

SE CONSTRUIRE ET S’AFFIRMER PAR LES LIEUX
Un regard sur les présences autochtones à Montréal

Thèse en cotutelle
Doctorat en sciences géographiques

Ioana Comat

Université Laval
Québec, Canada
Philosophiæ doctor (Ph D)

Et

Université De Pau Et Des Pays De L’adour
École Doctorale 481 Sciences Sociales Et Humanités
Pau, France

© Ioana Comat, 2014

RÉSUMÉ

MOTS CLÉS : Montréal, Québec, géographie culturelle, *Loi sur les Indiens*, Mouvement des centres d'amitié autochtones, lieu, sujet, récit.

Cette thèse part du constat que la mise en œuvre de la *Loi sur les Indiens* enferme l'existence des Premières Nations dans l'espace hétérotopique des réserves, conditionnant ainsi les façons de penser, de s'identifier, mais aussi les relations avec et dans la ville. Postulant l'association consubstantielle entre autochtones et réserves, on ne s'étonnera donc pas d'une présence urbaine qui, aux yeux du gouvernement canadien, devenait d'abord synonyme d'exode rural, puis d'une nécessaire dissolution culturelle dans la société « d'accueil ». Dans l'optique de déconstruire ce cloisonnement idéologique des sociétés autochtones dans des territoires juridiques, la thèse s'intéresse à l'expérience des Autochtones à Montréal et spécifiquement à l'une des plus anciennes institutions de son paysage urbain, le Centre d'amitié autochtone. Afin de contribuer à reconstruire les représentations émises à l'égard des présences autochtones urbaines, nous proposons de restituer la mémoire de ce lieu à travers l'expérience de ceux qui en ont fait l'histoire, puis d'analyser la rhétorique du mouvement social porté par le Regroupement des Centres d'amitié autochtones du Québec dont la visée transformatrice sera enrichie, dans un troisième temps, par un retour sur le témoignage d'individus plus ou moins extérieurs à celui-ci. La nature participative de cette recherche offre la possibilité de repenser l'appareil conceptuel généralement mobilisé lorsqu'il est question d'aborder l'expérience autochtone de la ville, tout en rendant visible le patrimoine historique et culturel caractéristique de la présence montréalaise. C'est ainsi que les acquis théoriques de la géographie culturelle, notamment à propos du triptyque lieu / sujet / récit, permettent d'enrichir un champ d'études émergent, à savoir celui s'intéressant aux questions relatives aux autochtones en milieu urbain.

ABSTRACT

KEY WORDS: Montreal, Quebec, cultural geography, *Indian Act*, Native Friendship Centres movement, place, subject, narrative.

This thesis is based on the fact that the *Indian Act* confines the existence of First Nations in the heterotopic space of reserves, thus not only conditioning their ways of conceiving and identifying themselves, but also their relationships with and within the city. On the premise of a consubstantial association between Aboriginals and Indian reserves, it is hardly surprising that urban Aboriginal presence had been seen by the Canadian government first as equivalent to rural exodus, then synonymous with a cultural dissolution within the “host” society. In order to deconstruct the ideological incarceration of Aboriginal communities in legally defined territories, this thesis explores the experiences of Aboriginal peoples in Montreal and, more specifically, with one of its oldest institutions, the Native Friendship Centre. So as to contribute in reconstructing the representations of urban Aboriginal presence, we propose firstly to restore the memory of this place through the experiences of those who made its history, secondly to analyze the social movement rhetoric carried by the *Regroupement des Centres d’amitié autochtones du Québec* and thirdly, to enrich its goal of transformation by looking back on testimonials from people more or less external to the Centre. The participative nature of this research provides an opportunity to rethink the conceptual apparatus generally used to address the experiences of Aboriginal peoples in cities while rendering visible the historical and cultural heritage of Montreal’s Aboriginal presence. In this way, cultural geography’s theoretical perspectives, in particular the triptych *place / subject / narrative*, allows us to contribute to the emerging field of study concerned with Aboriginal people in urban areas.

TABLE DES MATIÈRES

Résumé.....	iii
Abstract.....	v
Table des matières.....	vii
Liste des encadrés.....	xi
Liste des figures.....	xiii
Liste des acronymes	xv
Remerciements	xix
Introduction à la problématique des Autochtones vivant une expérience urbaine.....	1
1^{ère} Partie. De la mise en réserve identitaire au redéploiement spatial des populations autochtones vers Montréal	23
Chapitre 1. L’effacement historique de la présence autochtone à Montréal des premières versions de la Loi sur les Indiens à sa refonte en 1951.	25
1.1. Faire une croix sur l’indianité.....	25
1.1.1. Montréal, territoire Mohawk.....	26
1.1.2. La ville comme espace privilégié d’assimilation	31
1.2. 1950-1960 : Les répercussions migratoires de la refonte de la <i>Loi sur les Indiens</i>	34
1.2.1. L’impact spatial croissant du principe de filiation patrilinéaire à partir de 1951.....	34
1.2.2. Le placement des enfants dans les villes : l’exemple du « 60’s scoop ».....	38
1.2.3. De l’assimilation à l’intégration : l’imposition d’une destination.....	41
Chapitre 2. Mobilisation et visibilité croissante : une renaissance à partir des villes.....	49
2.1. 1970-80 : les conséquences spatiales d’une nouvelle ère de mobilisation	49
2.1.1. S’approprier le Sud pour garder le Nord.....	49
2.1.2. Montréal, ou l’institutionnalisation d’un relais du Nord.....	53
2.1.3. Une histoire jalonnée par la lutte des femmes : le projet de Loi C-31	57
2.1.4. De l’affirmation à la reconnaissance : la ville, lieu stratégique de rassemblement.....	62
2.2. Des années 1990 à aujourd’hui : de l’officialisation des présences autochtones dans les villes à sa prise en considération gouvernementale	69
2.2.1. La crise d’Oka ou la révélation publique de la contiguïté d’une présence autochtone urbaine.....	69
2.2.2. La confirmation de l’ouverture fédérale aux réalités urbaines : le principe du <i>Status blind</i>	73
2.2.3. L’arrêt Corbière (1999) ou la consécration politique des liens villes / communautés	75
2.2.4. Du partenariat à la coexistence : de nouveaux interlocuteurs pour les réalités urbaines (RCAAQ)	79

Conclusion partie 1. Le bilan de 60 ans de (re)peuplement : mobilités plurielles et mosaïque culturelle.....	83
2^{ème} Partie. Problèmes d'éthique et approche partenariale.....	89
Chapitre 3. Questionner un impensé disciplinaire : le terrain.....	93
3.1. Les tentatives de réinvention du travail de terrain en géographie humaine.....	94
3.1.1. Culture de l'impensé	94
3.1.2. Déconstruire le sens n'est pas détruire l'espace.....	99
3.1.3. La revanche du culturel sur le politique.....	102
3.2. De la politisation de l'espace culturel à une géographie culturelle politisée.....	106
3.2.1. Déconstruire le mythe de l'observateur sur le terrain	106
3.2.2. Un projet de décolonisation des méthodes.....	111
Chapitre 4. Ancrer la méthode dans une éthique du partenariat.....	119
4.1. L'incontournable engagement en contexte autochtone	120
4.1.1. Engagement et militantisme.....	121
4.1.2. Il n'y a pas de science sans contexte ni pouvoir	126
4.2. Une approche réflexive pour embrasser la condition ethnographique	130
4.2.1. Être formée à l'altérité	130
4.2.2. De ma place dans l'Aruc ODENA à l'élaboration du projet de thèse.....	134
4.3. Thématiser la participation pour répondre à la demande sociale	138
4.3.1. Les objectifs et la perspective analytique de l'enquête	138
4.3.2. La culture comme activité humaine : sujet, lieu et discours	143
4.4. Vers le terrain : de l'attitude initiale aux gestes concrets.....	147
4.4.1. Observation participante et participation observante	148
4.4.2. Entrevues approfondies.....	151
Conclusion partie 2. Un éloge de la lenteur et de la continuité	157
3^e Partie. Le Centre d'amitié autochtone de Montréal ou la fabrication d'un lieu quarantenaire	161
Chapitre 5. Le réseau spatial d'un processus social.....	163
5.1. Fondations : de 1974 au début des années 1980.	163
5.1.1. La nécessité est la mère des inventions.....	163
5.1.2. « Où sont les autres Autochtones dans cette ville ? »	165
5.1.3. De l'institutionnalisation à l'œuvre.....	167
5.1.4. « Où tu ne vas pas forcément avec quelque chose à faire »	171
5.1.5. Soi-même comme les autres.....	175
5.2. Expansions : des années 1980 jusqu'en 1995.....	179
5.2.1. Renforcement des assises subventionnaires.....	180
5.2.2. Un incubateur de nouveaux lieux.....	181
5.2.3. Avoir pignon sur rue	188
5.2.4. Un acteur émergeant de la société civile.....	193
5.2.5. Un lieu de condensation sociospatiale	199

Chapitre 6. « Le nouveau Centre » ou l'institution du changement.....	203
6.1. Spécialisations : du milieu des années 1990 à 2012.	204
6.1.1. De la maison <i>de tous</i> au Centre <i>pour tous</i>	204
6.1.2. Nécessité fait loi.....	209
6.1.3. De la topophilia à la topophobia ?.....	212
6.2. Mutation et continuité	216
6.2.1. L'autonomisation des services, l'atomisation des lieux.....	217
6.2.2. L'héritage communautaire	222
6.2.3. Un regard vers l'avenir.....	228
Conclusion partie 3. « La ville est toujours la ville de quelqu'un ».....	233
4^e Partie. « Pashkabigoni » : un mouvement social pour une initiative de reconstruction spatiale.....	237
Chapitre 7. Le gain de 40 ans de mobilisation pratique :	
L'affirmation d'un discours moderne	241
7.1. La structuration progressive du mouvement des Centres d'amitié au Québec.....	241
7.1.1. La genèse d'un mouvement national et provincial.....	241
7.1.2. La consolidation du mouvement à l'aube du XXI ^e siècle	247
7.2. De la CRPA (1996) au Forum socioéconomique (2006) :	
L'affirmation d'une philosophie de l'action	251
7.2.1. La confirmation d'un engagement public pour une position réflexive	251
7.2.2. De la circularité de l'horizon des savoirs sociaux.....	256
7.3. La progression d'une initiative de reconstruction sociospatiale.....	261
7.3.1. « Vivre en ville et continuer d'être Autochtone ».....	261
7.3.2. « Enfin se faire entendre »	266
Chapitre 8. De la condition diasporique à la diaspora conditionnelle.....	273
8.1. Des <i>homelands</i> infranationaux pour un transnationalisme interne :	
une diaspora classique ?	275
8.1.1. Inflation terminologique et ouverture conceptuelle autour de l'idée de diaspora.....	275
8.1.2. La dépossession territoriale comme trauma fondateur d'une autochtonie diasporique	278
8.1.3. Diasporique et Autochtone : une impossible prédisposition ?	282
8.1.4. La distinction entre transnationalisme et diasporisme à l'épreuve de la mobilité.....	287
8.2. De la dispersion spatiale à la dissémination culturelle :	
une diaspora hybride ?	289
8.2.1. Le débat tradition/modernité à l'épreuve de la conscience diasporique.....	289
8.2.2. L'ethnogenèse, cheville ouvrière de l'autochtonité	293
8.2.3. Vers la tension entre essentialisme et hybridité	297
8.2.4. Nous n'avons jamais été postmodernes	301

5^e Partie. Les origamis narratifs ou les récits du multiple.....	307
Chapitre 9. Plaider pour la généralité : « Quand tu es à Montréal, tu es plus du côté de la communauté autochtone urbaine, plus que de ta communauté, de ta nation »	313
9.1. Dehors et dedans : la légitimité d’être « tous autochtones pareil »	313
9.1.1. Être à la limite	314
9.1.2. Se réveiller	318
9.1.3. Le pouvoir de se nommer.....	321
9.1.4. Choisir son camp.....	323
9.1.5. « Se discriminer nous-mêmes »	328
9.1.6. « Tu peux être rez sans être en réserve ».....	331
9.2. Communauté et communautés : « s’écarter pour se rapprocher ».....	335
9.2.1. Arriver à Montréal	335
9.2.3. Montréal, « une plaque tournante ».....	340
9.2.4. « Avant j’étais assez Innu-centrée ».....	344
9.2.5. « C’est plus comme si mon village il était fait de places éloignées »	347
9.2.6. Visibilité.....	349
Chapitre 10. Plaider la spécificité : « On n’est pas une extension, on est la communauté micmac de Gespeg à Montréal »	353
10.1. Manière de faire, façon de vivre ensemble.....	353
10.1.1. Se savoir micmac	353
10.1.2. Ce savoir micmac	358
10.1.3. « Les réserves, c’est une invention du gouvernement fédéral ».....	363
10.2. De l’exil au chez Soi.....	366
10.2.1. Mémoire d’une migration collective.....	366
10.2.2. Soi-même dans la mobilité.....	371
10.2.3. « À Montréal je me sens à ma place sans me sentir à ma place ».....	374
10.3. Concevoir l’Autochtonie en fonction du dialogue entre Premières Nations.....	378
10.3.1. Le Centre culturel micmac de Gespeg, « c’est le quartier général ».....	378
10.3.2. Autres lieux, lieux de l’Autre.....	381
10.3.3. Proximités	385
Conclusion partie 5. Les énigmes vives :	
le Soi n’est personne sans les Autres, mais où sont-ils ?	391
Conclusion générale. Réhabiliter les présences autochtones en ville par l’entrelacement créateur des orthodoxies territoriales	397
Bibliographie	415
Annexes	447
Listes des annexes.....	449

LISTE DES ENCADRÉS

<u>Encadré n°1 : Chronologie de la création des Centres d'amitié autochtones au Québec</u>	242
<u>Encadré n°2 : Profil socio-économique et itinéraire spatial de Stéphanie</u>	315
<u>Encadré n°3 : Profil socio-économique et itinéraire spatial de Gaston</u>	319
<u>Encadré n°4 : Profil socio-économique et itinéraire spatial de Rachel</u>	325
<u>Encadré n°5 : Profil socio-économique et itinéraire spatial d'Alice</u>	327
<u>Encadré n°6 : Profil socio-économique et itinéraire spatial de Jane</u>	337
<u>Encadré n°7 : Profil socio-économique et itinéraire spatial de Françoise</u>	341
<u>Encadré n°8 : Profil socio-économique et itinéraire spatial de Maria</u>	355
<u>Encadré n°9 : Profil socio-économique et itinéraire spatial de David</u>	359
<u>Encadré n°10 : Profil socio-économique et itinéraire spatial de Peter</u>	370
<u>Encadré n°11 : Profil socio-économique et itinéraire spatial de Tony</u>	381

