que par l'industrie canadienne¹¹⁸. Peut-être s'agit-il, dans les deux cas, d'une vision « réaliste », du moins « pragmatique » au niveau politique, c'est-à-dire que le monde d'aujourd'hui ne laisse effectivement aucun autre choix que le salut par le

¹¹⁶ McAdam, Sylvia (2015). *Nationhood Interrupted: Revitalizing nêhiyaw Legal Systems*, Purich Publishing Ltd, 120 p.

¹¹⁷ Taylor, Charles. *Op. cit.*, p. 257

¹¹⁸ Flanagan, Tom. *Op. cit.*

développement économique, dans les termes dictés par l'économie du libre-marché, dans la même culture hégémonique, n'y affirmant que quelques traits de différenciation comme toute autre « minorité ». Comme le dit Simard, il n'y aurait désormais que des façons différentes d'appartenir à la modernité et au capitalisme. Dans cette optique, l'identité autochtone ne pourrait donc plus porter une réelle altérité, une autre vision du monde, pouvant impliquer par exemple un rapport différent au territoire, à la nature, au temps, une autre conception des relations sociales, du droit, de la distribution de la richesse... C'est dire alors que l'ensemble de la société ne peut rien recevoir non plus de cette autre pensée, ne rien découvrir d'utile et significatif dans la différence de « l'Autre » que représenteraient les autochtones, puisqu'il n'y a plus d'Autre réel, seulement des couleurs changeantes des mêmes formes.

D'autres auteurs, autochtones ou non, affirment le contraire ; Rémi Savard, Georges E. Sioui, Sylvia McAdam, parmi bien d'autres, insistent sur le fait qu'il reste des morceaux de la pensée autochtone traditionnelle (survivants ou pouvant être ranimés), et que celle-ci, comme perspective réellement différente, peut contenir en elle-même des éléments de réponses à certaines impasses du monde actuel¹¹⁹. Ce n'est pas dire que cette valorisation de formes culturelles et philosophiques anciennes ne pose pas des défis d'actualisation, ou que l'identité autochtone, sa différence, ne peut aussi se fonder dans le changement et l'invention contemporaine, mais que le lien au passé continue d'offrir une ressource de résistance à l'assimilation et à l'effacement, que sa signification dépasse l'élan romantique de conserver des vestiges distinctifs.

¹¹⁹ Plusieurs ouvrages de Rémi Savard sur le sujet, entre autres : *Destins d'Amérique. Les autochtones et nous*, l'Hexagone, 1979, 186 p. ; *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*, l'Hexagone, 1977, 157p. ; *La forêt vive - Récits fondateurs du peuple innu*, Boréal, 2004, 220 p. Dans le même sens peuvent se lire les développements théoriques et politiques de la notion de "buen vivir" en Amérique latine au cours des dernières années. Voir à ce sujet Gudynas, Eduardo, and Alberto Acosta. 2011. "El Buen Vivir O La Disolución de La Idea Del Progreso." In *La Medición Del Progreso Y Del Bienesta*, 103-10.

2.4.2 Épistémologie : qui définit l'identité ?

Les discours sur l'identité, internes (au sein d'un groupe par rapport à lui-même) ou externes (représentations de ce groupe aux yeux des autres), contiennent forcément une part d'interprétation, parfois aussi d'idéologie, ou encore un effort de les faire correspondre à l'école théorique qu'un auteur veut défendre. On peut légitimement suggérer, par exemple, que toutes les observations de Flanagan sur les autochtones se conforment aux prémisses de la pensée de droite (foi dans le libéralisme économique du capitalisme, aversion pour l'État-providence, conception linéaire de l'évolution des sociétés, etc.), et que celles de Taylor, grande référence de la pensée du « multiculturalisme » dans les milieux intellectuels canadiens, sont cohérentes avec la réduction des différences à des particularismes intégrés dans un même grand ensemble national. En somme, les définitions de l'identité autochtone varient selon la source. Mais avant tout, qui décide de cette définition ? Question d'autant plus délicate lorsque des mesures politiques et légales en découlent. Dans les textes que nous venons de citer, de Flanagan, Taylor, Simard, sauf quelques références à des discours officiels de représentants autochtones ou à quelques interactions personnelles, le point de vue autochtone est quant à lui absent. Ceci est d'ailleurs fréquent dans une grande partie de la littérature non-autochtone sur les autochtones. Toutefois, pour l'anthropologue Richard Handler, ceux qui étudient une autre culture doivent savoir quand, dans certains cas, le dialogue avec les sujets renforce l'analyse, mais aussi quand il peut la brouiller, exigeant parfois de chercher une objectivité en-dehors du point de vue des sujets¹²⁰. Un principe analogue est en jeu dans le cinéma documentaire, tel qu'évoqué par le cinéaste Jonathan Nossiter : puisque parfois les gens cherchent à contrôler leur représentation, le souci de justesse doit l'inciter à une distance critique, à ne pas endosser automatiquement tout point de vue des sujets eux-mêmes¹²¹. Quoiqu'il en soit, cela n'explique pas au départ l'absence complète de dialogue entre chercheurs et sujets. À titre d'exemple, l'historien québécois Alain Beaulieu a publié en 2013 *Les Wendats du Québec* -

¹²⁰ Handler, Richard (1985). On Dialogue and Destructive Analysis: Problems in Narrating Nationalism and Ethnicity, *Journal of Anthropological Research*, n° 41, p. 171-182.

¹²¹ Nossiter, Jonathan : entrevue dans l'édition DVD du film *Mondovino* (Etats-Unis / France, 2005).

*territoire, économie et identité, 1650-1930*¹²². L'ouvrage est très riche en informations et analyses, mais tout en employant le mot « identité » dans le sous-titre, il n'inclut aucun point de vue wendat directement. Bien que d'arrêter la période couverte à 1930 puisse être commode pour ignorer la communauté d'aujourd'hui, il demeure étonnant de n'y trouver aucune entrevue avec des aînés wendats qui ont connu l'époque précédant 1930 ou dont les parents ont vécu les situations discutées dans le livre. Aucun des documents reproduits (lettres, rapports, photographies) ne provient non plus du centre d'archives de la nation, faisant douter que ce dernier ait même été contacté. Bien qu'étoffé par une vaste recherche documentaire, certains passages du livre auraient pu bénéficier de points de vue et d'informations de l'intérieur, ce qui n'aurait pas signifié pour autant qu'il fallait adhérer au point de vue wendat, par exemple sur des enjeux politiquement sensibles comme les droits territoriaux. Le Grand Chef de Wendake a dénoncé le livre pour ces raisons dans deux lettres, l'une à l'auteur¹²³ et l'autre à l'Institut d'histoire de l'Amérique française¹²⁴. Il est révélateur d'une certaine attitude des milieux académiques qu'on puisse envisager de publier un ouvrage sur l'histoire et l'identité d'un peuple autochtone sans tisser le moindre rapport avec lui.

À l'opposé, la position de certains militants et universitaires autochtones, qui nient catégoriquement la légitimité des recherches et points de vue des non-autochtones sur des questions qui les concernent, présente également des problèmes. Par rapport à l'identité en particulier, le rejet de la perception des autres sur soi nous prive d'une perspective valable. Pourtant des auteurs comme Taiaiake Alfred et Jeff Corntassel laissent entendre que seul un autochtone est en droit de parler de l'identité autochtone¹²⁵. De plus, certaines conceptions de l'identité chez les auteurs qualifiés de « traditionalistes » ne sont pas forcément endossées par tous les

¹²² Beaulieu, Alain (2013). *Les Wendats du Québec – territoire, économie et identité, 1650-1930*, collaboration de Stéphanie Béreau et Jean Tanguay, Éditions GID, 324 p.

¹²³ Lettre de Konrad H. Sioui à Alain Beaulieu, 30 septembre 2013 :

<http://www.wendake.ca/docs/communiqué/alain-beaulieu-lettre.pdf?sfvrsn=2>

¹²⁴ Lettre de Konrad H. Sioui à l'Institut d'histoire de l'Amérique française, en réaction au Prix de l'Assemblée nationale décerné à l'ouvrage *Les Wendats du Québec – territoire, économie et identité, 1650-1930*, 12 novembre 2014 : <http://www.wendake.ca/docs/nouvelles/institut-histoire.pdf?sfvrsn=2>

¹²⁵ Cités dans : Dalie Giroux (2008), *Éléments de pensée politique autochtone contemporaine*, Politique et Sociétés, vol. 27, n° 1, p. 29-53.

autochtones. Par exemple, Elizabeth Cook-Lynn soutient l'idée que les mariages mixtes mènent inéluctablement à la perte de l'identité autochtone¹²⁶. Alfred et Corntassel affirment quant à eux que le fait de vivre hors réserve ne permet pas de préserver une identité autochtone authentique¹²⁷. Ces deux perspectives écartent donc un grand nombre de personnes qui se disent pourtant autochtones.

Exposons maintenant sommairement quelques uns des principaux éléments qui peuvent composer l'identité autochtone. Ceci n'aboutit pas à une définition exhaustive et définitive, mais à énoncer du moins des thèmes récurrents sur ce sujet.

2.4.3 Culture

Les modifications aux sections de la loi concernant le registre des Indiens, comme C-31 et C-3, peuvent devenir au sein des Premières nations des catalyseurs de débats ou d'incertitudes entre le « sang » et la « culture » dans la définition de l'identité autochtone. Est-ce d'avoir du « sang indien » ou de partager certains attributs culturels qui fonde davantage l'identité ? Dans les communautés où ont surgi des résistances ou inquiétudes envers l'acceptation des nouveaux membres retrouvant (C-31) ou acquérant (C-3) le statut en vertu des nouvelles lois, il semble que les deux alternent à l'avant-plan. À Kahnawake, lors des tensions rapportées dans les médias ou dans les discours de Taiaiake Alfred (originaire de cette communauté), l'accent est mis sur la culture, c'est ce que les gens se préoccupent de préserver, et dans le code d'appartenance élaboré par le Conseil de bande, parler la langue mohawk est l'un des premiers critères mentionnés pour l'acceptation d'un individu n'étant pas inscrit de naissance sur la liste de bande¹²⁸. Cependant, toute personne n'ayant pas au moins « 50% » de « sang mohawk » n'est pas acceptée dans

¹²⁶ Cook-Lynn, Elizabeth (1998). Intellectualism and the New Indian Story, dans *Natives and Academics: Research and Writing about American Indians*, Éd. : Devon A. Mihesuah, University of Nebraska Press.

¹²⁷ Taiaiake Alfred, Jeff Corntassel, *Being Indigenous: Resurgences against Contemporary Colonialism*, Politics of Identity IX, Éd. Richard Bellamy, Government and Opposition Ltd 2005, p. 608-609.

¹²⁸ Kahnawake membership rules, op. cit.

la communauté.

Le point de vue adopté ici, c'est que les deux font nécessairement partie de l'identité autochtone, sans en être le déterminant. C'est donc dire aussi que l'identité ne peut seulement se réduire à la culture. Il est par ailleurs impossible de définir des unités de mesure exactes de l'ascendance comme de la culture, qui traceraient une frontière rigide entre autochtone et non-autochtone. De plus, politiquement et légalement, chacune des deux dimensions peut entraîner l'exclusion si elles sont instituées comme loi. Pour tenter de saisir l'identité comme un phénomène en soi, ni le sang ni la culture en sont des fondations absolues, ce sont des choses qui y participent, mais ne la déterminent pas ; la conscience de qui l'on est et de l'appartenance à un groupe prend forme par des voies moins claires qu'un arbre généalogique ou des attributs culturels manifestes. Autrement il serait démontré d'avance qu'une majorité des nouveaux membres d'une première nation en vertu de C-3 ne possèdent pas réellement une identité autochtone, par les deux côtés du problème : leur part de « sang » non-indien est plus grande que la part indienne, puis pour ceux d'âge adulte, leur vie s'est déroulée jusque-là dans un milieu non-autochtone, avec des degrés variables de relations à leur parenté autochtone et de pratique ou connaissance de dimensions culturelles spécifiques. Il semble que toute conception de l'identité qui l'assimile exclusivement à l'un des deux termes, la culture ou le sang, est réductrice, et qu'il s'agit plutôt d'une entité distincte qui inclut ces deux choses mais les excède. La recherche des fondements de la définition identitaire s'approche alors de celle des « frontières ethniques » dans la perspective interactionniste de Fredrik Barth, chez qui l'ascendance biologique à l'intérieur d'un peuple demeure l'un des facteurs courants de la reconnaissance des membres, mais le maintien et les variations d'une frontière du groupe par rapport aux autres s'élaborent dans les interactions sociales, non pas par la constance d'une liste d'attributs culturels : « The critical focus (...) becomes the ethnic boundary that defines the group, not the cultural stuff that it encloses¹²⁹. »

¹²⁹ Barth, Frederick (1969). Introduction, F. Barth (dir.), *Ethnic Groups and Boundaries: The social organization of cultural difference*. Boston : Little Brown, p. 15.

Une ambivalence de l'articulation du sang et de la culture perdure dans la Loi sur les Indiens et les positions du gouvernement dans les litiges juridiques sur les règles du statut. Ces règles ne s'appuient que sur un degré d'ascendance, mais c'est précisément sur le front culturel que le Gouvernement canadien a articulé sa défense dans l'affaire McIvor menant à l'adoption de C-3 : « *La règle du seuil d'exclusion des personnes de seconde génération avait été faite pour empêcher de compromettre l'intégrité culturelle existante des groupes de premières nations*¹³⁰ ». D'abord, cette explication de la loi antérieure est incomplète, il aurait fallu dire : « *exclusion des personnes de seconde génération descendant d'une femme autochtone...* ». De plus, le gouvernement ne pourrait démontrer sa capacité à juger de « l'intégrité culturelle » des personnes admissibles au registre (sur quels critères ?).

Il y aurait certes moins de dissonance possible entre le statut légal d'Indien et l'identité réelle, si les règles du registre étaient basées sur des critères culturels. Mais puisque les cultures ne sont pas des entités aux contours bien nets qui les isolent les unes des autres, toute éventualité de règle formelle fondée sur ce principe ne pourrait empêcher d'autres situations d'exclusion : où trace-t-on la ligne qui déterminerait qu'un individu d'un côté possède cette culture et que de l'autre côté de la ligne il y est étranger ? Et qu'entend-t-on par culture ? Lorsqu'elle est comprise au sens traditionnel – lien à un territoire, langue, spiritualité, etc. – un individu pleinement intégré dans sa communauté et se définissant comme autochtone pourrait ne pas refléter dans sa vie personnelle les symboles les plus forts de la culture.

La notion du « mode de vie » est particulièrement problématique et pointe vers cet écartèlement des autochtones entre le passé et le présent. Un discours d'incompréhension et de frustration, dans la société non-autochtone, soutient que si les autochtones ne vivent plus « comme avant », mais comme « tout le monde », ils ne devraient pas avoir un statut distinct et des droits qui sont refusés aux autres. Comme toutes les sociétés dites « traditionnelles », les peuples autochtones sont

¹³⁰ Cité dans : Alliance autochtone du Québec, recommandations et sondages dans le cadre du Processus exploratoire sur les questions liées à l'inscription au Registre des Indiens, à l'appartenance à une bande et à la citoyenneté (projet de loi C-3), 2010, p. 12.

aussi guettés par un phénomène de « folklorisation », qui incite à brandir des symboles de la culture ancestrale, mais sans qu'il s'agissent de coutumes imbriquées dans la vie réelle comme autrefois. Les autochtones sont forcés d'admettre que pour la majorité d'entre eux, leur « mode de vie » n'est pas vraiment différent de celui de tout nord-américain, avec tout l'environnement matériel que cela suppose et qui ne fut pas produit historiquement par leurs cultures. Mais de chercher une distinction identitaire uniquement à ce niveau, c'est aussi nier « leur mouvement dans le temps »¹³¹. Cela occulte aussi les différences culturelles réelles qui peuvent exister, au-delà des apparences matérielles.

Ainsi, même si la mentalité assimilatrice d'autrefois est généralement disparue et mal vue, elle se renouvelle dans une forme de fatalisme, qu'on trouve d'ailleurs dans les textes de Simard et de Taylor : leur mode de vie n'est plus comme celui de leurs ancêtres, c'est irréversible et ils doivent se « réinventer » ou se fondre dans le reste de la société. Le philosophe québécois Jean-Paul Desbiens, dans un texte commandé par le Gouvernement du Québec au début des années 1990, adoptait les grandes lignes de cette mentalité qui demande aux autochtones d'accepter la fatalité du « développement » et de justifier en de nouveaux termes leur prétention à la distinction culturelle. Pour Desbiens, l'autochtone qui pêche sur un lac avec un moteur hors-bord ou qui chasse avec une carabine n'est radicalement plus le même que celui qui pagayait dans un canot d'écorce et chassait à l'arc :

Les objets ne sont pas innocents ; ils sont des concentrés de civilisation et de technologie. La scie mécanique, le bateau à moteur, la motoneige, la télévision, l'avion, l'ordinateur [...], commandent des transformations mentales et sociales incompatibles avec des modes de vie et de pensée traditionnels. On ne peut pas chasser en motoneige comme on chasse à pied [...]¹³²

¹³¹ Andrée Lajoie, Pierre Noreau, *Peuples autochtones et gouvernance en contexte Canadien : difficultés de l'autonomie gouvernementale autochtone et perspectives de recherche*, Centre de recherche en droit public, Université de Montréal. Publié dans *Droit, gouvernance et développement durable*, Christoph Eberhard (éd.), Cahier d'anthropologie du Droit 2005, Paris, Karthala, 376 p (165-179).

¹³² Desbiens, Jean-Paul (1993). *Comment peut-on être autochtone ?* Remarques sur la question autochtone. Québec: Secrétariat aux affaires autochtones.

Cette pensée, nivelant la diversité des cultures dans l'uniformité du monde technologique d'aujourd'hui, se rattache en amont à une tradition philosophique matérialiste, c'est-à-dire que, grossièrement : le monde matériel, les objets, les outils, déterminent le monde culturel. On peut au contraire se rallier aux penseurs qui ont proposé que le « monde symbolique » dans une société existe par sa propre structure, qu'il ne se construit pas nécessairement en conséquence du monde matériel (ou du « mode de production »)¹³³. On pourrait plutôt demander : même si un autochtone ne nourrit plus sa famille entièrement avec la chasse et même s'il se déplace en motoneige, pourquoi tient-il encore tant à parcourir le territoire comme ses ancêtres le faisaient ? Quelle place occupent le territoire et les animaux qui l'habitent dans son imagination, ses rêves, sa langue...?

Quant aux traces survivantes de la culture ancestrale, la réalité actuelle au sein des Premières nations exige d'y voir bien plus que de simples symboles désincarnés dans le folklore. Récemment, un mouvement réel a lieu à l'intérieur des communautés, avec une mobilisation des jeunes autour d'activités et d'enseignements visant à transmettre des aspects de la culture qui s'évanouissaient : expéditions sur les anciens parcours migratoires des rivières de la Baie James chez les Cris, cours de langues et cérémonies traditionnelles chez les Wendats, rituel d'enfouissement du placenta après un accouchement chez les Malécites¹³⁴, etc.

2.4.4 Ascendance : quel sens donner au « sang » ?

Pamela D. Palmater, dans son livre visant précisément à redéfinir l'identité autochtone au-delà du « sang » (*Beyond Blood : Rethinking Indigenous Identity*), finit par trancher la question en affirmant que le sang n'est d'aucune pertinence par rapport à l'identité : « [...] blood is not only unnecessary as an indicator of our

¹³³ Baudrillard, Jean (1973). *Le miroir de la production : ou l'illusion critique du matérialisme historique*, Casterman.

¹³⁴ Et d'autres pratiques traditionnelles ramenées chez les Malécites à l'initiative d'Imelda Perley, rencontrée lors d'un tournage à Tobique, N.-B., en 2006.

identities; it is completely irrelevant »¹³⁵. Cette position est compréhensible dans la mesure où Palmater souhaite que la définition de l'identité autochtone puisse se soustraire à l'influence des règles du statut d'Indien au Canada, qui l'ont balisée par un système de divisions fixes sur des degrés de « sang indien », fondés à l'origine sur une idéologie raciale du 19^e siècle. Cependant, il semble qu'une part bien réelle de l'identité s'en trouve alors ignorée en bloc : le « sang » dégagé de ses connotations idéologiques et de son objectivation dans la loi, mais plutôt dans la signification de l'ascendance, à la fois comme lien à un peuple et comme filiation personnelle par une lignée familiale dont l'histoire est inscrite dans celle du peuple, de l'occupation d'un certain territoire par les ancêtres et des événements qu'ils ont vécus.

Si ce sujet est peu discuté ou disqualifié d'emblée, dans la plupart des textes récents sur l'identité, c'est probablement parce qu'il présente des risques de glissement et de malentendu, par rapport à des concepts de distinction raciale aujourd'hui périmés. Mais se pencher sur les significations de l'ascendance ne signifie pas insinuer une vision hiérarchique des groupes humains par des différences de nature, telle la mentalité ayant pu insuffler aux Européens un sentiment de supériorité dans les diverses entreprises coloniales à d'autres époques. Ce n'est pas tant que l'identité en elle-même soit une affaire de gènes, mais les matériaux avec lesquels se construit une identité ethnique incluent une histoire commune, un récit des origines, et l'empreinte des expériences, des gestes et de la pensée des ancêtres. Il reste aussi que l'ADN est une donnée réelle qui distingue des groupes ayant formé une certaine unité pour une période assez longue (même si ce n'est qu'une infime fraction du génome qui distingue les différents groupes humains) ; elle est utilisée aujourd'hui en archéologie, pour aider à identifier des populations de l'Amérique pré-colombienne, retracer leurs parcours géographique à travers les siècles et mieux comprendre l'histoire amérindienne¹³⁶. Ceci n'est pas en soi un véhicule de

¹³⁵ Palmater, Pamela D. (2011). *Beyond blood: Rethinking Indigenous identity*, Purich Publishing, p. 218.

¹³⁶ Entre autres, analyse des artefacts des sites de "Clovis" au Mexique identifiant une origine commune à environ 80% des peuples autochtones de l'Amérique : Harris, Richard (13 février 2014), *Ancient DNA Ties Native Americans From Two Continents To Clovis*, radio publique américaine, www.npr.org. Aussi, des échantillons d'ADN ont été prélevés sur des ossements

l'identité, mais confirme néanmoins une existence objective de l'unité historique d'un groupe, et la conscience (culturellement perpétuée) d'avoir des racines anciennes sur le territoire fait partie de l'identité autochtone.

De plus, la filiation renferme aussi la possibilité d'une « mémoire » transmise à l'intérieur d'un groupe sur une longue période, en-deçà de la conscience, matérialisée dans les corps. Ceci n'est pas simplement un écho à l'idée profane et assez répandue que quelque chose est « dans le sang », car des recherches récentes en génétique ¹³⁷, de même que la psychanalyse et la psychologie transgénérationnelle, tendent à confirmer une influence des ancêtres sur leurs descendants, une empreinte des expériences passées pouvant se transmettre à travers plusieurs générations (manière de penser, caractère, attractions pour certaines choses, peur ou aversion pour d'autres choses, familiarité de certains lieux, de certaines activités...). Dans les entrevues menées par Lawrence, plusieurs des autochtones coupés de la transmission culturelle directe évoquent la notion de « blood memory »¹³⁸. Ils y rattachent différentes expériences au cours de leur vie, le fait de « ressentir » des liens à la culture, à d'autres autochtones, une familiarité dans certains gestes, des attractions ou des malaises dans certaines situations ; des expériences dans lesquelles ils imaginent un écho des ancêtres. Lawrence fait ces remarques sur ces propos récurrents :

In many ways, blood memory is something that is also impossible to deny. In deep ways, our bodies *do* have a knowledge all their own, and the site of memory, of handed-down memory, and of ancient ties to place, cannot simply be dismissed as “socially constructed”. As Cherokee theologian Jace Weaver comments, the importance of historical events to heritage and identity are passed down through story from generation to generation, until such cultural coding exists finally beyond conscious remembering, so deeply engrained and psychologically embedded that one can describe it as being “in the blood” (Weaver 1997, 7). The notion of blood memory has deep value in traditional thought, and for many of the participants, blood memory has been an important way in which their families “kept the faith” to an

d'une sépulture wendate à l'Université de Toronto, avant un ré-enterrement par la Nation huronne-wendat : <http://www.archaeology.utoronto.ca/huron-wendat.html>

¹³⁷ Chitour, Chems Eddine (2014). Nous transmettons nos souvenirs génétiquement : Que devient la prédestination ?, Mondialisation.ca, 31 mai 2014.

¹³⁸ Lawrence, Bonita. Op. cit. p. 6, 11, 201.

often ambivalent sense of collective identity, despite entire lifetimes spent placeless and almost invisible [...] ¹³⁹.

La dernière phrase de cet extrait retient particulièrement l'attention pour sa pertinence aux questions identitaires relatives à la loi C-3. L'idée de porter en soi une trace des ancêtres autochtones permet de légitimer la conservation d'un lien, une prédisposition à réactiver un sens identitaire, un mode de pensée et un attachement au territoire dont on hérite, malgré un déracinement et une vie passée dans la culture non-autochtone.

Aussi liée au « sang », la distinction phénotypique est une réalité qui influence les expériences et les interactions sociales. La question n'est pas de définir l'identité par des traits physiques, mais simplement que la conscience identitaire et l'expérience sociale d'une personne peuvent être affectées par ce fait visible, empirique. Par exemple un individu clairement identifiable comme autochtone peut subir des manifestations directes de racisme, alors qu'un autre plus métissée, à l'apparence « blanche », ne vivra pas ces situations, bien qu'il puisse se définir tout autant comme autochtone, mais dans sa conscience cette identité n'a pas totalement le même sens et les mêmes conséquences.

2.4.5 Territoire et nature

Le département d'archéologie de Parcs Canada formule ainsi une différence des rapports au territoire, sur une page web éducative du gouvernement : « The Aboriginal world view is rooted in identification with the land. Western experience is rooted in objectification and rationalism » ¹⁴⁰. On réfère alors à la vision traditionnelle autochtone, alors si l'on argumente du côté de l'effacement des différences à notre époque, tous seraient désormais dans un rapport « d'objectivation et de rationalité » avec le territoire. Mais si une partie du rapport

¹³⁹ Lawrence, Bonita. Op. cit. p. 201.

¹⁴⁰ Parcs Canada : http://www.pc.gc.ca/docs/r/pca-acl/sec1/sec1a_e.asp

Sources citées dans l'article : Johnson and Ruttan, 1992; Stevenson, 1996: 288-89; Federal Archaeology Office, 1998a.

ancien subsiste, il s'agit là d'une synthèse assez juste et qui permet de mieux saisir l'impasse des idées comme celles de Flanagan. Ce dernier ne peut accepter par exemple l'idée qu'on n'exploiterait pas toutes les ressources naturelles disponibles sur un territoire, et c'est dans ce sens que lui et d'autres voient les droits territoriaux autochtones comme un « blocage » au développement¹⁴¹.

Mais si l'on considère le principe d'une « identification » au territoire (non le site d'une réserve, mais l'espace occupé historiquement par un peuple, avec ses ressources et ses repères géographiques), le rapport des autochtones à celui-ci ne peut se comprendre strictement dans l'optique du développement économique. La mentalité occidentale envers le territoire naturel en est une de conquête, autant au 16^e siècle qu'aujourd'hui¹⁴². La poète innue Joséphine Bacon, écrivant sur la région de la toundra à l'intérieur des terres de la Côte-Nord, exprime merveilleusement une vision contraire, plutôt une relation de réciprocité intime avec le territoire : « J'arrive enfin à la terre qui espère ma venue »¹⁴³.

En contrepartie, en raison de la diaspora urbaine d'une partie de la population autochtone de nos jours, des auteurs autochtones comme Lynn Gehl plaident en faveur d'une conception « déterritorialisée » de l'identité autochtone¹⁴⁴. Par rapport à la situation de nombreux individus touchés par la loi C-3, vivant hors des communautés et n'ayant pas forcément connu les activités traditionnelles sur un territoire ancestral, on pourrait en effet soutenir qu'une telle approche permet de redéfinir une identité qui ne serait pas « en déficit » d'un lien essentiel au territoire, mieux adaptée à la réalité contemporaine. Il semble toutefois réducteur d'évacuer la signification du territoire du moment qu'on n'y vit pas en permanence dans une relation immédiate. L'enquête de Lawrence notamment, montre que même parmi les autochtones nés en ville, le territoire ancestral de leur nation d'origine garde une signification forte dans leur esprit, même si ce n'est qu'en imagination. Elle note

¹⁴¹ Flanagan, Tom (2000). Op. cit., p. 136.

¹⁴² Rapellons la déclaration du Premier ministre Robert Bourassa lors de la première phase de développement hydroélectrique de la Baie James, amorcée sans entente avec les Cris : « Il nous faut conquérir le Nord ».

¹⁴³ Bacon, Joséphine (2013). *Un thé dans la toundra*, Mémoire d'encrier.

¹⁴⁴ Gehl, Lynn (2003). The Rebuilding of a Nation: A Grassroots Analysis of the Aboriginal Nation-Building Process in Canada, *The Canadian Journal of Native Studies* XXIII, 1, p. 57-82.

que ceux qui ne fréquentent pas régulièrement le territoire ancestral, ou n'y sont jamais allé du tout, plutôt que de reconfigurer une identité excluant ce territoire, éprouvent sans cesse un manque, une attraction, ou un déracinement.

Le territoire, tel qu'on veut l'évoquer ici, représente à la fois un espace et la nature qui le compose. Ce sont des termes un peu plaqués, les autochtones ne parlent généralement que de leur relation au territoire (« the land »), mais nous voulons dire qu'il s'agit à la fois de l'enracinement dans un espace géographique spécifique et d'une relation à la nature qui l'habite, au sens où la pensée autochtone traditionnelle voyait « l'œuvre du créateur » ; tout ce qui n'était pas de création humaine, le sol, l'air, l'eau et tout ce qui y vit, incluant les humains. La pensée amérindienne insérait l'humain dans ce milieu par une vision d'interrelations circulaires entre tous les éléments, et par une spiritualité généralement animiste, où chaque chose vivante, chaque élément de l'environnement a un « esprit »¹⁴⁵. Dans l'imaginaire populaire, les autochtones entretiennent une relation privilégiée avec la nature. Est-ce encore possible ? Dans de longues réflexions sur la question, Taylor s'applique à démontrer que cela est une fable, inventée comme image inverse de la civilisation occidentale :

À l'heure actuelle, le double discours de la civilisation moderne sur elle-même tourne surtout autour de son aspect technologique. Nous sommes partagés entre, d'une part, une impression de toute-puissance, comme si nous étions capables de n'importe quoi, y compris de résoudre tous les problèmes de l'Humanité à plus ou moins brève échéance, et, d'autre part, une culpabilité angoissante devant les conséquences dévastatrices sur l'équilibre écologique de la planète de nos bravades irréflechies et aveugles. Appliqué à notre double imaginaire, notre vis-à-vis privilégié, notre cas de contraste exemplaire — les descendants des « sauvages » —, l'ancien refrain remis à l'heure du jour les dépeint soit comme des « sous-développés » que l'on doit tirer aussi rapidement que possible de leur indigence, soit comme des sages encore pénétrés de cette profonde conscience du rapport liant les humains avec la Nature, que nous avons perdu.