LISTE DES FIGURES

<u>Un repas au Centre</u>	169
<u>Annonce de l'Assemblée annuelle du RCAAQ</u>	171
<u>Programmes et fonctions du CAAM</u>	174
<u>Le bulletin du CAAM : un relais d'informations</u>	178
<u>Offre d'emploi dans le cadre de la recherche concernant les femmes autochtones en difficulté à Montréal</u>	187
<u>Promotion d'autres lieux autochtones</u>	188
<u>Annonce de la fête d'Halloween</u>	192
<u>Noël au Centre</u>	192
<u>Publicité du 4e festival autochtone de Montréal</u>	194
<u>Promotion du service à l'emploi du CAAM</u>	196
<u>Le « nouveau » CAAM</u>	203
<u>Activité de collecte de fonds pour la campagne de financement du nouveau Centre</u>	205
<u>Grande réouverture du CAAM (21 Juin 2011)</u>	214
<u>Le Centre des jeunes du CAAM</u>	220

LISTE DES ACRONYMES

AADNC : Affaires autochtones et développement du Nord Canada (anciennement nommé le ministère des Affaires indiennes et du nord Canada, MAINC)

AFAC : Association des femmes autochtones du Canada (NWAC, Native Women Association of Canada)

AIQ : Association des Indiens du Québec

ANCA : Association nationale des Centres d'amitié autochtone (NAFC, National Association of Friendship center)

APIE : Accord sur la promotion et la protection des investissements étrangers

APN : Assemblée des Premières Nations

APNQL : Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador

ARC : Administration régionale crie

Aruc ODENA : Alliance de recherche université-communauté ODENA

BIF : Bureau de l'Interlocuteur fédéral

CAA : Centres d'amitié autochtones

CAALT : Centre d'amitié autochtone de La Tuque

CAAL : Centre d'amitié autochtone de Lanaudière

CAAM : Centre d'amitié autochtone de Montréal (NFCM, Native Friendship Center of Montreal)

CAAQ : Centre d'amitié autochtone de Québec

CAAS : Centre d'amitié autochtone de Saguenay

CAASI : Centre d'amitié autochtone de Sept-Îles

CAATR : Centre d'amitié autochtone de Trois-Rivières

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

CAEC : Centre d'amitié Eenu de Chibougamau

CBJNQ : Convention de la Baie James et du Nord Québécois

CCMG : Centre Culturel micmac de Gespeg

CCSSS : Conseil cri de la santé et des services sociaux (Cree Board of Health and Social Services)

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

CEAAS : Centre d'entraide et d'amitié autochtone de Senneterre

CPJAMU : Centres polyvalents pour jeunes autochtones en milieu urbain

CCJA : Connexion culturelle pour jeunes autochtones

CPNUQAM : Cercle des Premières Nations de l'Université du Québec à Montréal

CRPA : Commission Royale sur les peuples autochtones CSC : Commission scolaire crie (CSB, Cree School Board)

CRSH : Conseil canadien de recherche en sciences humaines

DÉFI : Droit égaux pour les femmes indiennes (ERIW, Equal Right for Indian Women)

DRHC : Développement des ressources humaines Canada

DSC : Département de santé communautaire de l'hôpital général de Montréal

FAQ : Association des femmes autochtones du Québec

FFAM : Foyer pour Femmes Autochtones de Montréal

GCCQ : Grand Conseil des Cris du Québec

MIFC : Montreal Indian Friendship Center

NQIA : Northern Québec Inuit Association (appelée aujourd'hui Société Makivik)

PAQ : Projet Autochtone du Québec

PCAA : Programme des centres d'amitié autochtones

RCAAQ : Regroupement des Centres d'amitié autochtones du Québec

Réseau DIALOG : Réseau de recherches et de connaissances relatives aux peuples autochtones
DIALOG

RRSSSN : Régie régionale de la santé et des services sociaux Nunavik (NRBHSS, Nunavik Regional Board of Health and Social Services)

SAA : Secrétariat des Affaires autochtones

SAGMAI : Secrétariat aux Affaires gouvernementales en milieu amérindien et inuit

SAMU : Stratégie des Autochtones vivant en milieu urbain

SPAQ : Services Parajudiciaires Autochtones du Québec

SPVM : Services de police de la ville de Montréal

Robert eta Geneviève-eri, bizirako.
Andoni eta Guillaume-eri, betirako.

REMERCIEMENTS

J'ai l'intime conviction qu'il n'y a pas de bonne ou de mauvaise situation. Si je devais résumer mon parcours, je dirais qu'il est d'abord affaire de rencontres, de ces gens qui m'ont tendu la main. Et c'est assez curieux de se dire que le hasard des rencontres forge une existence. Parce que quand on a le goût de la chose, parfois on ne trouve pas d'interlocuteur en face de soi. Alors évidemment ce n'est pas mon cas puisqu'au contraire, j'ai eu la chance et le privilège de travailler auprès de chercheurs que j'estime particulièrement. Je pense bien sûr à mes co-directeurs Caroline Desbiens de l'Université Laval (Québec, Canada) et Vincent Berdoulay de l'Université de Pau et des Pays de l'Adour (France). À vous qui m'accompagnez depuis ma première année de Master, je vous remercie infiniment de votre soutien indéfectible, de votre patience ainsi que de votre disponibilité, constante par-delà la distance physique. Je pense également à Carole Lévesque, anthropologue à l'Institut national de la recherche scientifique (Montréal, Canada), qui m'a permis de travailler, au jour le jour, sur des projets aussi excitants qu'enrichissants, advenant la chercheuse que je suis. Parce que je vous dois mon professionnalisme et que vos conseils m'ont éclairée aux heures sombres du doute, veuillez recevoir toute ma gratitude. Je remercie enfin tous les acteurs du Mouvement des centres d'amitié autochtones dont l'accueil n'a d'égal que leur gentillesse.

Je tenais également à remercier toutes les personnes qui m'ont soutenue envers et contre tout (et parfois contre moi-même). Au Québec, d'abord, il s'agit de Félix Philantrope, Marie-Pièr Frappier, Saskia Deluy, Martine Freedman, Simon Castongay, Céline Juin, Anne-Marie Gagné, Anne-Marie Turcotte, Anne-Claire Cauhape, Antoine Saint-Jacques, Darius Zielinski, Julien Lacoma et tous ces autres qui étanchent mes craintes au quotidien. De plus, à toutes les personnes qui ont accepté patiemment de se livrer à moi et de participer généreusement à ce projet, je vous dois ce travail, car c'est de vous et moi qu'il s'agit.

En France, je remercie spécialement ceux qui sont là depuis toujours, Julien Monpère, Olivier Gaillan, Gaëlle Célabe, Flavie Trey, Sylvie Guérard, Claire Cottreau, Mara Sierra, Miren Maillé et Ainara, Mucho Tapioca, Julien Marion, Julien Brandam, Étienne et Danny Haristoy, Marie-Hélène et Francis Jourdy, Aña et Christian Maillé, Peyo et Mireille Comat, Jaqueline et Pierre Wager. Une pensée spéciale à la mémoire de Yvette Comat, Louis Haristoy et Lolita Ferreres : vous êtes partis depuis si peu et votre absence m'attriste comme l'éternité.

À vous tous,
Qui m'avez côtoyée ces derniers mois interminables,
Qui m'avez hébergée sans aucune condition dans vos foyers,
Qui m'avez soutenue dans l'épreuve intellectuelle que je m'étais fixée,
Qui avez été là pour fêter avec moi les joies quotidiennes (souvent grâce à vous d'ailleurs),
Qui avez été des bras et des oreilles réconfortant mes angoisses momentanées,
Je vous dédie tout mon amour,
Vous êtes des gens exceptionnels.

INTRODUCTION À LA PROBLÉMATIQUE DES AUTOCHTONES VIVANT UNE EXPÉRIENCE URBAINE

Le 11 décembre 2012, Theresa Spence, Chef crie de la réserve d'Attawapiskat dans le nord de l'Ontario, entamait une grève de la faim qui allait durer vingt-quatre jours. Installée dans un tipi au cœur de l'île Victoria, sur la rivière des Outaouais, soit en plein cœur d'Ottawa, elle entendait dénoncer l'inertie des relations entre le gouvernement fédéral et les Premières Nations du Canada. Le premier ministre, Stephen Harper, refusa une rencontre avec la Chef pendant près d'un mois. Au même moment, une vaste mobilisation, relayée par les quatre porte-parole que sont Nina Wilson, Sylvia McAdam, Jessica Gordon et Sheelah McLean, dénonçait la cécité gouvernementale concernant précisément les enjeux rencontrés par les sociétés autochtones. Leur objectif fut alors d'attirer l'attention sur les conséquences du vote du projet de loi C-45, « non seulement sur les Autochtones, mais également sur les territoires, l'eau et tous les citoyens canadiens »¹. Le mouvement Idle No More était né².

Chapeautée par le ministère des Finances canadien, le projet de loi C-45, devenu la *Loi sur l'emploi et la croissance (Jobs and Growth Act)*, s'inscrit dans la continuité du premier volet budgétaire voté en juin 2012 et vise le développement économique à long terme du pays. Qualifié de loi « omnibus », ce texte de 450 pages orchestre des changements impliquant un vaste éventail de secteurs d'activités économiques et d'investissements publics allant de la gestion des forêts au transport maritime, en passant par les normes d'évaluation environnementale, le contrôle de l'information, le code du travail, la régulation des systèmes de taxes, de pensions, des échelons salariaux de certains corps professionnels, etc. Le texte fait polémique en ce sens qu'il s'attaque également à des domaines qui ne sont pas directement d'ordre financier, tels que la réglementation de l'immigration et de la protection des réfugiés politiques, ou encore l'application de la *Loi sur les Indiens*. Concernant cette dernière, il est prévu de modifier les procédures de vote et d'approbation des communautés en ce qui a trait à la gestion des territoires où elles

¹ Pour en savoir plus, consulter le site web du mouvement : <http://www.idlenomore.ca/>.

² Le nom du mouvement peut être traduit par « jamais plus d'inaction ».

disposent de certains droits. La justification de l'abrogation de ces mécanismes de consultation réside dans le fait qu'ils sont jugés trop coûteux et qu'ils constituent « une perte de temps » (Flanagan, 2012). Pourtant, l'*Accord sur la promotion et la protection des investissements étrangers* (APIE) signé avec la Chine, et contesté par plusieurs Premières Nations devant les tribunaux, semble indiquer que le gouvernement Harper poursuit de tout autres desseins.

Si nous avons choisi de mentionner ce mouvement dès l'introduction de cette thèse, c'est bien parce que les formes de cette mobilisation nous rappellent le rôle essentiel joué par les villes dans le fonctionnement des sociétés autochtones. Les espaces urbains confèrent cette visibilité dont ne disposent pas forcément d'autres ancrages spatiaux des collectivités autochtones, d'autant plus lorsqu'ils sont localisés dans des aires géographiquement isolées des grands foyers de peuplement canadiens. Plus important encore, ce n'est certainement pas un hasard si la Chef Spence a élu l'île de Victoria comme site de contestation. Certains liront indubitablement dans ce choix la recherche de proximité avec le Parlement canadien situé à seulement un kilomètre et demi. Il est toutefois impératif de rappeler que, de tout temps, cette île a représenté historiquement un lieu de rassemblement saisonnier signifiant aux yeux des sociétés autochtones locales. Le nom même de la capitale canadienne n'est-il pas un héritage de la Première Nation algonquienne des Outaouais ? La région recèle d'ailleurs d'innombrables exemples toponymiques, une richesse collective que certains yeux, par habitude ou méconnaissance, ne savent voir. C'est pourquoi la volonté de rapprochement de l'appareil étatique est si facilement admissible quand la reconnaissance de la valeur symbolique de l'île Victoria en regard de l'histoire précoloniale des sociétés autochtones est moins courante. Et pour cause, des décennies durant, la ville fut perçue comme un espace catégorisé comme ontologiquement non autochtone ; un lieu de l'assimilation rendant illégitime, voire hors de propos, l'affirmation des cultures issues des Premières Nations (Peters, 1996). Ces perceptions sont dans une large mesure liées à la mise en œuvre du principal outil servant la gestion gouvernementale de la question indienne, à savoir la *Loi sur les Indiens*, et, à travers elle, la mise en réserve.

Certaines précisions juridiques s'imposent quant à l'appréhension de la portée prescriptive de cette loi, des précisions qui vont nous permettre d'identifier les populations concernées par ce travail doctoral. Il est nécessaire de distinguer la situation des Premières Nations, autrement appelées Amérindiens ou Indiens, de celle des peuples circumpolaires, soit les Inuit³. Bien que l'utilisation de l'expression « nation inuit » soit courante, ces derniers ne sont pas exactement des Premières Nations en raison d'une distinction juridique et ce, sans que pour autant leur soit niée leur qualité de premiers occupants de la partie arctique du pays. Les Premières Nations amérindiennes relèvent de la juridiction fédérale – incarnée par les Affaires autochtones et développement du Nord Canada (AADNC, anciennement nommé le ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien, MAINC) – en vertu de laquelle elles sont soumises aux impératifs de la *Loi sur les Indiens*, alors que les Inuit, de juridiction provinciale, en sont exempts au même titre que les Métis⁴. Du reste, la construction politique de cette différenciation juridique ne doit en rien éclipser les acquis en termes d'auto-détermination de ces peuples dont l'aspiration à d'autres cadres de gouvernance s'est traduite par la signature de nombreuses ententes leur conférant une relative autonomie. De même, le gouvernement provincial dispose également d'un droit de regard dans le cadre de certains secteurs particuliers. Il se voit par exemple réservé la responsabilité d'attribuer les terres et les extensions géographiques des réserves aux Indiens inscrits, tout comme il administre la construction des réseaux routiers et électriques, ainsi que les infrastructures sanitaires s'y rattachant. Les domaines de l'éducation et de la santé font particulièrement l'objet d'un partage de compétence avec les AADNC. On notera que, outre ces considérations juridictionnelles, la population autochtone du Québec est constituée de dix collectivités amérindiennes et des Inuit⁵. Ces onze entités représentent des cultures distinctes, relevant d'une diversité largement illustrée par des milieux d'origine physiquement différents, des traditions et des styles de vie particuliers. Bien que chacune possède sa propre langue, il est néanmoins possible de les répertorier en une classification comptant trois composantes : les familles iroquoïenne (Mohawks et Hurons-Wendats), eskaléoute (Inuit) et algonquienne (les huit autres nations). Dans le cadre de cette thèse, et

³ Le mot « Inuit » étant déjà le pluriel du mot « Inuk », il ne s'accorde pas à la différence de la plupart des autres appellations relatives aux Premiers peuples.

⁴ S'il est fait mention ici des Métis, c'est en référence aux membres du groupe culturel formé par la Première Nation métis et non aux individus issus de mariages mixtes, soit ayant fait l'objet d'un métissage au sens classique.

⁵ L'appellation de Premières Nations inclut les Abénaquis, Algonquins, Atikamekw, Cris, Hurons-Wendats, Innus, Malécites, Micmacs, Mohawks et Naskapis.

conformément à l'article 35 de la *Loi constitutionnelle de 1982*, le terme « Autochtone » sera utilisé pour se référer aux Premières Nations, Inuit et Métis. Le mot « Indien », quant à lui, sera utilisé exclusivement dans le contexte juridique du statut auquel il se réfère, soit la *Loi sur les Indiens*, et ne concerne donc ni les Inuit ni les Métis, excluant ces derniers des considérations émises dans cette étude⁶.

En vertu de cette loi, l'appartenance à une Première Nation était définie par l'acquisition du statut d'Indien inscrit, lui-même tributaire de l'appartenance à une bande indienne disposant d'une terre réservée⁷. Valable pendant des décennies, cette règle s'est récemment assouplie alors que la *Loi sur les Indiens* faisait l'objet d'un amendement concernant spécifiquement l'obligation de résider en réserve⁸. En vertu de l'arrêt *Gull Bay*, une décision de la Cour d'appel fédérale rendue en 2008, les membres des bandes indiennes ne doivent plus obligatoirement résider en réserve pour conserver leur statut (Belanger et Walker, 2009). Par ailleurs, certaines collectivités font aujourd'hui valoir le droit de définir elles-mêmes ces critères d'appartenance tout comme elles peuvent adopter des résolutions pour contrôler l'usage des réserves, notamment le droit d'y habiter⁹. En dépit de cet assouplissement relatif, la régulation juridique des identités autochtones par la mise en œuvre de la Loi a suscité de nombreuses critiques (notamment par Simard, 1992, 2003, et Grammond, 2008). Le sociologue Jean-Jacques Simard (1992 : 710) l'érige par exemple au rang de « loi fondatrice » qui va « jusqu'à définir l'identité même [des personnes] à partir du sang ». Ce type de considérations se justifie en raison des conséquences de l'application de la *Loi sur les Indiens* en matière d'appartenance des femmes à une Première Nation, ainsi qu'aux bandes indiennes. Comme on le verra au fil de la première partie de la thèse,

⁶ Pour en savoir plus sur les Inuit vivant en ville, voir le volume 32 (n° 1) de la revue *Études Inuit Studies* (2008) ou encore le travail de Nobuhiro Kishigami (1999, 2002, 2006) en ce qui concerne spécifiquement la ville de Montréal.

⁷ Il est à noter que, récemment (janvier 2013), la cour fédérale se prononçait sur la reconnaissance du statut culturel d'Indien aux Métis et Indiens non inscrits sans pour autant imposer leur responsabilité fiduciaire aux AADNC. Autrement dit, ces personnes ne bénéficient pas des droits associés au statut juridique d'Indien, mais figurent tout de même sur la Liste générale des Indiens. Les intéressés pourront directement consulter le Formulaire d'affirmation d'affiliation autochtone (FAA) émis par le gouvernement fédéral disponible en ligne sur le site de la Commission de la fonction publique du Canada : <http://www.psc-cfp.gc.ca/plcy-pltq/eead-eeed/dg-gd/aaa-bg-dr-fra.htm>.

⁸ Cf. Jugement *Esquega v. Canada* [2009] 1 F.C.R.

⁹ Le lecteur intéressé par le fonctionnement des Conseils de bande et l'administration des réserves pourra consulter Robichaud (1992). De surcroît, le document fédéral produit par la Direction de l'inscription et des listes de bandes, intitulé « La loi sur les Indiens hier et aujourd'hui. Un guide des lois régissant l'inscription et le droit à l'inscription » (1991), constitue une riche introduction au fonctionnement des mécanismes d'attribution du statut d'Indien.

les femmes indiennes sont particulièrement pénalisées par la Loi (Moss, 1997, Cornet, 2001, Panasuk, 2003, FAQ, 2003, Desbiens, 2007, etc.)¹⁰.

Pour s'en tenir aux conséquences territoriales de l'application de la *Loi sur les Indiens*, il faut savoir que, globalement, les réserves sont des terres destinées à l'usage exclusif des Indiens inscrits, qui ne possèdent pas, toutefois, les titres de propriété de ces territoires appartenant à la Couronne. La *Loi sur les Indiens* consacre ainsi l'insaisissabilité des terres de réserve en vertu de l'article 2 de la Loi, mais également l'inaliénabilité des biens situés sur la réserve en vertu de son article 89. En conséquence, il est impossible aux Indiens, individuellement ou collectivement, d'obtenir quelque crédit que ce soit (financement hypothécaire ou autre), leurs terres ne pouvant être grevées d'aucune sûreté. L'emploi du terme « réserve », afin d'alléger le texte, ne doit pas masquer la complexité de ce que signifie une « terre réservée ». La partie de ce territoire où est installé le cadre bâti de manière permanente est généralement appelée communauté ou village. À titre d'illustration, la réserve huronne-wendat de Wendake se juxtapose trait pour trait à la communauté du même nom. À l'inverse, la réserve innue de Betsiamites – la plus grande du Canada – et la communauté homonyme n'ont pas la même frontière, la première étant bien plus vaste que la seconde¹¹. Par ailleurs, la complexité du phénomène spatial associé à la mise en réserve trouve une autre illustration dans la trajectoire de la Première Nation crie (mais aussi des naskapis et des Inuit). En raison de l'adhésion des Crie à la *Convention de la Baie James et du Nord Québécois* (1975, CBJNQ), on ne parle plus de réserves, mais de villages nordiques en territoire cri, puisque que la *Convention* a préséance sur la *Loi sur les Indiens*. Ainsi s'exprime le bénéfice de plusieurs décennies de luttes pour la valorisation de cadres de gouvernance empreints d'une plus grande autonomie et, ce faisant, offrant un contrepoids à l'ingérence fédérale¹². Ceci étant dit, signalons que certaines Bandes

¹⁰ Dans une perspective plus large, les conséquences de l'application de la Loi sur les Indiens ont suscité une vaste littérature au sein de laquelle certains thèmes ressortent avec plus de saillance que d'autres, comme l'illustre la question de la gouvernance (Alfred, 1995, Ladner et Orsini, 2003, 2004, Salée 2005, Papillon, 2007, etc.).

¹¹ Insistons sur la nature problématique du terme « communauté », amplement véhiculé par les politiques, les instances de la société civile et les membres de la société en général, d'autant plus dans le cadre multiculturaliste canadien. De coutume, ce mot est employé en contexte autochtone à la manière d'une métonymie désignant tant les collectivités humaines correspondant aux réserves que des groupements humains ne disposant pas de terres réservées, qu'ils soient en milieux ruraux ou en ville. Sauf mention du contraire, lorsque nous utilisons le mot « communauté », c'est pour son sens commun et non en référence aux innombrables débats conceptuels que cette idée a pu engendrer dans le champ des sciences humaines et sociales.

¹² Plus généralement, dans le cadre de la CBJNQ, il existe trois niveaux de souveraineté quant à l'administration du

indiennes ne disposent tout simplement pas de terres réservées, et ce, en dépit du fait que leur statut soit reconnu par les AADNC. Au Québec, c'est notamment le cas des Micmacs de Gespeg (terme en langue micmac qui a donné son nom à la ville de Gaspé) vivant à la pointe de la péninsule gaspésienne. Enfin, certaines collectivités des Premières Nations, si elles ne bénéficient pas de terres réservées, disposent néanmoins du statut légal d'établissement amérindien, comme l'illustrent Kanasatake en territoire Mohawk, ou encore Kitcisakik, village anicinabe implanté en Abitibi-Témiscamingue. Ce statut ne permet pas de faire valoir des droits spécifiques. Cette position engage les relations entre les collectivités concernées et les AADNC sur la voie de la négociation quant à l'accès aux services qui relèvent normalement du devoir fiduciaire fédéral. Il est possible de lire dans cette configuration le refus de se constituer en réserve de la part de populations dont la sédentarisation a parfois pris plus de temps qu'ailleurs et dont le contrôle gouvernemental s'est ainsi révélé plus difficile. Cette dernière idée nous amène à aborder directement le cœur de cette étude géographique.

Alors qu'il revient sur les premiers moments de la colonisation – du temps de la Nouvelle-France –, Simard (2003 : 25-26) tente un audacieux parallèle :

Ces gens se trouvent dépaysés dans leur propre continent, arrachés à leur champ normal de gravitation culturelle. Coupés de leurs terres ancestrales, enclavés dans des établissements restreints aux franges des agglomérations européennes, convertis pas la force des choses à des croyances chrétiennes et à des mœurs sédentaires étrangères à leur tradition, ce sont déjà des « apatrides de l'intérieur ». Ils n'appartiennent plus à ce qu'il reste du monde précolombien où évoluent encore les autres autochtones ; mais ils n'ont guère davantage de place dans la société coloniale. Et c'est bien cette étrange condition qui fait des réfugiés de la Nouvelle-France les premiers Autochtones véritablement canadiens, au sens que l'avenir donnera à ce terme : bien qu'ils ne soient plus chez eux dans la nouvelle société en formation et n'y jouant aucun rôle, sinon marginal ou occasionnel, leur sort collectif, voire leur survie matérielle, y est quand même irrémédiablement lié, mais sous un mode dépendant, passif.

système des terres réservées. Alors que les sites de catégorie I sont destinées à l'usage exclusif des bandes s'y rapportant, celles appartenant aux catégories II et III sont classées publiques en dépit du fait que les communautés concernées y détiennent des droits spécifiques. Les groupes en question y jouissent en effet du droit d'usufruit, mais leur classement permet l'exploitation des ressources naturelles desdits territoires de la part d'acteurs extérieurs, le tout dans la contingence de l'approbation éventuelle des projets par les Conseils de bande. C'est dire toute la polémique suscitée par la suppression des mécanismes de consultation par le projet de loi C-45.

Il faut bien sûr admettre que le ton du propos dépasse dans les mots une réalité qui ne peut être aussi catégorique. La mise en réserve – d’autant plus lorsqu’elle s’est produite dans des régions ne faisant pas, ou peu, l’objet de la convoitise des premières générations de colons – n’a pas signé l’arrêt de toute pratique intensive des territoires constitutifs de cette « patrie » dont la perte est pourtant déplorée. Il serait tout aussi erroné de considérer que ces peuples n’ont joué « aucun rôle, sinon marginal ou occasionnel » dans la société euro-descendante en construction, spécifiquement au début du processus de colonisation. Le travail de Louis-Edmond Hamelin (1999, par exemple) sur les sociétés nordiques, ou encore celui de Toby Morantz (2002) sur le rôle des Cris de la Baie-James dans le commerce des fourrures, tendent à démontrer l’inverse. Toutefois, si l’analogie est ambitieuse, elle n’est pas dépourvue de vérité. À bien des égards (politique, économique, culturel, etc.), le régime de tutelle imposé par le biais de la *Loi sur les Indiens* se révèle un statut – encore d’actualité – allant à l’encontre de l’idée de citoyenneté. Plus encore qu’une question de reconnaissance nationale, la « dépendance » mentionnée fut un projet calculant la privation de toutes ressources garantissant l’épanouissement de sociétés considérées comme des obstacles à l’expansion coloniale. La confiscation de ces ressources territoriales s’assortit ainsi d’un contrat social imposé aux Premiers Peuples en leur défaveur, une « protection » de la Couronne appelant leur incarcération spatiale dans des terres réservées.

C’est pourquoi, d’un point de vue purement spatial, les réserves, en tant que constructions fédérales incluses dans des territoires provinciaux, représentent des isolats juridiques reflétant l’application d’une « idéologie de la réduction », soit l’« enclavement des Autochtones dans des réserves ethniques, territoriales et institutionnelles, à part et à l’abri de la société des “Blancs” » (Simard, 2003 : 23). Parce que la résidence en réserve, permise par l’appartenance à une Bande indienne, confère le statut d’Indien, ce dernier est intrinsèquement lié à des enjeux territoriaux et, par extension, à des questions d’ordre culturel. Dans un tel contexte, en effet, seuls les Indiens affranchis étaient véritablement considérés comme potentiellement urbains¹³. L’émancipation mettait fin au statut spécial

¹³ Soit des individus s’étant fait retirer contre leur gré leur statut d’Indien ou l’ayant volontairement abandonné. À titre d’exemple, un Indien ayant suivi un cursus universitaire poussé perdait automatiquement son statut en raison de sa réussite sociale. Longtemps considérée comme synonyme de « civilisation », l’émancipation signifiait le remplacement d’une culture perçue comme « inférieure » et « sauvage » par une culture européenne « supérieure » (Gélinas, 2007).

d'Indien et à la reconnaissance juridique de l'identité distincte qui y était associée. Pour le gouvernement, elle mettait un terme à ses obligations juridiques spéciales tout en consacrant l'assimilation d'une culture minoritaire (Gélinas, 2007). Partant, alors que la présence autochtone dans les villes est directement associée à la perte identitaire individuelle, les idées d'autochtonité et de ruralité deviennent des synonymes garants de l'existence culturelle autochtone, car enracinée collectivement dans l'univers « clos » des réserves fédérales. C'est ainsi que l'application de la *Loi sur les Indiens*, par le sens que celle-ci donne à la perte de ce statut, se traduit spatialement par une judiciarisation des territoires autochtones au sein de laquelle les espaces urbains vont représenter l'envers des réserves, ces « milieux naturels indiens ». En postulant la spatialisation des cultures autochtones dans les réserves indiennes, la Loi trahit une séparation pure et simple de ces dernières et du monde urbain qui élève le désaveu individuel de l'identité autochtone au rang de condition essentielle à l'exercice de la citoyenneté des Premières Nations, la citoyenneté étant « la dimension actorielle de l'urbanité » (Lussault, 2003 : 159). En somme, c'est la contribution des Autochtones à l'urbanité, notamment au travers des cultures qu'ils véhiculent, qui est niée du « caractère proprement urbain d'un espace » (*ibid.* : 966). L'étude de ces urbanités autochtones est le cœur de ce doctorat qui s'intéresse aux constructions identitaires des manières d'être dans la ville et aux systèmes de représentations qui y sont associés par une catégorie d'acteurs, les peuples autochtones. L'ambition est d'autant plus légitime dans un contexte où le retour de ces derniers dans le récit national s'est opéré suivant une quête de pouvoir sur leur propre destinée.

Le XX^e siècle est mémorable pour ce fait qu'il marque pour beaucoup le retour de ces sujets historiques sur les scènes sociopolitiques nationale et provinciales (Savard, 1995, Trudel et al., 1995, Beaulieu, 1997, Delâge, 2000 etc.), spécifiquement à partir des années 1960 (Savard, 1976). Lorsque nous utilisons le terme de « sujet », c'est pour signifier que l'action collective a pu être la panacée contre un assujettissement fédéral plus que centenaire. Ainsi, le mot désigne davantage l'idée de sujet du verbe que le statut de sujet de la Couronne. En ce sens, notre posture analytique se rapproche de celle élaborée par Cornelius Castoriadis (1975 : 38), pour qui, « si l'on ne veut pas croire à la magie, l'action des individus, motivée consciemment ou inconsciemment, est visiblement un relais

indispensable à toute action de “force” ou de “lois” dans l’histoire ». Parce qu’il comprend ces deux éléments de la théorie marxiste comme étant des produits de la vie sociale, sa conception nuance le poids des déterminismes qui infantiliserait les individus afin de mettre de l’avant la créativité des sujets historiques, ouvrier ou féministe dans sa perspective, autochtone dans le cadre de cette thèse. Autrement dit, il n’existe pas de mouvements ouvriers sans ouvriers, comme il n’est guère de mouvements autochtones sans Autochtones. Et l’auteur de poursuivre en postulant un assouplissement des contraintes pesant sur les acteurs, un préalable offrant un contexte propice à l’émergence de mouvements sociaux visant l’affirmation de récits alternatifs du soi collectif concurrençant la version narrativement hégémonique de leur condition. Ainsi définissons-nous l’idée de sujets historiques autochtones dont la capacité d’agir influe sur le devenir collectif à partir du « refus de rester consigné à la place qu’on leur a assignée » (Dupuis, 2001 : 99). Ce que l’on retiendra du vingtième siècle, c’est « la révélation d’une force politique autochtone », nous dirait Sylvie Vincent (1992 : 781-782), qui se livre à la « reconquête de leur espace politique et géographique ».