Mais ces représentations contradictoires ne portent jamais que sur « nous » [...]. Le « sauvage » dont elles parlent, ce n'a jamais été l'être en chair et en os qui habitait autrefois les bois, c'est un point de repère de notre propre autoportrait. [...] Dans la réalité, ce mode de vie, s'il a

¹⁴⁵ Savard, Rémi (2004). *La Forêt vive : récits fondateurs du peuple innu*, Éditions du Boréal.

jamais existé, a été détruit depuis longtemps par le contact avec la civilisation apportée par les Européens en Amérique, [et...] sert à reporter sans cesse plus loin l'intégration véritable des premières collectivités installées sur place à l'espace sociohistorique élargi auquel leur sort est désormais irrémédiablement lié, de bon gré ou non, mais, en tout cas, de fait (je rejoins Flanagan là-dessus).¹⁴⁶

On revient donc à la négation de la différence. La valeur de cet argumentaire est de rappeler la construction de l'Indien comme envers, comme « autre » de la société blanche coupable et hantée dans son progrès par la perte de quelque chose. Cela aide aussi à reconsidérer le mouvement historique des autochtones au-delà d'un état fixe et d'une image romancée du « bon sauvage en harmonie avec la nature ». Cependant, Taylor, Simard et Flanagan nient qu'il puisse y avoir de rapport particulier avec la nature chez les autochtones. Voulant démonter des mythes et enjoindre les autochtones à se « redéfinir », ils ne font pas non plus la moindre place à la nature dans une définition de l'identité autochtone. Pourtant, du point de vue autochtone, le rapport de réciprocité avec la nature est constamment présent dans leur propre définition d'eux-mêmes (il n'est pas besoin de chercher des exemples, c'est omniprésent, dans les activités de chasse et pêche, les connaissances médicales, l'expression artistique, les fêtes liées aux cycles des saisons, des astres, des migrations animales, etc.). Ces auteurs choisissent simplement d'ignorer le point de vue autochtone, ou de n'y voir justement que l'adhésion à une image. De plus, dans nombre de questions politiques récentes sur des enjeux territoriaux et environnementaux, la parole des autochtones vise rarement (ou pas uniquement) à s'assurer une part de gain économique dans l'exploitation des ressources, mais avant tout à défendre la nature. Les Cris de la Baie James n'ont pas seulement cherché à avoir des compensations pour les projets de développement lors des négociations de « la Paix des Braves » avec le Gouvernement du Québec en 2002, mais ont forcé une redéfinition des projets (hydroélectriques notamment) dans des méthodes moins dommageables pour l'environnement. Les oppositions autochtones à la loi C-45 pour ses conséquences probables sur l'eau et présentement au pipeline Trans-Canada émergent d'un souci de protection du territoire, et d'aucune façon une revendication de participation économique, ni un simple « blocage » à l'activité économique du pays.

¹⁴⁶ Taylor, Op.cit., p. 257-267.

Dans le film documentaire *Mémoire battante*, d'Arthur Lamothe (1984), un vieux chasseur innu décide un soir d'employer la pratique ancienne de la scapulimancie pour tenter de localiser le caribou qui lui échappe depuis des semaines (rituel qui consiste à interpréter les marques du feu sur un os du gibier pour obtenir une direction à suivre sur le territoire). Il indique que le lendemain il devrait trouver un troupeau de caribous traversant tel lac sur la glace près d'une île. Le jour suivant, le troupeau se trouve à cet endroit. Dans la conclusion du film, Lamothe et son caméraman, stupéfaits, s'entretiennent sur cet événement singulier dont ils viennent d'être témoins. Ils ne peuvent se convaincre d'un pur acte de divination, mais s'entendent pour accepter l'idée qu'un peuple ayant survécu sur ce territoire pendant des millénaires, grâce aux animaux qui l'habitent, en a acquis une connaissance intime qui dépasse l'entendement rationnel pour un observateur extérieur.

2.5 Conclusion : retour sur la notion de différence et considérations sur la signification d'une identité

En guise de synthèse, Tim Schouls définit de façon simple l'identité autochtone, nommant ses principaux éléments comme étant « l'ascendance, la mémoire historique commune, le lien avec le territoire et la solidarité entre les membres du groupe »¹⁴⁷. Ce genre d'énumération s'approche d'une compréhension de l'identité autochtone qui englobe ses différentes composantes, et qui conserve la possibilité d'une singularité réelle sans l'attacher à des référents culturels fluctuants ou folkloriques. Les trois dimensions de l'ascendance, de l'histoire et d'un rapport particulier au territoire sont par ailleurs étroitement liées.

Ajoutons que la langue, pour les peuples et communautés qui l'ont conservée, demeure un fort facteur de différenciation, et qui n'est pas qu'un attribut culturel parmi d'autres, car la langue en elle-même recouvre les autres dimensions discutées ; elle traduit le lien au territoire et à la nature, elle porte l'histoire et une vision

¹⁴⁷ Schouls, Tim (2003). *Shifting Boundaries: Aboriginal Identity, Pluralist Theory, and the Politics of Self-Government*, Vancouver, UBC Press, p. 119.

distincte du monde et des relations sociales.

Face aux discours qui remettent en doute la différence autochtone et n'envisagent que l'impératif de « l'intégration » au développement économique et à l'ensemble national multiculturel, s'il est un point de vue que nous nous permettons d'émettre, qui est en fait un souhait, c'est qu'il demeure chez les autochtones quelque chose de « sauvage ». Ce terme, autrefois péjoratif pour reléguer les autochtones à un stade inférieur, opposé à la civilisation, pourrait être réhabilité avec sa pleine signification, c'est-à-dire d'une part une pensée et une culture qui restent proches de la nature, d'autre part quelque chose qui résiste à la « domestication », qui ne se plie pas docilement aux demandes de se fondre dans le reste de la société canadienne en abandonnant les racines anciennes d'une autre vision du monde.

Mais qu'est-ce que ça change, d'avoir telle identité, de concevoir un attachement à tel groupe ? C'est possiblement le mélange d'une « perspective » particulière (une vision du monde, un point de vue sur diverses réalités) et d'un ensemble d'« attractions » (au niveau de l'expérience phénoménale, sociale et même affective). C'est sensiblement ce qu'exprime Taylor par la notion d'« univers moral » :

Qu'est-ce au juste [l'identifié], dans l'expérience subjective (...) ? Ce n'est pas facile à serrer de près. Mais on pourrait dire que mon identité définit l'horizon de mon univers moral, en quelque sorte. À partir de mon identité je sais ce qui m'est vraiment important et ce qui l'est moins, ce qui me touche profondément et ce qui, à mes yeux, est moins chargé de signification. Et c'est cela, justement, qui est si terrifiant dans une crise d'identité : faute de repères intérieurs de ce genre, on ne sait plus ce qui compte vraiment, comme si on était penché au bord d'un gouffre où strictement rien du tout n'aurait désormais d'importance — tel le personnage principal du roman d'Albert Camus, *L'Étranger*.¹⁴⁸

Pour l'autochtone métissé obtenant une appartenance nouvelle à une Première nation suite à C-3, il en vient donc en quelque sorte à reconsidérer à quel « univers moral » il croit appartenir, ce qui pourrait éventuellement produire chez lui un changement, peut-être un mélange de deux univers, ou encore un conflit intérieur.

¹⁴⁸ Taylor, Charles (2002). Op. cit., p. 259.

Toutefois, la valeur que prend une identité ethnique ou nationale aux yeux d'une personne est relative à sa propre expérience et sa conception identitaire globale, dont l'affiliation à une identité collective n'est qu'une partie. Pour certains, c'est au premier plan de leur conception d'eux-mêmes. Pour d'autres, c'est significatif mais en certaines circonstances, c'est relatif à d'autres « perspectives », comme l'une des répondantes à une enquête de Linda Sioui sur l'identité wendate, qui tout en disant s'identifier comme Wendate, s'empresse d'ajouter : « ... mais je ne me *définis* pas vraiment comme ça... je suis plus universelle que ça »¹⁴⁹. Ces deux attitudes s'exemplifient notamment chez les artistes autochtones : certains tiennent à s'identifier comme « artiste autochtone », impliquant à leurs yeux une perspective singulière, informée par une histoire et par certaines références culturelles ; d'autres rejettent l'idée d'être identifiés comme « artiste autochtone », parce qu'ils ne conçoivent pas devoir chercher une autre légitimité que celle d'artiste¹⁵⁰.

¹⁴⁹ Extrait d'entrevue dans : Sioui, Linda (2011). *La réaffirmation de l'identité wendate / wyandotte à l'heure de la mondialisation*, mémoire de maîtrise, Département d'anthropologie, Université Laval.

¹⁵⁰ Conversation personnelle avec André Dudemaine, directeur du festival *Présence autochtone* à Montréal.

CHAPITRE III

PERSPECTIVES SUR L'IDENTITÉ WENDATE À TRAVERS L'HISTOIRE ET LES RÉALITÉS DE L'ACCULTURATION ET DU MÉTISSAGE

Introduction

L'identité autochtone et les implications de la loi C-3 seront maintenant abordées plus précisément en rapport à la Nation huronne-wendat. Les entrevues réalisées, transcrites au chapitre suivant, et ma situation personnelle s'y rapportent. Mais aussi, l'histoire et la réalité actuelle des Wendats les distinguent de la plupart des autres premiers peuples du Canada, offrant ainsi un angle d'analyse particulier sur les questions identitaires.

Nous avons dit en introduction du mémoire que l'identité autochtone pour plusieurs des personnes reconnues ainsi sous C-3 se présentait comme un objet « ex-centré ». La situation des autochtones nouvellement « statués » sous C-3 peut alors impliquer une redéfinition identitaire au cours de leur vie, des notions d'hybridité liées à la part non-autochtone de leur ascendance et de leur vécu, et une ambivalence de la perception de leur « indianité » aux yeux des autres. Le cas de l'identité des Wendats de la région de Québec peut aussi être vu sous certains angles d'une manière similaire. Car, par rapport aux principaux marqueurs habituels de l'identité autochtone en général, qu'en est-il d'un peuple exilé au 17^e siècle du territoire occupé à l'époque du contact avec les Européens, qui a perdu sa langue depuis le 19^e siècle et qui est aujourd'hui fortement métissé ? Ils ont fait face justement, depuis le 19^e siècle, à une remise en question de leur « indianité » dans le regard extérieur. Ce déplacement de perspective qu'offre la situation des Wendats paraît ouvrir des avenues fertiles pour se pencher sur l'identité autochtone et même ethnique au sens plus large. Car nous sommes forcés de regarder de plus près pour comprendre ce qui permet dans ces conditions à un groupe de continuer à exister, de se nommer encore Wendat, de concevoir pour lui-même sa continuité historique et sa distinction de la société québécoise avoisinante.

Ce chapitre propose d'esquisser une représentation de l'identité wendate. Ceci permet ensuite de mieux saisir la façon dont les nouveaux membres de la nation

suite à C-3 peuvent définir pour eux-mêmes cette identité, comment ils y conçoivent potentiellement leur proximité ou leur distance dans la réalité et dans leur conscience, au-delà d'une carte d'identification. Les entrevues, traitées plus en profondeur au prochain chapitre, ont été conçues dans cette optique.

La réalité des Wendats d'aujourd'hui ne peut s'expliquer totalement sans une connaissance de l'histoire, avec ses continuités et ses ruptures, depuis l'époque lointaine précédant l'arrivée des Européens en Amérique, suivie d'une série de bouleversements, d'épreuves, de déplacements et d'adaptations à partir de l'époque des premiers contacts avec les Français au début du 17^e siècle et jusqu'à aujourd'hui. Cela nous mènera aussi à étoffer une idée esquissée au chapitre précédent : distinguer culture et identité.

3.1 Histoire

Pour l'époque pré-contact, avant le 17^e siècle, et celle du contact alors que la société traditionnelle wendate pouvait encore être observable par les Européens qui l'ont décrite, le survol qui suit puise surtout dans *Les Hurons-Wendats : une civilisation méconnue*¹⁵¹, de l'historien wendat Georges E. Sioui, ainsi que dans les écrits du missionnaire récollet Gabriel Sagard, sur son séjour parmi les Wendats en 1623¹⁵². L'ouvrage de Sioui se réfère lui-même à des sources importantes sur les Wendats avant la colonisation, soit les travaux de l'historien Bruce Trigger¹⁵³ et ceux de l'archéologue Gary Warrick¹⁵⁴.

¹⁵¹ Sioui, Georges E. (1994). *Les Hurons-Wendats : une civilisation méconnue*, Les Presses de l'Université Laval, 343 p.

¹⁵² Sagard, Gabriel (1632). *Le grand voyage du pays des Hurons*, Bibliothèque québécoise, nouvelle édition 2007, 376 p.

¹⁵³ Trigger, Bruce G. (1976). *The Children of Aataentsic : A History of the Huron People to 1660*, McGill-Queens University Press (et plusieurs autres publications).

¹⁵⁴ Warrick, Gary (1990). *A Population History of the Huron-Petun, A.D. 900-1650*, thèse de doctorat, Université McGill.

3.1.1 Peuple Nadouek

Les Wendats appartiennent à la grande famille iroquoienne, tel que fut nommé par les ethnologues un groupe linguistique distinct de celui des autres peuples de l'Amérique du nord-est, les Algonquiens, sous-groupe des peuples algiques. L'absence de racines linguistiques communes entre les deux groupes laisse croire à des origines distinctes, dont attestent également des différences culturelles. Georges E. Sioui préfère employer le terme Nadouek, par lequel les peuples de langue algonquienne désignaient ces peuples parlant une langue différente de la leur. Ce terme nous permet ici d'éviter la désagréable parenté de consonance entre « Iroquoiens », pour parler de tous les groupes apparentés dans cette famille linguistique, et « Iroquois », tel que les Français nommèrent les Haudenosaunees, une confédération regroupant cinq tribus ou « nations » à l'époque du contact (et toujours liées aujourd'hui) : les Agniers (ou Mohawks), Onondaga, Oneida, Cayuga, Seneca, et plus tard une sixième, les Tuscaroras. Les Wendats et plusieurs autres groupes présents dans la région des Grands Lacs, et jusqu'au sud-est des Etats-Unis, formaient le reste de la grande famille nadouek.

Les connaissances sur l'époque préhistorique et pré-contact reposent sur l'archéologie et certains éléments de tradition orale des différentes cultures qui se sont développées à partir de l'origine nadouek, ainsi que les écrits des premiers Européens qui ont rencontré les peuples des Grands Lacs. Les données sur la période préhistorique, aux premiers temps du peuplement de cette région du continent, sont très fragmentaires et ne sont pas directement pertinentes ici pour notre sujet. Disons seulement que divers groupes ont pu fréquenter la région des Grands Lacs et du Saint-Laurent suite au retrait progressif des glaciers débuté il y a environ 12 000 ans et achevé environ 6000 ans plus tard. C'est le territoire où se développèrent ultérieurement les cultures nadoueks les plus septentrionales. En termes de culture, d'enracinement sur un territoire spécifique et d'expansion rapide de sociétés complexes issues du groupe nadouek dans cette région, les archéologues en situent généralement le début vers l'an 900 de notre ère¹⁵⁵, époque

¹⁵⁵ Warrick, Gary (1990). Op. cit.

à laquelle auraient été adoptées l'agriculture et des habitations plus fixes qui allaient les différencier des peuples algiques.

Lors de l'arrivée des Européens dans cette partie du continent au 16^e siècle, on compte au moins seize peuples nadoueks, les plus au Sud étant les Cherokees sur le territoire des États actuels de Georgie et du Tennessee, les plus au Nord ceux que Jacques Cartier a rencontré sur les sites de Gaspé, de Québec et de Montréal lors de ses trois voyages et que les historiens ont nommé Laurentiens ou Iroquoiens du Saint-Laurent, et dont l'apparente disparition peu après cette rencontre demeure énigmatique (probablement en raison d'une guerre).

3.1.2 La société wendate à l'époque du contact

Lorsque rencontrés pour la première fois par des Français au début du 17^e siècle, les Wendats étaient concentrés dans la région située entre le Lac Simcoe et la Baie Georgienne du Lac Huron (nord-ouest de Toronto)¹⁵⁶. Ils nommaient ce territoire le Wendake, alors que les Français y réfèrent comme la « Huronnie ». C'est Champlain qui le premier les nomma « Hurons ». Des fouilles archéologiques ont révélé qu'auparavant ils ont aussi occupé la rive nord du Lac Ontario. Comme les Haudenosaunees, les Wendats n'étaient pas une tribu ou nation spécifique, mais plutôt le fruit d'une alliance politique, la Confédération Wendate, qui aurait été formée vers le début du 15^e siècle. Elle rassemblait cinq nations dont les dialectes étaient très similaires et la culture quasi identique : les Attignawantans, les Attignaenongnehacs, les Arendaronons, les Tahontaenrats et les Ataronchronons. Le Wendake était composé de plusieurs villages (18 à 25, selon les données variables de l'époque dans les registres français), chacun occupé par des membres de l'un des cinq groupes, mais il semblerait qu'à la différence d'une certaine étanchéité entre les groupes de la Confédération Haudenosaunee, ceux de la Confédération Wendate étaient plus enclins aux mélanges, en plus de partager des sites de pêche où ils se rejoignaient périodiquement. Georges E. Sioui, en référence notamment à des

¹⁵⁶ Étienne Brûlé, un explorateur envoyé par Champlain, y aurait séjourné en 1610, mais des contacts antérieurs entre Wendats et Français sont possibles.

remarques du missionnaire français Sagard sur les variations de la langue non seulement entre les différents villages mais souvent à l'intérieur d'un même village, soutient que le Wendake avait un caractère « international » ou « cosmopolite ». L'appartenance à la société wendate n'était pas non plus strictement déterminée par l'origine ethnique à l'intérieur des cinq tribus, car certains indices permettent de supposer que des mariages et adoptions avaient couramment lieu dans des échanges avec des peuples nadoueks alliés dans la région. Sagard mentionne notamment la présence dans un village d'individus originaires des Tionnontates (les « Pétuns » dans les écrits français)¹⁵⁷, et il pouvait s'en trouver d'autres, par exemple des Ériés et des Attawandarons, aussi en bons termes avec les Wendats. Des mélanges inter-ethniques se produisaient sans doute aussi avec des peuples algiques, les Wendats entretenant des relations cordiales et faisant du commerce notamment avec les Nippissing vivant au Nord de la Baie Georgienne. Il est fort probable aussi qu'une partie des survivants Laurentiens aient été intégrés chez les Wendats dans la deuxième moitié du 16^e siècle. Enfin, comme les Haudenosaunees, les Wendats avaient également pour coutume, lors de pertes importantes dans la population (guerres, maladies, famines), d'adopter des prisonniers de guerre ou d'enlever des femmes et des enfants chez les ennemis. Des tensions guerrières ayant déjà cours entre les Wendats et les Haudenosaunees au moment du contact avec les Européens, la population wendate comptait sûrement aussi des membres originaires d'un des peuples ennemis, probablement des Mohawks (et réciproquement des Wendats avaient été intégrés chez les Mohawks). Ainsi, bien que la nation wendate ait été composée en majorité des cinq groupes nadoueks s'étant unis dans la confédération, il est fondé de la concevoir comme une nation « multi-ethnique » à l'origine. La population totale des Wendats au début du 17^e siècle aurait été d'environ 30 000 personnes¹⁵⁸.

Les observations les plus riches sur la culture wendate pré-contact auxquelles nous avons accès aujourd'hui sont celles consignées dans les écrits du père récollet Gabriel Sagard, qui put en saisir de multiples facettes avant les grandes

¹⁵⁷ Sagard. Op. cit.

¹⁵⁸ Soit une moyenne entre les évaluations divergentes oscillant entre 20 000 et 40 000, réf. Sioui, Trigger, Warrick.

transformations qui allaient bientôt s'enclencher. La valeur de ses écrits repose aussi sur une certaine ouverture d'esprit, un intérêt à comprendre le monde qu'il découvre tel qu'il est, contrairement aux Jésuites qui iront ensuite chez les Wendats avec des méthodes de conversion plus agressives et moins d'intérêt « ethnologique », mais dont les écrits ont également laissé des portraits précieux de certains aspects de la société wendate.

Les Wendats partageaient alors plusieurs traits culturels avec les autres peuples d'origine nadouek dans la région des Grands Lacs. Contrairement aux chasseurs nomades algonquiens, ils vivaient dans des villages entourés de hautes palissades de défense, composés de plusieurs habitations, les « maisons longues », abritant chacune une famille élargie ou plusieurs familles. Ils défrichaient des champs pour cultiver principalement du maïs, des haricots et des courges, et déplaçaient les villages à des intervalles de dix à vingt ans quand la productivité du sol déclinait. Ils complétaient l'alimentation par la chasse et surtout la pêche. L'agriculture visait aussi à produire des surplus à échanger, en particulier avec les peuples algonquiens, de qui les Wendats obtenaient entre autres des fourrures de castor.

Les femmes avaient un rôle social de premier plan. Au-delà de la famille immédiate des liens sanguins, la société se composait de clans pouvant englober les membres de plus d'une famille, formant un groupe représenté par un animal (clans de la tortue, de l'ours, du chevreuil, de l'esturgeon...), et dont l'appartenance était transmise par une femme (mère, épouse, grand-mère...). De plus, les chefs étaient généralement nommés par les femmes, et une divinité féminine, Aataentsic (« la femme tombée du ciel »), était au cœur de leur mythe de la création (de même que chez les Haudenosaunees).

Une organisation politique élaborée comprenait divers paliers de gouvernement, ceux du clan, du village, de la nation et de la confédération, mais aucun chef n'avait de pouvoir absolu, les délibérations sur les questions importantes visaient à obtenir le consensus, tout individu pouvait s'exprimer, seulement une plus grande importance était accordée à la voix des aînés. Les missionnaires Récollets et Jésuites qui ont écrit sur les Wendats dans la première moitié du 17^e siècle ont tous livré des

descriptions admiratives de la vie sociale et politique (dont le ton est parfois étonnant, en contraste avec d'autres propos qui devaient appuyer la mission, sur les vices et l'errance spirituelle des sauvages). Leurs remarques révèlent qu'un fort esprit d'entraide et de partage régnait dans les villages, les ressources étaient mises en commun et même un chef n'accumulait pas plus de richesse qu'un autre, devant au contraire faire preuve d'encore plus de générosité, de souci des autres et d'abnégation. Les conflits internes étaient rares et l'entourage des deux partis intervenait pour convenir d'une réconciliation, ou d'une rétribution si un tort avait vraiment été causé. Quant aux conflits avec d'autres nations, même si les batailles entre petits groupes de jeunes guerriers devant prouver leur courage étaient assez fréquentes, les voies diplomatiques étaient activement investies avant de se résoudre à une guerre prenant trop d'ampleur.

Les missionnaires qui ont appris la langue ont souvent fait part aussi de « l'éloquence » qu'ils découvraient chez de nombreux Wendats, de l'habileté oratoire lors d'un discours officiel ou de l'invention d'images, de métaphores et du maniement d'inflexions de la parole pour le récit d'une expédition de chasse ou une simple conversation sur divers sujets. Cultiver la grâce, la finesse d'esprit et l'enchantement de l'auditoire par la parole faisait intégralement partie de la culture wendate, tel que le rapportaient notamment les Jésuites Jean de Brébeuf et François du Péron :

Il n'y en a quasi point qui ne soit capable d'entretien, et ne résonne fort bien et en bons termes, sur les choses dont il a connaissance ; ce qui les forme encore dans le discours sont les conseils qui se tiennent quasi tous les jours dans les villages... (Brébeuf)¹⁵⁹

Ils ont quasiment tous plus d'esprit en leurs affaires, discours, gentillesses, rencontres, souplesses et subtilités que les plus avisés bourgeois et marchands de France. (Péron)¹⁶⁰

Quant à la philosophie et la spiritualité des Wendats de l'ère pré-contact, avec toutes les pratiques et productions culturelles qui s'y rattachaient (cérémonies, objets symboliques, chants, danses, croyances, contes...), il s'agissait d'un univers

¹⁵⁹ Relations des Jésuites (1636). 10 : 212

¹⁶⁰ Relations des Jésuites (1636). 15 : 156

complexe qu'on ne peut qu'évoquer très sommairement ici. Comme les autres peuples amérindiens, ils concevaient une constante proximité avec un autre monde, celui des esprits, les esprits de toute chose dans la nature et ceux de leurs proches disparus. Le rite funéraire de la « Fête des morts » chez les Wendats a fait forte impression chez les quelques Européens qui purent l'observer, sans doute ceux-ci y virent-ils aussi une porte ouverte pour leur inculquer les notions chrétiennes de l'âme et de la vie après la mort. Mais Sioui démontre par l'analyse de mythes anciens, qu'une différence majeure de la pensée wendate par rapport à la tradition chrétienne et occidentale était l'interdépendance du bien et du mal, plutôt qu'une dualité irréconciliable¹⁶¹. Aussi, à l'instar des autres peuples amérindiens en général, toute leur culture se fondait sur une pensée dite « circulaire ». Ceci définit en particulier le rapport à la nature, où tout est compris dans des structures de cycles et d'interrelations. L'être humain fait alors partie de ces relations, il n'en est pas séparé, n'y est pas supérieur, n'est pas une créature privilégiée par la création, mais plutôt : l'« être » est une entité fluide qui prend tantôt la forme humaine, tantôt la forme de tel ou tel animal, ou de tout élément de la nature (Sagard excuse la « naïveté » d'un Huron qui lui explique que les vagues qui frappent le rivage ont une « âme »¹⁶²). La notion de respect est alors omniprésente, et par opposition à la pensée occidentale qui voit dans la nature un chaos à maîtriser et à organiser, les Amérindiens y voyaient un ordre prédéfini qu'il fallait joindre et respecter. Pour la chasse et la pêche, dans les pensées circulaires et « animistes », le gibier ou le poisson n'a pas été vaincu, il a accepté de se donner, et alors être bon chasseur ne signifie pas exactement qu'on a déjoué l'animal par supériorité, mais que celui-ci reconnaît que l'on est bon chasseur, ce qui implique aussi qu'il perçoit le respect qu'on lui porte. Lors d'une expédition de pêche à laquelle Sagard a pu prendre part, il rapporte que les Wendats furent forts mécontents lorsqu'il jeta des arrêtes au feu, n'ayant pas compris que toute partie du poisson qui n'était pas mangée devait selon eux retourner dans l'eau¹⁶³. Les Wendats furent alors inquiets de ne plus rien prendre à la pêche les jours suivants, car l'esprit du poisson avertirait les autres que leurs os sont brûlés et ne retournent pas à l'eau, cette croyance impliquant

¹⁶¹ Sioui, Georges E. Op. cit.

¹⁶² Sagard. Op. cit. (chapitre final)

¹⁶³ Sagard, op. cit. p. 276

possiblement l'idée d'une « résurrection » à partir des restes, donc du « renouvellement de la ressource » pour parler en termes occidentaux. Il semble aussi que les Wendats prêtaient aux poissons et aux animaux non seulement la faculté de percevoir si on les respecte ou non, mais aussi de juger les humains pour leurs vertus morales en général, comme en témoigne un autre épisode de Sagard à la pêche, rapportant que les Wendats avait désapprouvé la façon dont il avait réprimandé des enfants du village, puis lui imputèrent pour cette raison la cause d'une mauvaise pêche le lendemain¹⁶⁴. Sagard et tous les Européens n'y voyaient que des superstitions, mais Georges E. Sioui et Rémi Savard, parmi d'autres, ont défendu l'idée que ces cultures fondées sur une pensée circulaire donnaient naturellement forme à une conscience écologique, contrairement à l'attitude occidentale dominatrice envers la nature.

C'était un portrait très fragmentaire de la culture ancestrale wendate, à travers quelques caractéristiques fondamentales. Il ne s'agit pas ensuite de fixer une définition de l'identité wendate dans un monde originel idéalisé, de toute façon impossible à restituer, mais de mieux comprendre la profondeur des ruptures dans l'histoire subséquente, tout en concevant aussi que des éléments de ce monde révolu ne soient pas complètement étrangers à ce qui peut faire partie de l'identité wendate aujourd'hui. On pourrait évoquer par exemple la vitalité politique et économique de la nation wendate aujourd'hui, comparativement à la majorité des autres Premières nations, supposer que cela ne soit pas totalement étranger au développement complexe de ces dimensions sociales dans la culture wendate pré-contact. D'autres caractéristiques pourraient subsister de façon plus inconsciente, comme l'attraction naturelle pour la forêt, la chasse et la pêche. D'autres s'inscrivent dans la conscience d'une continuité historique. Par exemple, les cérémonies de la « Maison longue », avec des traditions et pratiques religieuses ancestrales qui furent ramenées à Wendake dans les années 1990, furent empruntées en bonne partie aux Mohawks, qui avaient mieux conservé ce lien au passé précolonial. Les instigateurs

¹⁶⁴ Sagard, op. cit. p. 277

de la Maison longue de Wendake furent « ré-initiés » à Kahnawake, en toute connaissance de la parenté ancienne des peuples d'origine nadouek¹⁶⁵.

En somme, la réalité wendate pré-contact laisse entrevoir une société élaborée, tous les facteurs d'une « civilisation » complexe y étaient présents, tel le commerce organisé, la structure politique, la diplomatie, une forme de droit et une culture riche. La philosophie du « cercle », avec les liens à la nature et le partage communautaire, laisse croire qu'il y avait une forme de plénitude sociale, de cohésion du rapport entre les individus, entre les groupes, et avec l'environnement ; on ne saurait penser qu'ils éprouvaient un besoin criant d' « amélioration de leur condition » que seule la civilisation européenne pouvait offrir, comme le suggère Flanagan¹⁶⁶.

3.1.3 Destruction du Wendake, dispersion et migration

Le début de l'époque coloniale en Amérique du Nord coïncide avec une série d'évènements qui mèneront à l'anéantissement de la Confédération wendate, quelques décennies après le premier contact. Au cours des années 1630 et 1640, la population est grandement affaiblie et décimée par des maladies contractées lors de rapports plus fréquents avec les Français (traite des fourrures, alliance militaire avec Champlain, accueil de missionnaires), contre lesquelles les Wendats n'ont aucune défense immunitaire naturelle. Les tensions s'intensifient avec les Haudenauonee (Iroquois) et les expéditions guerrières se multiplient, lors desquelles le nombre de morts augmente en raison des armes en fer et des armes à feu acquises des Européens. Cet épisode est souvent interprété comme une lutte pour le contrôle de la traite des fourrures avec les Européens, mais les alliances euro-amérindiennes permirent aux différentes forces impérialistes d'instrumentaliser les Amérindiens au profit de leur propre concurrence en Amérique (les Wendats furent alliés aux

¹⁶⁵ Entrevue avec une aînée de Wendake, l'une des instigatrices du projet de la Maison longue, pour le documentaire *Mémoires de Wendake* (2014, 64 min, N. Renaud) commandé par le CDFM huron-wendat. Entrevue réalisée en novembre 2013.

¹⁶⁶ Pour Flanagan, la colonisation était non seulement inéluctable, elle répand aussi la forme sociale la plus apte à offrir « une amélioration de la condition humaine ». Op. cit. p. 19.

Français, les Iroquois aux Hollandais puis aux Anglais). De plus, des historiens tels G. E. Sioui, Bruce Trigger et Gilles Havard ont démontré un engrenage encore plus complexe derrière ce conflit. Les Européens redoutaient une alliance huronne-iroquoise qui aurait pu se retourner contre eux. Les Français seraient intervenus directement à deux reprises, en 1623 et 1645¹⁶⁷, pour faire échouer des accords de paix entre Wendats et Haudenosaunees¹⁶⁸.

Vers la fin des années 1640, lourdement armés par les Hollandais occupant la région de l'actuel État de New York, les Haudenosaunees (Iroquois) ont mené des attaques dévastatrices contre les villages du Wendake. En 1649, la plus grande partie de la population wendate a été massacrée. Les survivants se divisent en trois groupes : des milliers de captifs sont pour une part adoptés dans des nations iroquoises, les autres livrés à la torture ; quelques centaines de personnes fuient vers d'autres nations et connaîtront plus tard divers déplacements, avant de former les communautés se nommant aujourd'hui Wyandot, principalement établies en Oklahoma ; un autre groupe de quelques milliers de personnes se réfugie sur une île du Lac Huron. De 300 à 500 Wendats ont survécu à l'hiver sur cette île, accompagnés de quelques Jésuites qui avaient aussi échappé au massacre, mais tous les autres sont morts de faim. Ils décident alors de se rendre à Québec, où ils arrivent en 1650 sous la protection des Jésuites. Ils occuperont différents sites autour de la ville, avant de se fixer définitivement à la mission de Lorette en 1697, l'emplacement actuel du village wendat à quelques kilomètres au nord de Québec, qui fut appelé Village-Huron au 20^e siècle, puis renommé Wendake dans les années 1980, en mémoire du pays ancestral.