Si une telle reconquête géographique a eu lieu à partir de la volonté de sortir de la tutelle imposée au XIX^e et au début du XX^e siècle, elle ne signifie pas pour autant que les sociétés autochtones opèrent une transformation radicale des perceptions associées à l’espace hétérotopique assigné. Au demeurant, la spatialisation des cultures autochtones n’est pas l’exclusivité du gouvernement fédéral. Il faut bien admettre que plusieurs Nations autochtones, notamment au Québec, participent plus ou moins à l’essentialisation de leur propre identité en l’associant de manière étroite aux territoires traditionnels. Et pour cause, ce lien existentiel est la condition même à l’éligibilité aux droits ancestraux (Leclair, 2011). L’accession à ces derniers dépend en effet de la preuve de l’antécédence des pratiques culturelles en cours avant le contact avec les Européens, au sein desquelles les territoires traditionnels occupent une place capitale¹⁴. Cette approche « culturaliste », adoptée par la Cour suprême canadienne pour définir les droits ancestraux des peuples autochtones, fonde la spécificité canadienne en comparaison, par exemple, des tribunaux états-uniens où c’est plutôt la reconnaissance d’une structure politique précoloniale qui confère des droits aux

¹⁴ Sans compter que le mode de transmission oral des cultures autochtones amplifie les difficultés quant à la démonstration de cette antécédence.

Indiens (*ibid.*). Le contexte canadien se caractérise ainsi par une fondamentalisation juridique des identités jugées authentiques. De la réserve fédérale aux territoires ancestraux localisés dans les espaces provinciaux, il se produit un élargissement des cadres spatiaux reconnus comme proprement autochtones, un glissement qui peine toujours à inclure les zones urbaines.

La problématique inclusion des espaces urbains dans les représentations touchant les territoires se vérifie également à une échelle d'action supranationale dont la pratique résulte de l'appropriation des instances onusiennes par les sujets historiques que sont les peuples autochtones. D'un certain point de vue, la vision hétérotopique de l'espace des Premières Nations trouve un écho dans la définition du Groupe de travail des Nations Unies sur les populations autochtones, pour qui la préservation des coutumes et des traditions de leurs ancêtres par l'isolement géographique de ces peuples est un critère de distinction des autres citoyens d'un pays¹⁵. Que dire alors de la situation des personnes dont les territoires ancestraux sont historiquement localisés à proximité des grands centres urbains canadiens, lorsqu'ils ne sont pas simplement des réserves urbaines ? Plus encore, comment qualifier le nombre croissant d'Autochtones ayant fait le choix de vivre en ville ? Cette préoccupation est loin de constituer une question secondaire à un moment de l'histoire des sociétés autochtones où plus de la moitié de leurs membres font l'expérience urbaine. La question est d'importance, car reconnaître qu'il existe des Autochtones vivant en ville, c'est reconnaître la diversité des modes de vie, des spatialités de ces populations, et, plus largement, leur reconnaître un statut au sein de la nation canadienne en dehors des périphéries où elles sont souvent cantonnées, au sens propre (par les réserves) comme au sens figuré (dans les identités nationales).

La recherche relative aux peuples autochtones n'échappe pas, curieusement, à cette omission – consciente ou non – du fait urbain. Pourtant, ces peuples constituent l'une des populations de la planète les plus étudiées par les sciences humaines. La fascination qu'ils exercent, spécifiquement auprès d'un public européen, est d'ailleurs loin d'être

¹⁵ Ce critère a été proposé par Erica-Irene A. Daes lors de la 14^e session de travail du Groupe de travail sur les peuples autochtones qu'elle préside au sein de la Commission des droits de l'homme de l'Organisation des Nations Unies (1996). Pour en savoir plus : <http://www.gitpa.org/Autochtone%20GITPA%20300/gitpa%20300-0-3%20notions%20de%20peuples%20autoch.htm>

contemporaine¹⁶. En revanche, l'appréhension rigoureusement scientifique de leur existence matérielle et symbolique est relativement récente (Lévesque, 2009a). Si nombre de chercheurs se sont intéressés aux situations vécues dans les milieux ruraux, qu'ils soient réserves ou villages nordiques, ceux qui se sont penchés sur les réalités urbaines sont plus rares, spécialement au Québec. C'est à cette lacune substantielle que ce projet entend s'attaquer en posant un regard sur les présences autochtones à Montréal.

Si les urbanités autochtones ont été jusqu'ici faiblement explorées, cela ne signifie pas pour autant qu'aucun chercheur n'ait tenté d'investir cette question, spécifiquement depuis le début du XXI^e siècle¹⁷. À la suite de la Conférence sur la recherche en matière de politiques autochtones tenue en novembre 2002, une publication portant sur la thématique des Autochtones en milieu urbain proposait un bilan des avancées théoriques structurant ce champ en construction (Newhouse et Peters, 2003). On peut notamment y lire que « le concept d'assimilation n'est plus approprié pour rendre compte des modalités de la rencontre entre la culture dominante et les cultures autochtones au sein des villes. Cette rencontre connaît de nouveaux modes d'expression plutôt associés à un renforcement de l'identité culturelle autochtone qu'à sa dissolution et à sa désintégration » (Lévesque, 2003 : 24). Le concept d'urbanisation, également, faisait déjà l'objet d'une remise en question par le chercheur iroquoïen David Newhouse (2000), qui en critiquait la portée en termes d'assimilation et d'acculturation, soit un concept hanté par le spectre de la dépossession identitaire. Ce dernier, comme d'autres, invite donc les chercheurs à redéfinir les cadres théoriques leur permettant de penser les réalités urbaines (T. Smith, 1999, Newhouse, 2000, Peters, 2003, Lévesque, 2003, etc.). Conséquemment, la focale théorique

¹⁶ Dans son article intitulé « Le “syndrome chinois”, ou la démesure de l'Amérasie entre le temps de l'astrolabe (1480) et l'espace du chronomètre (1780) », Bernard Saladin d'Anglure, anthropologue spécialisé dans l'étude des sociétés inuites, retrace les conditions d'émergence de ce symptôme européen qui, par les représentations de l'altérité culturelle véhiculées, est à l'origine de la création du mythe de l'Indien. On peut notamment y lire : « On n'avait pas encore rencontré le Grand Khan, ni l'Empereur de Chine, ni de façon certaine le Cathay et la Chine du Sud, mais on pensait ne pas en être loin. On avait trouvé de l'or et des épices, on avait trouvé la route des “Indes”, à l'Occident comme à l'Orient. L'appellation “Indes occidentales”, héritage direct de cette première division, de cette première illusion, résistera à quatre siècles de mise au point. La présence d'or, d'épices et d'autochtones dans les Caraïbes allait entretenir cette homologie trompeuse, cette identité illusoire au point d'en faire jaillir un mythe : “l'Indien” (occidental), qui deviendra bientôt le “bon sauvage”, importante figure de l'idéologie du siècle des Lumières, avec son pendant oriental “le sage Chinois” (Saladin d'Anglure, 1980 : 178).

¹⁷ Bien sûr, certaines recherches universitaires font preuve d'un intérêt précoce pour cette question, comme en témoignent les travaux de Montpetit (1989), Laplante (1991), Gill et al., 1995, Lévesque (1989, 1990), ou encore l'ensemble de la trajectoire intellectuelle de Evelyn J. Peters, pleinement illustrée par son article intitulé « Urban and Aboriginal : An Impossible Contradiction » (1996).

de la présente recherche part du constat de la caducité des concepts classiques, notamment ceux d'urbanisation, de migration et de territoire, destinés à comprendre l'expérience urbaine des Autochtones au Québec. De ce constat découlent d'une part notre démarche méthodologique, et d'autre part notre posture conceptuelle.

Dans l'optique de repenser des corpus conceptuels classiques en inadéquation avec la réalité des pratiques spatiales des individus, nous nous sommes inspirée du discours des acteurs qui font aujourd'hui l'expérience des urbanités autochtones. Pour ce faire, le déroulement de ce projet s'est trouvé rythmé, depuis 2009, par un stage de recherche au sein du Réseau DIALOG de recherches et de connaissances relatives aux peuples autochtones, et plus spécifiquement au sein de l'Alliance de recherche université-communauté ODENA. Parce que l'Aruc ODENA (mot désignant la ville en langue anicinabe) découle d'un partenariat entre le Réseau DIALOG et le Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec (RCAAQ), cette thèse a été marquée, dès ses balbutiements, par les impératifs de la recherche partenariale entendue comme une formule d'investigation mettant à l'honneur la demande sociale émanant des Premiers Peuples et, dans notre cas, de ceux faisant précisément l'expérience des villes au Québec. De là est né ce projet qui entend contribuer à la constitution d'un patrimoine culturel et historique concernant les présences autochtones à Montréal, et, parmi ces dernières, qui s'intéresse plus particulièrement à la trajectoire du Centre d'amitié autochtone de la ville (CAAM). Or, compte tenu du fait que les cultures autochtones dont il est question se caractérisent, dans une certaine mesure, par leur mode oral de transmission, une démarche d'investigation qualitative était toute désignée pour l'appréhension du patrimoine culturel et historique en question. La mise en écriture de cette histoire orale et des trajectoires de vie qui la nourrissent représente donc notre contribution.

Il est important de souligner que notre démarche méthodologique ne se limite pas au seul choix de techniques d'enquêtes telles que l'observation participante, les entretiens semi-directifs ou encore la collecte d'histoires de vie. Ces derniers éléments s'inscrivent avant tout dans une démarche d'ensemble au sein de laquelle s'articulent explicitement la problématique et les concepts clés qui établissent une grille de lecture dépendante de l'objet

étudié, démarche qui est mise en relation avec les différentes techniques de recueil et d'analyse des données (Denzin et Lincoln, 2005). Il est donc indispensable de relier la question des outils à une démarche qui inclut problématique et concepts mobilisés. Or, la nature peu explorée du thème des présences autochtones urbaines appelait une approche empirique. Il s'agissait d'adopter un raisonnement hypothético-inductif correspondant à un mode de production des connaissances qui s'ancre, à la base, dans les données récoltées sur le terrain pour ensuite générer des catégories conceptuelles (Glazer et Strauss, 1967). Cette approche prend le contrepied d'une vision dominante de la science fondée sur un mode de raisonnement déductif¹⁸. À l'inverse de notre approche, cette dernière s'enracine en premier lieu dans un cadre théorique strict qu'une étude de cas va venir exemplifier afin de tester ses limites quant à l'appréhension du phénomène étudié. Le principe de vérification est ainsi opérationnalisé à travers la recherche de preuves qui démontre l'adéquation ou non du corpus théorique avec l'étude de cas (Pumain et Robic, 2002). Ainsi questionnées, les catégories conceptuelles sont redéfinies sur le mode de la déduction logique *à partir* des théories passées, de sorte que le savoir scientifique produit s'émancipe *in fine* des contraintes que représentent les données en soi¹⁹. En somme, la logique hypothético-déductive relève d'une forme de repli autotélique entendu comme l'élaboration d'une démarche théorique tournée sur elle-même, soit trouvant une fin en soi, autrement dit une vision de la science où la théorie inféode les données. Cette tendance, si elle manifeste des avantages certains, posait inévitablement l'inconvénient de figer la réalité étudiée dans un ensemble de paramètres théoriques, ce qui, on l'aura compris, ne correspondait pas aux impératifs du délicat exercice visant à remettre en question des catégories conceptuelles utilisées jusqu'ici dans l'optique de discuter un phénomène tel que celui de l'expérience urbaine des Premiers Peuples. C'est pourquoi l'objectif de la présente thèse consiste plutôt à ancrer ses résultats théoriques dans les données expérimentales recueillies au moyen des

¹⁸ Il est impératif de noter qu'une démarche qualitative peut très bien fonctionner suivant le mode de raisonnement reposant sur la déduction, et inversement (Robson, 2011 : 26).

¹⁹ « In fine » car comme le rappelle Gaston Bachelard (1934 : 31), « tant qu'on n'a pas associé un groupe à une axiomatique particulière, on n'est pas bien sûr que cette axiomatique donne une table vraiment complète des postulats. (...) Autrement dit, le groupe apporte la preuve d'une mathématique fondée sur elle-même ». Nous profitons de cette note pour rappeler à quel point la question du rôle de la preuve dans la construction des savoirs est crucial en sciences humaines et sociales ; ce qui explique qu'elle ait donné lieu, de tous temps, à de nombreux débats pour discuter desquels nous ne disposons pas de l'espace nécessaire. Notons seulement que le travail de Gaston Bachelard constitue une introduction extrêmement utile à quiconque s'intéresse à la « pédagogie de la preuve ».

techniques de collecte de données classiques (entretien semi-dirigé et observation participante).

Soulignons que, face à la diversité des démarches méthodologiques d'enquête nées de cette conception, nous nous sommes largement inspirée des acquis de la *Grounded Theory* (Glaser et Strauss, 1967, Strauss, 1987, Strauss et Corbin, 1998, Charmaz, 2000 etc.)²⁰. Loin d'être une théorie spécifique, contrairement à ce que l'appellation laisse penser, cette approche relève plutôt d'une démarche au sein de laquelle le cadre théorique sera éprouvé et redéfini à l'épreuve de la comparaison de plusieurs cas d'étude qui, dans un premier temps du moins, lui préexistent. Ainsi procède-t-on, *mutatis mutandis*, à l'exploration de nouvelles sphères du réel qui ne sont pas couvertes par les théories existantes, telles que l'expérience de la ville par les Premières Nations et ses corollaires culturels. Globalement, les résultats de ce travail progressif ne consistent pas en une grande découverte, voire même en la validation d'une vérité, mais bien à élaborer une interprétation théorique qui permette de mieux comprendre des phénomènes humains quotidiens (Glaser et Strauss, 1967).

Postuler un ancrage préliminaire des réflexions dans l'univers des données avant même de concevoir théoriquement les réalités ne signifie pas, pour autant, une absence totale de préoccupations conceptuelles dans la phase d'élaboration de ce projet. Dans ce cadre, le recours à l'arsenal conceptuel de la géographie humaine, et plus spécifiquement à l'angle d'analyse de l'approche culturelle, s'est révélé pertinent dans l'optique d'étoffer les connaissances relatives aux dynamiques urbaines spécifiquement autochtones, en un mot : aux urbanités de ces derniers. Signalons au préalable qu'en raison du caractère transversal de l'idée de culture, l'approche culturelle en géographie ne doit pas être vue comme une sous-discipline de la géographie, « mais plutôt un regard, ou mieux, une posture épistémologique, sur la place du sujet dans le monde » (Berdoulay, 2000 : 572). Il s'agit d'une conception dynamique, offrant de porter un regard sur les formes plus classiques de

²⁰ « Inspirée », car si nous avons eu recours au mode de raisonnement caractéristique de la *grounded theory*, ce travail n'en représente toutefois pas un aboutissement total. Et pour cause, compte tenu du fait que cette approche est fondée sur la comparaison de plusieurs cas d'étude, un minimum de trois ou quatre thèses comme celle-ci seraient nécessaire pour produire un corpus théorique pertinent au sujet des urbanités autochtones.

la géographie (géographie économique, sociale, urbaine, etc.) et à la fois ouverte à la transdisciplinarité, comme nous allons le voir au fil du développement. C'est ce qui rend le recours à l'approche culturelle pertinent dans l'étude de thèmes encore faiblement explorés et appelant un renouveau conceptuel, à l'instar de la question autochtone urbaine au Québec. Dans cette perspective, tout l'enjeu est de penser les cultures véhiculées par les individus autrement que sous l'angle de l'acculturation, et donc de la perte identitaire.

Alors que la géographie humaine place l'humain au cœur de ses questionnements, ce ne sont pas exclusivement les faits sociaux matériels qui mobilisent l'intérêt des géographes relevant de ce champ, mais également les dynamiques qui leur sont sous-jacentes (Buttimer, 1971, Bonnemaïson, 2000, Claval, 2003, Claval et Entrikin, 2004 etc.). Partant, la notion d'espace est conçue comme le résultat d'interactions imputables aux mécanismes de construction du rapport à l'espace des sociétés et des individus ; des mécanismes constitutifs tant des pratiques que des représentations (Buttimer, 1971). Le discours, dans cette perspective, est un lieu privilégié pour l'exploration de ce rapport dialectique, car il donne accès au raisonnement, aux éléments d'argumentation et d'explication, ainsi qu'à la manière des personnes et des collectivités de se situer les unes par rapport aux autres ainsi que dans leur environnement. En somme, la mise en mots des réalités étudiées, soit les récits et toutes autres formes de discours, donne à voir aux géographes la complexité du rapport à l'espace des sociétés.

Loin de signifier qu'une telle géographie tendrait à désincarner l'espace au profit d'un imaginaire qui lui est plutôt consubstantiel, cette posture théorique autorise le recours au concept de lieu, compris comme une rencontre, puis à celui de territoire, entendu comme un ensemble de relations. Cette hiérarchisation traduit une position où l'appréhension des lieux offre la clé de compréhension des territoires qu'ils font vivre. On comprend mieux toute la pertinence du recours à cette entrée théorique qui offre la liberté de ne pas spatialiser *a priori* les sociétés dans des territoires préconçus, et permet donc d'échapper aux déterminations tant reprochées aux corpus classiques par les tenants actuels du champ des études autochtones urbaines. En raison de ce parti pris pour une conception dynamique des territoires, il sera question de territorialisation, voire de reterritorialisation, de personnes qui

s'approprient des lieux, éléments de l'espace urbain, en fonction de leur bagage culturel. Comprendre les lieux vécus et imaginés, en un mot « fabriqués », par les personnes vivant en ville est ainsi l'objet de ce doctorat. Le recours au mot « fabriqué » souligne l'attention portée à la relation entre individus et espaces, une relation qui donne chair au phénomène de territorialisation dont nous étudierons les modalités. Autrement dit, il s'agira d'étudier comment des lieux vont jaloner spatialement la vie quotidienne des personnes en ville, et, inversement, comment ces personnes vont en construire le sens en se les appropriant, transformant les territoires autochtones contemporains grâce à une possible inclusion des espaces urbains. En faisant la part belle à la signification et à l'agencement des lieux par les personnes, cette approche rencontre notre conception des sujets historiques – mais aussi individuels comme nous allons le voir – compris comme capables d'agir, et donc comme créateurs de territoires (Berdoulay et Entrikin, 1998). En somme, nous chercherons comment certains lieux, fabriqués, ont du sens dans l'expérience urbaine des Autochtones tant du point de vue des pratiques que de celui des discours. Pour ce faire, l'étude s'articule autour de trois ensembles de questions de recherche qui peuvent être résumées comme suit :

- Comment se créent des lieux dans lesquels les collectivités autochtones urbaines vont se reconnaître ? En d'autres termes, comment les Autochtones vont fabriquer des lieux auxquels ils s'identifieront ?
- Quels éléments nous permettent de caractériser la nature de ces lieux ?
- De quelle façon ces lieux vont-ils permettre aux personnes d'affirmer leur place dans une société civile montréalaise marquée par des relations interculturelles entre Autochtones comme avec les non-Autochtones, mais aussi entre les membres d'une même nation ?

Avant même d'annoncer le cheminement qui nous permettra de répondre à ce questionnement, certains points préalables doivent être soulevés afin de préciser la portée spatiale de ce projet. Les villes québécoises caractérisées par une présence autochtone varient grandement en taille et en rayonnement. Il peut s'agir de grands centres urbains comme Montréal, Québec ou Gatineau, comme de plus petites villes (moins de 30 000

habitants) à l'instar de Val-d'Or, Sept-Îles, La Tuque, Chibougamau, Roberval, Baie-Comeau, Maniwaki ou Joliette. Compte tenu des variations dans la composition sociale et les dynamiques urbaines de chacune de ces entités, il est possible de dire que chacune représente une configuration unique. C'est pourquoi les résultats de cette étude ciblant spécifiquement la métropole québécoise ne sont pas nécessairement applicables aux autres villes, bien qu'ils puissent nourrir une réflexion plus globale sur les présences autochtones dans les villes du Québec.

Les motifs expliquant la mobilité des Autochtones à destination des villes nous informent davantage sur le cadre spatial de cette étude. Premièrement, « certaines [personnes], par choix, en ont fait leur milieu de vie et elles n'en sont pas moins des personnes autochtones conscientes et fières de leur identité. D'autres sont attirées par les villes parce qu'il n'y a pas d'opportunités d'emploi dans leur communauté » (Lepage, 2005 : 76). Deuxièmement, il a été montré que ce ne sont pas forcément les meilleures conditions de vie dans les villes et les ressources dont ces dernières disposent qui motivent le choix de s'y installer de manière plus ou moins permanente. Les conditions socio-économiques désastreuses caractérisant la vie en réserve, où les problèmes familiaux, voire communautaires, liés à la promiscuité, aux abus de drogues ainsi qu'aux violences domestiques de tout ordre, jouent un rôle déterminant dans les départs (Kishigami, 1999 : 226 ; Reid, 2002 : 50). Une nuance à la noirceur de ce tableau s'impose toutefois. Les départs pour la ville, longtemps « synonyme[s] de coupure » avec la communauté d'origine, revêtent aujourd'hui les atouts « d'une dynamique de continuité ou de prolongement avec la vie en communauté, voire de complémentarité » (Lévesque, 2003 : 26-27). En d'autres termes, cette mobilité est chargée d'une nouvelle connotation. Dépassant le point de vue de l'échec et de la fuite, elle traduit plutôt une reconfiguration des liens entre communauté d'origine et ville. Ainsi, les Autochtones « often exhibit a dual-orientation pattern of urban accommodation, exploiting the city for economic purpose while at the same time looking to the reserve in terms of ideology, cultural identity, and social ties » (McCaskill, 1981 : 89). Partant, « la présence en ville requiert de nouvelles perspectives d'analyse, à l'instar d'ailleurs de la vie en communauté. Il semble même assez clair que l'un et l'autre de ces lieux de résidence, investis pendant des périodes courtes ou

longues, ne peuvent plus être étudiés séparément lorsqu'il est question de mobilité » (Lévesque, 2003 : 28).

Ce glissement de sens ouvre la voie à un cadre spatial intégré, soit tenant compte à la fois des communautés rurales ou périurbaines et de celles existant en ville. Par conséquent, bien que cette étude se limite strictement à la ville de Montréal, les liens que les individus entretiennent avec leur communauté d'origine seront aussi appréhendés, puisqu'ils influencent la manière qu'ont les individus de fréquenter les lieux de la ville, et surtout le sens qu'ils y insufflent. Si insister sur la force des liens que les personnes entretiennent avec leurs territoires traditionnels tombe sous le sens, on peut se demander ce qu'il advient de ces référentiels spatiaux une fois les personnes arrivées en ville. Nous revenons ainsi à l'objet de ce doctorat qui se focalise sur la création, la « fabrication », de lieux urbains teintés de la pesanteur culturelle des territoires ancestraux, ruraux comme urbains, et de mobilité. Parce que ce ne sont pas les lieux en soi, mais le processus de production de ces derniers que nous étudions, leur étude sera nourrie des représentations des territoires traditionnels tout autant que des pratiques spatiales urbaines. En portant attention au récit, individuel et institutionnel, que suscite l'expérience montréalaise, nous proposons de repenser, au plus proche de la réalité de chacun, les catégories conceptuelles offrant de décrire les urbanités autochtones dans leur rapport aux territoires associés à l'existence de ces sociétés.

Pour en revenir à l'architecture de la thèse, nous procéderons en cinq temps dans le but de répondre aux questionnements de recherche qui ont guidé ce travail doctoral. Dans une première partie, nous réunirons les éléments de l'histoire de la présence autochtone à Montréal à partir des traces de la gestion de cette population par les autorités fédérales d'abord, puis provinciales, ainsi qu'en fonction des mobilisations entreprises par ces populations en vue de s'émanciper de ces contraintes gouvernementales et de répondre à leurs propres besoins. L'exercice était délicat. Et pour cause, jusqu'au rapport produit dans le cadre de la *Commission royale sur les peuples autochtones* (1996), la présence autochtone dans les villes canadiennes n'apparaît que dans les interstices des grands programmes fédéraux, dont la juridiction concernant l'unité administrative de la réserve

contribue à occulter les réalités urbaines. Cette politique d’effacement de l’Indien en ville plonge évidemment ses racines dans la matrice coloniale du projet d’expansion territorial passé, pour se raffermir avec la création de la Confédération canadienne en 1867 (Kermoal et Lévesque, 2010). Le gouvernement fédéral naissant se voit alors confier la responsabilité de la question indienne, mais surtout la charge d’édifier une nation au sein de laquelle il faut trouver une place à l’Indien, cet allié militaire d’autrefois devenu mineur devant la loi. L’objectif assimilationniste sera toutefois remis en question au lendemain de la Seconde Guerre mondiale par la montée de l’État-providence, et sous l’œil nouvellement inquisiteur de la communauté internationale, porte-parole du mouvement de décolonisation massive. Conséquemment, dès les années 1960, le gouvernement fédéral amorce une redéfinition de la place des Indiens au sein de la société civile canadienne, dont témoigne les modifications, suggérées ou effectives, de la *Loi sur les Indiens*. Par l’étude chronologique des documents d’orientation fédérale en la matière, nous proposons d’aborder la place de la ville et des réserves dans les territoires autochtones contemporains sous l’angle du débat juridique relatif au statut d’Indien. Segmentée en deux chapitres, la première partie entend d’abord explorer la mise en application de l’idéologie territoriale de « la réduction » portée par l’État fédéral dont résulte la judiciarisation des territoires autochtones centrés sur les réserves (chapitre 1). Nous examinerons ensuite (chapitre 2) la reconnaissance progressive de la présence autochtone urbaine forte d’une institutionnalisation que Davis Newhouse qualifie « d’infrastructure invisible » en désignant l’existence d’organisations de nature autochtone ignorées jusqu’à peu des pouvoirs publics (Newhouse, 2003).

À l’issue de la première partie, nous aurons recomposé le portrait des différentes populations – dont nous fournissons plus un aperçu de la diversité qu’un relevé exhaustif – formant le Montréal autochtone de ce début de XXI^e siècle. Parmi tous les types de présences autochtones que l’on retrouve dans la métropole (politique, communautaire, institutionnelle, etc.), une attention primordiale sera portée au Centre d’amitié autochtone de Montréal (CAAM / *Native Friendship Center of Montreal*, NFCM) en tant que carrefour majeur rendant visible ces présences. Ce choix méthodologique s’explique par le contexte dans lequel cette étude a été réalisée. Nous l’avons vu, ce projet s’est accompagné d’un stage de recherche au sein du Réseau DIALOG, et plus spécifiquement pour l’Aruc

ODENA, Alliance de recherche unissant ledit réseau universitaire et le Regroupement des centres d'amitié du Québec (RCAAQ). De cette implication découle la direction suivie au fil des quatre parties suivantes. En effet, compte tenu de la nature partenariale du déroulement de la recherche, l'analyse proposée se nourrit avant tout du terrain, ce qui sous-entend que les grilles conceptuelles des différents auteurs seront mobilisées au fil de la discussion plutôt que de faire l'objet d'une partie spécifiquement dédiée à la présentation du cadre théorique. Notre approche détermine donc la forme de la thèse, cette dernière étant construite chapitre par chapitre, c'est-à-dire que notre recours à des éléments théoriques autres que ceux déjà mentionnés interviendra progressivement afin de mettre en lumière les résultats issus de l'agglomération des données récoltées (parties 3, 4 et 5). Ceci étant dit, nous reviendrons plus en détails sur la démarche ainsi que la procédure méthodologique qui a présidé à la collecte et au traitement des données dans une deuxième partie (chapitres 3 et 4). Cette dernière sera également l'occasion de discuter les pratiques de terrain, spécialement lorsqu'elles s'inscrivent dans une perspective qui, sans être partenariale au sens institutionnel, aspire à des préoccupations éthiques primordiales.

Par la suite, les trois dernières parties (3, 4 et 5) rendront compte des résultats en vue de les discuter. L'angle de vue de ces parties contrastera avec celui de la première en ce sens que l'analyse se déplacera depuis *le* politique vers *la* politique. Autrement dit, l'accent analytique ne sera plus orienté vers la centralité de l'exercice du pouvoir par les instances politiquement représentatives, mais sur l'agir, la prise de parole de ceux qui sont, ou ont été mis à l'écart de l'ordre local ou national. Pour ce faire, nous reconstituerons dans un premier temps l'histoire du CAAM, un exemple qui renseignera la première section de la problématique, à savoir comment les collectivités urbaines vont fabriquer des lieux. Relevant d'une périodisation en deux temps forts institutionnels (chapitres 5 et 6), cette troisième partie permettra également de cerner les tendances de cette appropriation ainsi que certaines caractéristiques du lieu en question.

Ce type d'initiative, en l'occurrence la création d'un Centre d'amitié, a vu le jour dans plusieurs villes du Québec, des institutions dont les intérêts sont aujourd'hui réunis sous l'égide d'un véritable mouvement social représenté par le RCAAQ. Or, l'organisation s'érige désormais en interlocutrice privilégiée des réalités urbaines, d'autant plus depuis sa

reconnaissance officielle à l'issue de la *Commission royale sur les peuples autochtones* (1996) par les instances autochtones et non autochtones formant le paysage géopolitique du Québec et du Canada. C'est à ce titre que les acteurs du mouvement des Centres d'amitié (CAA) sont à l'origine d'un projet de transformation sociale et identitaire dont les implications spatiales sont inévitables. C'est pourquoi, après une rapide mise en contexte des jalons ayant conduit à la formulation de ce projet collectif (chapitre 7), la quatrième partie décryptera les implications spatiales de ce discours institutionnel, et spécifiquement l'une des idées mises de l'avant, en l'occurrence le parallèle entre la condition urbaine des Autochtones et l'organisation sociale en diaspora (chapitre 8). Tester conceptuellement la validité de ce rapprochement, relevant plus du sens commun que de la catégorie analytique dans les mots de ces acteurs, permettra d'éclairer le second axe de la problématique déjà effleuré au fil de la partie précédente (partie 3) et, surtout, d'apporter des éléments de réponse au troisième axe qui y sera aussi abordé. Car ce projet collectif s'inscrit dans une perspective interculturelle mêlant préoccupations identitaires et citoyennes destinées à reconstruire spatialement la place symbolique de la ville dans les territoires autochtones contemporains, afin que les représentations qui en naissent correspondent davantage aux réalités vécues par ces populations.