C'est dans ce contexte qu'à partir du milieu du 17^e siècle jusqu'à aujourd'hui, l'identité wendate est redéfinie dans une histoire d'adaptation, d'abord sous

¹⁶⁷ Sources citées dans Sioui, G.E. op. cit. p. 326

¹⁶⁸ Il est aussi possible de supposer d'autres motifs à l'escalade guerrière, par exemple, suivant la coutume des deux camps de remplacer leurs morts par l'adoption de prisonniers ennemis, il est probable que les épidémies aient causé un désespoir menant à une situation hors contrôle d'attaques réciproques. Dans son roman *The Orenda* (2013), l'auteur canadien Joseph Boyden imagine aussi une série de hasards et de drames familiaux qui entraînent Wendats et Haudenosaunees vers l'issue tragique. Ces motifs internes ne changent pas pour autant le rôle actif qu'ont joué les forces colonialistes pour nourrir cette guerre.

l'autorité des Jésuites et à proximité des colonies françaises ; des bouleversements qui incluent la conversion religieuse, le métissage, divers changements dans le mode de vie et les moyens de subsistance, et l'abandon progressif de la langue wendate jusqu'à sa quasi disparition à la fin du 19^e siècle. Cette adaptation sera vue par les autorités coloniales puis canadiennes, à différentes époques, comme une « assimilation en voie de réussite ». L'adaptation et l'intégration eurent bien lieu, mais si l'on suppose que l'assimilation ait vraiment réussi, ça impliquerait alors de voir un nouveau membre en vertu de la loi C-3 comme le bénéficiaire d'une formalité légale qui ne le rattache pas à une identité bien différente de celle des Québécois. En continuant de caractériser l'identité wendate à travers l'histoire, nous suggérons de considérer cette adaptation comme une dynamique de *ruptures* et de *résistances*, ce qui suppose la continuité d'une unité et d'une distinction, plutôt qu'une totale assimilation.

3.1.4 Renoncement à l'agriculture

Les pouvoirs religieux, coloniaux et gouvernementaux ont longtemps tenté de convertir à l'agriculture plusieurs groupes autochtones, du moins dans les régions plus au sud comme la vallée du Saint-Laurent, plus favorables à ce mode de vie. C'était aussi la pierre angulaire des mesures pour les inciter à la sédentarité, souhaitée tant par les religieux que les autorités administrant les usages et possessions du territoire. La société wendate étant déjà fondée sur la culture du maïs, on aurait pu croire que leur conversion en communauté paysanne serait plus simple. Ce fut pourtant un échec. Dans les premières années de l'exil, comme sur l'île d'Orléans près de Québec, on leur accorda des terres qu'ils cultivèrent momentanément. Ils quittèrent l'île suite à une attaque iroquoise qui avait encore réduit le groupe en 1657 et abandonnèrent progressivement la culture des terres sur chaque site subséquent, en dépit des efforts des Jésuites en ce sens. Par la suite, jamais ce mode de vie ne connut d'essor et d'enracinement tout au long du 18^e siècle, suite à l'installation à Wendake. Au début du 19^e siècle, seulement quelques familles s'y consacraient encore, puis vers le début du 20^e siècle les derniers signes d'agriculture et d'élevages disparurent de la communauté. Depuis leur arrivée à

Québec jusqu'au début du 20^e siècle, ils ont plutôt assuré leur subsistance avec la chasse, la pêche et le commerce de fourrures et d'artisanat amérindien.

Le plus souvent dans les ouvrages historiques traitant des Wendats, particulièrement de la mission de Lorette sur les lieux de l'actuel village de Wendake, l'explication donnée pour la faillite de l'agriculture est simple : les terres du nouvel emplacement étaient trop petites et trop pauvres. L'explication est plausible. Mais il y a lieu de croire qu'elle n'est pas complète et c'est parce qu'il ne s'agissait probablement pas seulement de raisons aussi pragmatiques que se trouve justement une dimension identitaire dans le renoncement à l'agriculture. D'ailleurs, pour avoir du sens, cette réponse de l'insuffisance des terres du site de Wendake sous-entend que les Wendats auraient d'abord essayé, et qu'au départ ils auraient eux-mêmes voulu tirer leur subsistance de l'agriculture, ce qui paraît très peu fondé. On devrait considérer davantage la résistance des Wendats aux pressions pour devenir agriculteurs que la résistance des sols à leurs efforts agricoles.

Alain Beaulieu consacre plusieurs pages à cette question et y apporte des hypothèses intéressantes ¹⁶⁹. Jugeant également l'explication pragmatique insatisfaisante, il en propose d'autres qui se rapportent d'une part au mode de vie ancestral, d'autre part à la perception de la société blanche par les Wendats.

Il faut d'abord relativiser la conception du monde wendat pré-contact comme étant essentiellement fondé sur l'agriculture, ce qu'on lit habituellement dans les résumés encyclopédiques. Ceci distinguait certes les sociétés nadoueks (iroquoiennes) de celles des chasseurs nomades du groupe algique. Cependant, on sait que les hommes, après avoir défriché les terres, passaient plusieurs mois de l'année à la chasse et à la pêche, parfois loin des villages. Les femmes surtout s'occupaient des plantations et des récoltes, mais à certains moments de l'année, comme en hiver, il arrivait aussi que les familles entières, avec femmes et enfants, se déplacent pour la chasse, du moins ce fut le cas après la migration à Québec, alors que des prêtres se plaignent qu'ils ont peine à les contrôler car en certaines saisons il n'y a pratiquement plus personne au village. C'était encore ainsi au 19^e siècle, tel que le

¹⁶⁹ Beaulieu, Alain (2013). Op. cit., chapitres 4 et 6.

rapporte Anna Jameson, une voyageuse britannique qui visite la réserve de Lorette dans les années 1830, et notons qu'elle perçoit cette désertion du village comme un recul du processus de « civilisation » :

Seven hundred Indians, a wretched remnant of the Huron tribe, had once been congregated there under the protection of the Jesuits, and had always been cited as examples of what might be accomplished in the task of conversion and civilisation. When I was there, the number was under two hundred; many of the huts deserted, the inhabitants having fled to the woods and taken up the hunter's life again...¹⁷⁰

La région de Québec n'était pas étrangère aux Wendats, qui passaient par là dans le passé pour la traite avec d'autres nations et plus tard avec les Français, mais ce n'était pas leur territoire traditionnel de chasse. Dès les premières décennies de leur installation autour de Québec, ils se sont employés à conclure des ententes avec les autres groupes amérindiens qui chassaient dans les forêts de la région, principalement des Algonquins et des Innus¹⁷¹. Ils étaient donc davantage préoccupés par l'accès aux forêts et la création de nouveaux rapports avec d'autres nations autochtones que par l'agriculture et l'obéissance aux plans des autorités coloniales.

Par rapport au mode de vie traditionnel, il serait donc erroné de voir l'intensification de la chasse et de la pêche comme une rupture ou une nouveauté, c'est l'une des précisions faites par Beaulieu. Les Wendats avaient toujours été attachés à ces activités, alternant avec le travail dans les champs, et surtout les hommes. L'agriculture, dans la forme que les missionnaires proposaient, était donc aussi en rupture avec la tradition. En voulant garder toute la population autour de la culture des champs, ils contrevenaient à la division du travail entre hommes et femmes¹⁷². Ils insistaient aussi pour qu'à l'image des colons français, les Wendats cultivent davantage du blé que du maïs. Tout ceci a sans doute contribué à insuffler chez les Wendats un fort sentiment de contrainte, l'idée qu'on voulait réellement leur

¹⁷⁰ Jameson, Anna (1852). *Sketches in Canada: and rambles among the red men*, London, Longman, Brown, Green, and Longmans, p. 138.

¹⁷¹ Tanguay, Jean (2000). *Les règles d'alliance et l'occupation huronne du territoire*, Recherches amérindiennes du Québec, Vol. XXX, no. 3, p. 21-33.

¹⁷² Beaulieu. Op. cit. Chapitre 4

imposer un mode de vie qu'ils ne connaissaient pas. S'en remettre davantage à la chasse et la pêche devenait alors une forme de résistance et le retour à des activités familières. C'est l'un des angles sous lequel la résistance n'est pas strictement liée à des enjeux de subsistance, mais aussi à une dimension culturelle et un sentiment identitaire.

Dans cette perspective d'une distinction identitaire, Beaulieu rassemble des extraits d'archives, principalement du 19^e siècle, fort instructifs quant à la perception de l'agriculture et de la vie des colons français par les Wendats. Le souvenir des champs de maïs, de courges et de haricots incrustés dans les forêts du Wendake ancestral est désormais lointain pour les Wendats de Québec. L'image de l'agriculture est plutôt celle que leur renvoie la société coloniale. Les prêtres catholiques tentent sans doute de perpétuer l'idée d'une vertu morale attachée au travail de la terre, mais les Wendats ne partagent pas cette vision. Ils conservent aussi une estime d'eux-mêmes qu'ils croient encore hériter du prestige de leurs ancêtres dans cette partie du continent. Ils constatent que chez les Canadiens, les paysans sont en fait au bas de l'échelle, des gens qui travaillent constamment à la sueur de leur front pour se maintenir à peine au-dessus de la misère. Voici quelques unes des traces écrites colligées par Beaulieu et qui nous informent sur cette perception.

Alexis de Tocqueville rapporte qu'après sa visite chez les Wendats en 1828, exprimant à un politicien local sa surprise de voir si peu d'agriculture, ce dernier aurait répondu : « Ce sont des gentilshommes que ces Hurons-là, ils croiraient se déshonorer en travaillant. Gratter la terre comme des bœufs, disent-ils, cela ne convient qu'à des Français ou des Anglais. »¹⁷³

En 1856, le voyageur Johan Georg Kohl fait une remarque semblable : « These Indians do not seem to be of the opinion of the Romans, who regarded agriculture as a noble occupation ». ¹⁷⁴

En 1901, le sociologue Léon Gérin s'entretient avec Daniel Gros-Louis (d'une famille de chasseurs et trappeurs bien connue à Lorette) : « Gros-

¹⁷³ Tocqueville, Alexis. *Tocqueville au Bas-Canada. Écrits datant de son voyage en Amérique (1831) et d'après son retour en Europe (1832-1859)*, textes présentés par Jacques Vallée, Montréal, Éditions du Jour, 1973, p. 65.

¹⁷⁴ Kohl, Johan Georg. *Travels in Canada and Through the States of New York and Pennsylvania*, London, George Manwaring, 1861, Vol. 1, p. 179.

Louis ne me parut pas avoir une estime démesurée pour l'habitant, l'homme du travail pénible et suivi de la culture ; celui-ci, à ses yeux, est évidemment bien inférieur au sauvage. »¹⁷⁵

C'est donc en observant « l'autre », au contact de la société des blancs, que les Wendats élaborent à nouveau une définition d'eux-mêmes. Comme le conclut Beaulieu :

Devenir « habitant » n'était pas seulement adopter une nouvelle activité de subsistance, mais aussi se définir socialement dans un rôle auquel les Wendats n'aspiraient pas.¹⁷⁶

Comme les prêtres l'ont souvent pensé à l'égard des autochtones, ils n'ont sans doute pas manqué de voir de la « paresse » dans cette aversion pour le travail de la terre¹⁷⁷. Pourtant, les longues expéditions dans les bois, parsemés de portages avec des charges considérables, étaient une épreuve physique que peu de blancs auraient pu ou voulu subir.

3.1.5 Territoire : chasse et pêche au-delà de la subsistance

Comme nous venons de le voir par rapport à l'abandon de l'agriculture, la chasse et la pêche ont pris une importance croissante pour les Wendats dès leur arrivée à Québec au milieu du 17^e siècle, mais sans être en rupture avec le mode de vie ancestral. L'exploration de nouveaux territoires de chasse et de pêche est donc centrale à leur enracinement dans une nouvelle géographie.

Au début de la colonie, d'immenses étendues sauvages s'ouvraient dès qu'on quittait l'agglomération de Québec. Plus tard, à partir de la fin du 18^e siècle, les pressions de l'industrie forestière et de la colonisation de nouvelles terres (incluant la compétition des colons pour les ressources de la chasse et de la pêche)

¹⁷⁵ Gérin, Léon (1901). *Le Huron de Lorette : à quels égards il est resté sauvage*, dans *La Science sociale suivant la méthode d'observation*, tome 32, p. 347.

¹⁷⁶ Beaulieu, Alain (2013). *Op. cit.*, p. 229

¹⁷⁷ Voir par exemple la scène sur les Algonquins dans le film documentaire de l'abbé Maurice Proulx en Abitibi, *En pays neufs* (1937).

compliquent de plus en plus l'accès au territoire pour les Wendats¹⁷⁸. Ils deviennent très inquiets de ne plus pouvoir chasser là où ils le font depuis plusieurs générations, tel qu'en témoigne une lettre adressée aux autorités coloniales en 1810 :

Permettez-nous de vous exposer nos peines et nos chagrins, ce que nous souffrons de la part de nos voisins monsieurs les Canadiens ; ils ont publié hier à la porte de notre église de ne plus chasser sur leurs terres [...] Si cela est que nous ne pouvons plus chasser comme devant, nous nous voions précipités dans la dernière de toutes les misères, par le peuple même que nos ancêtres ont si bien reçu [...] nous qui étions les seuls maîtres de ce vaste continent, et maintenant nous nous en trouvons déchu, par notre trop bonne foy envers les étrangers qui ont toujours cherché notre ruine.¹⁷⁹

On remarque dans les mots choisis par les chefs hurons de Lorette la perception claire de leur histoire et la conception de leur rapport avec les blancs ; ils parlent de leur appartenance au « continent » et non seulement d'un lieu spécifique de leur occupation contemporaine, puis expriment éloquemment le sort malheureux qu'ils entrevoient en l'attribuant à leur « trop bonne foi » envers les étrangers.

Une carte dessinée sur une écorce de bouleau par le Grand chef Nicolas Vincent Tsawenhoni, dans les années 1820¹⁸⁰, montrait avec précision le territoire fréquenté par ses ancêtres et lui-même depuis la migration de 1650 : une vaste étendue au nord de Québec, allant de la rivière Saint-Maurice à l'ouest jusqu'à la rivière Saguenay à l'est. Il indiquait tout le réseau de rivières et de lacs qu'il empruntait en canot pour parcourir ces régions. D'autres sources confirment une fréquentation active de la rive sud du fleuve également, particulièrement au 18^e siècle, jusqu'à la

¹⁷⁸ Tanguay, Jean (2000). Op. cit.

¹⁷⁹ Les chefs hurons au colonel De Salaberry, 22 juin 1810, Archives du Conseil de la nation huronne-wendat (Wendake), dossier D-4-59. Cité dans : Rozon, Véronique (2005), *Pour une réflexion sur l'identité huronne au XIXe siècle : une analyse de la thématique du « dernier des Hurons » sous l'éclairage des théories de l'ethnicité*, paru dans *La recherche relative aux autochtones - Actes du colloque étudiant 2005*, sous la direction d'Alain Beaulieu et Maxime Gohier, Chaire de recherche du Canada sur la question territoriale autochtone, Département d'histoire de l'Université du Québec à Montréal, p. 244.

¹⁸⁰ Paul, Jocelyn Tehatarongnantase (2000). *Adams et la carte sur bouleau du chef Nicolas Tsawanhonhi Vincent*, Recherches amérindiennes du Québec, Vol. XXX, no. 3, p. 89-92.

région du Lac Témiscouata vers l'Est¹⁸¹ (près de la frontière de l'État du Maine). En 1824, le chef Vincent se plaint lui aussi auprès du Gouvernement du Bas-Canada, alléguant que les siens ont des « droits » sur le territoire, mais que les « habitants » qui s'installent « *détruisent tout (...) et sont prêts de nous tuer quand nous passons sur le bout de leurs terres dans les bois* »¹⁸². Ce sont des enjeux cruciaux pour la communauté car pratiquement toute la population, du moins tous les hommes, continuent d'aller dans les bois à certaines périodes de l'année, pour la chasse comme la pêche, même ceux qui ont d'autres occupations. Un rapport de 1864 mentionne qu'à l'automne un seul homme est resté au village¹⁸³. Toutefois les contraintes et interdictions se multiplient dans la deuxième moitié du 19^e siècle, culminant avec l'octroi par le gouvernement du Québec de titres exclusifs à des clubs privés de chasse et pêche, surtout pour de riches Américains de la Nouvelle-Angleterre, puis avec la création du Parc des Laurentides en 1895 (devenue plus tard la Réserve faunique des Laurentides), qui englobait une grande partie des secteurs fréquentés par les Wendats de Lorette. Leurs démarches pour conclure des ententes et garder un accès libre à ces territoires seront sans succès, le gouvernement les considérant désormais comme des « braconniers » s'ils s'y trouvent¹⁸⁴.

Plusieurs hommes de la réserve de Lorette prennent alors des emplois comme guides pour les clubs privés, leur permettant de continuer à vivre en forêt et faire valoir leurs connaissances du territoire. Mais les actes de résistance, de contestation et de revendications ne cesseront jamais véritablement. Plusieurs Wendats continuent de chasser et pêcher où ils en avaient l'habitude dans les secteurs situés à l'intérieur du Parc des Laurentides après 1895. Toutefois, à partir des années 1910, ils sont systématiquement expulsés ou arrêtés par les gardiens du parc ou la police provinciale. Leur matériel est confisqué et plusieurs sont condamnés à de

¹⁸¹ Paul, Jocelyn Tehatarongnantase (2000). *Le territoire de chasse des Hurons de Lorette*, Recherches amérindiennes du Québec, Vol. XXX, no. 3, p. 5-19.

¹⁸² Journaux de la Chambre d'Assemblée, 1823-1824. Cité dans : Tanguay, Jean (2000), op. cit. p. 28.

¹⁸³ Paul, Jocelyn Tehatarongnantase (2000). Op. cit. p. 8.

¹⁸⁴ Paul, Jocelyn Tehatarongnantase (2000). Op. cit. p. 9. Ainsi que : Entrevues avec des aînés de Wendake pour le documentaire *Mémoires de Wendake* (N. Renaud, 2014), projet du CDFM huron-wendat : trois des personnes rencontrées évoquent les démêlés qu'eux-mêmes, leurs parents ou grands-parents ont eu avec les autorités en forêt dans la première moitié du 20^e siècle.

fortes amendes ou de brefs séjours en prison¹⁸⁵. Cette répression aura pour un temps raison de la détermination de la plupart d'entre eux, et au cours du 20^e siècle, les activités de chasse et de pêche des Wendats se font, comme pour les non-autochtones, pour de moins longues périodes et dans les quelques secteurs libres des terres publiques ou en payant leur droit d'accès dans les secteurs contingentés comme le parc. Dans les années 1980, l'arrestation d'un groupe de Wendats dans le Parc de la Jacques-Cartier (collé sur la partie sud-ouest de la Réserve faunique des Laurentides) enclenche un processus juridique qui cette fois se retourne en leur faveur, avec le Jugement Sioui qui mènera à la reconnaissance de droits territoriaux par la Cour Suprême en 1990 (à partir du Traité huron-britannique de 1760)¹⁸⁶. Cette reconnaissance conduit à des ententes sur l'accès à la Réserve faunique des Laurentides pour la chasse, la pêche et autres activités en forêt. Ce résumé historique sur les territoires des Wendats et leur dépossession progressive est nécessaire pour mieux saisir le sens identitaire que prennent aujourd'hui les droits reconnus dans les années 1990, sur ce territoire qu'ils nomment maintenant Nionwentsïo.

Déjà depuis le 19^e siècle, les circonstances avait forcé les Wendats à trouver d'autres avenues de subsistance que celle de la forêt, que ce soit en développant davantage l'artisanat comme industrie (raquettes, canots, mocassins, paniers de frêne, etc.) ou en obtenant des emplois à l'extérieur de la réserve. Les fruits de la chasse et de la pêche conservent une valeur certaine, que ce soit pour la nourriture ou le marché des fourrures, mais progressivement la forêt n'est plus absolument une question de subsistance. Une part de cette obstination à garder l'accès au territoire, allant de pair avec le rejet de l'agriculture, peut donc être considérée comme étant proprement identitaire (ou si l'on veut, à certains égards : culturelle). Beaulieu suggère en ce sens que les Wendats s'attacheraient aux signes de « l'indianité » dans les représentations que les blancs diffusent sur les autochtones, s'y conformant comme à une trace de leur passé dans une période d'incertitude sur leur

¹⁸⁵ Paul, Jocelyn Tehatarongnantase (2000). Op. cit. p. 9.

¹⁸⁶ R. c. Sioui, 1990, Jugements de la Cour Suprême : <https://scc-csc.lexum.com/scc-csc/scc-csc/fr/item/608/index.do>

distinction amérindienne¹⁸⁷. Nous croyons plutôt que cette dimension symbolique de la différenciation est négligeable, et que les Wendats du 19^e siècle agissent davantage suivant ce qu'ils « veulent » être que répondant à l'interrogation sur ce qu'ils « doivent » être. D'ailleurs, l'analyse de Beaulieu le conduit à voir une marginalisation croissante des activités en forêt, à mesure qu'elles se compliquent et ne sont plus l'unique occupation d'un grand nombre d'individus de Wendake, donc une perspective essentiellement économique. Nous concevons au contraire qu'il est plus pertinent de voir qu'elles ne s'éteignent jamais et que leur importance aujourd'hui et l'intensité de la fréquentation du Nionwentsio, même si ce n'est plus une occupation économique, s'inscrit dans une continuité ininterrompue. Dans ce sens, la simple notion d'un lien « affectif », voire « viscéral » à la vie en forêt, explique mieux l'endurance de ces activités que la nécessité de subsistance ou l'identification symbolique. Les Wendats de Lorette-Wendake ont persisté à fréquenter la forêt pour des motifs qui relèvent au moins autant du désir d'être dans cet espace et du besoin de poursuivre des activités familières, que de considérations économiques. C'est ce que semble négliger Beaulieu lorsqu'il conclut sommairement à un « déclin » de l'importance de la chasse pour les Wendats vers la fin du 19^e siècle et le début du 20^e, à partir de données vagues sur la « valeur économique » de la chasse. La diminution évoquée des « chasseurs de profession »¹⁸⁸ laisse aussi perplexe quant à la signification de ces termes, car même si de moins en moins de Wendats vivent entièrement des ressources fauniques au tournant du 20^e siècle, la chasse et la pêche sont toujours demeurées des activités privilégiées dans la communauté. Beaulieu cite pourtant des propos de certains Wendats de l'époque, qui expriment justement la dimension « affective », l'« attraction » irrésistible de la forêt, mais l'historien les prend pour les reflets d'un monde qui disparaît, tandis que nous soutenons que ces propos caractérisent encore un grand nombre de Wendats aujourd'hui.

¹⁸⁷ Beaulieu, Alain (2000). Op. cit., p. 230. Suite à des extraits d'écrits quelque peu « romantiques » sur les Wendats et la vie dans les bois, Beaulieu conclut : « Empreintes de nostalgie pour une époque révolue (...), ces remarques montrent bien que l'indianité – pour les témoins de l'époque comme pour les Wendats – se définissait encore par la pratique de la chasse et de la pêche. »

¹⁸⁸ Ibid

Par exemple, interviewé pour un journal anglophone en 1828, un chef wendat dit ceci :

I think an Indian has more knowledge of the mode of living in the woods than a white man, or a person of any other nation whatever; because God has given to the people of all nations that talent by which they are to gain their living. The Indians have to gain their subsistence in the woods, and therefore I believe God has given us more knowledge of the woods. [...] To *love* hunting and to *love the woods* is in the blood of an Indian. It is *all that he thinks of.* »¹⁸⁹ (les italiques soulignent des paroles impliquant un attachement à la forêt qui excède les besoins de subsistance)

Les propos du chasseur Thomas Sioui recueillies par Léon Gérin en 1901 traduisent d'une autre façon le même sentiment :

Des fois on a de la misère, on se promet qu'on ira plus [dans les bois] ; mais on n'est pas plutôt revenu qu'on voudrait y retourner.¹⁹⁰

En 2014, le Grand Chef de Wendake annonçait la nécessité de réorganiser la division des secteurs de chasse à l'orignal et de réviser la période réservée aux Wendats dans la Réserve faunique des Laurentides, car le nombre de chasseurs augmentait constamment depuis les droits recouverts sur le Nionwentsïo, approchant les 600¹⁹¹. Ce nombre représente 40% de la population de Wendake, ou environ 16% des membres officiels de la nation en incluant ceux hors réserve, et il s'agit seulement des demandes de secteurs pour l'orignal sur le Nionwentsïo, sans compter ceux qui chassent ailleurs ou seulement le petit gibier (perdrix, lièvres...). Il serait donc assez juste d'estimer la proportion de la population wendate totale qui chasse à au moins 25%. Le nombre de personnes pratiquant la pêche est certainement plus élevé (activité généralement plus accessible que la chasse à l'orignal par exemple, et à laquelle femmes et enfants prennent part plus souvent). Il ne s'agit plus du tout, sauf peut-être encore quelques exceptions, de vivre dans les bois la majeure partie de l'année, mais pour plusieurs d'y consacrer le plus de temps possible à côté d'un emploi qui assure le revenu. Même si les non-autochtones pratiquant ces activités comme loisir sont nombreux aussi au Québec et dans l'ensemble du Canada, la

¹⁸⁹ Cité dans Beaulieu p. 230

¹⁹⁰ Gérin, Léon (1901). Le Huron de Lorette : à quels égards il est resté sauvage, dans *La Science sociale suivant la méthode d'observation*, tome 32, p. 345.

¹⁹¹ Communiqué du Conseil de bande aux membres de la nation huronne-wendat, automne 2014.

proportion de la population qui s'y adonne chez les Wendats est nettement supérieure à celle de leurs voisins non-autochtones : d'après des statistiques de ventes de permis de chasse et de pêche, au Québec, environ 6% de la population s'adonne à la chasse et 9% à la pêche¹⁹².

La part de l'alimentation provenant des fruits de la chasse et de la pêche a tout de même une certaine incidence économique (par exemple un orignal peut représenter une quantité de viande suffisante à une petite famille pour l'année), plutôt que d'acheter le poisson et la viande au supermarché. Mais considérant que la survie alimentaire n'est plus l'enjeu de ces activités, puis qu'elles s'exercent par des méthodes qui ne diffèrent pas de celles des non-autochtones (arme à feu et canne à pêche), c'est « l'attachement » manifeste qu'y éprouvent un assez grand nombre de Wendats qui constitue encore aujourd'hui un marqueur identitaire. C'est sans compter aussi d'autres façons d'entretenir un lien avec la nature pour différentes personnes. Cela ne s'applique tout de même pas à toute la population wendate, et un membre de la communauté qui ne fréquente pas la forêt ne se considère pas nécessairement « moins » Wendat.

Le débat qu'a suscité la reconnaissance légale, en 1990, du traité huron-britannique de 1760 (ou « Traité de Murray ») est ici sans importance (des historiens, dont Alain Beaulieu, contestent la valeur de « traité territorial » du document)¹⁹³, puisque ce sont ses « effets » qui nous intéressent. Suite à près de quatre siècles de fréquentation, le Nionwentsïo a pris le statut de « territoire ancestral » aux yeux des Wendats du Québec. Cette notion est aussi contestée¹⁹⁴, puisqu'il ne s'agit pas des lieux occupés à l'époque de l'arrivée des Européens. Mais pour les Wendats, c'est le territoire qui leur a permis de conserver une identité amérindienne liée à la forêt suite à la migration à Québec, ils peuvent faire valoir aussi que toute la vallée du Saint-Laurent n'était pas étrangère aux Wendats d'autrefois et que de toute façon,

¹⁹² Gouvernement du Québec, Ministère *Forêt, Faune et Parcs*, données 2014 :

<http://www.mffp.gouv.qc.ca/faune/statistiques/vente-totale.jsp>

¹⁹³ Beaulieu, Alain (2000). *Les Hurons et la Conquête : un nouvel éclairage sur le « traité Murray »*, Recherches amérindiennes du Québec, Vol. XXX, no. 3, p. 53-61.

¹⁹⁴ Par des voix diverses incluant des journalistes de la région de Québec et les Innus qui revendiquent des parties du même territoire.

comme toute autre portion de l'Amérique, ce territoire n'appartient pas plus en droit aux descendants des colons européens. Surtout, les droits sur le Nionwentsïo ont en quelque sorte ramené la nature de façon plus tangible dans la culture wendate. On peut alléguer que la chasse, la pêche et le lien à la forêt ne sont pas des exclusivités autochtones, et aussi qu'au niveau de l'appartenance au territoire, les Québécois d'aujourd'hui peuvent légitimement concevoir leurs racines sur ce même sol. En revanche, le fait de pêcher et chasser spécifiquement sur le Nionwentsïo pour un Wendat aujourd'hui, alors que ses ancêtres en furent expulsés auparavant, prend un sens identitaire certain.

3.1.6 Refus de « l'émancipation » et ambiguïté de « l'indianité » dans le regard des autres

Vers le milieu du 19^e siècle et jusqu'au milieu du 20^e siècle, les autorités du Bas-Canada et ensuite le Gouvernement du Canada cherchaient à « civiliser » les autochtones, les intégrer à la société blanche et se libérer des obligations envers eux. L'une des mesures formellement instituée en 1920 était nommée « l'émancipation », consistant à accorder aux autochtones le même statut de citoyen canadien (ou sujet du Roi d'Angleterre) que la population non-autochtone, lorsque certaines communautés ou certains individus étaient jugés aptes à s'intégrer au reste de la société¹⁹⁵. Le souhait était aussi que disparaissent éventuellement les traits culturels distinctifs des autochtones. Le système des pensionnats était l'instrument ultime de cette entreprise, mais de façon moins violente, la procédure de l'émancipation visait aussi à long terme la dissolution des communautés distinctes autochtones. Chez les Wendats de Lorette, malgré les avantages de la citoyenneté non-indienne souhaités par certains (entre autres : crédit pour démarrer une entreprise, possibilité d'acheter des terres, droit de vote), en général la population et les chefs se sont opposés farouchement à l'émancipation. Une abolition du statut de réserve indienne à Lorette fut aussi évoquée et souleva l'inquiétude d'une majorité de membres de la bande. Pour eux, sans un statut

¹⁹⁵ Brunelle, Patrick (2000). Les Hurons et l'émancipation : le maintien d'une identité distincte à Lorette au début du 20^e siècle, *Recherches amérindiennes au Québec*, Vol. XXX, no. 3, p. 79-86.

particulier, la communauté va se disperser et le peuple huron va disparaître¹⁹⁶. La réserve n'a donc plus à leurs yeux le sens d'une limitation et d'une ségrégation, plutôt celui d'un refuge assurant la continuité du groupe.

Déjà en 1836, un rapport pour le Gouvernement du Bas-Canada suggérait d'envisager un « changement de système » par rapport à la réserve de Lorette¹⁹⁷. Pour les observateurs extérieurs en général, à cette époque les Wendats semblent sur la voie de l'assimilation. Il est vrai que c'est une période d'érosion culturelle et d'atténuation des différences visibles, la langue est de moins en moins parlée, plusieurs ont appris divers métiers, ils fréquentent l'église catholique et le nombre croissant de mariages interethniques crée une population de plus en plus métissée. Néanmoins, dans le même rapport de 1836 qui tend vers une vision assimilatrice, d'autres propos soulignent une perception plus ambivalente des Wendats : « ...ils se distinguent néanmoins de la population environnante par leurs manières et leur caractère... »¹⁹⁸.