Le présent projet aurait pu se limiter à l'étude de ce discours alternatif et des pratiques spatiales qui l'ont nourri. Seulement, il semblait préférable de compléter ce récit collectif, produit par les acteurs du mouvement des CAA, par celui des personnes qui ne s'y sont pas forcément investies. En compilant les vues d'individus aux trajectoires et aux origines différentes, la dernière partie (partie 5) offrira l'occasion de réfléchir aux imperfections soulevées par l'idée de diaspora. Car ce qu'il faut retenir de ce recours par le RCAAQ, c'est moins cette idée de diaspora en soi qu'une tentative de reconstruction de la place du pendant urbain des sociétés autochtones. En ce sens, parce que les identités narratives des personnes rencontrées mettent en intrigue de manière alternative les catégories spatiales qui fondent la spécificité analytique de la géographie, telle que celle de lieu ou de territoire, leur témoignage offre une source d'inspiration infinie à quiconque entend repenser les recompositions des territoires autochtones contemporains en dehors des

cadres dans lesquels les sociétés qui s’y rapportent ont pu être enfermées (chapitres 9 et 10).

L’ambition n’est pas nouvelle. Certains auteurs ont déjà pu montrer les voies innovantes empruntées par les individus vivant en ville afin de donner vie à leurs pratiques culturelles, vers une recreation identitaire visible dans les modalités de réappropriation de l’espace urbain (Peters et Wilson, 2005). De fait, si une nouvelle géographie des territoires autochtones se dessine aujourd’hui au Québec, indépendamment des découpages territoriaux gouvernementaux, ce n’est pas exclusivement en raison de l’évolution des relations unissant Autochtones et État fédéral. Comprendre la modernité autochtone nécessite de considérer les cadres mentaux qui ont permis à la ville d’occuper aujourd’hui une *place* dans les territoires autochtones.

Le problème de la place ou de l'emplacement se pose pour les hommes en termes de démographie ; et ce dernier problème de l'emplacement humain, ce n'est pas simplement la question de savoir s'il y aura assez de place pour l'homme dans le monde – problème qui est après tout bien important –, c'est aussi le problème de savoir quelles relations de voisinage, quel type de stockage, de circulation, de repérage, de classement des éléments humains doivent être retenus de préférence dans telle ou telle situation pour venir à telle ou telle fin. Nous sommes à une époque où l'espace se donne à nous sous la forme de relations d'emplacements.

Michel Foucault (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967)

1^{ère} Partie.

DE LA MISE EN RÉSERVE IDENTITAIRE AU REDÉPLOIEMENT SPATIAL DES POPULATIONS AUTOCHTONES VERS MONTRÉAL

Les populations citadines québécoises comptent de plus en plus d'Amérindiens dans leur composition. Pourtant, jusqu'à peu, et aux yeux des politiques comme d'un grand nombre de non-Autochtones, être à la fois Autochtone et urbain relevait de l'antithèse (Peters, 1996). L'objectif de ce premier chapitre est d'explorer les antécédents historiques de cette présence en répondant aux questions suivantes : comment se fait-il que des Autochtones en provenance de toutes les régions du Québec, et d'ailleurs, soient aujourd'hui présents à Montréal ? Qu'est-ce qui caractérise la nature de ces collectivités urbaines ? Pour ce faire, la présente partie entend intégrer chronologiquement les facteurs qui ont motivé l'établissement d'une présence autochtone plurielle dans cette ville tout en les replaçant dans le contexte de la politique propre à l'État fédéral en la matière. Cette mise en perspective gouvernementale se justifie en raison même de l'application de la *Loi sur les Indiens* dont la première version date de 1876 et qui définit les compétences fédérales en termes de juridiction des Indiens et des terres réservées à ces derniers. Au fil des réaménagements de cette loi, et conformément à l'association progressive de la province du Québec, nous verrons se dessiner les contours des mouvements de populations à destination des villes et à partir de celles-ci.

Chapitre 1.

L’effacement historique de la présence autochtone à Montréal des premières versions de la Loi sur les Indiens à sa refonte en 1951.

Bien qu’elle s’appuie sur des événements, des lois et des rapports gouvernementaux, en somme des éléments concrets, cette partie poursuit avant tout une démarche exploratoire. Cette position résulte d’une quasi-absence de travaux qui retracent l’histoire de la présence autochtone dans les villes du Québec dans une perspective globale, une lacune qui rend délicate la narration exhaustive de cette histoire à Montréal²¹. Néanmoins, cet exercice nous permettra de déconstruire deux idées préconçues. Les quelques études qui abordent cette question situent l’émergence de cette présence aux années 1980, un peuplement bien plus tardif que dans l’Ouest canadien où il est estimé aux années 1950. Nous verrons plutôt que les débuts de l’accroissement, lent, mais progressif dans un premier temps, de cette population à Montréal plonge ses racines dans le contexte relatif au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. En outre, il est fondamental de souligner qu’il y a toujours eu des Autochtones à Montréal en raison même de sa localisation au cœur du territoire Mohawk. Omettre cette réalité et ses impacts en termes d’appropriation de la ville par cette Première Nation reviendrait à ignorer un pan entier de l’histoire autochtone de Montréal.

1.1. Faire une croix sur l’indianité

L’existence d’un regroupement humain localisé à l’emplacement de la ville de Montréal débute-t-elle à l’arrivée des premiers Européens ? Assurément pas. Le 2 octobre 1535, lorsque Jacques Cartier accoste sur l’île, une bourgade fortifiée se trouve déjà au pied de la colline, le mont Royal, qui donnera son nom à la ville de Montréal (Viau, 2012a). Localisé au centre de l’île, le village d’Hochelaga abrite l’une des nombreuses sociétés iroquoiennes qui peuplent la région (Viau, 2012b). Seulement, lorsque Samuel de

²¹ Ce constat ne doit toutefois pas éclipser les quelques travaux produits sur la question par l’anthropologue Roland Viau (1998, 2012a, 2012b), ainsi que les historiens Daniel Ferland (2007), Roland Tremblay (2006), Claude Gélinas (1998) et Jan Grabowski (1997).

Champlain revient sur les lieux en 1603, le village a disparu. Laissant le champ libre à l'expansion de la société eurocanadienne, cette disparition fut le signe annonciateur de plusieurs siècles d'absence de la narration de l'histoire de la ville. Au fondement de ce processus se situe la perception d'une terre laissée libre par ses premiers occupants malgré tout présents. De l'ubiquité de ces peuplements découlera pourtant la nécessité d'élaborer un cadre spatial rigide au sein duquel les Indiens trouveront leur place en réserve. Le succès de cette entreprise tiendra à ceci près que l'enfermement doit être social tout autant que spatial. C'est d'ailleurs ce qui justifie le recours, à l'issue de cette section, à la célèbre *hétérotologie* développée par Michel Foucault (1984). Exhumer les traces géographiques d'une présence longtemps réfutée par le discours dominant nous permet de poser les bases de la question indienne au Canada comme au Québec.

1.1.1. Montréal, territoire Mohawk

Du point de vue autochtone, l'histoire de la colonisation du Canada par les populations de souches européennes peut être interprétée suivant une logique concentrationnaire. Comme le rappellent Carole Lévesque et Édith Cloutier,

Il y a toujours eu des Autochtones dans les villes et en particulier dans les villes méridionales du Québec (Hubert et Savard, 2006, Kermoal et Lévesque, 2010). Ce sont eux, rappelons-le, qui occupaient auparavant les vastes territoires sur lesquels se sont établies au fil du temps ces agglomérations qui sont devenues les villes d'aujourd'hui. Plus les colonies de peuplement se sont étalées dans l'espace, établissant de nouvelles frontières, s'accaparant les ressources et se partageant les terres, plus les populations autochtones qui s'y trouvaient ont été repoussées à la marge. Ces refoulements du centre vers la périphérie ont modulé pendant des générations la dynamique géopolitique et le cadre spatial qui sous-tendent les relations entre les Autochtones et les autres habitants du Québec. (Lévesque et Cloutier, 2013 : 281)

Si à l'arrivée des colons les peuples autochtones étaient spatialement omniprésents, ils se sont vus progressivement repoussés en marge des foyers d'expansion coloniale et confinés dans des espaces plus ou moins grands. Seulement, alors qu'il est facile d'imaginer les communautés cries ou innues d'antan – pour ne citer que celles-ci – se réfugier ou être repoussés dans des franges géographiques très isolées –, mais néanmoins partie de leurs territoires ancestraux, que dire des Mohawks dont l'aire culturelle

traditionnelle, la vallée du St-Laurent, deviendra le cœur historique du processus de colonisation qui a conduit à l'édification de la nation québécoise, et dont la ville de Montréal est une des pierres angulaires ? Face à l'appropriation symbolique et matérielle croissante des territoires bordant le Saint-Laurent par les Eurocanadiens, les collectivités iroquoiennes, après de multiples déplacements, vont s'installer à proximité de Montréal sur les trois sites que sont désormais les villages de Kahnawake, Kanesatake et Akwesasne²².

Si le dernier se localise à environ 150 km de la métropole, à la frontière actuelle des États-Unis et de l'Ontario, les deux premiers sont bien plus proches de Montréal. Kahnawake, dont la décision de l'emplacement actuel date de 1716, est en effet séparée d'à peine deux kilomètres par le fleuve Saint-Laurent de l'actuel arrondissement de Lachine, devenu quartier de Montréal suite aux fusions municipales²³. Aux environs de 1750, c'est une partie des Mohawks de Kahnawake qui s'installe sur l'actuel site d'Akwesasne, anciennement nommé Aghquissasne et Aghquesaine²⁴. La communauté de Kanesatake, qui n'est quant à elle pas une réserve au sens de la *Loi sur les Indiens*, mais est tout de même reconnue comme un établissement amérindien, est enclavée dans la municipalité d'Oka localisée au nord de l'île de Montréal, à une distance d'une quarantaine de kilomètres²⁵. La toponymie même de cette réserve principalement peuplée d'Iroquois illustre la centralité du site de Montréal dans le territoire ancestral iroquoien. En effet :

C'est en 1986 que l'établissement amérindien d'Oka, sis sur les rives du lac des Deux-Montagnes, change officiellement de nom pour Kanesatake. Cette démarche constitue véritablement un retour aux sources, comme en témoigne la variante

²² L'adjectif « iroquoien » est à différencier de celui d'« iroquois ». Dans une acceptation plus large, il identifie le groupe linguistique comprenant toutes les nations iroquoises, des Oneidas aux Wendats en passant par les Mohawks. Le second fait spécifiquement référence à une des nations fondatrices du groupe linguistique iroquoien.

²³ « En mohawk [le village] prit respectivement les noms de Kahnawake, au rapide, en 1676, Kahnawakon, dans le rapide, en 1690, Kanatakwenke, d'où on est parti, en 1696 et Caughnawaga, en 1716. Ces mêmes noms se retrouvent sous une multitude de variantes graphiques selon les sources consultées. Ce fut en 1980 que le nom de Kahnawake s'implanta définitivement. Aujourd'hui Kahnawake compte plus de 6 000 habitants et constitue le plus gros village autochtone du Québec » (Commission de toponymie du Québec, 1994/1996). Pour en savoir plus, consulter : http://www.toponymie.gouv.qc.ca/CT/toposweb/fiche.aspx?no_seq=138701.

²⁴ « Le mot Akwesasne signifie là où la perdrix bat des ailes. Ce battement rapide et vigoureux, qui peut être entendu sur une bonne distance en forêt, fait partie du rite de séduction du mâle en période de parade. Près de 10 000 Mohawks vivent actuellement à Akwesasne, sur un territoire d'approximativement 90 km² partagé entre le Québec, l'Ontario et l'État de New York; environ la moitié de la population se retrouve du côté canadien » (Commission de toponymie du Québec, 1994/1996).

Pour en savoir plus, consulter : http://www.toponymie.gouv.qc.ca/CT/toposweb/fiche.aspx?no_seq=153379.

²⁵ Voir les archives du ministère des Affaires indiennes, en ligne : <http://www.aadnc.aandc.gc.ca/fra/1100100020123>.

Canessedage relevée dans un texte de 1695. Ce nom d'origine iroquoise signifierait au bas de la côte. Bien que le village de Kanesatake soit effectivement situé au pied d'une colline, il semble que *le nom proviendrait plutôt de l'ancien site qu'occupaient antérieurement les Mohawks sur l'île de Montréal, au pied du mont Royal* (Italiques ajoutés par l'auteure de la thèse). Il appert en effet qu'un certain nombre de ceux-ci, après avoir laissé Kahnawake, sur la rive sud du Saint-Laurent, sont d'abord venus s'installer, en 1676, sur le terrain des Sulpiciens, à Montréal, puis auraient déménagé à Sault-au-Récollet, en 1695, avant d'aboutir au lac des Deux Montagnes, en 1721, sur les terres concédées en seigneurie aux Sulpiciens. (Commission de toponymie du Québec, 1994/1996)

Ce n'est pas tout. Nous aurions tort d'ignorer la toponymie, encore d'actualité, de certaines entités spatiales localisées au cœur de l'île de Montréal. Le quartier d'Hochelaga ne tient-il pas son nom du premier village iroquoien croisé sur l'île par Jacques Cartier à son arrivée sur une terre que la loi qualifie encore aujourd'hui de *terra nullius* (Tremblay, 2006) ? Bien que la cristallisation de nouveaux foyers de peuplement mohawk, par l'imposition de la *Loi sur les Indiens* qui leur confère le statut de réserves indiennes, contribue à consacrer ces trois sites au titre de « territoire traditionnel », le tout en éludant la ville de Montréal, l'appropriation symbolique de cette ville lisible dans la toponymie locale lui confère un rôle polarisant au sein des territoires séculaires iroquoiens (Viau, 2012b). Il est à noter que cette performativité référentielle est aujourd'hui encore palpable lorsque l'on prend en considération la culture kanien'keha (Mohawk) qui a été jusqu'à attribuer un nom au Centre-ville de Montréal, en l'occurrence « Tiohtioà:ke » (Viau, 1998). Si l'on se penche à nouveau sur le passé, il est alors légitime de se demander dans quelle mesure cette appropriation symbolique se vérifiait dans la pratique ?

À la fin du XIX^e siècle, les compétences de guide caractéristiques des Mohawks de Caughnawaga furent souvent mises à profit par les officiers anglais. Le parcours du Mohawk originaire de Kahnawake, Raientonni (1843-1919), devenu Aiontonnis et communément appelé Jean-Baptiste Canadien, en est exemplaire, puisque « ses connaissances des cours d'eau difficiles, spécialement des rapides de Lachine situés en face de son village, firent de Raientonni un excellent draveur pour la descente des radeaux de bois (ou cages), de même qu'un des plus fameux pilotes de bateaux à vapeur sur le Saint-Laurent, entre Montréal et l'Ontario, pour diverses compagnies de navigation » (Ratelle, 2000 : 1). Homme d'exploit, payeur pour des compagnies de transport comme tant

d'autres, Big John – de son surnom – témoigne des liens entretenus par les Mohawks avec les Montréalais, ainsi que leurs semblables par des pratiques spatiales qui ne se réduisent certainement pas à l'univers pseudo clos des réserves :

À la fin de l'automne de 1859, il traversa les lacs Saint-Louis et des Deux-Montagnes en patins à glace, aller et retour entre Caughnawaga et Oka (Kanesatake). Il excella au jeu de crosse, sport traditionnel des Mohawks. En 1876, année où il fut présenté à la reine Victoria, puis en 1888, il était capitaine de l'équipe de crosse de Caughnawaga qui, avec les Shamrocks de Montréal, fit une tournée de matchs d'exhibition en Angleterre. Il organisa des descentes des rapides de Lachine (dont trois fois un Premier de l'an) dans un canot de bois qu'il fabriquait lui-même. Il se faisait accompagner par deux Mohawks et deux autres passagers désireux de vivre cette expérience. Pour célébrer ces exploits, un des rapides de Lachine porte le nom de « Big John ». (*ibid.*)

Le parcours de cet homme, reconnu tant pour ses exploits sportifs que ses compétences professionnelles, valide la possibilité d'une contribution Mohawk à la vie montréalaise bien avant le XX^e siècle. Son parcours ne fait pas figure d'exception, comme l'indique la forte mobilisation des Mohawks et Iroquois qui, en tant qu'ouvriers, ont permis la construction de ponts métalliques au Québec comme aux États-Unis, à l'instar des ponts Victoria et Honoré-Mercier à Montréal. C'est par exemple en 1886 que la Canadian Pacific embauche des Mohawks en qualité de manœuvres pour la construction du pont Victoria qui allait enjamber le fleuve St Laurent, reliant du même coup la ville à la réserve de Kahnawake. En 1907, soixante-dix des Mohawks de Kahnawake qui compte alors cinq cents personnes sont considérés comme des « skywalkers », ces travailleurs de l'acier dont la bravoure et l'agilité sont devenues légendaires (Knight, 1996 : 288).

Par conséquent, outre leur participation militaire aux guerres de colonisation franco-anglaises, une reconnaissance communément mentionnée lorsqu'il est question de valoriser l'apport des Autochtones, ces grands oubliés du récit national, il est impérieux de reconnaître la contribution mohawk à l'édification de la ville de Montréal ainsi qu'à son développement économique et industriel²⁶. Non seulement les Mohawks ont contribué à façonner l'environnement urbain dans lequel nous vivons, mais encore, la création de deux ponts reliant directement Kahnawake et Montréal a sans aucun doute représenté une

²⁶ Pour en savoir plus sur les relations militaires mentionnées, voir Alain Beaulieu et Roland Viau (2001).

opportunité d'intensification des échanges entre les populations de ces deux entités spatiales. Dès lors, il n'est plus possible d'imaginer un Montréal vierge de toute présence mohawk et iroquoise.

En raison de la superposition de leurs territoires ancestraux avec le site de Montréal, la trajectoire des populations iroquoiennes était un exemple tout désigné à qui veut démontrer le caractère constant, historiquement parlant, d'une présence autochtone dans la ville. Cependant, il serait trompeur de réduire cette dernière aux seuls Mohawks. L'histoire nous apprend en effet que d'autres Premières Nations sont venues peupler l'île, à l'instar des Abénaquis qui étaient amenés à fréquenter Montréal pour des raisons commerciales. À présent, il est d'autres types de populations qui, dépourvues de leur statut, ont grossi les rangs des populations d'origine amérindienne en ville. Angèle-Anne Brouillette indique par exemple que, dès les débuts de son existence, la ville comptait sur la présence de 1500 esclaves dont les deux tiers étaient des Autochtones employés comme domestique au service des familles non autochtones (Brouillette, 2011a : 36). Pour l'historien Marcel Trudel, Montréal fait figure d'exception au Québec puisqu'elle absorbe 38.2% des esclaves de la province pour des proportions respectives de 2.16% et 1.1% concernant les villes de Québec et Trois-Rivières (Trudel, 1960 : 56). Les individus en question étaient alors principalement issus de la nation Panis, qui peuplait alors les hauteurs des rivières Missouri et Kansas (*ibid.*).

Dans une autre perspective, cette présence a également été alimentée par la présence des Indiens émancipés. Ce dernier exemple nous permet de faire le point sur la conception fédérale de l'utilité du statut d'Indien jusqu'au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. Si les Indiens sont reconnus comme tels par les gouvernements en vertu de la *Loi sur les Indiens*, alors comprendre la question indienne au Québec, tant dans sa dimension urbaine que dans le cadre d'autres problématiques, sous-entend un retour sur les tendances qui ont conduit à la formalisation progressive du cadre législatif fédéral qui la structure.

1.1.2. La ville comme espace privilégié d'assimilation

En vertu de l'article 91(24), la *Loi constitutionnelle de 1867* – auparavant appelée *Acte de l'Amérique du Nord Britannique* – confie au Parlement fédéral la juridiction des « Indiens et [des] terres réservées aux Indiens » (Leslie, 2002 : 24)²⁷. Selon l'historien Michel Lavoie, cette passation des pouvoirs en contexte confédéral marque la venue de « l'âge d'or de l'assimilation » des Indiens à la société non indienne (Lavoie, 2007 : 6) :

De 1828 à 1867, on assiste au passage d'une politique indienne fondée sur une logique d'alliance depuis au moins le XVII^e siècle, à une politique qui s'inspire d'une logique impérialiste de colonisation du territoire et de civilisation des Sauvages dans un esprit de libéralisme philanthropique. Cette philanthropie se traduisait par une impulsion obsédante de sortir la race indienne de sa sauvagerie et de lui faire découvrir tous les « bienfaits » de la civilisation. La question indienne se définissait donc comme un problème à encadrer en vue de le dissoudre.

À partir de 1867, des mécanismes complexes visant à définir les personnes amérindiennes ont été mis au point au fil des réaménagements de la *Loi sur les Indiens* avec l'intention première d'en réduire le nombre (Lavoie et Vaugeois, 2010). Les dispositions visant l'émancipation des Premières Nations, d'abord votées en 1857 et 1859 dans la continuité de la Commission Bagot, puis raffermissées en 1869, en sont l'aboutissement ultime (Lavoie, 2007 : 7). Cette pratique consiste en une renonciation volontaire au statut d'Indien et aux droits qui lui sont associés afin de « s'élever » au rang de citoyen canadien. En abandonnant le statut spécial d'Indien et la reconnaissance juridique de leur identité distincte, le gouvernement met du même coup un terme à ses obligations fiduciaires léguées par la Couronne. Seulement l'émancipation volontaire n'est pas une option privilégiée par les individus. Leur nombre s'élève à peine à 250 émancipés entre 1857 et 1920 (*ibid.*). C'est pourquoi, dans certaines circonstances, l'émancipation n'est même plus volontaire suite à un amendement de la *Loi sur les Indiens* en 1920. À titre d'exemple, un Indien inscrit ayant fait l'objet d'un cursus universitaire avancé perdait automatiquement son statut

²⁷ Pour être précis, rappelons que c'est en réalité sept ans plus tôt, en 1860, que l'*Acte relatif à l'administration des Sauvages* transférait l'administration des Affaires indiennes, auparavant appelée ministère britannique des Indiens, du gouvernement impérial au gouvernement colonial canadien (Lavoie, 2007). C'est alors que l'agence est renommée ministères des Affaires indiennes. Il faut toutefois attendre 1867 pour que la nouvelle structure administrative de la Confédération statue véritablement sur le sort des Indiens, ces alliés militaires d'autrefois devenus mineurs devant la loi. La conservation du système des réserves déjà existant constitue le symbole de cette mise en tutelle.

en raison de sa réussite sociale. Longtemps considérée comme synonyme de « civilisation », l'émancipation signifiait le remplacement d'une culture perçue comme « inférieure » et « sauvage » par une culture européenne « supérieure » (Gélinas, 2007). De même qu'au fil des amendements, la vocation assimilationniste de la *Loi sur les Indiens* se renforce par l'interdiction de pratiques traditionnelles telles que la danse du soleil et les potlachs (Dickason, 1996).

En somme, au cœur de la philosophie qui sous-tend le mécanisme juridique d'émancipation se trouve l'idée de « hiérarchisation des races » (Lavoie, 2007 : 7). Le statut d'Indien était considéré comme un état transitoire. Dès le XVII^e siècle, la création de cet outil juridique est étroitement liée à l'institution des réserves qui, selon le modèle proposé par les Jésuites, consistait à isoler les Autochtones de façon à les protéger tout en veillant à les « transformer » (Simard, 2003). L'effectivité de ce statut était maintenue jusqu'à ce que les Indiens soient installés sur des terres et s'adaptent à un mode de vie fondé sur l'agriculture, soit une manière de vivre « civilisée » suivant le schème culturel eurocanadien (Dickason, 1996, Gélinas, 2007)²⁸. C'est d'ailleurs pour leur « apprendre à vivre » de la sorte que le projet assimilationniste a donné naissance à des pratiques telles que le placement forcé des enfants dans des pensionnats indiens suivant une visée éducative qui consistait moins à leur inculquer un bagage au sens strictement scolaire qu'à faire disparaître l'indianité en eux. Nous y retrouvons le cœur opérationnel du programme de civilisation, fondé sur les trois piliers que sont la sédentarisation, l'éducation et la christianisation (Lavoie, 2007 : 9). Néanmoins, si à l'origine les versions de la *Loi sur les Indiens* autorisaient les membres des Premières Nations à se joindre à la collectivité nationale uniquement à titre de personne émancipée familiarisée avec le travail de la terre, ce principe se chargeait d'une connotation géographique particulière à la lumière de l'industrialisation canadienne, grandissante au XIX^e siècle. En effet, dans un contexte marqué par une mutation des activités économiques et sociales – de la production de matière première à partir des ressources naturelles et de l'agriculture vers une production de biens manufacturés en usines –, les mouvements de population à destination des villes sont

²⁸ Ironiquement, ce projet passait outre certaines réalités comme le fait que les Mohawks - pour ne citer que ces derniers - étaient *déjà* un peuple d'agriculteurs à l'arrivée des colons (Dickason, 1996).

tels que ces dernières deviennent rapidement les noyaux de la société civile (Marr, 2010)²⁹. Conséquemment, en plein cœur de la révolution industrielle canadienne, s'émanciper, soit s'adapter à un mode de vie « civilisé », était synonyme, dans une certaine mesure, de départ vers la ville conformément aux trajectoires socio-économiques des autres Canadiens (Frideres, 1998). C'est pourquoi, indirectement, il est possible d'attribuer aux mécanismes de contrôle des effectifs de la population indienne, tels qu'incarné par l'émancipation et compris dans le cadre de la révolution industrielle canadienne, un potentiel en termes de déploiement spatial vers les villes.

À présent, insistons sur le fait qu'il est aujourd'hui impossible d'estimer le nombre d'Indiens émancipés qui se sont installés à Montréal, précisément en raison de la perte du statut qui les rendait statistiquement invisibles. De surcroît, l'échec du projet d'assimilation n'étant plus à démontrer, souvenons-nous seulement que rares sont ceux à choisir la voie de l'émancipation volontaire, d'où le vote de disposition la rendant obligatoire pour certains. Il serait donc injustifié d'estimer outre mesure le nombre de personnes qui sont venues peupler les villes en conséquence de la perte de ce statut par voie d'émancipation. Du reste, la possibilité de cette appréciation quantitative est d'autant plus nébuleuse que la réussite de l'adaptation des individus en ville trouve sa condition dans le gommage de l'indianité qu'ils manifestent. Comme le font remarquer Nathalie Kermoal et Carole Lévesque (2010), « aux yeux de la société dominante, lorsque les Autochtones sont invisibles, on dit qu'ils s'assimilent. Et quand ils sont visibles, on remarque alors leur extrême pauvreté, leur alcoolisme et toute autre 'tare' qu'on voudra bien leur attribuer. Le reste, hélas, passe souvent inaperçu » (Kermoal et Lévesque, 2010 : 79). Faire l'Indien en soi, « vivre silencieusement », a donc été la condition même de la survie des Autochtones dans les villes, un principe qui explique en partie le pourquoi de l'effacement historique de cette présence. Qu'il s'agisse des Iroquoiens originaires de la région montréalaise ou encore des Indiens émancipés, pour ne citer que ces deux exemples, les préoccupations concernant l'histoire autochtone de l'urbanité, à Montréal comme dans bien d'autres villes, appellent la métaphore du palimpseste :

²⁹ <http://www.thecanadianencyclopedia.com/articles/fr/industrialisation>.

[...] un manuscrit dont on a gratté ou effacé l'écriture originale pour y inscrire autre chose (...). Les nouveaux arrivants qui sont venus occuper le territoire ont superposé leur expérience et leur vécu sur le parchemin national [et régional], estompant du coup, voire niant les traces laissées par les peuples autochtones (Green, 2004 : 12). Dans le cas des villes canadiennes, l'écriture originale a indéniablement été effacée même si au commencement de l'apparition d'une ville, on en effleure son passé autochtone. D'ailleurs, on peut difficilement faire autrement puisque ces villes sont, sans exception, localisées au cœur des territoires ancestraux que les Autochtones ont toujours nommé « notre pays » dans leurs langues respectives. Toutefois, cette référence au passé ne perdure pas puisque les Autochtones disparaissent de la narration de la ville pour ne réapparaître qu'au milieu du XX^e siècle. Avant cette date, dans l'imaginaire collectif national, la présence des Autochtones dans la ville relève de la fantasmagorie. (Kermoal et Lévesque, 2010 : 72-73)

Pourquoi la question de cette présence autochtone dans les villes se révèle-t-elle avec une acuité particulière à partir de la moitié du XX^e siècle ? Les réaménagements de la *Loi sur les Indiens* au fil des décennies 1950-1960 présentent une clé d'explication de cette timide réapparition dans la narration de l'histoire des villes, et offrent du même coup un nouveau point de vue sur la crispation des mécanismes de contrôle des Indiens inscrits et leurs impacts en termes de migrations croissantes vers les villes.

1.2. 1950-1960 : Les répercussions migratoires de la refonte de la *Loi sur les Indiens*

En dépit du fait que la première version de la *Loi sur les Indiens* date de 1867, les amendements apportés en 1951 ont contribué en grande partie à lui donner la substance qu'on lui connaît aujourd'hui. Dans la continuité de la dynamique d'effacement des présences autochtones urbaines, c'est dans ce contexte d'après-guerre marqué par la montée en puissance de l'État-providence que la crispation des mécanismes de contrôle de l'attribution du statut va contribuer à renforcer la nature hétérotopique d'un espace double au sein duquel la ville va représenter l'envers des réserves.