La perception d'une assimilation, dans le regard de l'extérieur, renforcée par l'apparence métissée ou même « blanche » d'une partie de la population, a perduré par la suite jusqu'à aujourd'hui. D'après les dires de plusieurs personnes à Wendake, ainsi que des sujets interviewés dans la recherche de Linda Sioui et ceux dans celle-ci, cette vision des Wendats est aujourd'hui davantage exprimée directement par des autochtones d'autres nations que par des Québécois ou des touristes étrangers, lorsque les Wendats visitent d'autres communautés ou au contact des nombreux Innus et Attikamekws qui séjournent à Wendake. « À Wendake, ce sont des blancs avec des numéros de bande », est une phrase couramment rapportée (c'est-à-dire qu'ils n'auraient d' « Indien » que la carte d'identification qui atteste du statut dans le registre fédéral). La répondante A-07F aux entrevues pour cette présente recherche n'est pas elle-même autochtone, elle répondait pour ses enfants admissibles au statut en vertu de C-3, d'un père et d'une

¹⁹⁶ Ibid.

¹⁹⁷ Report of a committee of the Executive Council, 7 octobre 1836, pour le Gouverneur du Bas-Canada. Cité et traduit en français dans : Delâge, Denis (2000), *La tradition du commerce chez les Hurons de Lorette-Wendake*, Recherches amérindiennes au Québec Vol. XXX, no. 3, p. 44.

¹⁹⁸ Ibid.

grand-mère attikamekws et non wendats, cependant elle et ses enfants demeurent à côté de Wendake et ses enfants y ont fréquenté l'école de la réserve et participent à des activités pour rester en contact avec un milieu autochtone. La question sur le « doute de l'indianité » parfois exprimé à l'endroit des Wendats lui fut posée. Pour cette personne non-autochtone, en contact à la fois avec des Attikameks et des Wendats, sa réponse fut immédiate : « Ah non, les Wendats sont différents des Québécois... ce sont des autochtones... ». Elle ne précise pas cette différence, pas plus que le rapport de 1836 ne précisait la distinction « par leurs manières et leur caractère ». Mais ces deux points de vue analogues, à près de deux siècles de distance, relèvent d'une impression directe, sensible, où se reconnaît une différence qui ne semble pas faire de doute dès qu'on entre en contact plus étroit avec la communauté, sans qu'on puisse la définir en détail dans des caractéristiques évidentes.

Les réactions des représentants wendats, au 19^e siècle et début du 20^e, face aux projets du gouvernement et aux doutes manifestés de l'extérieur sur leur identité amérindienne, présentent parfois aussi une certaine ambiguïté. D'un côté ils font valoir leur degré de civilisation et leurs bons rapports en général avec les blancs, d'un autre côté ils réaffirment constamment leur différence, leur statut irrévocable d'« Indiens » qui ne se considèrent jamais comme des « Canadiens ». Ils reconnaissent le métissage qui les caractérise, sans voir semble-t-il un changement identitaire profond dans ce mélange du sang : « [...] si nos visages n'ont pas la couleur héréditaire de nos ancêtres, nos cœurs sont restés les mêmes... »¹⁹⁹. En revanche, ils sont conscients et inquiets de l'acculturation en cours et l'attribuent au moins en partie à la présence croissante de blancs par les unions mixtes. Cette inquiétude, et probablement aussi des enjeux de partage des allocations du gouvernement, attisent des tensions internes vers la fin du 19^e siècle jusqu'au début du 20^e, comme en témoigne une lettre signée par des membres d'une famille Tsie8ei (Sioui) et adressée au Gouverneur Général du Canada en 1889 :

¹⁹⁹ Chef Pierre-Albert Picard, discours prononcé en 1919, Archives de Wendake. Cité dans : Brunelle, Patrick (2000). Op. cit. p. 84.

[...] les soussignés sont les seuls Sauvages descendent de ceux aux quels la concession de Sillery a été faite²⁰⁰, et par conséquent les seuls qui ont droit à l'allouation du gouvernement ; [...] les registres de l'état civil tenu dans la mission des Sauvages depuis l'établissement des Hurons à Sillery sont les seuls documents authentiques qui puissent établir la qualité des Sauvages et ceux qui forment réellement la tribu, et [...] tous ceux qui ne peuvent pas par ces registres établir leur généalogie et constater leur qualité de Sauvages ne font pas partie de la tribu, et doivent en être expulsés.²⁰¹

Dans une analyse de l'œuvre du peintre wendat du 19^e siècle Zacharie Vincent, Anne-Marie Sioui relève dans de nombreux tableaux le conflit explicite entre la tradition et l'assimilation. Elle y voit une déchirure, une ambiguïté irrésolue, alors que le peintre juxtapose fréquemment dans ses images des motifs traditionnels avec des signes de l'adoption du mode de vie des blancs²⁰². Bref, il y a définitivement une perte, mais si les Wendats sont eux-mêmes si conscients de l'acculturation à cette époque, c'est que l'assimilation n'est pas véritablement réalisée, ils se sentent fragilisés et en voie de disparition parce qu'ils se perçoivent encore comme « Indiens ».

Ils se sont alors accrochés aux principaux marqueurs identitaires qui leur restaient : le statut de bande indienne conféré par le gouvernement d'abord, comme reconnaissance officielle cohérente avec leur perception d'eux-mêmes, mais aussi la chasse et la pêche, la fabrication d'artisanat amérindien et des productions culturelles entrées dans le folklore plutôt que parties intégrantes de la vie sociale (comme les chants et danses traditionnels) mais constituant des représentations légitimes de leur distinction²⁰³. Ces manifestations culturelles trouvent aussi un nouveau souffle avec les pow wows inaugurés dans les années 1960, permettant en plus de renouveler les échanges avec d'autres nations amérindiennes. Ainsi, après le 17^e et 18^e siècle, période pouvant être vue comme un processus d'adaptation suite à

²⁰⁰ En référence à la mission de Sillery, près de la ville de Québec, occupée brièvement par les Wendats au 17^e siècle avant l'installation au site de Lorette-Wendake.

²⁰¹ Thomas Tsie8ei et al. à Lord Stanley de Preston, Lorette, 26 août 1889, ANC, RG10, bob.C 8545, vol. 6825, dossier 495-8-1. Cité dans Rozon, Véronique (2005), op. cit. p. 246.

²⁰² Sioui, Anne-Marie (1981). Zacharie Vincent, un œuvre engagé ? Essai d'interprétation, Recherches amérindiennes au Québec, Vol. XI, no. 4, p. 336.

²⁰³ Sioui, Linda (2011). Op. cit.

la migration, la période qui suit et s'étend sur près de deux cents ans est marquée par une dynamique de ruptures et de résistances.

Alors qu'à certaines époques la population des Wendats de Lorette fut inférieure à 200, les mariages mixtes étaient pratiquement une nécessité, puis il est possible que cela ne fut pas étranger aux anciennes traditions wendates de flexibilité ethnique et de régénération démographique par l'adoption d'étrangers. D'un autre côté, il est certain que ce métissage contribue aussi à l'érosion culturelle, dont ultimement la perte de la langue. Par ailleurs, d'autres facteurs de transformation, d'assimilation et de rupture avec la tradition ne sont pas exclusifs aux Wendats, ayant touché à un moment ou l'autre l'ensemble des peuples autochtones du Canada, comme la conversion religieuse, le démantèlement des systèmes politiques et principes de droits traditionnels, la sédentarité forcée, la dispersion des familles par les règles du registre des Indiens, etc. Enfin, après la période d'adaptation et celle des ruptures/résistances, la deuxième moitié du 20^e siècle jusqu'à aujourd'hui semble constituer une troisième période qui pourrait être qualifiée de renaissance, avec le retour de pratiques culturelles ancestrales, la reconnaissance de droits territoriaux et un accroissement démographique dû à la réintégration des membres obtenant le statut suite à C-31 et C-3. C'est aussi au cours de cette période récente que le nom Wendat est repris au lieu de Huron, et le village rebaptisé Wendake en 1985.

La renaissance ne peut cependant renverser tout le processus d'érosion. La perte de la langue wendate est certainement à cet égard le plus lourd facteur d'effacement des distinctions, puisque inversement, pour tous les peuples autochtones qui ont conservé leur langue et la parlent couramment dans les communautés, cela constitue une importante part de l'identité et une distinction indéniable par rapport à la société dominante. Le projet de faire renaître la langue wendate, ayant cours depuis quelques années, est certes significatif²⁰⁴. Il est très improbable qu'elle revive dans l'usage quotidien, sa réelle portée identitaire est donc limitée,

²⁰⁴ Projet possible parce qu'une partie du vocabulaire fut transcrite par les missionnaires du 17^e siècle, et parce que des langues iroquoiennes apparentées existent encore, comme chez les Mohawks.

néanmoins il n'est pas anecdotique que des membres de la communauté se fassent aujourd'hui les gardiens d'une langue ancienne parlée par leurs ancêtres²⁰⁵. Mais si les Wendats sont aujourd'hui moins inquiets de leur identité qu'au 19^e siècle, ils ne continuent pas moins de rencontrer, dans le miroir que leur tend le regard des autres, une forme d'incrédulité sur leur « indianité ». Comme nous l'avons évoqué, ceci se produit aujourd'hui au moins autant auprès d'autres autochtones que des blancs. Il reste que par la langue en premier lieu, un Wendat est forcé de reconnaître sa différence quand il visite une autre communauté autochtone où il entend parler par exemple innu, cri ou mohawk.

3.2 La vie communautaire

Il y a trois territoires portant une valeur d'appartenance : le Nionwentsïo, comme nous l'avons vu pour le rapport à la forêt et l'existence d'un droit qui distingue les Wendats du reste de la population de la région depuis les années 1990 ; il y a aussi l'attachement possible, plus abstrait, au territoire ancestral du Wendake originel en Ontario, au niveau du sens historique et de la mémoire de la migration ; puis le troisième, et peut-être le plus fort au sens identitaire, est la réserve, le village où les Wendats sont installés depuis 1697 au bord de la rivière Saint-Charles à quelques kilomètres de Québec. Alors qu'au 17^e siècle c'était un espace soumis aux règles de délimitation des terres du système colonial, qu'on tentait de les y fixer par conversion à l'agriculture et que leur liberté de mouvement et d'occupation y était réduite, il s'est développé par la suite un sentiment d'appartenance, d'enracinement, et surtout un sens communautaire que les limites de la réserve permettaient de préserver. C'est par les limites du village ayant le statut de « réserve indienne » que se trace la frontière du « dedans » et du « dehors »²⁰⁶. L'appartenance plus générale à la « nation » existe, mais elle est plus abstraite, floue, surtout pour les résidents de Wendake, pour qui un membre vivant à l'extérieur est tout près de la limite d'être un « étranger ». Forcément, la vie communautaire nourrit l'union du groupe, par les

²⁰⁵ Dorais, Louis-Jacques et Gajardo, Anahy (2010). *Autochtonie, identité et langue : regard croisé sur les Wendat et les Diaguïta*, Actes du colloque de l'ARIC 2010, Fribourg.

²⁰⁶ Brunelle, Patrick (2000). Op. cit.

expériences partagées, la définition d'une destinée commune, la continuité culturelle (transmission des savoirs artisanaux, tradition orale, partage des fruits de la chasse...) et intensifie les comparaisons avec la société non-autochtone qui l'entoure. C'est aussi le lieu qui donne accès à la plupart des avantages économiques liés au statut d'Indien, qui n'est pas un facteur à négliger dans le maintien des frontières et le choix d'y demeurer : exemption d'impôts fonciers, emploi réservés aux membres, carburant sans taxe, etc.

Aujourd'hui, même si environ 60% des membres officiels de la Nation huronne-wendat vivent à l'extérieur, et qu'ils sont généralement reconnus comme faisant partie du groupe, le village de Wendake demeure un monde en soi pour ceux qui y vivent. Pour ceux de l'extérieur, tout sentiment d'appartenance est très diffus sans un rattachement quelconque à la communauté, sans des présences fréquentes ou au moins occasionnelles à Wendake. Cela est valable pour l'ensemble des Premières nations, la frontière demeure étanche entre la réalité autochtone « sur réserve » et celle « hors réserve », ce qui constitue donc un facteur limitatif pour plusieurs nouveaux membres d'une nation autochtone en vertu de C-3, qui n'ont jamais habité sur réserve et n'envisagent pas nécessairement s'y installer. La possibilité d'une conception vraiment « diasporique » d'une identité autochtone est donc très limitée ; la signification de l'appartenance s'attache largement à une communauté spécifique dans un lieu précis²⁰⁷.

3.3 Métissage et identité wendate : la filiation aux ancêtres a-t-elle un sens ?

Il a été proposé au chapitre 2 de considérer la part du « sang » dans l'identité autochtone, plutôt que d'écarter d'emblée cette notion par crainte du moindre glissement vers des conceptions « essentialistes ». Il ne s'agit pas de définir l'identité strictement par ascendance biologique (ou avec un degré « minimal » de « sang »), ni de la réduire à un phénotype, mais de tenir compte de différentes réalités où le « sang » – c'est-à-dire la lignée d'un « peuple » – acquiert une

²⁰⁷ Ce principe s'articule clairement dans l'enquête de Bonita Lawrence auprès des autochtones vivant à Toronto.

signification. Mais concernant la Nation huronne-wendat, puisqu'il s'agit d'une population très métissée mais qu'on constate l'endurance d'une identité collective, ne s'agit-il pas d'un cas exemplaire pour dissocier l'identité du « sang » ? Considérons d'abord de plus près ce métissage et son inclusion, ou sa compatibilité, à l'identité wendate. Cela constitue d'ailleurs une condition essentielle de l'intégration des nouveaux membres inscrits suite à C-3, puisque leurs origines mixtes ne sont pas a priori perçues comme facteur de doute identitaire dans la conception wendate.

3.3.1 Le métissage n'efface pas la distinction identitaire

Nous avons vu, par les connaissances historiques sur la société wendate pré-contact, qu'il est possible de concevoir une certaine prédisposition culturelle au métissage. Mais alors que cette ouverture et les pratiques d'adoption consolidaient l'organisation sociale wendate et l'intégration des nouveaux membres à l'époque lointaine précédant la première rencontre avec l'homme blanc, il va sans dire qu'ultérieurement le métissage avec la population d'origine européenne allaient à terme avoir un effet contraire. Dans le même rapport de 1836 cité plus haut, relevant que des différences persistent à Lorette tout en prônant l'assimilation, les observateurs ajoutaient un motif « racial » aux motifs culturels :

Ils ont à ce point perdu la pureté originelle de leur race qu'ils ne peuvent plus vraiment être considérés comme des Indiens²⁰⁸.

Pourtant, en dépit du métissage, qui devrait signifier un brouillage des frontières, une collectivité s'affirme encore comme nation wendate, donc une frontière a été maintenue ou toujours retracée pour maintenir l'unité. Cette frontière est en partie générée de l'intérieur, dans la conscience de la continuité historique, mais elle est aussi inséparable d'une détermination extérieure, celle de la Loi sur les Indiens et des règles du registre. Au cours du 20^e siècle, ces règles ont maintenu la reconnaissance légale du statut d'Indien et de la réserve pour des individus métissés, lorsque la filiation se faisait par l'homme. Même si de l'autre côté la loi

²⁰⁸ Report of a committee of the Executive Council, 1836. Gouverneur du Bas-Canada. Op. cit.

éliminait des Wendats par les mesures discriminatoires à l'endroit des femmes, elle a néanmoins contribué au maintien d'une communauté reconnue comme « indienne » et restant unie sous cette enseigne en dépit d'un métissage croissant. Malgré les approches théoriques qui y trouveraient un cas typique de « création ethnique » externe par le pouvoir de la société dominante en contexte colonial²⁰⁹, il ne semble pas possible d'expliquer entièrement ainsi le maintien de l'unité wendate, c'est-à-dire pourquoi le métissage n'a pas mené à la disparition (l'exemption d'impôt pour résidence sur réserve suffit-elle à justifier cyniquement que toute la part non-wendat intégrée à la communauté n'ait pas fini par effacer la frontière ?). Une question encore plus pertinente est en fait celle-ci : pourquoi cette histoire n'a pas donné lieu à une identité métisse, comme dans l'Ouest canadien, c'est-à-dire à la fois distincte de l'identité québécoise et d'une identité amérindienne²¹⁰ ?

La participante W-04F aux entrevues sur les effets de C-3 relate une expérience personnelle fort révélatrice à ce sujet :

Dans mes premiers contacts ici (Wendake), c'était avant C-3, et lorsque j'ai eu à faire valoir mon lien à la communauté en participant à un projet culturel, je me suis présentée comme métisse. C'est ainsi que je me définissais depuis longtemps, puisque je suis aussi Québécoise, l'origine wendate venant de ma grand-mère, et parce que je n'avais pas de statut officiel. On m'a signalé que ce terme ne signifiait rien ici, que j'étais Wendate ou je ne l'étais pas. J'ai compris en fait que j'étais Wendate à leurs yeux, donc que je devais me considérer Wendate.

Ceci reflète assez bien une attitude répandue à Wendake et l'expérience des nouveaux membres rencontrés lors des entrevues, quant à leur appartenance à la nation. Le métissage est une réalité reconnue et une filiation wendate permet d'être identifié Wendat, sans distinction hiérarchique selon le degré d'ascendance.

L'identité métisse quant à elle, désignée comme telle, est un phénomène distinct du métissage à l'intérieur d'une Première nation. Il est plus présent dans certaines

²⁰⁹ Par exemple dans : Poutignat, Philippe et Streiff-Fenart, Jocelyne (1995). *Théories de l'ethnicité*. Presses Universitaires de France.

²¹⁰ C'est la question posée d'entrée de jeu dans le mémoire de Linda Sioui sur l'identité wendate et wyandot. Op. cit. p. 8.

régions du Canada, comme dans les Prairies et certaines régions de l'Ontario. La constitution de groupes métis est généralement issu d'union entre des Cris et des colons européens, ayant formé des communautés séparées des communautés amérindiennes. Les Métis, se considérant désormais comme une « nation » ou « peuple », ne sont pas nécessairement plus métissés biologiquement que des individus avec des origines mixtes membres d'une communauté autochtone et se disant plutôt Cri, Mohawk, Ojibway, Algonquin, etc. Bonita Lawrence, dans son enquête auprès d'Amérindiens métissés vivant à Toronto, où se retrouvent des autochtones des quatre coins du pays, relève l'incompréhension de l'identité proprement métisse aux yeux de ceux qui revendiquent une identité simplement autochtone en dépit de leurs origines mixtes ; pour certains, l'identité métisse leur apparaît comme un rejet de l'identité autochtone, ils ne saisissent pas les raisons de ne pas se dire seulement « Indien » ou autochtone. Une des répondantes dans l'ouvrage de Lawrence formule cette phrase très intéressante : « ...to be mixed-blood *is* a Native experience²¹¹ ». Il y a là des nuances lexicales également, car les Métis se disent « autochtones » (Native), mais le nom « Métis » en lui-même se fera toujours l'écho d'une hybridité. Mais il s'agit précisément de groupes historiquement constitués et ayant maintenu une cohésion et une distinction à travers le temps, tandis que sur une base individuelle, une personne aux origines mixtes et appartenant à une nation autochtone se dira de cette nation. La vision des Wendats n'est pas unique à cet égard. Le métissage, même s'il peut exiger de renégocier et redéfinir l'appartenance autochtone, n'impose pas toujours une alternative « entre les deux identités », ni ne crée forcément un groupe distinct qui se dit « métis », lequel serait aussi plus probable dans la continuité d'une communauté que dans l'éparpillement des descendants métissés d'un peuple autochtone.

3.3.2 L'appartenance aux lignées familiales

Pour un petit groupe comme les Wendats du Québec, les lignées familiales deviennent particulièrement significatives dans la définition identitaire et la

²¹¹ Lawrence. Op. cit. p. 204

reconnaissance des membres entre eux. Avoir une place, comme individu et membre d'une famille, dans le récit unifié d'un groupe, où tous sont liés d'une certaine façon, est différent de l'appartenance large et impersonnelle à une nation ou une culture. La population, réduite à quelques centaines de personnes suite à la destruction de la Huronnie et à l'érosion subséquente du petit groupe de survivants exilé à Québec, bien que remontant jusqu'à 1500 sur la réserve et 3 900 membres inscrits au total actuellement²¹², demeure relativement petite. Même si la familiarité de chacun avec tous n'est plus possible, l'identification par lignées familiales est au premier plan de nombreux aspects de la vie sociale et de la mémoire historique dans la communauté. On parle ici de familles au sens des liens sanguins, de l'arbre généalogique, non de la filiation par clans qui structurait la société wendate traditionnelle et créait des « familles » au-delà de la parenté biologique²¹³.

En soi, ceci n'est pas exclusif aux communautés autochtones, toute petite communauté, comme un village rural isolé, trace son histoire et entretient ses liens internes par une connaissance partagée des familles qui la composent et leurs antécédents sur les lieux à travers plusieurs générations. Cependant, pour une communauté autochtone, cela implique en même temps la reconnaissance d'une appartenance légitime à un peuple, sa culture, son territoire et son histoire qui la distinguent du reste de la population.

Quand on est membre de la nation huronne-wendat, mais ne résidant pas à Wendake et n'y étant pas un visage connu, les contacts qu'on y fait quand on s'y rend passent fréquemment par l'identification familiale. C'est donc une situation que de nombreux nouveaux membres suite à C-3 sont susceptibles de rencontrer. Particulièrement aux yeux des gens plus âgés qui habitent à Wendake, le fait qu'un nouveau membre appartienne à la « nation » demeure une notion abstraite. J'invoque ici en exemple une situation personnelle récente, alors que je devais rencontrer une vingtaine d'aînés de la communauté, pour un projet de documentation vidéo commandé par le service « Culture et patrimoine » du Conseil. Pour la majorité des participants, dans les présentations initiales lors de la première

²¹² Service de la démographie, Conseil de la Nation huronne-wendat, 2015.

²¹³ Sioui, G. E. Op. cit.

rencontre, surgissait la question de mon appartenance à une famille de la communauté. Si la personne ne connaissait pas mon père ou n'avait pas connu ma grand-mère, elle cherchait à trouver « quelle branche des Sioui » (il y en a plus d'une), finissant par identifier un membre quelconque de cette lignée, grand-oncle ou tante, cousin proche ou éloigné. L'accueil et la générosité dans les entrevues auraient-ils été les mêmes si j'étais demeuré à leurs yeux un « étranger » (ne l'étais-je pas dans les faits ?) qui exécute simplement un contrat pour le conseil ? Je n'en sais rien, mais il est certain qu'on sent que le rapport change, qu'il prend forme, du moment qu'on peut me situer dans une lignée familiale, qui représente l'une des trames d'un récit plus large. Être associé à telle ou telle famille connue dans la communauté, c'est retracer un enracinement, authentifier la descendance des Wendats qui se sont jadis installés sur ce site au bord de la rivière Saint-Charles. Encore là, le degré de métissage n'est pas en jeu, c'est le lien de parenté direct qui compte. C'est encore moins une question de « culture », on ne veut pas savoir si je chasse ou fréquente la Maison longue pour reconnaître mon appartenance.

À Wendake, par le faible nombre des ancêtres à l'origine de la communauté, seulement quelques noms de familles composent les lignées qui englobent la totalité de la population. Certaines lignées sont disparues, faute de descendance masculine à un certain moment au fil des quatre derniers siècles. Les principales qui restent aujourd'hui sont : Sioui, Gros-Louis, Lainé, Bastien, Picard, Vincent, Paul, Dumont, Romain, Savard, Laveau et Duchesneau²¹⁴. Certains incluent plus d'une lignée familiale, par exemple les Sioui, Gros-Louis et Picard se divisent en quelques branches distinctes. Pratiquement toutes ces lignées comptent dans leur généalogie des unions avec une autre, par exemple de nombreuses familles incluent à un moment ou l'autre un ancêtre Sioui, Gros-Louis, Picard ou Vincent. Ainsi, même si l'on a un autre nom de famille, par mariage de la mère ou grand-mère avec un homme de l'extérieur de la réserve, chacun est connu comme appartenant à l'une des lignées énumérées. L'appartenance familiale devient alors superposée à l'appartenance wendate, au sens où « être Wendat » aux yeux d'un autre Wendat est

²¹⁴ Les noms en langue wendat sont disparus au cours du 19^e siècle, sauf Sioui, dérivé de Tsehaweh.

un concept très vague tant qu'on n'est pas identifié comme un(e) Gros-Louis, un Picard, un Sioui, un Vincent, un Bastien, un Lainé, etc.

3.3.3 Filiation au peuple wendat : accès légitime à l'héritage culturel et mémoire transgénérationnelle

Un enjeu d'authenticité, c'est-à-dire d'appartenance réelle par ascendance, peut survenir également pour certaines pratiques culturelles. En général, toute activité à caractère culturel est ouverte à tous, incluant potentiellement les conjoints non-autochtones des membres ou leurs enfants « sans statut » par exemple. Cependant, dans certains contextes, seuls les Wendats sont admis, tel qu'à la Maison longue (il est question ici du lieu des cérémonies traditionnelles, non des sites de reconstitution historique ouverts aux touristes). Puisque la Maison longue est le lieu d'une reconnexion à la culture ancestrale – notamment en respectant les rôles sociaux traditionnels (par exemple le rôle des femmes et des aînés dans les rituels et assemblées) et en ravivant des éléments de la pensée et de la spiritualité wendates (cérémonies des cycles lunaires et solaires, des saisons, des fruits sauvages, offrandes de tabac au créateur, rituel funéraire, etc.) – il est alors convenu que les Wendats seulement peuvent y prendre part, comme héritiers légitimes de cette culture. À noter que la reconnaissance de cette légitimité aux yeux des autres ne repose pas sur le statut légal et l'inscription officielle à la liste de bande, mais sur une filiation généalogique suffisamment claire avec le peuple wendat. Par exemple, la participante W-05F aux entrevues commença à fréquenter la Maison longue avant d'obtenir le statut par la loi C-3, tandis qu'un membre de la nation ne pourrait y amener sa conjointe ou son conjoint non-autochtone. Ces restrictions ne signifient pas exactement que les gens soutiennent une conception « raciale » de l'identité, mais que « la part de sang wendat » est la condition, culturellement instituée, d'accès aux dimensions traditionnelles de la culture.

Enfin, en-dehors de la transmission culturelle et des significations culturellement instituées de la filiation, rappelons l'idée de transmission d'une « mémoire » (« blood memory ») énoncée au chapitre 2. Bien qu'étant une notion plus difficile à démontrer (quoique, tel que déjà mentionné, tant des études génétiques que la

psychanalyse concordent pour soutenir la réalité des traces d'expériences des ancêtres chez leurs descendants), il est fondé de s'interroger davantage sur ce qui fait qu'une personne « se reconnaît » dans tel geste, telle manière de penser, se sent « chez elle » parmi un certain groupe de personnes... – tout cela sans explication claire dans le vécu personnel et la transmission directe, mais éprouvé comme une prédisposition, l'écho lointain de quelque chose qui nous habite et traverse les générations. Qu'y a-t-il par exemple derrière la forte attraction pour la forêt et le lien à la nature ? L'argument de la « transmission » se fera vite entendre : on est emmené en forêt tôt dans la jeunesse, ça fait partie de la culture, alors ça s'inscrit en nous. Mais qu'est-ce qui fait que ça reste si ancré dans la culture ? Bien des enfants au Québec, autochtones et non-autochtones, sont emmenés en forêt par leurs parents pour un week-end, pour une initiation par exemple à la pêche et la chasse. Pour certains c'est le déclencheur d'une passion qui dure pour la vie. Mais pour d'autres ça ne suscite rien, ça ne « colle » pas pour tout le monde, de même pour certains Wendats qui ne vont pas en forêt. Mais pourquoi, comme précisé plus haut, la proportion de la population wendate qui pratique assidûment ces activités est-elle si forte, alors que la subsistance n'en est plus l'enjeu premier et que le mode de vie est depuis longtemps identique à celui des voisins autour de la réserve ? Tel que spécifié plus haut, le rapport à la nature n'est pas une exclusivité autochtone, mais il faut considérer le fait que la forêt, les lacs et les rivières ont constitué pendant des millénaires le milieu total de la vie des ancêtres wendats (non le milieu d'une évasion de fin de semaine), englobant autant les ressources de la subsistance que le monde symbolique, et que ceci n'est possiblement pas étranger à l'irréductible attraction pour les espaces sauvages qui perdure aujourd'hui. « *To love the woods is in the blood of an Indian* », disait un chef wendat cité précédemment.

Comme le dit aussi l'une des participantes dans l'ouvrage de Lawrence, il est possible de concevoir que les autochtones métissés et ayant vécu dans la société non-autochtone, soient d'autant plus sensibles à cette « trace », justement du fait d'avoir été coupés d'une immersion directe dans la culture et dans une communauté, mais d'avoir pourtant toujours « ressenti » un lien à cet univers²¹⁵.

²¹⁵ Lawrence, Bonita. Op. cit. p. 149.

Dans un article sur l'évolution de l'économie locale à Wendake (*La tradition du commerce chez les Hurons de Lorette-Wendake*), l'historien et sociologue Denys Delâge soutient que la distinction identitaire se poursuit à Wendake au cours des 19^e et 20^e siècles, particulièrement à travers la production d'artisanat amérindien et une tradition ininterrompue du commerce, alors même que l'identité indienne de la communauté est remise en cause par les autorités gouvernementales²¹⁶. Il cite le rapport de 1836, dans lequel le métissage sert d'argument pour ce doute de l'indianité, puis il réfute cette perception des Wendats en affirmant : « Nous savons que l'identité *n'a rien à voir* avec le sang »²¹⁷. Il rappelle ainsi que le métissage n'a pas fait disparaître la distinction wendate. Cependant, nous soutenons ici que cette phrase, dans cette formulation précise, est tout aussi fausse.

La filiation par le sang demeure un lien aux ancêtres, peu importe les formes variables de la culture. Retirer le sens du lien aux ancêtres (et donc au territoire) dans la définition identitaire des autochtones, c'est rendre celle-ci flottante, dissoute dans le grand forum « multiculturel ». Delâge ne dit pas « l'identité ne se fonde pas uniquement sur le sang », mais bien « *n'a rien à voir* avec le sang ». Il est possible aussi que la phrase implique l'amalgame courant entre « identité » et « culture ». La culture n'est évidemment pas inscrite dans les gènes. Si l'ont fait l'équation entre identité et culture, la phrase est alors juste. Mais tel que proposé au chapitre 2, il nous semble plutôt que si la question est de mieux comprendre ce qu'est cette chose fuyante et pourtant bien réelle qu'on nomme l'identité, elle ne doit pas être réduite à la culture, laquelle n'est qu'une partie ou une expression de l'identité à un certain moment.

Ainsi, dire que le métissage fait partie de l'identité wendate n'est pas la même chose que de dire que l'identité wendate n'a « rien à voir » avec le sang. S'il y a métissage, c'est qu'il y a du « sang wendat » justement. L'intégration du métissage dans la conception identitaire des Wendats du Québec, au 19^e siècle comme aujourd'hui,

²¹⁶ Delâge, Denys (2000). *La tradition du commerce chez les Hurons de Lorette-Wendake*, dans *Recherches amérindiennes du Québec*, Vol. XXX, no. 3, p. 35-51.

²¹⁷ *Ibid*, p. 44.

signifie simplement que la pureté du sang n'en est pas une condition, mais non que le sang wendat y est « facultatif ».

La question du « sang » et du métissage, c'est aussi éventuellement celle de l'apparence physique, à savoir dans quelle mesure une population autochtone se distingue ou non des autres groupes de la société canadienne. Ici encore, il n'est pas question de réduire l'identité à un phénotype, mais de voir le rôle de celui-ci dans les interactions sociales, la perception de soi et des autres envers soi. Au contraire de ce que laissent croire les écrits, les traits distinctifs amérindiens ne sont pas soudainement et totalement disparus à Wendake au 19^e siècle. Encore récemment, les occurrences d'attitude raciste étaient fréquentes envers les Wendats dans la région de Québec, trois des aînés interviewés pour le projet documentaire évoqué plus haut ont fait part de situations vécues qui n'ont pu se produire que parce que des signes visibles incitaient à ces comportements à leur endroit, qu'ils étaient identifiables comme Amérindiens. Mais des commentaires sur la disparition des traits wendats sont encore fréquemment formulés dans les textes, par exemple dans un texte de Louis-Jacques Dorais comparant la situation des Wendats du Québec et celle des Diaguita du Chili :

Ce sont des populations fortement métissées dont les caractères phénotypiques (l'apparence physique) ne permettent pas de les distinguer *a priori* des populations environnantes...²¹⁸

Bien qu'il soit évident que le métissage soit répandu depuis longtemps à Wendake, cette généralisation laisse entendre qu'il ne reste plus aucune trace visible des origines amérindiennes dans la communauté. C'était doublement faux au 19^e siècle, d'ailleurs les commentateurs n'ont pas vu toute la population, notant souvent comme Jameson que la plus grande partie du village est désertée, que les Hurons sont « dans les bois ». Il suffit aussi de regarder des photographies anciennes, du 19^e et du 20^e siècle, pour s'étonner de ces remarques des visiteurs qui semblent n'y voir que des « blancs »²¹⁹. C'est encore faux aujourd'hui, même si en général la

²¹⁸ Dorais, Louis-Jacques et Gajardo, Anahy (2010). *Autochtonie, identité et langue : regard croisé sur les Wendat et les Diaguita*, Actes du colloque de l'ARIC 2010, Fribourg, p. 2.

²¹⁹ Ma grand-mère et ses deux frères, par exemple, étaient visiblement des Amérindiens, ils n'auraient pu passer pour des "blancs".

population montre peu de traits distinctifs. Sur les vingt aînés participant au projet de documentation vidéo, au moins huit d'entre eux conservent clairement des traces de l'origine wendate. Même parmi les individus interviewés pour cette recherche, certains ont au moins un « reflet » visible du métissage. Pourquoi s'arrêter à cette précision ? Ce n'est certes qu'une nuance entre « plus visible du tout » et « encore perceptible », mais il est problématique que dans le regard extérieur, du moment que le métissage est présent, on s'applique à faire disparaître totalement la trace autochtone, celle que portent les corps. Au 19^e siècle c'était pour « émanciper » les Wendats, il suffisait aux autorités de voir quelques « visages pâles » pour s'empresser d'affirmer qu'il n'y avait plus d'Indiens à Lorette. Aujourd'hui, ce sont les chercheurs non-autochtones qui emploient la même généralisation, mais cette fois avec ouverture, sous-entendant que « ce n'est pas grave », qu'ils ne nient pas pour autant leur « indianité ». Au final, l'effet est le même, la fixation de ces descriptions dans les écrits, où l'origine wendate est « disparue », perpétue l'idée trompeuse qu'il n'y a « plus vraiment d'Indiens à Wendake ».

3.4 Proposition de distinction entre identité wendate et culture

Il s'est donc créé chez les Wendats un sens identitaire à la fois résolument affirmé et ambigu. S'intéressant au cas des Wendats dans une étude sur « la création de l'ethnicité » dans les années 1960, Eugene Roosens remarquait le retour d'une affirmation identitaire par la réappropriation de signes amérindiens (artisanat, pow wows, folklore...) et affirmait ceci :

The case of the Hurons [...] displays ethnic creation operating on the Amerindian side. Within 20 years, not only was a self-conscious people created, starting from very few cultural relics of an Indian past, but this resurrected ethnic group also became fully accepted as a nation by Canadian leaders, at least in the public forum.²²⁰

Il y eut en effet un processus conscient de produire (ou emprunter, réinventer...) des représentations de « l'indianité », leur conférant parfois un caractère « folklorique ».

²²⁰ Roosens, Eugene E. (1969). *Creating Ethnicity - The process of ethnogenesis*, California : Sage Publications Inc., p. 20.

Pourtant les propos de Roosens laissent entendre un constat plus radical : selon lui, les Wendats ont été « créés » au milieu du 20^e siècle après une extinction qui n'avait laissé que quelques vestiges (« relics »). Cette analyse renferme le danger de nier en bloc la continuité historique et l'endurance d'une identité, et occulte trop facilement d'autres questions importantes : qu'est-ce qui fait qu'on se *reconnaît* dans tel emprunt ou création ? Emprunte-t-on et invente-t-on n'importe quoi ? Ceci nous incite à réaffirmer que « l'identité » loge dans une fondation plus profonde, que sa continuité est ce qui permet de régénérer des signes distinctifs, des formes culturelles qui elles sont contingentes et flexibles, parce que la conviction d'une distinction perdure à l'intérieur du groupe, parfois en dépit des apparences.

Dans le cas des Wendats, que désignerait-on aujourd'hui comme la « culture », s'il fallait y comprendre l'identité ? Au niveau « traditionnel », ce n'est qu'une partie de la population qui par intérêt et par choix s'investit dans cet aspect de la culture, par exemple en participant aux cérémonies de la Maison longue, en s'inscrivant aux cours de langue ou en poursuivant une tradition d'artisans. Les Wendats parlent tous français et la majorité d'entre eux ont été baptisés à l'église catholique. Les activités en forêt ont été identifiées comme un marqueur persistant, mais ça ne définit pas toute la population et il s'agit, comme pour les non-autochtones, du temps qu'on s'efforce de libérer en-dehors d'un emploi qui assure le revenu. En somme, au niveau culturel, bien que quelques éléments significatifs subsistent ou renaissent, très peu de choses concrètes et visibles distinguent les Wendats d'aujourd'hui du reste de la population. Il est vrai que, comparativement à d'autres peuples autochtones en Amérique, chez les Wendats des fils ont été rompus quant à la transmission collective de coutumes et de la langue (bien des choses ont néanmoins survécu à travers quelques individus s'en faisant les « gardiens »). En même temps, la communauté demeure très unie par la valorisation des liens de solidarité et l'appartenance à la nation wendate comme groupe proprement autochtone. Les efforts pour garder un accès à la forêt n'ont jamais été abandonnés même quand la subsistance n'en était plus le motif. La conviction de suivre une destinée parallèle au reste de la société avoisinante perdure également, car comme le révèlent des répondants de Wendake dans l'étude de Linda Sioui, encore

aujourd'hui, les Wendats ne se considèrent pas tout à fait comme Canadiens ou Québécois²²¹.

Ces phénomènes subjectifs, mais collectifs, ne constituent pas vraiment ce qu'on désignerait comme la « culture », comme l'ensemble de pratiques distinctes et de signes visibles qui permettent en général de reconnaître un groupe et lui attribuer une « identité culturelle ». Proposons alors l'hypothèse suivante pour rendre compte de cette réalité : *chez les Wendats, l'identité est plus forte que la culture*. Il s'ensuit alors que *l'érosion culturelle à diverses époques ne correspond pas directement à une érosion identitaire*. En fait, ce que démontrent des observations comme celles de Roosens, c'est qu'un sentiment ou une conscience élémentaire perdure pour régénérer des expressions culturelles quand elles semblent s'évanouir. L'identité est donc dans ce cas le support de la culture, ce n'est pas la culture qui produit la définition identitaire. L'identité wendate (et l'on pourrait dire de même pour celle de tout autre peuple autochtone) ne se réduit donc pas aisément à une « identité culturelle ».

Dans cette perspective, il est alors possible de penser aussi que l'identité wendate d'un nouveau membre de la nation suite à C-3 n'est pas déterminée d'avance par le degré plus ou moins grand de la « culture » qu'il posséderait déjà ou qu'il se doit d'acquérir. À travers quelques repères, quelques convictions intimes ou ficelles encore invisibles qui le rattachent à une histoire, à des ancêtres, l'issue de sa propre définition comme Wendat demeure ouverte.

Barth associe fréquemment la notion d'identité à celle de « frontière ethnique ». Nous gardons plutôt une incertitude quant à la correspondance exacte de ces deux choses, mais par un chemin différent, nous arrivons donc au même principe d'une relative indépendance de l'identité par rapport à la culture, puis d'une continuité de l'identité à travers des modifications culturelles, tel que Barth l'affirme pour la continuité des frontières ethniques :

²²¹ Sioui, Linda (2011). Op. cit. p. 42.

(...) most of the cultural matter that at any time is associated with a human population is not constrained by this boundary: it can vary, be learnt, and change without any critical relation to the boundary maintenance of the ethnic group. So when one traces the history of a ethnic group through time, one is not simultaneously, in the same sense, tracing the history of 'a culture': the elements of the present culture of that ethnic group have not sprung from the particular set that constituted the group's culture at a previous time, whereas the group has a continual organizational existence with boundaries (criteria of membership) that despite modifications have marked off a continuing unit.²²²

3.5 Signification collective de la loi C-3 dans l'histoire wendate

Il est permis de considérer aussi que l'accueil particulièrement favorable à Wendake des nouveaux membres officiels de la nation, suite à la loi C-3, fait en soi partie d'une histoire de résistance, de survie et d'adaptation, car il s'agit alors simplement d'accroître la population d'un tout petit groupe. Lawrence soulève cet enjeu par rapport à C-31 dans les années 1980, notant et regrettant que certaines Premières nations aient vu dans les nouveaux membres potentiels le problème d'une « intrusion » d'individus de l'extérieur, alors qu'elles pourraient y voir un « rapatriement »²²³. À Wendake, l'incidence démographique de C-3 est très marquée, ayant introduit plus de 800 nouveaux membres au sein de la nation²²⁴ qui n'en comptait qu'environ 3000 auparavant, dont la moitié vivant à Wendake. Une telle augmentation soudaine aurait pu, dans d'autres cas, stimuler une plus forte résistance interne à la nouvelle loi, mais à Wendake, de façon générale, cet apport de nouveaux membres est perçu positivement et s'inscrit dans une continuité historique ; en d'autres mots, l'intégration des nouveaux membres en vertu de C-3 est favorisée parce que ceux-ci contribuent à soutenir la survie de la nation et la renforcer. Les problèmes liés au partage des ressources – financières, territoriales... – n'en sont pas pour autant écartés. Par exemple à Wendake, les demandes d'aide aux études supérieures ont décuplé depuis 2011 sans augmentation proportionnelle

²²² Barth, Frederick (1969). Introduction, F. Barth (dir.), *Ethnic Groups and Boundaries: The social organization of cultural difference*. Boston : Little Brown, p. 38.

²²³ Lawrence. Op. cit. Part 1, chapter 3.

²²⁴ Conversation téléphonique avec la responsable de la liste de bande au Conseil de la Nation huronne-wendat, mars 2015.

des fonds dans ce programme²²⁵. Ce type de situation peut éventuellement constituer un irritant au sein des communautés envers les nouveaux membres.

Cette croissance de la population – du moins recensée sur papier, pas nécessairement sur la réserve –, signifie l'inclusion de personnes ayant possiblement peu de connexion préalable à la culture et la communauté. D'un autre côté, un bénéfice qu'il est possible d'envisager, pour la nation wendate comme pour d'autres Premières nations, c'est une implication de nouvelles personnes dans la communauté, sous de quelconques formes sociales, culturelles, politiques, ainsi que l'apport potentiel de diverses expertises professionnelles au sein de la nation.

²²⁵ Centre de formation de la main-d'œuvre huron-wendat (CDFM), CNHW. Informations générales obtenues par téléphone, 2014.

CHAPITRE IV LES EFFETS DU STATUT OBTENU PAR LA LOI C-3 DANS LA PRATIQUE, LES INTERACTIONS ET L'AUTODÉFINITION IDENTITAIRE

À partir d'exemples personnels de situations vécues et des propos recueillis dans des entrevues, ce chapitre explore plus concrètement des éléments de réponse à la question de recherche, soit les effets de la loi C-3 dans les interactions sociales et sur la définition identitaire. L'analyse d'expériences vécues, tout en continuant de faire écho aux repères théoriques et historiques énoncés jusqu'ici, permet de se pencher davantage sur les dynamiques par lesquelles les significations du nouveau statut sont intériorisées dans la conscience individuelle, ainsi que sur les formes concrètes que peut prendre la nouvelle appartenance officielle à une Première nation.

4.1 Mises en situation : assumer le « rôle » défini par le nouveau statut sur la « scène » des interactions

Relatant des expériences personnelles subséquentes à C-3, liées au statut et à l'identification comme autochtone et Wendat, l'analyse des deux situations présentées ici changera quelque peu de registre d'écriture par l'emploi du « je ». L'inclusion de récits à la première personne n'est pas conçue ici comme une digression ou une originalité dans un travail de sociologie. Car la dimension introspective plus particulièrement, est une matière pertinente au présent sujet. En fait, comment exclure l'introspection, pour comprendre la subjectivité de la définition identitaire et la part d'*intériorisation* de facteurs sociaux, quand on est soi-même partie prenante de la question ? Notons aussi qu'il s'agit précisément d'une approche plus fréquente chez des auteurs autochtones en sciences sociales, notamment Lynn Gehl et Patricia Monture-Angus, qui la défendent comme continuité d'un paradigme amérindien de la connaissance fondée en soi-même, inscrite dans le récit personnel. Gehl, pressentant visiblement un reproche académique dans un article récent, précise sa position :

While it may not be the situation with western scholarship, for the Anishinaabeg of Turtle Island, knowledge gained from personal

experience and introspection, and given back through first person storytelling, are legitimate forms of knowledge production and sharing. Truth for the Anishinaabeg is in-situ, meaning it is personal, subjective, and emerges from within. This philosophical idea of truth also echoes in other Indigenous Nations. As the late Haudenosaunee scholar Patricia Monture-Angus (1999) has noted, for Indigenous people “truth is internal to the self” and is gained “through personal examination”.²²⁶

4.1.1 Droits territoriaux sur le Nionwentsïo : analyse d’un curieux malaise

La Réserve faunique des Laurentides, vaste territoire géré par le Gouvernement du Québec (par la Sépaq), recouvre une grande partie du Nionwentsïo, le territoire des Wendats de Wendake au nord de Québec, où des droits ancestraux leur furent reconnus par le Jugement Sioui de 1990 quant à la pratique « d’activités coutumières » (signifiant principalement, dans la réalité : la chasse et la pêche). Bien que ces droits représentent une liberté retrouvée pour fréquenter la forêt et que l’étendue du territoire permette en de nombreux endroits d’être isolé en milieu sauvage, la portion incluse dans la réserve faunique est aussi le lieu d’une cohabitation parfois tendue entre différents groupes, différents intérêts : les Wendats, les gestionnaires de la réserve faunique et les agents de conservation qui patrouillent le territoire, la clientèle non-autochtone²²⁷, puis les Innus de Mashteuiatsh²²⁸.

La présence des Wendats dans ce secteur est aussi l’objet de critiques nourries dans les médias locaux de Québec depuis les années 1990²²⁹. Ces critiques relaient d’une

²²⁶ Gehl, Lynn (2013). *Indian Rights for Indian Babies: Canada’s “Unstated Paternity” Policy*, dans *First Peoples Child and Family Review – An Interdisciplinary Journal*, Vol. 8, no. 2 (pp. 54-73), p. 55. Citation dans l’extrait : Monture-Angus, Patricia (1999). *Thunder in my soul: A Mohawk woman speaks*. Halifax, NS: Fernwood Publishing Company Ltd., p. 217.

²²⁷ Radio-Canada (25 septembre 2014). *La chasse source de conflits dans la réserve faunique des Laurentides*. Extrait : « Des altercations verbales sont survenues ce matin entre des chasseurs hurons et des non autochtones qui avaient réservé leur territoire de longue date ». <http://ici.radio-canada.ca/regions/quebec/2014/09/25/006-chasseurs-tensions-parc-laurentides-hurons-wendat.shtml>

²²⁸ Morin, Annie (31 janvier 2012). Réserve des Laurentides : situation explosive entre Hurons et Innus, *Le Soleil* (Québec).

²²⁹ Voir : *plainte # D1994-02-010* au Conseil de presse du Québec, déposée par la Nation huronne-wendat contre le quotidien *Le Soleil* et le chroniqueur André A. Bellemare. Décision du

part les doutes déjà émis par certains historiens et juristes sur la validité du Jugement Sioui dans son interprétation du traité huron-britannique de 1760²³⁰, puis véhiculent aussi le ressentiment populaire contre les Wendats et leur occupation de la réserve faunique. Pour un certain nombre d'usagers de la réserve faunique, et les chroniqueurs qui relaient et nourrissent leurs opinions (notamment dans le quotidien *Le Soleil*), les droits des Wendats sur le territoire sont perçus comme une injustice à l'égard de la population non-autochtone. Quelques uns des arguments récurrents de ce discours se résument ainsi : la protection du territoire naturel et la construction et l'entretien des routes d'accès sont le fait des contribuables québécois (donc : pourquoi les Wendats pourraient-ils aujourd'hui se l'approprier à leur gré, d'autant plus si ce n'est plus un enjeu de subsistance ?), les descendants des colons français sont également enracinés dans cette région, puis le prélèvement des ressources fauniques par les Wendats, échappant au contrôle des gestionnaires et agents de conservation de la Sépaq, constituent une menace à la pérennité de ces ressources²³¹.

Ce contexte occupait vaguement ma conscience lors de mes premières présences sur ce territoire, à l'intérieur des limites de la réserve faunique des Laurentides, suite à l'obtention du statut d'Indien. Un sentiment éprouvé alors me parut curieux par la suite, lorsque je m'en rendis compte, essayant de mieux me l'expliquer : pourquoi avais-je ressenti une sorte de « gêne » à certains moments ? N'étais-ce

8 nov. 1996, résumé : le Conseil de presse rejette la plainte du Conseil de bande wendat concernant l'incitation à la « discrimination raciale » de la part du chroniqueur et l'interférence dans les négociations entre la nation wendate et l'État, mais formule un reproche au chroniqueur pour avoir entretenu à l'occasion, dans ses articles sur la chasse et la pêche, des « préjugés populaires » envers les autochtones et pour avoir fréquemment invoqué des « sources anonymes » afin de dénoncer les pratiques des Wendats. <http://conseildepresse.qc.ca/decisions/d1994-02-010/>

²³⁰ Notamment : Vaugeois, Denis (1995). *La fin des alliances franco-indiennes : Enquête sur un sauf-conduit de 1760 devenu un traité en 1990*, Montréal/Sillery, Boréal/Septentrion. D'autres références sur le débat entourant le jugement de 1990 en faveur des Wendats : Lebel, Sylvie (2005). *Les études autochtones : problèmes et débats sur la pratique de l'histoire*, dans *La recherche relative aux autochtones*, op.cit., p. 3-50.

²³¹ Ce mécontentement d'une partie de la population non-autochtone de la région, en premier lieu des clients habituels de la réserve faunique des Laurentides, fut rapporté dans les médias (la référence de Radio-Canada ci-haut n'est qu'un exemple parmi d'autres). Il se manifeste aussi de diverses façons, dans des cas sans doute isolés mais dont on trouve des traces dans les médias sociaux, comme des appels au boycott des commerces de Wendake et/ou de la réserve faunique.

pas tout à fait incongru par rapport au sens que devraient prendre pour moi les premières fréquentations du Nionwentsïo comme membre officiel de la nation wendate ?

D'abord, c'aurait été différent si le territoire était exclusivement réservé aux Wendats. Car cette gêne venait en partie de l'idée que cette liberté de m'y trouver (c'est-à-dire mon nouveau droit) était contestée par d'autres qui s'y trouvaient également, m'amenant alors, plutôt inconsciemment, à chercher à la justifier pour moi-même. Une certaine appréhension, un léger malaise, s'attachait à l'éventualité de croiser d'autres personnes, non des agents de la réserve faunique, ni des Innus possiblement hostiles à la présence wendate, mais particulièrement des clients non-autochtones de la réserve faunique, ceux qui doivent y réserver et payer leur évasion en nature, louer des chalets ou des sites de camping, des équipements nautiques, acquitter des frais pour la pêche ou la chasse et se soumettre à diverses règles. Avant C-3, j'étais comme eux quant à l'accès à ce territoire, puis soudainement je bénéficiais des droits accordés à la Nation huronne-wendat. Dans l'exercice de ces nouveaux droits, initialement je me projetais dans le regard des autres, imaginant leur opinion. Étant par exemple campé au bord d'un lac avec mon père et d'autres membres de la famille de Wendake, voyant arriver un matin une petite famille québécoise pour une journée de loisirs en plein-air payée au fort prix, je les imaginais indisposés de voir « des Indiens campés là, qui font ce qu'ils veulent sans rendre de compte à personne ». Je me trouvais donc dans un sens à intérioriser le conflit ambiant dans ma « double identité », du moins à être porté à « excuser » en partie la frustration des non-autochtones. Alors que mon père, ses cousins et autres membres de la nation huronne-wendat en général, ont l'attitude d'affirmer avec conviction « nous sommes chez nous », je ne parvenais donc pas immédiatement, dans mon droit nouvellement acquis, à adopter totalement la même attitude. Étant passé soudainement d'un groupe à l'autre suite à C-3, je ressentais plus fortement le regard de l'autre.

Il est fort probable que la plupart des autres nouveaux membres de la nation, dans la même situation, profitent plutôt pleinement de leurs nouveaux droits territoriaux sans arrière-pensée. Ces sentiments ambigus où se mêle la gêne sont personnels,

bien que d'autres les aient possiblement éprouvés aussi, momentanément, peut-être sans s'y arrêter de la sorte pour en prendre conscience. Je ne pourrai expliquer entièrement et rationnellement cette appréhension réellement ressentie. Ce n'était pas d'ailleurs dans des confrontations directes (mon père en a eu quant à lui avec les agents de la Sépaq), mais en percevant le regard des autres à distance, ce qui m'a justement fait réaliser et interroger ce léger malaise. Par contre, il est clair que cela prend racine dans un certain conflit intérieur, un certain degré de *dissonance* perçue par rapport à la « nouvelle identité » que vient signifier le statut dans des situations précises, lorsqu'il opère ainsi une distinction entre soi et les autres dans la réalité. Si j'avais naturellement toujours pensé que ce territoire c'était « chez moi », j'aurais pu être irrité de voir arriver des inconnus « chez moi », au bord d'un lac, même si je ne pouvais les en empêcher, mais je n'aurais pas été « gêné ». La question n'implique pas un point de vue conscient et réfléchi sur l'enjeu des droits territoriaux des Wendats, car je crois en fait légitime qu'ils détiennent et exercent ces droits aujourd'hui. Mais la situation fait sans doute ressortir le décalage entre mon vécu personnel, mes liens en partie rompus avec l'histoire de la communauté, et le statut nouvellement acquis. Un membre de la communauté depuis la naissance, par surcroît s'il vit à Wendake et donc à proximité du Nionwentsio, n'a probablement pas connu la moindre hésitation dans son sentiment de légitimité, en concrétisant ces droits territoriaux, et se trouve sans doute aussi plongé dans un contexte de solidarité communautaire pour l'affirmation de ces droits depuis leur reconnaissance en 1990. Ma double « gêne » – car je fus embarrassé de ressentir de la gêne – tiendrait peut-être à une incertitude sur ma propre légitimité à jouir de ces droits (et possiblement d'autres droits que confère le statut légal d'Indien). N'ayant jamais pensé qu'on m'avait personnellement enlevé ou interdit quelque chose parce que je ne pouvais pas fréquenter librement un grand territoire naturel, le fait d'y être soudainement autorisé prenait l'apparence d'un « privilège » davantage qu'un droit acquis ou une réparation, et il est certainement possible qu'un privilège obtenu au milieu de la vie, par une formalité administrative à laquelle on ne s'attendait pas, puisse engendrer dans certains contextes sociaux une forme de gêne face aux autres qui en sont exclus. En termes de définition identitaire, l'ambivalence du sentiment de légitimité par rapport à des droits qui découlent d'une histoire et de torts subis par les ancêtres d'une Première nation, signifierait donc que je ne me

percevais pas totalement comme autochtone au départ, avec ou sans statut (ni tout à fait Québécois ou « blanc », mais cette nuance n'est plus en jeu lorsqu'il s'agit de s'affirmer comme autochtone).

Puisque je n'ai jamais résidé à Wendake, j'étais aussi coupé d'une mémoire, encore présente dans certaines familles, de l'histoire de la dépossession du territoire. Le Jugement Sioui est fondé sur la reconnaissance d'un document de 1760, mais il est enveloppé pour la nation wendate d'une valeur de réparation pour l'histoire subséquente, aux 19^e et 20^e siècles. Je n'ai jamais été moi-même (ni mon père, ni ma grand-mère) expulsé de ce territoire, je ne savais même pas jusqu'à récemment que des Wendats avaient été autrefois expulsés par la force de la forêt au nord de Québec. Si la « légitimité » de mes droits territoriaux est en cause, il faut donc la justifier à distance, à travers le temps, concevoir un héritage de la justice rendue pour des torts du passé subis par d'autres.

Par-delà cette dissonance initiale des nouveaux droits par rapport à mon histoire personnelle, reflets d'une identité pas encore totalement endossée, un sentiment d'appartenance au Nionwentsïo est apparu par la suite, dissipant en conséquence le conflit interne. Le sens identitaire d'un territoire se construit ultimement dans la pratique, dans l'expérience vécue de le fréquenter, de développer une familiarité avec ce territoire, un lien affectif et physique. Mais une « construction narrative » participe aussi à ce sens identitaire et à la justification des droits sur un territoire. La connaissance de l'histoire en général en fait partie, comme nous venons de le mentionner. Sur ce point, les discours officiels orientent également le sens de l'histoire collective, par exemple le Conseil de la nation a finement articulé la justification historique des droits reconnus en 1990 et l'appartenance au territoire du Nionwentsïo en déclarant que tout cela découle de « la sagesse d'un chef qui a vu en 1760 l'importance de signer un traité pour assurer notre lien au territoire »²³². La construction narrative dans une perspective historique s'opère aussi à un niveau personnel et familial : j'ai appris plus tard, après mes premiers séjours sur le Nionwentsïo, que le secteur spécifique du territoire que je fréquente avec mon père et d'autres membres de la famille était précisément celui où chassaient et pêchaient

²³² Conseil de bande de Wendake, Rapport annuel aux membres, décembre 2013.

des ancêtres Sioui, avant d'en être expulsés à la fin du 19^e siècle lors de la création du Parc des Laurentides par le Gouvernement du Québec. Ces éléments discursifs et historiques ont donc formé dans mon esprit l'arrière-plan d'un sentiment de légitimité personnelle quant à l'exercice des droits sur le territoire. Le sens identitaire devient ici inséparable d'une dimension « narrative », telle que nous l'évoquons au chapitre 2.

4.1.2 Auto-identification : entre deux mondes

Bien sûr, en général, les gens ne s'empressent pas constamment d'affirmer qu'ils sont ceci ou cela, au sens ethnique ou national. Mais outre des situations où l'identification est exigée ou permet de se prévaloir des droits qui y sont rattachés, une variété d'interactions sociales avec des inconnus peuvent inciter à déclarer ses origines ou son appartenance à un groupe, que ce soit à simple titre de présentation de soi dans des discussions de circonstance, ou pour en escompter un quelconque intérêt. L'individu soudainement inclus dans la catégorie « autochtone » par la loi C-3, se sentant possiblement plus autorisé qu'auparavant à se présenter comme autochtone, rencontre éventuellement de telles situations.

On émet initialement pour soi un jugement sur l'identité des autres, lors des premières interactions, y attachant un ensemble de caractéristiques qui mesurent le degré de différence ou de ressemblance probable par rapport à soi²³³. Le phénomène est plus complexe qu'une association systématique d'images figées, il s'opère dans la réciprocité du regard des autres sur soi et de soi sur les autres²³⁴, où chacun anticipe le jugement possible des autres, y modulant sa propre représentation²³⁵. Le jugement n'intervient donc pas seulement de façon ouverte et catégorique, comme dans des manifestations flagrantes de discrimination et de

²³³ Zoller, David Joseph (2011). Heidegger and social identity: A phenomenological analysis of judgments of cultural identity and difference, ETD Collection for Fordham University.

²³⁴ Dubar, Claude (2000). *L'identité « pour soi » et l'identité « pour autrui »*. Dans : La crise des identités, Paris, PUF, coll. « Le lien social ».

²³⁵ Charles Taylor in *Multiculturalism: examining the politics of recognition*, C. Taylor et Amy Gutmann Princeton, N.J., Princeton University Press, 1994.

préjugés, mais aussi de façon plus ou moins consciente, plus subtile, traçant la frontière invisible qui sépare un groupe des autres, qui détermine qu'une personne se trouve en-dedans ou en-dehors, même dans des rapports cordiaux. Nous avons dit aussi au chapitre 2 que la perspective d'une affirmation « stratégique » de l'identité nous paraissait utile quand on considère toute forme d'expression de signes identitaires visant à faciliter les rapports ou à prendre position dans différents contextes. Voici à nouveau un exemple tiré d'une expérience personnelle.

J'ai réalisé depuis 2007 quelques films documentaires impliquant des autochtones. Deux de ces documentaires étaient des productions indépendantes, à titre d'auteur, pour lesquels j'initialisais donc le projet, j'étais responsable de divers aspects de la recherche préparatoire, du financement auprès des institutions et du point de vue éditorial. On est appelé pour de tels projets à livrer une présentation de soi-même dans diverses circonstances, que ce soit dans des documents écrits ou dans des interactions directes sur le terrain : justification de l'intérêt et du point de vue dans les documents présentant le projet aux organismes subventionnaires, note biographique à inclure dans les soumissions aux festivals, entrevues pour les médias, relations avec les gens approchés pour faire partie du film, etc. Pour le premier film, réalisé en 2007, quelques jours de tournage se sont déroulés dans la communauté malécite de Tobique au Nouveau-Brunswick²³⁶. Je n'étais pas alors « officiellement » autochtone, au sens où je n'avais pas le statut, et je ne me suis jamais présenté comme autochtone dans les documents écrits ni auprès des gens filmés. Par contre, je me suis présenté comme « métis » à Tobique (ou dans des termes tels que : « ...I'm interested in this because I'm part Native... »), anticipant que cela aiderait à justifier mes intérêts et obtenir plus facilement la collaboration des gens. C'est-à-dire qu'ailleurs et dans les documents, cette information me semblait secondaire et n'avait pas d'incidence sur la perception de l'ensemble du projet, tandis que dans une communauté autochtone, il me semblait normal de réduire quelque peu l'écart perçu entre moi et les gens de la communauté, et justifier mon intérêt bien réel et pas entièrement « extérieur » pour les cultures autochtones.

²³⁶ *La Bête du lac*, N. Renaud, prod. Coop Vidéo de Montréal, 2007.

Le deuxième documentaire, réalisé en 2012²³⁷, traitait de la situation des Cris dans le cadre du projet hydroélectrique de la rivière Rupert, de leurs nouveaux rapports avec les Québécois sur les chantiers et des différences de visions du territoire. Étant alors autochtone « sur papier », avec le statut, je me suis permis de reconduire cette identification ailleurs aussi « sur papier », dans les étapes préparatoires du projet et plus tard dans la diffusion du film, dont les procédures de soumissions à certains événements culturels consacrés à la culture autochtone²³⁸. Je me sentais donc simplement plus autorisé à m'identifier ainsi après l'obtention du statut et l'appartenance officielle à une nation autochtone. La plupart des mentions du film dans les médias ont d'ailleurs inclus des formules telles que « cinéaste autochtone », comme si on sanctionnait ainsi la légitimité du point de vue sur une réalité autochtone. Car c'est bien ce qui est en cause, juger de la valeur ou de la légitimité du point de vue selon l'identité de l'auteur, donc sa position par rapport à la réalité documentée. Nous avons effleuré cette question des perspectives « intérieures » ou « extérieures » par rapport aux travaux académiques sur des identités, mais elle surgit aussi de façon marquée dans les discours sur le cinéma (documentaire en particulier) au cours des dernières décennies. Tant dans la réception du public que les réflexions critiques, c'est une question d'ordre épistémologique. Renversant les perspectives uniquement occidentales sur les autres cultures dans les films de la première moitié du 20^e siècle, l'esprit de notre époque favorise le point de vue « intérieur », voire l'« auto-représentation ». Cette question concerne rarement des reportages journalistiques, mais puisque le cinéma documentaire peut quant à lui être apte à générer davantage de réflexion, à révéler des dimensions de la réalité et non seulement compiler des faits, la position du cinéaste par rapport au sujet devient une question sensible. Ce choix d'auto-identification comme autochtone dans les communications entourant le film est donc en partie stratégique, très consciemment, pour éviter de laisser en suspend cette notion de « légitimité » du point de vue. En général je n'éprouvais pas de besoin particulier de m'identifier ainsi plus qu'auparavant, ni étais-je soudainement en 2012 une personne différente de celle de l'année précédente. Mais permettons-nous ici une généralisation qui paraît

²³⁷ *La Nouvelle Rupert*, N. Renaud, prod. MC2 communications médias, 2012.

²³⁸ Le plus important est le festival de films et d'arts *ImagineNative* à Toronto, qui présente uniquement des œuvres dont l'auteur est autochtone, contrairement à d'autres événements de culture autochtone où tous sont admis si le sujet touche aux autochtones.

fondée au-delà du cas personnel : le statut a le pouvoir d'autoriser une personne à s'identifier comme autochtone, sans que ça sonne faux pour elle-même, alors qu'elle ne le faisait pas forcément avant d'obtenir le statut.

Un réflexe d'identification différent est toutefois intervenu au cours du tournage de ce film dans la région de la Baie James. Lors des contacts directs dans les communautés eeyou (cries), je me présentais comme « métis » ou « *part Native* ». Ce fut une impulsion naturelle. Pourquoi ? Et pourquoi pas « Native »? Car jamais je ne m'identifierais désormais comme « métis » à Wendake. Il y a plusieurs raisons. Premièrement, on pourrait aussi ne pas s'identifier d'une manière particulière, ne rien dire à cet effet et tisser quand même des rapports avec les gens et chercher la matière du film. Mais dans ce contexte précis, il y avait le besoin de me dissocier de tous les « blancs » qui vont et viennent sur les réserves dans le cadre de tels travaux sur le territoire des Cris : des gens de passage qui entretiennent peu de rapports avec la population autochtone, ou bien des représentants d'Hydro-Québec ou autres personnes en fonction officielle, qui suscitent souvent de la méfiance. Ensuite, il me fallait justifier mon intérêt dans leur vision des choses et leur mode de vie, espérer des participants une certaine générosité de leur temps et de leur parole que ne nécessite pas un bref reportage télévisé d'un journaliste. Par une allusion à une ascendance mixte, je sous-entendais aussi une certaine neutralité envers un sujet politiquement sensible et qui divise les communautés (la collaboration d'un peuple autochtone au développement hydroélectrique sur son territoire). Néanmoins, une quelconque filiation amérindienne n'ouvre pas automatiquement les portes. Filmer des gens demeure toujours un problème, mais sans nul doute qu'un Cri faisant la même démarche rencontrerait plus d'ouverture (dès le départ en s'adressant aux gens dans la langue crie). Autochtone ou non, je ne suis pas Cri. La légitimité de mon point de vue ne peut donc être acquise à leurs yeux dès les premiers contacts. Mais il y avait certes une dimension stratégique dans l'intention de ne pas être perçu uniquement comme un « blanc ».

Mais pourquoi ne pas me présenter comme autochtone qui fait un film sur des autochtones ? En fait, cela m'aurait inspiré une certaine gêne. Étant visiblement métissé, ce n'est pas dans la société blanche ni à Wendake que mon identification en

tant qu'autochtone me paraît dissonante, mais au contact d'un autre peuple autochtone, d'une communauté où les physionomies distinctes démontrent très peu de métissage. Peu importe nos conceptions de l'identité où la part du « sang » est relativisée, il reste que la réalité des phénotypes prend part à la reconnaissance des membres d'un groupe entre eux. Je me projette donc dans le regard des autres, en arrivant dans des petits villages isolés comme Nemaska et Waskaganish, et c'est un étranger qui débarque, sans doute un « blanc du sud » au premier regard, et il pourrait alors sembler factice qu'il se dise « autochtone ». Une nuance significative à noter ici est que je n'aurais possiblement pas eu cette hésitation à me présenter comme autochtone ou Wendat, face aux Cris ou autres Premières nations, si j'avais eu le statut dès la naissance, que j'avais vécu sur une réserve et que j'avais alors toujours eu l'habitude de me considérer et m'identifier comme autochtone. Ainsi, du moins pour certaines personnes qui obtiennent le statut suite à C-3, si d'une part elles se sentent plus autorisées à s'identifier de la sorte, d'autre part la possibilité de cette nouvelle identification comme autochtone peut présenter à leurs propres yeux une certaine dissonance dans des contextes particuliers d'interactions.

Enfin, une autre partie du tournage se déroulait sur les chantiers et camps de travailleurs pour le projet hydroélectrique, où se trouvaient quelques Cris, mais la majorité des gens étaient des Québécois provenant de diverses régions de la province. Je devais aussi me déplacer et travailler sous la supervision de représentants d'Hydro-Québec. Dans ce contexte, politiquement délicat, je n'avais aucune raison d'être identifié comme autochtone. Je jouais simplement le rôle du cinéaste de Montréal. Toutefois, lors d'une conversation où des propos tendancieux étaient tenus à l'endroit des autochtones, à la lisière du racisme, j'ai réagi en m'identifiant comme autochtone (disant quelque chose comme : « *mon opinion est plus nuancée là-dessus, puisque je suis autochtone aussi...* »), créant immédiatement un certain malaise. À cette occasion, l'auto-identification était donc stratégique, au sens de prendre position, d'influencer la conversation, mais non dans le sens d'une poursuite d'« intérêts », puisqu'il n'était nullement à mon avantage d'être identifié comme autochtone dans les rapports que j'avais difficilement établi avec les instances officielles d'une société d'État. Il s'agissait donc d'une situation où l'appartenance autochtone s'est manifestée d'une façon

réelle, spontanée (endossée, mais non préméditée), provoquée dans un rapport aux autres.

4.2 Entrevues : nouveaux membres de la Nation huronne-wendat

Les entrevues ont été réalisées en personne ou au téléphone avec des individus touchés par la loi C-3, spécifiquement dans le contexte d'une nouvelle appartenance officielle à la Nation huronne-wendat. 25 questions étaient posées au cours d'entrevues enregistrées dont la durée variait de 30 à 60 minutes. Il s'agit d'un petit échantillon de sept participants, n'aspirant donc nullement à être représentatif d'une réalité globale des nouveaux inscrits au Registre des Indiens suite à C-3, ni des différents contextes propres à la diversité des Premières nations au Canada. Néanmoins, les expériences et idées personnelles qui s'y expriment, et qui étaient libres de se développer dans l'approche d'une conversation ouverte, sont fort instructives pour esquisser un aperçu des effets de C-3. Les participants sont des adultes (4 femmes, 3 hommes) dont l'âge varie entre la vingtaine et la cinquantaine, donc des gens qui ont déjà vécu une vie sans reconnaissance officielle d'une identité autochtone et sans figurer formellement sur la liste de bande de Wendake. Une participante fait exception, elle répondait par rapport à l'éligibilité au statut de ses jeunes enfants, nés d'un père Attikamekw, mais fréquentant la communauté de Wendake. De plus, même si le contexte wendat est singulier à certains égards, plusieurs des constats et interrogations émergeant de ces entrevues ont quand même le potentiel d'être généralisés à d'autres contextes d'appartenance pour les nouveaux membres de nations autochtones en vertu de C-3.

Il était impossible d'identifier et de solliciter directement des gens inscrits au registre en tant que Wendats grâce à la nouvelle loi, le Conseil de bande de Wendake ne divulguant pas les noms et les coordonnées de la liste de bande. L'appel de participation à l'entrevue s'est donc fait de deux façons. D'abord, par des contacts au sein de quelques instances de la communauté, comme le CDFM (Centre de formation de la main-d'œuvre, ayant aussi le rôle de centre culturel), des gens ont consenti à transmettre l'invitation aux personnes qu'ils savaient être inscrites au

registre en vertu de C-3, et celles-ci devaient alors me contacter. Ensuite, un message fut diffusé sur une page Facebook fréquentée par des centaines de membres de la Nation huronne-wendat. Au terme de ces démarches, les entrevues furent réalisées avec les sept personnes ayant répondu à l'appel. Un biais inhérent au contenu de ces entrevues est donc que ces quelques personnes accordent déjà un sens important au changement de la loi et à leur nouvelle appartenance. Car d'autres, pour qui le statut n'a aucune résonance identitaire – qui se sont aussi prévalu du droit d'inscription au registre des Indiens mais entretiennent peu de liens avec la culture ou la communauté –, sont peu susceptibles de participer volontairement à une recherche sur ce sujet.

La retranscription conserve l'anonymat des participants. Ils sont identifiés par un code indiquant l'ordre des entrevues et s'il s'agit d'un homme ou d'une femme. Par exemple : W-01H pour un homme wendat avec qui fut réalisée la première entrevue, W-05F pour une femme wendate à la cinquième entrevue, puis A-07F pour la participante allochtone répondant pour ses enfants.

Le résultat est synthétisé sous les principaux thèmes abordés. Il s'agit d'une sélection de propos, à travers les entrevues dont la durée varie de 20 à 60 minutes. La sélection est guidée par les résonances, trouvées dans les paroles des participants, avec les questions et les idées déjà formulées.

Degré de familiarité avec la communauté de Wendake, avec le côté wendat de la famille et avec l'histoire et la culture du peuple wendat

Tous les répondants sauf un, qui fut adopté dans une famille non-wendate, ont connu à certains degrés leur grand-mère amérindienne, celle par qui ils ont maintenant obtenu le statut. Aussi, même si leur grand-mère est décédée, puisque l'un de leurs parents est aussi autochtone (et possiblement Indien inscrit en 1987), ils ont aussi conservé généralement des rapports avec des membres de leur famille autochtone tout au long de leur vie. L'une mentionne qu'elle a moins connu sa grand-mère, décédée trop tôt, mais évoque une grande tante de Wendake dont elle était proche, et que seulement aujourd'hui elle réalise le sens de cette filiation :

Je n'ai pas eu conscience par contre qu'on m'avait transmis des choses. Aujourd'hui je réalise l'empreinte de certaines valeurs, des façons de faire... (W-05F).

Mais le contact avec les origines wendates, par la famille, n'a pas signifié pour tous la conservation d'un contact avec la communauté. Ceux dont la plupart des membres de leurs familles ont quitté la réserve n'ont eu que très peu de rapports avec la communauté de Wendake avant C-3. Celui qui n'a pas connu ses parents biologiques garde contact avec un oncle de Wendake. Mais un autre a vécu les suites d'une rupture plus radicale de sa famille avec la communauté, se trouvant aujourd'hui dans la situation où tous les liens sont à faire :

Disons qu'avant C-3, dans les 25 premières années de ma vie, la filiation wendate était une chose plutôt absente... Je dois dire que ma grand-mère avait toujours eu un ressentiment par rapport à la communauté. Sans connaître les détails, je sais qu'il y a eu des « chicanes de clocher » à Wendake. En plus, suivant son exclusion à cause des règles du gouvernement... Je ne sais pas ce qui s'est passé mais ma grand-mère gardait un ressentiment envers certaines familles. (W-06H)

Une seule répondante s'est installée à Wendake avant d'obtenir le statut, dans une maison appartenant à son père qui est membre de la nation depuis la loi C-31 (depuis l'amendement de 1987, accordant le statut aux enfants des femmes réadmisées en 1985). C'est une situation plus rare, puisque la grand-mère et les parents des nouveaux membres n'ont pu résider à Wendake avant C-31 en 1985. Ainsi, pour les nouveaux membres en vertu de C-3, il y a trois possibilités par lesquelles ils auraient pu résider à Wendake *avant* d'avoir le statut : leur père ou mère ayant retrouvé le statut en 1987 y est retourné ou y possède une maison ; ils ont habité sur la réserve comme locataire ; ils ont habité avec un conjoint wendat.

Un autre y est déménagé depuis l'obtention de son statut. Chacun des autres nouveaux membres de la nation a formulé le souhait de s'y installer un jour et entrepris des démarches en ce sens auprès du conseil de bande, notamment pour obtenir un terrain, un processus compliqué puisqu'il manque d'espace sur les terres de la réserve pour accueillir davantage de résidents. Cette possibilité d'aller vivre dans la communauté constitue donc l'un des changements les plus importants

pouvant survenir dans leur vie suite à C-3. Notons cependant que ceci est particulier à Wendake, avec sa proximité de la ville et des conditions socioéconomiques plus favorables que dans de nombreuses autres communautés autochtones. La mère des deux jeunes Attikamekws par exemple, n'envisagerait pas qu'ils puissent aller vivre sur la réserve, dans la famille de leur père autochtone en Haute-Mauricie :

Ce n'est pas évident là-bas, comparé à Wendake, ça brasse dans ces réserves là... Ils vont y passer du temps l'été, mais... Ce ne serait pas une bonne chose pour des jeunes d'aller y vivre... (A-07F).

Il est donc à considérer, pour l'ensemble des bénéficiaires de C-3 au Canada, que la réalité (et la perception) de la vie sur la réserve à laquelle ils sont rattachés influencera leur désir de s'y installer ou non, ce qui déterminera largement la possibilité d'une pleine intégration communautaire comme partie de leur identité autochtone.

Les nouveaux membres de la nation wendate interviewés ont tous affirmé qu'ils se tiennent davantage informés des affaires de la nation depuis leur appartenance officielle. Ils ont aussi exercé leur droit de vote aux dernières élections du conseil. On peut en déduire que pour certains, la nation devient potentiellement le pallier politique auquel ils s'intéressent le plus désormais, du moins celui dont les enjeux les concernent au plus près, et bien sûr davantage pour ceux qui y résident.

Leurs contacts avec la communauté se sont aussi accrus, ils font des efforts en ce sens (recherche d'emploi, visites dans la famille, activités culturelles, participation au tirage des secteurs de chasse à l'original, etc.), sauf la personne qui y résidait déjà et se sentait intégrée avant d'avoir le statut, ainsi qu'une autre qui était déjà impliquée dans des projets culturels au sein de la communauté. L'un des répondants, étudiant à l'université, a obtenu un emploi d'été pour le Conseil de bande, dans un domaine lié à ses études et lui permettant du même coup de côtoyer la communauté quotidiennement : une opportunité qu'il n'aurait pas eu avant C-3, puisqu'on aurait favorisé un membre officiel. Nous voyons donc que d'une part l'intégration effective à Wendake pour une personne avec des origines wendates n'est pas strictement liée au statut, mais qu'en revanche, pour ceux qui n'avaient pas de contact étroit avec la communauté préalablement, le statut permet des

rapprochements, ne serait-ce que par des formalités administratives lorsqu'un emploi doit être accordé à un autochtone inscrit.

À l'opposé, le fait de ne pas y résider, et la distance physique de la communauté pour certains qui vivent par exemple dans la région de Montréal, demeure un facteur limitatif dans le sentiment d'appartenance. « Oui, je suis inclus dans un groupe », dit un des répondants, « mais avec la distance, ça demeure une inclusion pas mal virtuelle » (W-01H).

Ils déclarent tous posséder une assez bonne connaissance de l'histoire du peuple wendat, et considèrent cela nécessaire à leur appartenance. Ils se sont instruits sur le sujet par intérêt, dans les livres en général, et beaucoup moins par une quelconque autre forme de transmission interne. Tous démontrent aussi un intérêt pour la culture ancestrale, certains plus que d'autres, et quatre des répondants fréquentent (ou ont fréquenté en certaines occasions) la Maison longue pour se familiariser avec la pensée et la spiritualité traditionnelles ; une telle proportion dans ce petit échantillon est étonnante, il se peut qu'elle ne soit pas représentative, mais révèle néanmoins un engagement dans la tradition pour certains nouveaux membres. Trois ont suivi des cours de langue wendate dans la communauté, et l'un d'eux a également fait partie de la délégation présente au site de ré-enterriment des ossements près de Toronto en 2013, valorisant donc le lien pouvant l'unir aux ancêtres lointains. Les nouveaux membres les plus au courant de l'histoire et de la culture ancestrale, parmi ces répondants, précisent qu'ils s'y intéressaient déjà auparavant, ce ne fut pas déclenché par l'appartenance officielle, bien qu'ils rencontrent dorénavant plus d'opportunités pour continuer d'apprendre l'histoire et partager certaines pratiques.

Cette connaissance de l'histoire du peuple wendat, de même que des liens avec le passé et les traditions, semblent donc constituer une composante de la définition identitaire du nouveau membre, qui voudrait ainsi donner un sens à la nouvelle appartenance en comprenant sa place dans une histoire, en s'interrogeant sur ce dont il hérite. Évidemment, même parmi les membres de naissance vivant sur la réserve, ce n'est pas tout le monde qui connaît cette histoire et s'y intéresse (comme

dans bien d'autres nations, d'autres peuples – combien d'Américains ou de Canadiens pourraient offrir un résumé cohérent de l'histoire de leur nation ?). Tel que mentionné dans la recherche de Lawrence sur la définition identitaire des autochtones métissés vivant à Toronto, un intérêt pour l'histoire et un souci de l'héritage culturel peut être nourri précisément par un vide à combler, par la rupture des liens directs avec une communauté. Ils retissent alors les fils de leurs origines à travers une histoire et des traditions plus lointaines, mais aux racines plus profondes et durables que des contacts occasionnels avec la communauté contemporaine.

Une femme ajoute un commentaire intéressant quant à l'histoire et la tradition, sur un point qui rejoint en fait les circonstances du déracinement de sa famille par rapport à la communauté :

Je m'intéresse à l'histoire aussi par rapport au rôle des femmes, comment ça s'est passé de perdre ça... D'être passé d'une société matrilineaire, matri-centrale... à une société patri... *patri-tout* » (W-04F).

Le territoire du Nionwentsïo

Comme une grande partie des membres de la nation, la plupart des répondants ont fréquenté au moins quelques fois le Nionwentsïo, sauf un, expliquant : « la forêt, la chasse, la pêche, ne font pas partie de mon bagage culturel » (W-06H).

Deux personnes (un homme et une femme) disent qu'ils avaient déjà un intérêt marqué pour la chasse et la pêche, mais vont souvent ailleurs que sur le territoire des Wendats. Ils souhaiteraient se l'approprier davantage, se sentir « chez eux », mais l'un habite loin (mais dit se sentir « fier » quand il peut y être) et l'autre évoque, à tort ou à raison, un partage du territoire déjà défini entre certaines familles résidant à Wendake et laissant peu d'espace pour y trouver sa place.

La femme qui habitait à Wendake avant C-3 est aussi allée sur le Nionwentsïo avant d'avoir le statut. : « J'en profitais avant le statut par l'intermédiaire de mon père. Je n'y vais pas de façon autonome mais à l'occasion mon père m'emmène à son camp sur le territoire ». Elle poursuit en précisant des effets concrets de l'accès au

territoire et le sens d'un rapport à la nature qui devrait se rattacher aux droits ancestraux :

C'est une richesse, c'est une façon de reconnaître l'exercice libre d'activités ancestrales, puis de se nourrir encore en partie du gibier et du poisson de ce territoire. Mais mon point de vue diffère un peu de celui de certaines autres personnes ... On devrait plus clairement instituer le respect des mêmes règles que les non-autochtones, sur la chasse, sur la limite de poissons qu'on peut capturer... J'en connais quelques-uns... S'ils découvrent un bon lac, ils peuvent se dépêcher de le vider, ou chassent tout ce qu'ils voient n'importe quand... Ils se disent qu'ils peuvent faire ce qu'ils veulent sur le territoire parce qu'ils sont Wendats, mais pour moi, ils ne sont justement pas Wendats... Il faut s'assurer de préserver ces ressources... Par exemple puisque mon père chasse l'orignal chaque année, je n'achète plus beaucoup de viande, j'ai de la viande qui vient de la forêt, pour toute une année. (W-05F)

Un autre évoque le sens historique des droits maintenant reconnus :

J'ai eu des discussions avec des gens ici, j'ai appris les problèmes qu'il y avait auparavant pour accéder au territoire, et l'évolution de la situation aujourd'hui... (W-02H).

Ceux qui ne le fréquentent pas régulièrement y attribuent quand même un sens symbolique, un lien à la forêt et au passé. Un sens politique est aussi mentionné : la reconnaissance des droits permet d'avoir une voix face au gouvernement et au développement privé, quant au destin du territoire (W-06H).

Perception de la loi antérieure et l'inéligibilité au statut d'Indien

Le participant dont la famille avait rompu les liens avec la communauté n'avait pas pensé à l'ancienne version de la loi avant C-3, il peut maintenant s'en faire une opinion, mais ne s'y était jamais arrêté auparavant. Les autres étaient conscients de la loi avant C-3 et ses principes d'exclusion, la percevant comme une injustice, mais sans forcément entretenir des attentes ou y concevoir un préjudice personnel. Quelques commentaires :

- Quand ma grand-mère a perdu ses droits en se mariant, c'était comme ça, c'est tout. C'était difficile pour elle au niveau de la famille, ne plus

pouvoir vivre ici. Mais quand les droits de ces femmes ont été reconnus (C-31), on ne pensait pas que ça irait un jour à l'autre génération. Quand tu ne penses pas que ça peut arriver, tu ne te sens pas nécessairement lésé. Mais du moment que ce fut en cour (l'affaire McIvor), là ça change la perspective, tu te rends pleinement compte de l'aspect discriminatoire de la loi. Mais on en parlait, quand j'étais enfant et qu'on était avec la famille de Wendake, il y avait des débats et des opinions divergentes... (W-02H)

- Nous étions une société matriarcale, mais des gens à Ottawa avaient décidé que l'homme seulement transmettait la filiation... Ça a pris 25 ans pour les femmes mariées à des blancs de retrouver leur statut, 25 ans pour la 2^e génération, peut-être encore 25 ans pour mes enfants... (W-03F)

- Avec C-31 mon père a obtenu le statut, sa mère l'avait perdu (en mariant un blanc), alors j'avais envoyé une demande aussi, elle avait été refusée. La réponse disait qu'un des deux parents devait être Indien « pur ». J'ai gardé longtemps cette lettre. Bon ce n'était pas grave et parce que je vivais à l'extérieur je n'étais pas proche des cousins d'ici qui eux avaient le statut par ascendance d'un homme, mais si je les avais côtoyés, le sentiment d'injustice aurait probablement été plus fort. (W-04F)

- J'avais un sentiment d'injustice. Ça s'est accentué en venant vivre ici, donc avant C-3, quand j'ai constaté le nombre de personnes qui n'avaient pas plus de sang indien que moi mais avaient toujours eu le statut. Dans mon cas ça concerne aussi des questions financières, j'ai la charge des prêts étudiants à rembourser, tandis que si j'avais eu le statut avant j'aurais pu recevoir l'aide de la nation pour les études... En plus, le changement veut dire maintenant que je pourrais conserver la maison dans laquelle j'habite, qui appartient à mon père, ne pas me faire chasser de la réserve s'il lui arrive quelque chose. Les répercussions étaient lourdes si la loi n'avait pas changé. (W-05F)

Identité et identification

Quelques questions visaient à connaître la définition identitaire que les participants conçoivent pour eux-mêmes, leur manière de s'identifier face aux autres, et si le statut y a changé quelque chose.

Dans une situation, en-dehors de Wendake, où ils auraient à nommer leur appartenance ethnique ou nationale, dans de quelconques interactions sociales, que diraient-ils ? Les réponses sont partagées entre ceux qui diraient Québécois(e) (ou

Canadien) et ceux qui diraient Wendat (ou Huron), ou encore autochtone (ou Amérindien). Il y aurait aussi des variations selon le contexte, certains mentionnent par exemple qu'en voyage à l'étranger, ils diraient d'abord simplement Canadien (l'une dirait Québécoise avec des origines wendates) si on ne leur pose pas plus de questions, mais qu'au Québec ils diraient Wendat ou autochtone.

Leur réponse était-elle la même avant d'avoir le statut ? Elle l'était pour trois femmes qui étaient déjà impliquées à divers degrés dans la communauté, par exemple dans des projets artistiques les amenant à tisser des liens avec d'autres membres de la nation. Elles se définissaient déjà comme Wendates et étaient perçues ainsi par les autres, le statut n'y a rien changé, et l'une mentionne que le fait d'être Wendate avait toujours été « en elle ». Celle qui s'est installée à Wendake avant C-3 dit qu'elle s'est sentie adoptée par la communauté en y vivant, en y créant des liens peu à peu, avant d'avoir le statut, et que dès lors elle concevait déjà pouvoir s'identifier légitimement comme Wendate ou autochtone. Une autre mentionne cependant que si le statut n'a pas eu d'incidence réelle sur son appartenance déjà effective à la Nation huronne-wendat, en revanche il en a une face à des autochtones d'autres nations :

Dans des rapports avec d'autres communautés par contre, j'ai l'impression que ça clarifie le rapport, le fait de pouvoir dire que je suis officiellement membre d'une Première nation. (W-04F)

Un autre dit également que le statut n'a pas eu d'influence réelle sur sa façon de se définir, mais dans l'autre sens : il était d'abord Québécois et se sent encore davantage Québécois. Il se perçoit comme un étranger par rapport à la nation wendate, mais entrevoit que cela puisse être appelé à changer. Il dit être encore dans le processus de trouver et clarifier le sens de sa nouvelle appartenance. Quelque chose résonne en lui par rapport à l'identité autochtone, dit-il, mais pour l'instant il se voit simplement comme « un Québécois à qui on a dit du jour au lendemain qu'il avait droit au statut autochtone » (W-06H).

Dans d'autres réponses, au contraire, on constate à nouveau le poids du statut dans le sentiment de légitimité quant à l'identité autochtone, et parfois avec ironie quant

au poids d'un document légal : « Avant j'étais Canadien. Je n'étais pas autochtone. Ben je l'étais, mais bon, je ne l'étais pas ! » (W-01H)

Cependant, sauf celle qui habitait déjà à Wendake avant d'avoir le statut, tous les autres admettent qu'ils se sentent tout de même plus « autorisés » à se déclarer Wendat ou autochtone depuis qu'ils appartiennent officiellement à une Première nation.

Un seul mentionne un conflit intérieur, une tension entre les deux parties d'une identité hybride, entre une nouvelle et une ancienne. C'est celui qui s'était dit d'abord Québécois. Il parle d'une « double affiliation » : « Je suis Québécois, je suis même souverainiste, alors en étant en même temps membre de la Nation huronne-wendat, dans ma tête ça fait un conflit... » (W-06H). Il est clair ici que la particularité des identités autochtones, considérées comme des entités distinctes à l'intérieur du pays, qui n'en font jamais totalement partie au même titre que tous les autres groupes de la population, peut apparaître incompatible avec des appartenances et des allégeances politiques déjà enracinées dans le vécu antérieur. Dans ce cas-ci, bien que cet individu ait un réel désir de trouver un sens à sa nouvelle appartenance, ceci impliquerait une remise en question des convictions qu'il s'est forgées jusqu'ici, de sa propre définition identitaire tout au cours de sa vie. D'autres formes d'allégeances politiques et nationales pourraient sembler moins incompatibles, mais ici en effet, il n'y a pas de moyen très convaincant de rattacher une identité autochtone au nationalisme québécois, lequel fait alors obstacle à la construction d'une pleine appartenance à la nation wendate pour cet individu.

Étonnamment tous les autres parlent d'un « tout », d'une certaine harmonie entre les deux identités, plutôt qu'une contradiction, n'ayant pas cessé non plus d'être Québécois.

- Faut pas nier qu'on est originaire des deux communautés, québécoise et autochtone. La fierté est là aussi pour les deux. (W-02H)

- Je suis 100% Québécoise et 100% Huronne-Wendat. C'est ça que j'ai toujours senti depuis mon enfance. C'est pour moi un tout. Par exemple je vote aussi aux élections provinciales et fédérales... (W-03F)

Tout comme cette femme, certains autochtones métissés ne conçoivent peut-être pas qu'ils sont un assemblage de fragments de différentes choses, mais qu'ils portent les deux (ou plus) identités en même temps et totalement ; non deux « moitiés », mais entièrement Québécois (ou autre) et entièrement autochtones.

L'une parle de l'attitude différente d'un cousin aussi admissible au statut sous C-3 :

Un cousin à moi n'ira jamais chercher le statut. Il m'a déjà dit : et la partie française de qui l'on est, elle ne t'interpelle pas ? Mais j'ai dit l'autre partie est tout ce que j'ai toujours été, j'ai été immergée dans la culture québécoise. La part wendate est ce que j'ai à rattraper... c'est pas qu'on peut aller chercher une culture, car ça devrait être quelque chose en nous auquel on ne pense pas. Mais bon, mon père et ma grand-mère m'ont transmis certaines valeurs... et ce n'est pas une chose qu'on dit, c'est en nous. Ce serait comme un parent qu'on n'a pas connu puis qui réapparaît un jour, il y aurait plein de choses à rattraper... (W-04F)

Certains s'entendent aussi pour dire que le sentiment d'être plus ou moins autochtone peut varier aussi selon les contextes. Ces deux exemples recourent les situations décrites plus haut lors du tournage à la Baie James :

- Dans des contextes où je suis parmi des autochtones d'autres nations, quand ils sont très typés au premier regard, là ça me trouble un peu, je me sens plus Québécoise, parce qu'au niveau des traits physiques ce n'est pas certain que quelqu'un va tout de suite me voir comme amérindienne... (W-04F)

- Je suis aussi Québécoise, mais dans des situations conflictuelles par exemple, comme dans des cas de racisme envers les autochtones, je prends le parti des autochtones. Par exemple j'enseigne en-dehors de la réserve et il y a une petite Innue à mon école, elle rate l'école quand elle accompagne ses parents dans le bois, elle porte des mocassins au lieu de chaussures comme tout le monde, et j'entends des commentaires dans la salle des profs qui me dérangent... (W-05F)

Conceptions de l'identité wendate

Il était proposé de commenter trois grands axes d'une possible définition identitaire wendate : la filiation généalogique, la vie communautaire et l'héritage culturel et

historique. Tous ont souligné que ce sont trois dimensions importantes de l'identité wendate, mais accordent un poids ou un sens varié à chacune selon l'expérience personnelle. Certaines choses sont vues par la personne comme étant une partie intégrante d'elle-même depuis toujours, solidifiant donc son appartenance dans des racines antérieures à l'obtention récente du statut. D'autres choses sont perçues comme un vide à combler, la personne y accorde de l'importance dans la définition de l'identité wendate, et l'éprouve alors personnellement comme un manque pour construire sa propre identité.

Une femme dit :

Le lien à la nature a toujours fait partie de moi. C'était aussi transmis par mon grand-père canadien-français, mais quand j'ai été reconnue autochtone c'était une alliance allant de soi, cette identité et le lien à la nature. Je me reconnais aussi beaucoup dans la spiritualité « du cercle »... C'est en moi, cette façon de penser...(W-03F)

Une autre, qui vit à Wendake :

Le premier mot me venant à l'esprit : racines. Quand je suis arrivée ici, on dirait que des choses se sont mises en place, des vides ont été comblés, je me suis sentie rattachée à quelque chose... Je pense au mot « transmission ». Donc une continuité avec le passé. Nous sommes un petit groupe, et ceux qui travaillent à la renaissance de la culture ici sont peu nombreux... C'est important de garder ce lien avec l'héritage culturel, comme la langue qu'on tente de faire renaître. La vie communautaire aussi, c'est inséparable, c'est ça qui permet la transmission... (W-05F)

Celui qui a dit se sentir un peu étranger à la nation ajoute ceci :

La vie communautaire est la chose la plus tangible au départ pour construire l'appartenance. Et c'est un *work in progress* dans mon cas. Accroître les contacts me permet de tisser peu à peu un lien à la communauté. Au-delà de ça, l'identité c'est flou pour moi. Je ressens une fierté d'être membre de la nation, mais qu'est-ce que ça veut dire? Il me manque des moyens de rendre ça concret... par exemple si j'aimais la chasse et la pêche, ou si je connaissais des techniques traditionnelles, comme faire des raquettes, je ne sais pas... Mais je n'ai rien de ça, je ne suis pas né là-dedans. (W-06H)

Une autre élabore sa vision du sens historique et du lien aux ancêtres :

L'identité wendate pour moi c'est d'abord la continuité d'un peuple résilient qui a traversé beaucoup d'épreuves. J'ai fait faire mon arbre généalogique du côté Wendat et on a pu remonter jusqu'à une ancêtre d'Ossossanne²³⁹. Alors moi je vois ça toujours comme un lien avec le passé, depuis les Grands Lacs jusqu'ici... Bien sûr il y a l'ascendance québécoise aussi, mais le lien au passé je le sens plus en moi du côté Wendat. (W-04F)

Lui demandant si elle conçoit qu'il lui « manque » quelque chose pour enraciner davantage cette part de son identité, elle parle de ce que tous ceux ne vivant pas à Wendake ont mentionné suite à cette question, c'est-à-dire la vie communautaire et l'intégration dans la dynamique des rapports entre clans familiaux :

Il ne me manque rien... Mais quand même oui, le côté « village », ne pas avoir grandi dans le village, je ne connais pas les « inside », les histoires de familles... Je ne sais pas, quand je rencontre d'autres Wendats, où nos ancêtres se rencontrent dans les histoires de familles d'ici, c'est quelque chose dont les gens ici sont assez au courant... (W-04F)

Et qu'en est-il, de leur point de vue, de la signification du « sang » dans l'identité, et particulièrement pour un peuple métissé comme les Wendats ? L'un des répondants mentionne que même si le sang wendat n'est qu'une fraction en lui, cette « petite partie est forte », elle porte quelque chose, et d'autres ont fait des remarques en ce sens :

Le sang, c'est sûr que j'en ai pas beaucoup, c'est dur de dire que ça fait de moi un autochtone... Mais en même temps, cette petite partie, elle est forte... C'est quelque chose que je ressens... C'est très fort. (W-01H)

Une participante qui a grandi loin de Wendake, ne peut s'expliquer entièrement ce qui l'a amenée à découvrir des éléments de la culture wendate et à s'y investir à travers des projets artistiques, bien avant C-3 et alors qu'elle n'avait eu que peu de contact avec la communauté auparavant. Elle évoque l'idée d'une « main ancestrale » l'ayant conduite à travers des hasards vers la culture wendate. À la question sur le « sang », elle parle d'une femme de son voisinage qui captait son attention dans sa jeunesse :

²³⁹ Village central de la Confédération wendate lors du contact avec les Français au 17^e siècle.

C'est sûr qu'il y a quelque chose qui passe par les gènes. Ce n'est pas non plus ce qui détermine qui est autochtone, je pense... Tu as entendu parler par exemple des « Indiens pomme », quand on dit qu'ils sont rouges à l'extérieur mais blancs à l'intérieur ? Alors le sang ce n'est pas tout. Mais quand j'étais jeune, il y avait une femme autochtone dans notre rue. Elle venait du Nord mais était arrivée en ville quand elle était petite, elle ne parlait pas une langue amérindienne, ne retournait pas dans le nord... aucun contact avec la culture... Mais sa façon d'être, de toujours être dehors, toujours fumer... Je ne sais pas c'est quoi... Elle était différente. Pas juste son apparence physique... Je veux dire... C'était vraiment une Indienne... (W-04F)

Tous les répondants, même ceux se méfiant d'une trop grande importance donnée au sang dans la définition identitaire, admettent l'idée qu'il y ait une certaine « limite » au degré de filiation pour qu'il soit légitime de s'affirmer autochtone. Aucun ne serait en mesure de définir précisément cette limite, en partie parce que c'est justement l'institution légale de ce genre de règle qui les a empêché eux-mêmes d'être membres de la nation avant C-3, mais certains ont mentionné « jusqu'aux grands-parents », et deux de ceux ayant des enfants ont dit « peut-être jusqu'aux arrière-grands-parents » parce qu'ils regrettent que leurs enfants n'aient pas droit au statut.

En même temps, tous associent inmanquablement la question du sang à sa régulation dans la loi sur les Indiens, aux inégalités sexistes créées par les règles du statut et toute la confusion qui s'en suit quant à la « proportion » de sang indien qu'il faudrait avoir :

- Un pourcentage comme tel est une notion dépassée... Pour le statut déterminé par le fédéral, c'est comme ça que ça marche. Mais dans certaines communautés on s'en va peut-être vers une plus grande ouverture pour l'acceptation des membres. Prenons l'exemple d'enfants qui ont grandi dans une communauté autochtone, avec un parent autochtone, mais qui ne sont pas admissibles au statut... (W-02H)

- On ne peut pas établir un pourcentage obligatoire... premièrement c'est déjà inégal entre ceux qui descendent d'un homme autochtone et ceux qui descendent d'une femme. Et qui peut juger de ce qu'il reste par rapport au degré de métissage? C'est comme le fait que même génétiquement, on sait qu'il y a des choses qui sautent des générations... Puis comme ce qu'ils font à Kahnawake, c'est décider avec qui on peut tomber amoureux, je ne peux pas concevoir une telle

chose. Nous serons bientôt 8 milliards sur la planète, il y a plein de mélanges. (W-03F)

En général, quant à l'identité, la notion du « sang » est toujours perçue comme étant relative à d'autres facteurs :

Le sang fonde l'appartenance au début, mais... en soi ça ne veut rien dire, faut enraciner l'identité dans un vécu. Je connais des gens qui lorsque c'est le temps de se faire livrer un électroménager sur la réserve pour ne pas payer de taxe, ils affirment que c'est leur droit comme autochtone, mais je ne les ai jamais vu s'impliquer dans une activité, dans la communauté, je ne les vois jamais au pow wow, je sais qu'ils ne vont pas à la chasse et à la pêche... Et ça peut être autant des Indiens « purs sang » que des « C-3 »... (W-05F)

Puis la question de l' « authenticité » refait surface chez cette répondante :

Le degré de sang ne détermine pas l'identité mais dans un autre sens oui il faut concevoir un certain minimum de sang, sinon qu'est-ce que ça veut dire, le lien aux ancêtres... Ça devient agaçant tous ceux qui se réclament d'une identité autochtone parce qu'ils ont retracé un ancêtre lointain qui était autochtone... (W-05F)

Enfin, quant au métissage, certains se préoccupent avant tout des pertes culturelles qui en ont résulté. Dans ces deux extraits, les répondants formulent aussi une réaction aux sarcasmes adressés aux Wendats par d'autres autochtones ou des blancs, à l'effet qu'ils ne sont plus des Indiens, qu'ils sont « des blancs avec des cartes d'Indien » :

- C'est sûr qu'on a perdu plus de choses, comme la langue... c'est le fait de la proximité avec ceux venus d'Europe depuis le début. Une communauté isolée à des centaines de km dans le bois a moins perdu de choses que lorsqu'on vit en voisinage comme ici. Mais d'autres communautés le vivent aujourd'hui, ce que nous avons vécu il y a plus longtemps, mais les autres sont peut-être plus conscientes aujourd'hui de l'importance de conserver des choses comme la langue. Ça n'efface pas l'existence des Wendats aujourd'hui, ça fait partie de notre histoire...(W-02H)

- J'ai entendu les sarcasmes de la part d'autochtones d'autres nations... J'ai travaillé aussi au comptoir à Tourisme Québec, les touristes de partout arrivaient, surtout des Français, ils voulaient aller à Wendake, certains revenaient déçus en disant c'est Walt Disney. J'étais devenue intolérante envers ça, je disais : désolé si vous vouliez voir le mode de vie d'autrefois, mais ça fait longtemps que ce n'est plus comme ça. J'avais

envie de dire : je ne correspond pas à ce que vous voulez ? Peut-être même que je suis trop articulée pour vous ? Mais ma vraie réponse préférée était que je suis le fruit de la rencontre d'il y a 400 ans. Par contre, envers les autres autochtones, parfois j'ai envie de leur donner raison, dans leur perception du Wendat qui ne sait pas qui il est... Je dis ça, mais faut surtout pas non plus donner raison à ceux qui disent qu'on n'existe plus vraiment. (W-04F)

Perception des autres et attitudes de la communauté envers les nouveaux membres

Il fut finalement demandé aux participants s'ils avaient rencontré des changements d'attitude de la part des autres, en raison de leur identification « officielle » comme autochtone. Il pourrait s'agir de situations à Wendake, quant à l'ouverture ou la réticence envers les nouveaux membres, d'un changement de perception dans l'entourage non-autochtone, ou de rapports avec des autochtones d'autres nations.

Quant à la communauté de Wendake, tous disent que l'accueil est positif, avec cependant quelques réserves. Mais il semblerait que les gens de Wendake qui sont moins favorables à l'intégration des nouveaux membres ne l'expriment pas ouvertement, ça se limite à une certaine froideur perçue dans de quelconques interactions ou à des opinions rapportées par d'autres. Celui qui s'est installé à Wendake récemment résume l'attitude générale qu'il observe, et a entendu dire que le contexte était différent lorsqu'il s'agissait de la loi C-31 :

Étant récemment installé ici je connais seulement une poignée de gens. Par contre les gens sont sympathiques. Il paraît que pour C-31 il y a 30 ans, la communauté était plus ébranlée par les nouveaux membres qui arrivaient, l'acceptation était moins facile. C'est sûr que ça variait beaucoup entre les individus, certains sont plus ouverts que d'autres, c'est normal. (W-02H)

Un seul des répondants rapporte un changement radical dans son entourage non-autochtone :

Depuis que j'ai eu le statut, du jour au lendemain y a des gens qui ont arrêté de me parler. Même des bons amis... Je le savais un peu que ça pourrait virer comme ça. Quand un soir on prend une bière avec des amis, pis y en a certains qui émettent des opinions sur les Indiens... Tsé... pas de taxes... ils font n'importe quoi dans le bois... c'est des

crosseurs... Pis là quand ils apprennent que tu l'es aussi, ils te « black list ». Faut pas que t'essais de comprendre ni essayer de les convaincre que t'es la même personne, t'es catalogué. C'est vraiment triste. (W-01H)

Une autre évoque une attitude semblable, non dirigée explicitement vers elle, plutôt dans le point de vue d'une membre de sa famille, également admissible au statut suite à C-3, mais qui rejette cette possibilité :

Dans ma famille il y en a une qui n'a pas encore fait les démarches, ça ne l'intéresse pas, elle dit : « qu'est-ce que ça donne... ». Puis les préjugés sont ancrés, elle ne veut pas être autochtone, tout simplement. Pour elle ce ne sont que des profiteurs... (W-03F)

4.2.1 Synthèse de quelques observations significatives se dégageant des entrevues

Le métissage caractérise toutes les personnes ayant acquis le statut d'Indien en vertu de C-3. Dans le contexte de la nation wendate, l'expérience des quelques participants aux entrevues ne permet pas de supposer qu'il s'agisse d'un obstacle à l'appartenance. Par contre, quelques échos d'une certaine incertitude ont aussi surgi, lorsqu'il s'agit de se définir comme autochtone alors que cette origine n'est qu'une fraction de l'ascendance biologique, notamment face à des autochtones non métissés, car on se croit alors perçu comme un « blanc ». Cette perception est par contre influencée par le statut, comme l'a démontré Bonita Lawrence, car un autochtone métissé et aux traits physiques peu distinctifs, mais avec le statut obtenu de naissance, a moins tendance à être confus sur son identité qu'un autre moins métissé mais sans statut. Ce n'est pas le statut d'Indien lui-même qui change la définition, du moins la part d'influence d'une carte d'identification officielle est indéterminée, mais pour ceux qui l'ont détenu toute leur vie, le statut a souvent produit une histoire personnelle (dont le lieu de naissance) qui a inscrit l'appartenance autochtone dans la définition identitaire personnelle. À Wendake, pour transposer le constat de Lawrence à une communauté autochtone et pas seulement en ville, il est vrai également que des individus métissés qui ont le statut de naissance et ont vécu à Wendake n'éprouvent pas d'hésitation à s'identifier simplement comme Wendats.

L'histoire et les traditions apparaissent dans ces entrevues comme des dimensions identitaires que le nouveau membre wendat peut s'approprier. Sans doute aussi parce que la culture ancestrale est en renaissance à Wendake au cours des dernières décennies, suite à des ruptures plutôt qu'un mouvement ininterrompu auquel aurait toujours pris part toute la communauté, le nouveau membre n'est pas nécessairement en « déficit » à cet égard, il peut en quelque sorte joindre le mouvement en même temps que la communauté elle-même le ranime. L'intérêt pour les cérémonies de la Maison longue et les cours de langues chez les participants aux entrevues, est signe d'une attraction de leur part pour cette dimension culturelle et d'une ouverture de la communauté à leur participation.

L'attachement à la nature, puis aux activités de chasse et de pêche, constitue une caractéristique identitaire dans laquelle le nouveau membre peut se reconnaître, s'il éprouvait déjà ce rapport intime avec la forêt. La personne tend alors à considérer que cette affectivité pour la forêt est liée à ses origines wendates. De plus, les droits récemment acquis par les Wendats sur le Nionwentsïo concrétisent le long processus d'une résistance à la dépossession du territoire, un héritage des Wendats arrivés à Québec en 1650 et une affirmation de liberté par rapport aux règles gouvernementales d'accès au territoire. Les répondants expriment tous une conscience de l'héritage historique et du sens identitaire du Nionwentsïo et valorisent les droits qu'ils ont acquis à cet égard avec l'appartenance officielle à la nation.

Cependant, toute la dimension communautaire de la culture et de l'identité wendates demeure incertaine, voire inaccessible, pour les nouveaux membres, la plupart n'ayant jamais vécu à Wendake. Ils le ressentent effectivement comme un manque, une distance, une part virtuelle de l'appartenance. Aux yeux de la communauté, ils demeurent des étrangers, ce qui ne pourrait changer que dans un processus graduel, par des fréquentations accrues, et les répondants n'habitant pas dans la communauté semblent investis dans ces démarches, que ce soit en y cherchant du travail, en participant à des activités ou en espérant s'y installer.

Si d'une part le statut peut jouer un rôle de catalyseur important pour les personnes qui avaient peu de contact avec la culture et la communauté auparavant, et qu'il peut affecter la perception de leur propre identité, en revanche les quelques participants qui avaient déjà une familiarité avec la communauté nous permettent de constater que du point de vue de la communauté, le statut n'est pas un facteur de reconnaissance. La reconnaissance par les autres de l'ascendance wendate et de la participation communautaire d'un individu peut se réaliser indépendamment du statut et de l'inscription officielle sur la liste de bande.

Enfin, certains propos en apparence anecdotiques ravivent l'idée de l'identité comme « perspective », lorsque les gens évoquent des situations conflictuelles notamment, par exemple face à des préjugés ou des attitudes racistes envers les autochtones, dont ils ne sont pas nécessairement eux-mêmes l'objet mais se sentant appelés à prendre le parti des autochtones. Ceci rejoint la dernière partie du récit de la section 4.1.2. Ce n'est pas tant alors qu'on construit l'identité par choix dans ces situations, mais qu'une part de l'identité semble avoir préalablement forgé une perception, une perspective sur le monde. Il ne s'agit pas non plus de la culture, tel qu'on dira qu'une langue et des coutumes expriment une vision du monde, mais d'une façon de voir intériorisée, d'un arrière-plan de la perception. Cette observation se valide fréquemment dans des cas de propos ou attitudes racistes involontaires, exprimés au sein d'un groupe dominant, alors qu'une personne d'un autre groupe ethnique, même sans se sentir visée, *voit* ce qui est raciste dans telle attitude, alors que les autres ne le *voient* tout simplement pas. En ce sens, l'identité fonde une perception qui ultimement affecte les alliances et construit l'appartenance.

CONCLUSION

Bien que le statut légal d'Indien ne soit pas par lui-même un synonyme de l'identité, il a été démontré que de multiples façons, il a le pouvoir de moduler la définition identitaire. Ce principe, comme il fut déjà mentionné, est abondamment exposé dans l'ouvrage de Bonita Lawrence sur les autochtones métissés de Toronto. Même si certains des participants à son enquête rejetaient catégoriquement le principe même du statut, justement parce qu'il n'atteste pas de l'identité réelle et entraîne des divisions arbitraires, elle démontrait aussi que le statut a souvent une incidence directe sur l'impulsion individuelle de se définir ou non comme autochtone, d'autant plus chez des personnes d'origines mixtes qui pourraient éprouver une incertitude ou une ambivalence quant à leur identification comme autochtones. Ainsi, alors que pour plusieurs personnes, la signification du statut obtenu en vertu de C-3 est la reconnaissance d'une part de ce qu'elles étaient déjà, il nous faut aussi considérer qu'une catégorie n'est pas seulement définie à partir de la réalité, mais que l'institutionnalisation de la catégorie et le fait d'y être assigné influencent la définition identitaire. Ceci rejoint alors le « nominalisme dynamique » théorisé par Hacking. Dans ce cas-ci, le principe est réversible également, car un autochtone n'ayant pas droit au statut et y percevant une exclusion, peut accorder aussi une certaine valeur identitaire au statut, éprouvée négativement comme manque de reconnaissance, en-dehors des effets concrets de cette exclusion.

Mais les entrevues et diverses observations au fil de ce travail ont aussi laissé entrevoir autre chose, où le statut n'est pas exactement la reconnaissance de ce qu'une personne conçoit déjà être, ni l'instigation d'une définition tout à fait nouvelle sans racines déjà présentes d'une manière ou d'une autre. Dans cet espace plus flou, le sens de l'identité autochtone semble se rattacher à une sorte de potentialité déjà présente, que le statut pourrait contribuer à faire advenir. Cette potentialité, cette possible « prédisposition », peut parfois prendre la forme d'un vide, d'un manque ressenti (« des choses se sont mises en place... », disait l'une des répondantes), ou bien d'attractions naturelles pour certaines choses (la forêt, un mode de pensée, l'aisance instinctive des rapports avec d'autres autochtones...),

comme si la « construction » de cette part identitaire ne se faisait pas arbitrairement, mais sur une « fondation » qui la précédait²⁴⁰.

Pour cheminer à travers la diversité des conceptions théoriques sur l'identité et tenter de rendre compte de certaines particularités de cette identité autochtone appelée à se préciser au cours de la vie, au-delà d'une rupture qui souvent relève d'une histoire familiale antérieure à la naissance d'une personne, posons l'hypothèse de *possibilités latentes* dans les matériaux de la construction identitaire. Donc quelque chose qui est déjà présent, en germe, inscrit dans la personne (dans l'inconscient ? Dans le corps ?) mais ayant été laissé en suspens par la socialisation antérieure, qui peut être appelé à se révéler, émerger dans la conscience, selon les expériences subséquentes. Il se peut aussi que cette possibilité ne se réalise jamais parmi les autres matériaux culturels et expérientiels qui ont constitué l'identité, suivant les circonstances de la vie, mais qu'il s'agisse néanmoins d'une possibilité singulière, propre aux individus avec une origine commune et non présente chez tout le monde. Le statut pourrait alors agir comme élément déclencheur, comme catalyseur de cette potentialité.

Mais qu'est-ce que cette chose « latente » ? Une trace portée dans les gènes ? Une « mémoire » mystérieusement transmise ? Elle peut du moins servir d'image pour penser certaines dimensions de l'identité et ses transformations possibles, là où des concepts courants n'aident pas à bien les décrire. C'est une idée pour tenir compte par exemple du phénomène des « attractions » qu'éprouve une personne envers certaines choses où elle se *reconnaît*, même sans les avoir *connues* auparavant, ce qui ferait partie du processus de constitution de « l'univers moral » dont parle Taylor, pour tenter de comprendre l'identité telle qu'elle est vécue subjectivement²⁴¹. Cette perspective se soustrait aussi à la stricte opposition entre « essentialisme » et « constructivisme », en fait elle pourrait conjuguer une forme

²⁴⁰ Ce type de remarque revient aussi fréquemment chez les participants à l'enquête de Lawrence, qui au-delà d'une occultation de leur identité autochtone dans leur histoire personnelle et familiale, trouvent un certain équilibre, un ancrage, lorsqu'ils découvrent ou matérialisent cette part de leurs origines, parfois au hasard des circonstances, que ce soit dans des rapports avec d'autres, ou avec la communauté de leurs ancêtres, ou des dimensions de la culture autochtone. Lawrence, Bonita (2004). Op. cit.

²⁴¹ Taylor, Charles (2002). Op. cit., p. 259.

d'essentialisme (potentialité distincte existant en-dehors de l'expérience et de la conscience), de constructivisme (elle doit être construite avec de nouveaux « matériaux » culturels ou interactifs pour se développer) et de subjectivité active, incluant la dimension narrative (au contact de ce qui fait émerger cette potentialité, la personne lui donne un sens, se l'approprie, l'intègre à son « récit biographique » et modifie son image d'elle-même).

Cette idée d'une « identité latente » est peut-être trop métaphorique pour avoir une utilité analytique, mais elle offre un pouvoir descriptif. Si l'identité peut être considérée comme une chose en soi, fuyante mais réelle, cette idée en préserve en fait une part d'énigme, évitant des réductions telles que celles qui font de l'identité un synonyme ou un dérivé de la culture, et gardant un rapport entre identité personnelle et identité collective qui excède la simple intériorisation de catégories externes. C'est cependant une idée classique dans la création narrative, une idée romanesque (et certes un peu « romantique ») qui traverse la littérature et le cinéma : le personnage est aveugle à une part de lui-même, mais il la rencontre à un moment donné, elle se révèle, il se *reconnaît* dans quelque chose, son destin est lié à ses origines. Cette idée trouve un écho lointain dans un vers célèbre du poète lyrique grec Pindare (5^e siècle av. J.-C.) : « Puisse-tu devenir qui tu es en l'apprenant »²⁴². Cet appel à « devenir soi-même » fut repris en diverses variantes dans la philosophie existentialiste²⁴³.

C'est notamment le motif du film *Mesnak* (2011), premier long-métrage de fiction au Québec réalisé par un autochtone (Yves Sioui Durand, Wendat), interprété en partie par des acteurs autochtones (Innus principalement) et tournée dans une réserve (village innu de Maliotenam). Le scénario repose sur le parcours d'un jeune homme adopté, vivant à Montréal, sans connaissance de ses origines autochtones, et qui découvre cette part de son identité en se rendant dans une communauté innue de la Côte-Nord suite à une lettre de sa mère biologique. Ce monde qui lui est

²⁴² Pindare. *Pythiques*, 2^e Ode, v. 72. (traduction alternative selon les sources : « Deviens qui tu es quand tu l'auras appris »).

²⁴³ En particulier chez les philosophes allemands : « Deviens qui tu es » est une phrase clé autant dans les écrits de Nietzsche que ceux de Heidegger. Voir : Babich, Babette (2003). *Nietzsche's Imperative as a Friend's Encomium: On Becoming the One You Are, Ethics, and Blessing*. Nietzsche-Studien, Vol. 33 : 29-58.

étranger au premier abord semble peuplé de signes qui lui parlent, où il reconnaît confusément quelque chose. Le film offre ainsi un schéma classique de « quête identitaire »²⁴⁴.

Cette quête, qui bien souvent émerge d'une « crise d'identité », anime aussi le mouvement de renaissance culturelle autochtone depuis quelques décennies, dans des communautés marquées par la rupture avec le passé mais renouant avec les fondements identitaires laissés en marge. Alors que la vie des autochtones a changé et que la rupture culturelle est profonde, les expressions actuelles de la culture et les discours autochtones sont pourtant vigoureusement contraires à l'assimilation et à la volonté de joindre sans distinction la société canadienne globale. Suite à la rupture, il semble donc justement y avoir un « noyau » qui demeure, une force latente à réanimer.

Les exemples sont nombreux et ne peuvent tous se réduire à des simulacres folkloriques. Le retour de la danse du soleil, dès la fin des années 1950, chez les Indiens Blood (Kanai) des plaines de l'Ouest, faisait revivre une cérémonie centrale à la culture de ce peuple et pratiquement éteinte depuis plusieurs décennies. Tel qu'en témoigne le film de Colin Low, *Circle of the Sun* (1960)²⁴⁵, l'intention des aînés qui en étaient responsables était de retisser un sens communautaire et surtout d'inciter les nouvelles générations à y assister, pour que les jeunes y reconnaissent *qui ils sont*, au cœur d'une expérience pourtant nouvelle pour eux. Les fruits d'une telle démarche seraient réels, si on en croit le profond bouleversement qu'éprouve le personnage principal du documentaire, un jeune Kanai dans la vingtaine, qui ne connaissait jusque-là que le travail dans le forage pétrolier et les rodéos introduits dans la région par les blancs.

Depuis peu, certaines expériences de thérapies ont été tentées avec des autochtones, le plus souvent dans l'optique de vaincre des dépendances aux drogues et à l'alcool ou divers problèmes de délinquance. Entre autres, des

²⁴⁴ Picard, Dominique (2008). *Quête identitaire et conflits interpersonnels*, Connexions(1), juin 2008, p. 75-90.

²⁴⁵ *Circle of the Sun*, réal. Colin Low, prod. Office national du film du Canada, 1960.

toxicomanes, itinérants dans les rues de Montréal, ont été amenés sur la Côte-Nord pour un sevrage en forêt et une initiation à des pratiques traditionnelles de subsistance et de spiritualité avec des guides Innus²⁴⁶. À la base, ces expériences s'appuient sur une mise en contact avec quelque chose que la personne n'a pas nécessairement connu, mais qui appellerait une part d'elle-même restée latente, pour participer à une reconstruction identitaire qui produirait un nouvel équilibre dans sa vie. La même dynamique est à l'œuvre, avec des résultats probants, à Marten Falls et autres communautés anishnaabe du Nord de l'Ontario, qui furent ravagées par une vague de dépendance au médicament Oxycontin. La guérison en cours pour une part de la population découle d'actions collectives, dont l'organisation de séjours sur le territoire en-dehors de la réserve, avec un retour aux activités traditionnelles en forêt et à la structure sociale qui s'y enracinait²⁴⁷.

Lors de rencontres avec des aînés de Wendake âgés de 80 à 99 ans, pour un contrat de documentation vidéo réalisé en 2014²⁴⁸, certains témoignages ont retenu mon attention car ils impliquaient des éléments de l'identité wendate ayant pris forme plus tard dans la vie de la personne, sans avoir été inculqués auparavant. Par exemple, une femme a œuvré à la fondation de la Maison longue, ranimant chez les Wendats certains éléments de la culture et de la spiritualité traditionnelles. Elle a fréquenté dans les années 1970 des Mohawks de Kahnawake qui assuraient la continuité de ces traditions. Historiquement, leur culture et leur langue étaient très proches de celles des Wendats. Cette femme, dans sa jeunesse, n'avait rien connu de la culture ancestrale. Elle explique ainsi ce qui fut pour elle une forme de révélation : « La religion catholique dans laquelle j'ai été élevée ne me faisait pas *vibrer*, puis un jour, en visite à Kahnawake, j'ai assisté à une cérémonie, avec les chants et l'offrande du tabac, et je me suis alors sentie profondément *vibrer* ». On pourrait certes objecter que ceci ne démontre en rien la révélation d'une chose latente en elle, que bien des gens peuvent « vibrer » devant ces cérémonies et sous la puissance des chants amérindiens. En effet, la réalité de l'objet qu'on tente de saisir demeure spéculative, mais il reste qu'on peut accorder une part d'authenticité

²⁴⁶ Expérience relatée dans le documentaire *Je ne veux pas mourir*, Paul Rivet, Canada, 2011.

²⁴⁷ Série documentaire *Ring of Fire*, diffusion APTN, production Mushkeg Media inc., 2015.

²⁴⁸ Mémoires de Wendake – Les aînés racontent, op.cit.

à son expérience, qu'il y aurait une forme de « prédisposition », et ensuite elle l'intègre subjectivement à son « récit », elle lui donne sens, sédimente l'expérience dans une histoire : « [...] la renaissance et la continuité de la culture et de la spiritualité traditionnelles, c'est la seule façon *d'être en contact avec la pensée de nos ancêtres* ».

Partout à travers le monde autochtone, au Canada et ailleurs, se produisent diverses manifestations de telles reconnexions à des traditions, des langues, des territoires, etc. Au lieu de n'y voir qu'une construction identitaire à partir de signes disponibles pour refonder une différenciation, pourquoi ne pas y voir d'abord des « attractions », qu'éprouvent des individus et des collectivités et qui fournissent la matière de construction d'une identité « enfouie » ou « en germe ». Mais plutôt que l'image du germe (quelque chose qui peut éclore), proposons l'image d'un vide, d'un trou découpé dans une forme précise, comme un « stencil », un moule en creux, ou comme les jouets pour bébé avec lesquels il faut insérer la bonne forme dans la cavité qui lui correspond. Car c'est comme si ce qui est déjà là est une absence, l'absence d'une chose transmise depuis longtemps et qui s'est arrêtée, mais laissant un trou dont les contours gardent la forme de ce qui était présent. Alors ce n'est pas n'importe quoi qui peut remplir ce vide, qui peut s'imbriquer dans le trou en suivant sa forme. Typiquement, dans le contexte d'une crise identitaire, ce trou est rempli par une présence anormalement forte des drogues, de l'alcool et de la religion chrétienne, sans doute parce que ces choses peuvent justement remplir un vide de n'importe quelle forme. En revanche, la renaissance culturelle qui a lieu chez plusieurs peuples autochtones semble fondée sur la possibilité d'une cohésion sociale retrouvée par le sens de la culture, de la langue, de pratiques traditionnelles et du retour au territoire.

Puisque cette « reconnexion » s'opère au-delà de la rupture, chez des autochtones qui ont « découvert » quelque chose au milieu de leur vie et souvent en dépit de l'absence de transmission par les parents, ne peut-on imaginer que les « nouveaux » autochtones de la loi C-3 soient aussi dans la même position ? Il serait alors possible qu'ils puissent, s'ils participent à une même dynamique d'apprentissage et de mise en contact, y « retrouver » eux aussi un sens. Cette idée

ne pourrait-elle en fait être cohérente avec une *épistémologie autochtone* ? En d'autres mots, n'est-elle pas assez proche d'une conception de l'identité déjà enracinée dans la pensée amérindienne, par un lien aux ancêtres, une temporalité circulaire, la notion de « blood memory » et une connaissance intérieure de soi-même ?

Le projet de loi C-3 était ancré dans des questions de droit égalitaire, et non à la base dans des enjeux de quête identitaire (de la part des autochtones) ou de reconnaissance identitaire (de la part du gouvernement). Quant au rapport entre l'identité et le statut d'Indien acquis en vertu de cette loi, c'est-à-dire quant à une coïncidence ou une contradiction entre les deux, trois cas de figure pourraient être décrits sommairement : les personnes qui se percevaient elles-mêmes déjà comme autochtones (le statut coïncide avec leur définition identitaire), celles pour qui la filiation autochtone est un fait lointain qui n'entre pas dans leur définition identitaire (contradiction), et celles qui sont plus ou moins entre les deux, qui valorisaient leur filiation autochtone et un quelconque héritage culturel sans que leur vécu et leur conscience personnelle ne les amènent à se définir précisément comme autochtones. C'est pour ce dernier cas que le statut d'Indien pourrait avoir une incidence plus significative sur l'identité, mener à nouer ou renouer les fils d'une appartenance, donc à une *redéfinition* identitaire. Conformément à l'hypothèse énoncée en introduction, cette possibilité fut étayée à travers une variété d'effets que le statut peut produire, dans des opportunités nouvelles, des interactions modifiées, une influence sur la subjectivité de l'autodéfinition. C'est là aussi que le contexte particulier de la loi C-3 s'ouvre en retour à des interrogations sur le concept d'identité et potentiellement à un renouvellement des perspectives critiques sur les théories de l'identité.

La notion même d'une *redéfinition* identitaire se prête à une conception constructiviste de l'identité. Cependant, nous rejoignons les réserves émises dans des textes récents, notamment par Brubaker et Avanza et Laferté, soulignant que le constructivisme strict n'éclaire pas forcément les processus par lesquels les représentations et les catégories sont endossées et intériorisées. Par rapport aux questions soulevées dans ce travail, il semble que l'a priori d'une démarche qui

s'applique à « dévoiler la construction » n'offre pas justement une totale compréhension de la redéfinition identitaire.

L'approche de Barth sur la définition et le maintien des frontières ethniques comme processus social, demeure essentielle pour tenir compte des modifications de cette définition et dissocier l'identité et la culture. Mais nous avons aussi énoncé des questions sur l'identité autochtone, sur le rapport entre identité personnelle et collective, qui tendent à rester incomplète dans la seule perspective d'une production sociale. Nous avons, en contrepartie, livré de nombreuses observations suggérant de considérer des notions telles que la mémoire ancestrale (« blood memory ») par l'ascendance, des dynamiques d'« attractions » et des « possibilités latentes ». Ces notions pourront certes être taxées de tendances psychologisantes, biologiques et essentialistes. Mais dans une certaine mesure, elles s'inscrivent dans une « épistémologie autochtone » que nous venons d'évoquer, et avant de réduire celle-ci à une « construction qui s'ignore », il est peut-être utile de se demander si un tel réflexe ne tend pas lui-même à occulter une part du phénomène complexe de l'identité, particulièrement à l'égard des identités autochtones élaborées dans une histoire de ruptures, de marginalisation, de renaissance et de redéfinition.

APPENDICE A
Questionnaire d'entrevue

Nicolas Renaud
Département de Sociologie, UQAM

Recherche de maîtrise sur les effets de la loi C-3.

Questions adressées à des personnes inscrites récemment, en vertu de la loi C-3, au Registre des Indiens du Gouvernement du Canada et sur la « liste de bande » de la Première Nation Huronne-Wendat de Wendake.

Enregistrement audio.

Lieu et date de l'entrevue :

Présentation

Nom (les participants ne sont pas identifiés dans les retranscriptions et toute publication ultérieure) :

Âge :

Homme / Femme :

Lieu de résidence :

* Quand avez-vous obtenu le statut d'Indien inscrit auprès d'*Affaires autochtones et développement du Nord Canada* (l'année suffit)?

Questions sur les rapports avec la communauté de Wendake et les connaissances générales sur le peuple Wendat

1- Avez-vous grandi proche de votre grand-mère Wendat et/ou d'autres membres de votre parenté Wendat ?

2- Habitez-vous ou avez-vous déjà habité à Wendake avant l'obtention de votre statut?

Si oui, dans quelles circonstances (dans un logement locatif, dans une maison appartenant à des membres de la famille wendat, avec un conjoint wendat...)?

3- Si vous n'habitez pas à Wendake avant l'obtention de votre statut, y avez-vous déménagé depuis ou comptez-vous faire des démarches pour vous y installer un jour ?

4- Si vous n'avez jamais vécu à Wendake, quel est votre degré de familiarité avec la réserve et la communauté, par exemple à travers des visites plus ou moins fréquentes à des membres de votre parenté qui y résident (ou y ont résidé) si c'est le cas ?

5- En général, vous tenez-vous informé des affaires courantes de la nation huronne-wendat, par exemple la politique locale, les enjeux des services aux membres, les questions territoriales, les activités communautaires ?

6- Portez-vous davantage d'intérêt aux affaires de la nation depuis l'obtention de votre statut d'autochtone et votre appartenance officielle à la bande de Wendake ?

7- Depuis que vous appartenez officiellement à la nation huronne-wendat, avez-vous eu plus de contacts avec la communauté de Wendake qu'auparavant, plus d'implication directe sous une forme quelconque ? Si oui, svp précisez. Il pourrait s'agir par exemple d'un emploi ou contrat sur la réserve, de relations d'affaires, de participation à des activités culturelles (cours de langue wendat, cérémonies de la Maison longue, activités de la « Cabane d'automne »...), de présence à des assemblées du Conseil de bande, etc.

8- Quel est, selon vous, votre niveau de connaissance de l'histoire du peuple Wendat en général, depuis sa présence dans la région des Grands Lacs à l'époque de l'arrivée des Européens, jusqu'à aujourd'hui ?

9- Quel est, selon vous, votre niveau de connaissance de la culture ancestrale wendat ? On pense ici par exemple à des éléments de la spiritualité et des croyances anciennes, des particularités du mode de vie d'autrefois, des techniques artisanales traditionnelles, la langue, etc.

Questions sur les implications économiques et politiques

10- Si vous étiez inscrit(e) sur la liste de bande au moment des dernières élections du Conseil et du Grand Chef de Wendake en 2012, ou d'une élection partielle de chefs de clans, avez-vous exercé votre droit de vote ?

11- Avez-vous, depuis l'obtention du statut, appliqué à des programmes gouvernementaux réservés aux autochtones pour de l'aide aux études, au travail, à la création artistique, ou pour un emploi accordé en priorité à un(e) « Indien inscrit » ?

12- Avez-vous utilisé votre nouveau numéro de bande pour bénéficier d'avantages économiques conditionnels à l'inscription au Registre des Indiens (ex. : exemption de taxes sur l'essence sur une réserve, déductions sur des coûts d'optométrie ou de dentiste, exemption d'impôt pour contrat de service sur une réserve, etc.) ?

Nionwentsïo

13- Depuis que vous êtes officiellement sur la liste de bande de Wendake, fréquentez-vous le territoire du Nionwentsïo pour la chasse, la pêche ou autres activités en forêt ?

14- Le Nionwentsïo et les droits qui y sont accordés aux Wendats ont-ils pour vous une signification particulière ?

Questions identitaires

15- Si on vous demande aujourd'hui quelles sont vos origines, au sens d'une identité ethnique ou nationale, quelle est votre première réponse parmi les choix suivants ?

- a) Québécois(e) ou Canadien(ne)
- b) Métis (ou par exemple : Québécois(e) « avec du sang indien »)
- c) Wendat ou Huron
- d) Autochtone ou Amérindien (sans autre précision)

16- Cette réponse était-elle la même auparavant, si on vous avait posé la question avant la loi C-3 et votre inscription au Registre des Indiens ? Sinon, quelle était alors votre première réponse parmi les choix de la question précédente ?

17- Vous sentez-vous plus autorisé à vous déclarer Wendat depuis l'obtention du statut ?

18- Vous percevez-vous à la fois Québécois(e) et Wendat de façon égale, ou dans des proportions différentes, ou parfois plus l'un que l'autre selon les circonstances ?

19- Que signifie pour vous la notion d'identité wendat ou l'appartenance à la nation wendat (vous pouvez soit faire un choix, les mettre en ordre d'importance ou répondre plus librement)

- a) Une filiation généalogique
- b) Un héritage culturel, au sens large, qui peut inclure des choses comme un certain lien à la nature...
- c) Une vie communautaire à Wendake
- d) Autre

20- Concevez-vous qu'il vous manque quelque chose, selon votre vécu personnel, pour vous sentir appartenir pleinement à la nation huronne-wendat ou par rapport à votre idée de l'identité wendat ?

21- Avant l'adoption de la loi C-3, comment perceviez-vous votre inadmissibilité au statut d'Indien inscrit ? Aviez-vous un point de vue sur la loi antérieure ? Suggestions de réponses :

- a) Je n'y pensais pas et ceci ne changeait rien dans ma vie.
- b) Je regrettais de ne pas y avoir droit mais je ne m'en sentais pas lésé et n'entretenais pas d'attente.
- c) Je souhaitais un changement car je le percevais comme une injustice, puisque les descendants d'un homme Wendat ayant mariée une femme non-autochtone y avaient droit, mais pas moi.
- d) Je souhaitais un changement car je concevais être autochtone, mais sans reconnaissance officielle je ne pouvais me prévaloir de certains droits ni participer activement à la communauté.

22- Quelles ont été vos principales motivations lorsque vous avez fait les démarches d'application au Registre des Indiens ? Dites simplement pourquoi vous vouliez obtenir ce statut, en essayant de retrouver la première pensée que vous avez eue en apprenant l'adoption de la loi C-3.

23- Quel est pour vous le sens ou l'importance du degré de « sang » dans l'appartenance à une nation autochtone ? Et si vous ne le voyez pas comme un facteur prédominant, croyez-vous quand même qu'il devrait y avoir une « limite » au degré de filiation, tant pour le statut que pour être officiellement membre de la première nation huronne-wendat ?

24- Comment réagissez-vous aux critiques de l'extérieure parfois adressée à la communauté de Wendake à cause du métissage, affirmant que les Wendats sont « des blancs avec des numéros de bande » (ce qui peut viser d'autant plus les bénéficiaires de la loi C-3) ?

25- Pouvez-vous dire quelque chose de la perception des autres à votre endroit concernant votre statut et nouvelle appartenance à la première nation huronne-wendat ? Les situations personnelles que sous-entend cette question peuvent être très variées et impliquer notamment des perceptions ou réactions de votre entourage non-autochtone, ou bien de la communauté de Wendake ou encore d'autochtones d'autres nations.

* SVP ajoutez tout commentaire que vous désirez quant aux effets que la loi C-3 a pu avoir sur votre vie ou votre perception d'être Wendat. En d'autres mots : qu'est-ce que ça change réellement d'avoir un document officiel qui vous définit comme autochtone et Wendat ?

BIBLIOGRAPHIE

- ALFRED, Gerald R. Taiaiake (1995). *Heeding the Voices of our Ancestors : Kahnawake Mohawk Politics and the Rise of Native Nationalism*, Oxford University Press.
- ALFRED, Taiaiake et CORNTASSEL, Jeff (2005). *Being Indigenous: Resurgences against Contemporary Colonialism*, Politics of Identity IX, Éd. Richard Bellamy, Government and Opposition Ltd.
- AVANZA, Martina et LAFERTE, Gilles (2005). *Dépasser la « construction des identités » ? Identification, image sociale, appartenance*, Genèses, Vol. 4 no 61, p. 134-152.
- BABICH, Babette (2003). Nietzsche's Imperative as a Friend's Encomium: On Becoming the One You Are, Ethics, and Blessing. Nietzsche-Studien, Vol. 33 : 29-58.
- BACON, Joséphine (2013). *Un thé dans la toundra*, Mémoire d'encrier.
- BARTH, Frederick (1969). Introduction, F. Barth (dir.), *Ethnic Groups and Boundaries: The social organization of cultural difference*. Boston : Little Brown, p. 9-37.
- BAUDRILLARD, Jean (1973). *Le miroir de la production : ou l'illusion critique du matérialisme historique*, Casterman.
- BEAULIEU, Alain (2000). *Les Hurons et la Conquête : un nouvel éclairage sur le « traité Murray »*, Recherches amérindiennes du Québec, Vol. XXX, no. 3, p. 53-61.
- BEAULIEU, Alain (2013). *Les Wendats du Québec - territoire, économie et identité, 1650-1930*, collaboration de Stéphanie Béreau et Jean Tanguay, Éditions GID, 324 p.
- BOURDIEU, Pierre (1970), *La Reproduction*, Paris, Édition de Minuit.
- BOURDIEU, Pierre (1980). *Le sens pratique*, Éditions de Minuit.
- BOURDIEU, Pierre. *Sur l'État*, Cours au Collège de France 1989-1992, Paris, Seuil, 2012.
- BOYDEN, Joseph (2013). *The Orenda* (roman)
- BRUBAKER, Rogers ; Loveman, Mara et Stamatov, Peter (2004). *Ethnicity as Cognition*, dans *Theory and Society*, No. 33, Kluwer Academic Publishers, p. 31-64.
- BRUBAKER, Rogers (2001). *Au-delà de l'«identité»*, dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 4 no 139, Le Seuil.
- BRUNELLE, Patrick (2000). *Les Hurons et l'émancipation : le maintien d'une identité distincte à Lorette au début du 20^e siècle*, Recherches amérindiennes au Québec, Vol. XXX, no. 3, p. 79-86.

- CASTRA, Michel (2010). « Identité », dans *Les 100 mots de la sociologie*, Paugam, Serge (dir.), Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que Sais-Je ? ».
- CHITOUR, Chems Eddine (2014). *Nous transmettons nos souvenirs génétiquement : Que devient la prédestination ?*, Mondialisation.ca, 31 mai 2014.
- COHEN, Jean L. (1985). *Strategy or identity: New theoretical paradigms and contemporary social movements*, Social Research no. 52, New School of Social Research (NY), p. 663-716.
- COHN, Bernard (1996). *Colonialism and Its Forms of Knowledge : The British in India*, Princeton University Press.
- COOK-LYNN, Elizabeth (1998). *Intellectualism and the New Indian Story*, dans *Natives and Academics: Research and Writing about American Indians*, Éd. : Devon A. Mihesuah, University of Nebraska Press.
- DELÂGE, Denys (2000). *La tradition du commerce chez les Hurons de Lorette-Wendake*, dans *Recherches amérindiennes du Québec*, Vol. XXX, no. 3, p. 35-51.
- DESBIENS, Jean-Paul (1993). *Comment peut-on être autochtone ?* Remarques sur la question autochtone. Québec: Secrétariat aux affaires autochtones.
- DORAIS, Louis-Jacques et Gajardo, Anahy (2010). *Autochtonie, identité et langue : regard croisé sur les Wendat et les Diaguïta*, Actes du colloque de l'ARIC 2010, Fribourg.
- DUBAR, Claude (2000). *La crise des identités*, Paris, PUF, coll. « Le lien social ».
- ERIKSON, Erik : *Young Man Luther, A Study in Psychoanalysis and History* (1958) ; et *Identity: Youth and Crisis* (1968).
- FLANAGAN, Tom (2000). *Premières nations ? Seconds regards (First Nations ? Second Thoughts)*, version française : Les Éditions du Septentrion, 2002.
- FRASER, Nancy (2000). *Rethinking Recognition*, New Left Review #3, p. 1-7-120.
- GAGNON, Denis (2009). « Nous savons qui nous sommes » - Les Métis et l'État canadien : définitions identitaires et agencité. In : D. Gagnon et al. (eds.). *Histoires et identités métisses : Hommage à Gabriel Dumont*, Presses universitaires de Saint-Boniface, pp. 277-301.
- GAJARDO, Anahy (2009). *Qui de la culture ou de la loi fait l'ethnie? : Esquisse de réflexion en cours sur la (re)connaissance légale de l'ethnie Diaguïta*, Tsantsa no 14, p. 113-123.
- GALLANT, Nicole (2008). *Choix identitaires et représentations de l'identité issue de l'immigration chez la deuxième génération*, Canadian Ethnic Studies, Volume 40, Number 2, pp. 35-60.

GEHL, L. with Ross. H. (2013). *Disenfranchised spirit: A theory and a model*. Pimatiziwin: A Journal of Aboriginal and Indigenous Community Health, 11(1), 31-42.

GEHL, Lynn (2003). *The Rebuilding of a Nation: A Grassroots Analysis of the Aboriginal Nation-Building Process in Canada*, The Canadian Journal of Native Studies XXIII, 1, p. 57-82.

GEHL, Lynn (2013). *Indian Rights for Indian Babies: Canada's "Unstated Paternity" Policy*, dans First Peoples Child and Family Review - An Interdisciplinary Journal, Vol. 8, no. 2 pp. 54-73.

GERIN, Léon (1901). *Le Huron de Lorette : à quels égards il est resté sauvage*.

GIROUX, Dalie (2008). *Éléments de pensée politique autochtone contemporaine*, Politique et Sociétés, vol. 27, n° 1, p. 29-53.

GOFFMAN, Erving (1959). *La mise en scène de la vie quotidienne (The Presentation of Self in Everyday Life)*, trad. fr. : Éd. de Minuit, 1973.

GRAMMOND, Sébastien (2008). *L'identité autochtone saisie par le droit*, dans *Mélanges André Lajoie*, Éd. Pierre Noreau et Louise Rolland, Éditions Thémis, p. 287-329.

GUDYNAS, Eduardo, and Alberto ACOSTA. 2011. "El Buen Vivir O La Disolución de La Idea Del Progreso." In *La Medición Del Progreso Y Del Bienesta*, 103-10.

HACKING, Ian (1986). *Making Up People, in Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, Stanford University Press, p. 222-236.

HACKING, Ian (1999). *The Social Construction of What ?*, Harvard University Press.

HACKING, Ian (2002). *Historical Ontology*, Harvard University Press.

HANDLER, Richard (1985). *On Dialogue and Destructive Analysis: Problems in Narrating Nationalism and Ethnicity*, Journal of Anthropological Research, n° 41, p. 171-182.

HANSON, Allan (1989). *The Making of the Maori: Culture Invention and its Logic*, dans *American Anthropologist*, Vol. 91, p. 890-902.

JAMESON, Anna (1852). *Sketches in Canada: and rambles among the red men*, London, Longman, Brown, Green, and Longmans.

JUTEAU, Danielle (1999). *L'ethnicité et ses frontières*. Les Presses de l'Université de Montréal.

KING, Thomas, *The Inconvenient Indian: A Curious Account of Native People in North America*, 2012.

KOHL, Johan Georg. *Travels in Canada and Through the States of New York and Pennsylvania*, London, George Manwaring, 1861, Vol. 1.

LAHIRE, Bernard (1998). *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan, 270p.

LAJOIE, Andrée et NOREAU, Pierre (2005). *Peuples autochtones et gouvernance en contexte Canadien : difficultés de l'autonomie gouvernementale autochtone et perspectives de recherche*, Centre de recherche en droit public, Université de Montréal. Publié dans *Droit, gouvernance et développement durable*, Christoph Eberhard (éd.), Cahier d'anthropologie du Droit 2005, Paris, Karthala, 376 p (165-179).

LAWRENCE, Bonita (2004). "Real" Indians and Others: Mixed-Blood Urban Native Peoples and Indigenous Nationhood, University of Nebraska Press.

LEBEL, Sylvie (2005). Les études autochtones : *problèmes et débats sur la pratique de l'histoire*, dans *La recherche relative aux autochtones*, p. 3-50.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1977). Dans la conclusion de *L'Identité. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, professeur au Collège de France, 1974-1975*, Grasset.

LINNEKIN, Jocelyn (1991). *Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity*, dans *American Anthropologist*, Vol. 93 no. 2, p. 446-449.

MCADAM, Sylvia (2015). *Nationhood Interrupted: Revitalizing nêhiyaw Legal Systems*, Purich Publishing Ltd, 120 p.

MEAD, George H. (1934). Tr. française : *L'Esprit, le soi et la société*, Paris, PUF.

MICHAELS, Walter Benn (1992). *Race into Culture: A Critical Genealogy of Cultural Identity*, dans *Critical Inquiry*, Vol. 18, no. 4 « Identities », University of Chicago Press, p. 655-685.

MIGUÉ, Jean-Luc (2002). *L'économiste et le politicologue se rejoignent sur la question amérindienne*, dans la postface de la traduction française de *First Nations? Second Thoughts*, Tom Flanagan, op. cit., p. 207-216.

MONTURE-ANGUS, Patricia (1999). *Journeying Forward: Dreaming First Nations Independence*. Halifax, Fernwood Publishing.

MONTURE-ANGUS, Patricia (1999). *Thunder in my soul: A Mohawk woman speaks*. Halifax, NS: Fernwood Publishing Company Ltd.

OKAMURA, Jonathan Y (1981). *Situational Ethnicity*, dans *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 4.

PALMATER, Pamela D. (2011). *Beyond blood: Rethinking Indigenous identity*, Purich Publishing.

- PAUL, Jocelyn Tehatarongnantase (2000). *Adams et la carte sur bouleau du chef Nicolas Tsawanhonhi Vincent*, Recherches amérindiennes du Québec, Vol. XXX, no. 3, p. 89-92.
- PAUL, Jocelyn Tehatarongnantase (2000). *Le territoire de chasse des Hurons de Lorette*, Recherches amérindiennes du Québec, Vol. XXX, no. 3, p. 5-19.
- PICARD, Dominique (2008). *Quête identitaire et conflits interpersonnels*, Connexions(1), juin 2008, p. 75-90.
- POUTIGNAT, Philippe et STREIFF-FENART, Jocelyne (1995). *Théories de l'ethnicité*, Paris : Presses Universitaires de France.
- POUTIGNAT, Philippe et STREIFF-FENART, Jocelyne (2015). *L'approche constructiviste de l'ethnicité et ses ambiguïtés*, Terrains/Théories [En ligne], URL : <http://teth.revues.org/581> ; DOI : 10.4000/teth.581
- RELATIONS DES JÉSUITES (1616-1672), Éd. 1972.
- RICOEUR, Paul (1990). *Temps et Récit* (3 tomes), Paris, Seuil, 1983-1985 ; et *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990.
- ROOSENS, Eugene E. (1969). *Creating Ethnicity - The process of ethnogenesis*, California Sage Publications Inc.
- ROZON, Véronique (2005). *Pour une réflexion sur l'identité huronne au XIXe siècle : une analyse de la thématique du « dernier des Hurons » sous l'éclairage des théories de l'ethnicité*, paru dans « La recherche relative aux autochtones - Actes du colloque étudiant 2005 », dir. Alain Beaulieu et Maxime Gohier, Chaire de recherche du Canada sur la question territoriale autochtone, Département d'histoire de l'Université du Québec à Montréal.
- SACKS, Oliver (1985). *The Man Who Mistook His Wife for a Hat and Other Clinical Tales*, Touchtone Publishing.
- SAGARD, Gabriel (1632). *Le grand voyage du pays des Hurons*, Bibliothèque québécoise, nouvelle édition 2007, 376 p.
- SAVARD, Rémi (2004). *La Forêt vive : récits fondateurs du peuple innu*, Éditions du Boréal.
- SCHOOLS, Tim (2003). *Shifting Boundaries: Aboriginal Identity, Pluralist Theory, Science sociale suivant la méthode d'observation*, tome 32.
- SIMARD, Jean-Jacques (2003). *La réduction : l'autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui*, Éditions du Septentrion.
- SIOUI, Anne-Marie (1981). *Zacharie Vincent, un œuvre engagé ?* Essai d'interprétation, Recherches amérindiennes au Québec, Vol. XI, no. 4.

SIOUI, Georges E. (1994). *Les Hurons-Wendats : une civilisation méconnue*, Les Presses de l'Université Laval, 343 p.

SIOUI, Linda (2011). *La réaffirmation de l'identité wendate / wyandotte à l'heure de la mondialisation*, mémoire de maîtrise, Département d'anthropologie, Université Laval.

TAJFEL, H. & TURNER, John (1986). *The social identity theory of inter-group behavior*. In S. Worchel & L. W. Austin (Ed.), *Psychology of Intergroup Relations*. Nelson-Hall Publisher.

TANGUAY, Jean (2000). *Les règles d'alliance et l'occupation huronne du territoire*, Recherches amérindiennes du Québec, Vol. XXX, no. 3, p. 21-33.

TAYLOR, Charles (2002). *Les raisons du « self-government » autochtone*, section « commentaires » en postface de l'édition française de *Premières nations ? Seconds regards (First Nations ? Second Thoughts (2000))*, Tom Flanagan. Éditions du Septentrion.

TAYLOR, Charles (1994). in *Multiculturalism: examining the politics of recognition*, Princeton University Press.

TOCQUEVILLE, Alexis. *Tocqueville au Bas-Canada. Écrits datant de son voyage en Amérique (1831) et d'après son retour en Europe (1832-1859)*, textes présentés par Jacques Vallée, Montréal, Éditions du Jour, 1973.

TRIGGER, Bruce G. (1976). *The Children of Aataentsic : A History of the Huron People to 1660*, McGill-Queens University Press.

TRUC, Gêrôme (2005). *Une désillusion narrative ? De Bourdieu à Ricœur en sociologie*, dans *Tracés*, revue des sciences humaines, no. 8, p. 47-67.

VAUGEOIS, Denis (1995). *La fin des alliances franco-indiennes : Enquête sur un sauf-conduit de 1760 devenu un traité en 1990*, Montréal/Sillery, Boréal/Septentrion.

WARRICK, Gary (1990). *A Population History of the Huron-Petun, A.D. 900-1650*, thèse de doctorat, Université McGill.

WOMACK, Craig (1998). *Howling at the Moon: The Queer but True Story of My Life as a Hank Williams Song*. In *As We Are Now: Mixblood Essays on Race and Identity*. Ed. W. S. Penn. University of California Press.

ZOLLER, David Joseph (2011). *Heidegger and social identity: A phenomenological analysis of judgments of cultural identity and difference*, ETD Collection for Fordham University.

RAPPORTS, DOCUMENTS LÉGAUX, RESSOURCES GOUVERNEMENTALES,
COMMUNICATIONS INSTITUTIONNELLES

« Appartenance à la bande », Art. 10 de la Loi sur les Indiens et Art. 3 de la Loi C-3, Affaires autochtones et Développement du Nord Canada et Bibliothèque du Parlement (www.parl.gc.ca)

Affaires autochtones et Développement du Nord, Gouvernement du Canada, section « Statut d'Indien » et section « Loi C-3 » : <http://www.aadnc-aandc.gc.ca>
Gouvernement du Canada, Loi sur les Indiens : <http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/lois/l-5/TexteComplet.html>

Lettres du Grand Chef Konrad Sioui dénonçant le livre *Les Wendats du Québec* (Beaulieu, 2013). Conseil de bande de la Nation huronne-wendat : www.wendake.ca

Communiqués du Conseil de bande aux membres de la Nation huronne-wendat, 2013-2014 (section Avis et section Nouvelles). www.wendake.ca

Alliance autochtone du Québec : recommandations et sondages dans le cadre du Processus exploratoire sur les questions liées à l'inscription au Registre des Indiens, à l'appartenance à une bande et à la citoyenneté (projet de loi C-3), 2010, p. 12.

Gouvernement du Québec, Ministère Forêt, Faune et Parcs, données 2014 : <http://www.mffp.gouv.qc.ca/faune/statistiques/vente-totale.jsp>

Kahnawake Membership Law :
<http://www.kahnawake.com/council/docs/MembershipLaw.pdf>

Les autochtones : historique des lois discriminatoires à leur endroit, Wendy Moss et Elaine Gardner-O'Toole, rapport pour le Gouvernement du Canada, Division du droit et du gouvernement, 1987, révisé en 1991 : <http://publications.gc.ca/Collection-R/LoPBdP/BP/bp175-f.htm>

Les chefs hurons au colonel De Salaberry, 22 juin 1810, Archives du Conseil de la nation huronne-wendat (Wendake), dossier D-4-59.

Parcs Canada : http://www.pc.gc.ca/docs/r/pca-acl/sec1/sec1a_e.asp

R. c. Sioui, 1990, Jugements de la Cour Suprême : <https://scc-csc.lexum.com/scc-csc/scc-csc/fr/item/608/index.do>

Rayner, Linda (1978). *The Creation of a « Non-Status » Indian Population by Federal Government Policy and Administration*, Ottawa, Conseil national des autochtones du Canada.

Report of a committee of the Executive Council, 7 octobre 1836, pour le Gouverneur du Bas-Canada.

Furi, Megan et Wherrett, Jill (1996, révisé en 2003). *Questions relatives au statut d'Indien et à l'appartenance à la bande*, Division des affaires politiques et sociales, Bibliothèque du Parlement, Canada, BP-410F.

Clatworthy, Stewart et H. Smith, Anthony (1992). *Population Implications of the 1985 Amendments to the Indian Act*, Research Study prepared for the Assembly of First Nations, Ottawa.

Thomas Tsie8ei et al. à Lord Stanley de Preston, Lorette, 26 août 1889, ANC, RG10, bob.C 8545, vol. 6825, dossier 495-8-1.

Conseil de presse du Québec, plainte # D1994-02-010 déposée par la Nation huronne-wendat contre le quotidien Le Soleil et le chroniqueur André A. Bellemare. Décision du 8 nov. 1996 : <http://conseildepresse.qc.ca/decisions/d1994-02-010/>

Femmes autochtones du Québec, lettre adressée au Ministre des Affaires indiennes et du Nord canadien, 8 février 2011.

Huntley, Audrey et Blaney, Fay (1999). Bill C-31: Its Impacts, Implications and Recommendations for Change in British Columbia. Rapport rédigé pour : Aboriginal Women Action Network.

Isaac, Thomas et King, Richard J., ; Welsh, Patrick (2014). *La Cour d'appel fédérale confirme que les Métis relèvent de la compétence fédérale en vertu de la Constitution*, publications du cabinet d'avocat Osler, www.osler.com

Crey, Karmen et Hanson, Erin (2009). Indian Status, site web de First Nations Studies Program, University of British Columbia : <http://indigenousfoundations.arts.ubc.ca/home/government-policy/the-indian-act/indian-status.html>

Centre d'archéologie de l'Université de Toronto : <http://www.archaeology.utoronto.ca/huron-wendat.html>

PRESSE ET MÉDIAS D'INFORMATION

APTN News (Aboriginal Peoples Television Network), 28 octobre 2014, reportage de Danielle Rochette à Kahnawake.

Bill C-31: The Challenge. Windspeaker, Mars 1996.

The mythology of Métissage: Settler moves to innocence, <http://apihtawikosisan.com/2015/03/the-mythology-of-metissage-settler-moves-to-innocence/>

- Marin, Stéphanie (14 avril 2014). *Les Métis sont des « Indiens » tranche la cour*, La Presse canadienne.
- Morin, Annie (31 janvier 2012). *Réserve des Laurentides : situation explosive entre Hurons et Innus*, Le Soleil (Québec).
- Peritz, Ingrid. *Non-Natives Evicted from Mohawk Reserve*, The Globe and Mail, 15 février 2010.
- Radio-Canada (25 septembre 2014). *La chasse source de conflits dans la réserve faunique des Laurentides*. <http://ici.radio-canada.ca/regions/quebec/2014/09/25/006-chasseurs-tensions-parc-laurentides-hurons-wendat.shtml>
- This American Life, émission de radio publique aux États-Unis. « Tribes », épisode du 29 mars 2013, archive web : <http://www.thisamericanlife.org/radio-archives/episode/491/tribes>
- Switzer, Maurice (décembre 1997). *Time to Stand Up and Be Counted*, dans First Perspective - Canada's source for news about Indigenous Peoples.
- Harris, Richard (13 février 2014), *Ancient DNA Ties Native Americans From Two Continents To Clovis*, radio publique américaine, www.npr.org

FILMS DOCUMENTAIRES

- Circle of the Sun*, réal. Colin Low, prod. Office national du film du Canada, 1960.
- Club Native*, réal. Tracey Deer, prod. Rezolution Pictures & Office national du Film du Canada, 2008.
- First Language: The Race to Save Cherokee*, réal. Neal Hutcheson, Danica Cullinan (États-Unis, 2014).
- Ka Ke Ki Ku*, réal. Pierre Perrault et René Bonnière, dans la série *Au pays de Neufve-France*, production Radio-Canada et Crawley Films, 1957-1960.
- La Bête du lac*, réal. Nicolas Renaud, prod. Coop Vidéo de Montréal, 2007.
- La Nouvelle Rupert*, réal. Nicolas Renaud, prod. MC2 communications médias, 2012.
- Mémoire battante*, réal. Arthur Lamothe, Les Ateliers audiovisuels du Québec, 1984.
- Ring of Fire* (série), Mushkeg Media inc. / APTN, 2015