1.2.1. L'impact spatial croissant du principe de filiation patrilinéaire à partir de 1951

C'est en 1951 que l'on retrouve les origines du Registre des Indiens inscrits. Ce dernier regroupait tous les répertoires existants de personnes reconnues par le

gouvernement fédéral comme membre d'une bande indienne. Tenu par un registraire, il servait de répertoire central des personnes inscrites en vertu de la *Loi sur les Indiens*. Jusque-là, et dès 1850, c'était le gouvernement colonial de l'Amérique du Nord britannique qui tenait les registres en vue d'identifier les Indiens inscrits et les bandes auxquelles ils appartenaient. Signalons d'ores et déjà qu'avant l'adoption du Registre des Indiens, le fait d'être reconnu par une agence indienne comme étant membre d'une bande était dans une large mesure une question d'interprétation (Milloy, 2008). À titre d'exemple, rappelons qu'avant 1951, la *Loi sur les Indiens* confondait notamment les termes désignant une personne amérindienne visée par un traité et une personne amérindienne qui ne l'était pas. Pour autant, un Amérindien inscrit n'est pas forcément visé par un traité et celui qui est visé par un traité ne possède pas forcément le statut d'Indien inscrit (MAINIC, 2009). Les modifications de la *Loi sur les Indiens* entreprises en 1951 obéissent en conséquence au souci de clarifier ce type d'ambiguïté. Partant, l'adoption du Registre des Indiens et du système des cartes comme preuves du statut des personnes inscrites peut être interprétée comme une volonté de restreindre davantage la possibilité d'être reconnu comme membre d'une bande.

Cette tendance se dote d'une importance particulière lorsqu'il est question du statut des femmes. Ainsi que le fait remarquer James Clatworthy (2009), la *Loi sur les Indiens* a longtemps reposé sur un régime patrilinéaire. Les dispositions discriminatoires qui en découlent apparaissent d'autant plus marquées lorsque la version remaniée de cette loi entre en vigueur en 1951 et est modifiée en 1956. En effet, si l'article 11 définit qui est éligible au statut d'Indien inscrit, l'article 12, à l'inverse, contient une série de règles excluant certaines personnes du Registre des Indiens ou en commandant la radiation, à savoir :

1) les Indiennes ayant épousé des non-Indiens; 2) les descendants de ces mariages; 3) les enfants illégitimes d'Indiennes et de non-Indiens; 4) les personnes dont la mère et la grand-mère paternelle étaient toutes deux non-Indiennes (disposition «mère grand-mère»). (Clatworthy, 2009 : 254-255)

Si la plupart de ces critères existaient avant 1951, sans pour autant être strictement appliqués, il faut noter l'ajout, cette année-là, de la disposition « mère-grand-mère ». Selon certains auteurs (Lavoie, 2007, Milloy, 2008), cette mesure renforce davantage la nature

sexiste de la *Loi sur les Indiens* qui témoigne des normes de la société canadienne héritées de l'époque victorienne, puisque « les enfants et les femmes, de par les liens de filiation et du mariage, prennent l'identité du mâle dominant et déterminant » (Milloy, 2008 : 12). Cela signifie que les femmes indiennes qui mariaient « une personne de l'extérieur », ainsi que leur descendance, perdaient leur statut au profit de celui de leur mari de « race » non autochtone. Or, ce principe juridique révèle un diktat spatial fondamental à qui veut comprendre la présence des femmes autochtones dans les villes du Québec, et du Canada, jusqu'aux années 1985³⁰. Car, si le statut d'Indien inscrit est défini en lien avec la jouissance d'une terre qui s'incarne dans le droit de résidence en réserve, la perte de statut se traduit par l'impératif de quitter la réserve puisque le non-Indien y est considéré comme un intrus (Milloy, 2008 : 11). Jusqu'en 1951, il n'était pas rare que plusieurs bandes indiennes permettant aux femmes dépourvues de statut de résider sur la réserve. L'amendement de 1951 met volontairement fin à ces pratiques en considérant comme émancipée toute femme autochtone dès qu'elle marie un non-Autochtone.

C'est à la lumière de ce principe qu'il est possible de postuler une utilisation par les autorités fédérales du Registre des Indiens comme moyen de déterminer qui pourrait vivre dans les réserves. De cet impératif de gestion découle une conception des réserves qui fait écho à la désormais incontournable *hétérotopologie* développée par Michel Foucault à la fin des années 1960. L'idée d'hétérotopie, néologisme joignant l'espace géographique et l'espace social, désigne des lieux entretenant une relation de coexistence et d'équivalence avec tous les autres lieux constitutifs de l'espace vécu d'une société desquels ils établissent une distance, et donc sans forcément en être contigus. Ce rapport unissant des entités spatiales peut alors désigner la relation entretenue entre les villes et les réserves. Ces dernières, tels des refuges, représentent des « hétérotopies de la déviation », soit des figures dédoublées et renversées des autres lieux « dans laquelle on place les individus dont le comportement est déviant par rapport à la moyenne ou à la norme exigée » (Foucault, 1984 : 47). Ce point fait d'abord écho à l'idée de hiérarchisation des races, fondatrice du programme civilisateur incarné spatialement par la mise en réserve. Confronté à l'échec du projet assimilationniste, les autorités ont ensuite cherché à contrôler « mécaniquement » le

³⁰ Nous verrons par la suite en quoi ces dispositions ont évolué au gré des recours juridiques, plus spécifiquement en 1985 (projet de loi C-31) puis 2010 (projet de loi C-3).

volume démographique des Indiens inscrit par les restrictions ciblant l'inscription au Registre, et donc, indirectement, le droit de résidence en réserve. Nous retrouvons un des principes descriptifs des hétérotopies selon lequel ces lieux « supposent toujours un système d'ouverture et de fermeture qui, à la fois, les isole et les rend pénétrables » puisqu'« on ne peut y entrer qu'avec une certaine permission [...] » (*ibid.* : 48). Tout converge vers une conception de la réserve comprise comme une hétérotopie, ce lieu parallèle peuplé de Mister Hyde agissant géographiquement comme les doubles déformés et sauvages des Doctor Jekyll vivant en ville, cet espace civilisé de référence. La pertinence de ce rapprochement théorique apparaît d'autant plus flagrante que les hétérotopies sont intrinsèquement porteuses de découpages singuliers du temps que Foucault qualifie d'hétérochronies. Il semble en effet que, à l'instar de la figure du musée ou de la bibliothèque, les réserves fédérales induisent « [...] l'idée, en quelque sorte, d'arrêter le temps, ou plutôt de le laisser se déposer à l'infini dans un certain espace privilégié [...] comme si cet espace pouvait être lui-même définitivement hors du temps, c'est là une idée tout à fait moderne » (Foucault, 1966 : 4). En excluant des réserves ces femmes en raison de leur union avec des non-Indiens, il s'agit bien de ménager les intérêts économiques fédéraux sous couvert de la préservation d'une certaine idée de la pureté raciale dont la nature anhistorique est gage d'authenticité.

Confrontées à l'inflexibilité croissante des mécanismes de régulation de l'attribution du statut, nombre de femmes ont ainsi été forcées de quitter les réserves. Si certaines d'entre elles se sont installées à proximité de ces dernières, il faut aussi reconnaître qu'une grande proportion de ces femmes sont arrivées en ville en compagnie de leurs enfants, de telles sortes que Montréal a bien pu accueillir une grande quantité de mères, bien souvent monoparentales (Norris, Cooke et Clatworthy, 2003 : 126, Lévesque et Cloutier, 2013). Ce même principe est valable pour les familles des Indiens émancipés qui, en qualité de femme et enfants soumis au déterminant patrilinéaire, perdaient leur statut. À l'inverse, « pour plusieurs personnes [d'origine non Amérindienne], l'inscription en vertu de la *Loi sur les Indiens* veut aussi dire l'acceptation au sein des collectivités des Premières nations » (MAINC, 2009 : 1). C'est ainsi que les liens d'appartenance coutumiers aux Premières Nations ont été en grande partie disloqués :

Afin de préserver la « pureté » du statut d'Indien parmi les bandes, et peut-être aussi le budget du ministère des Indiens, des milliers de femmes et d'enfants, Indiens d'un point de vue culturel, mais qui n'étaient pas considérés comme tels aux yeux de la loi, furent expulsés de leurs collectivités. Privées de l'appui de leur famille et de leur collectivité, et souvent dépourvues d'instruction et de compétences professionnelles, ces femmes, pendant l'après-guerre, furent souvent prises en charge par des organismes provinciaux de services sociaux hors réserves. (Milloy, 2008 : 13)

Le redéploiement géographique en dehors des réserves, ces hétérotopies fédérales, a ainsi soulevé des enjeux incontournables en matière d'offre de services sociaux en territoires provinciaux dès la décennie 1950. Le cas des politiques de placement des enfants autochtones par les services sociaux provinciaux est un exemple particulièrement probant de cette tendance qui répond aux impératifs inhérents à la montée en puissance de l'État-providence.

1.2.2. Le placement des enfants dans les villes : l'exemple du « 60's scoop »

L'immense décalage entre les conditions de vie des Indiens et des autres Canadiens commence à être politiquement mis de l'avant dès la fin de la Seconde Guerre mondiale. Comme le fait remarquer Leslie (2002 : 26), le besoin d'une redéfinition du statut d'Indien s'enracine à bien des égards dans la montée de l'État-providence, cette superstructure créée par les gouvernements, provinciaux comme fédéral, opérant suivant le principe de la redistribution. Ce dernier est incarné par le versement de pensions, d'indemnités d'invalidité ou d'allocations relevant de dispositions générales de sécurité sociale, de sécurité financière ou d'assurance de santé pour l'ensemble des Canadiens. Selon certains, la rigidité croissante du processus de dénombrement des Indiens inscrits et le renforcement du mécanisme de perte de statut correspondent à un moment de la trajectoire du gouvernement du Canada marquée par l'adoption d'une série d'accords de financement spécial pour l'aider à absorber la hausse des coûts entraînés par la prestation de programmes d'aide sociale et de santé aux autochtones (Leslie, 2002). C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre l'incorporation de l'article 87 à la *Loi sur les Indiens* en 1951. Afin d'offrir un renfort aux aides fédérales destinées aux Indiens inscrits, l'amendement en question prescrit l'admission des Autochtones aux programmes sociaux

provinciaux. Évidemment, cette prescription de l'application des lois provinciales aux «Indiens» qui s'y trouvent est valable dans la mesure où elle n'interfère pas avec une loi fédérale, un règlement adopté par un conseil de bande ou un traité.

Globalement, de la période confédérale aux années 1950, les provinces se souciaient peu des services sociaux dispensés aux Premières Nations puisque ces derniers étaient la responsabilité du gouvernement fédéral qui concernait les « Indiens et les terres réservées aux Indiens ». C'est cette donne qui évolue sensiblement dans le cadre de l'État-providence. Comme le fait remarquer Milloy (2008),

Toute responsabilité constitutionnelle provinciale envers les Premières Nations prenait fin à la limite de la réserve; cependant, il n'en était pas ainsi de la participation provinciale. Les Indiens vivant dans les réserves demeuraient nettement sous la responsabilité exclusive du gouvernement fédéral. Toutefois, selon la stratégie fédérale d'intégration, cela ne signifiait pas que le gouvernement fédéral entendait s'occuper seul des conditions des réserves. Il n'était pas prêt, financièrement, à fournir l'infrastructure et les effectifs nécessaires en matière de santé, d'aide sociale et d'éducation, lorsque les provinces étaient dotées d'institutions et de spécialistes compétents. Le gouvernement comptait plutôt acheter ces services auprès des provinces. La Loi sur les Indiens de 1951 avait préparé les collectivités à ce type d'ententes de services en leur fournissant un contexte législatif destiné aux réserves en vue de ces ententes. (Milloy, 2008 : 17-18)

C'est en regard du partage de la gestion – et non de la responsabilité – de la question indienne que la reconfiguration de la *Loi sur les Indiens* en 1951 traduit un tournant. Ce dernier se caractérise à la fois par un morcellement du devoir fiduciaire du fédéral envers les Indiens inscrits et, consécutivement, par une infiltration pratique des provinces dans un domaine réservé exclusivement au gouvernement fédéral.

La question des services de bien-être à l'enfance est un exemple particulièrement frappant de la nouvelle admission des Indiens vivants sur les réserves aux services provinciaux et de ses conséquences en termes de redéploiement géographique de la population. En effet, suite à l'ajout de l'article 88 à la *Loi sur les Indiens* en 1951, les autorités de la protection de l'enfance ont pu retirer un grand nombre d'enfants autochtones de leur famille dans les années 1960 et 1970, phénomène aujourd'hui connu sous le nom de

« 60's scoop » (Bennett et coll., 2005). Cette expression fait référence aux placements par les travailleurs sociaux de nombreux enfants dans des foyers non autochtones en vue de leur adoption. Car, en raison de différends au niveau fédéral/provincial, les retraits d'enfants étaient souvent l'unique « service » fourni par le service d'aide à l'enfance aux communautés autochtones (*Ibid.*). Il faut savoir que la discrimination envers les femmes indiennes véhiculée par la *Loi sur les Indiens*, telle que renforcée en 1951, n'est pas la seule raison du morcellement des sociétés autochtones. En réalité, « de nombreux facteurs expliquaient l'effondrement quasi total des collectivités des Premières Nations; toutefois, deux de ces facteurs – caractéristiques fondamentales du colonialisme fédéral – se distinguent : l'absence persistante de financement dans tous les secteurs, et les pensionnats et leurs conséquences sur les personnes et les familles » (Milloy, 2008 : 15). Les déséquilibres psychosociaux courants chez les anciens pensionnaires, leurs conséquences sur le fonctionnement du noyau familial, élément essentiel de l'organisation sociale traditionnelle des Premières Nations, le tout combiné à un manque de ressources caractéristique de la situation politico-économique des réserves sont des problèmes qui se révèlent avec une acuité particulière au fil de la période d'après-guerre encourageant ainsi l'application de l'article 88.

En conséquence, vers la fin des années 1960, alors que sont créées les premières agences de bien-être à l'enfance, 30 % à 40 % des enfants sous tutelle sont autochtones même s'ils ne représentent que 4 % de la population nationale (Bennett et coll., 2005). Ce retrait accéléré des Indiens inscrits des communautés en vue de leur placement dans des familles non autochtones s'est soldé par un flux de populations en direction des villes du sud du Québec, des provinces voisines, aux États-Unis et même dans d'autres pays. En quittant les réserves, ces enfants perdaient leur statut d'Indien. C'est pourquoi nombre d'auteurs considèrent ce processus en des termes comparables au projet assimilationniste puisqu'il remplace l'émancipation par l'adoption (Loiselle, Bousquet, Dugré et coll., 2008). En raison de sa nature systématique et réfléchie, le rapport Kimelman (1985) qualifie même cette dynamique de « génocide culturel » auprès de ces enfants qui deviendront « la génération perdue ». Il est à souligner que l'expulsion des réserves en vertu du régime patrilinéaire inhérent à la *Loi sur les Indiens* n'a fait que nourrir davantage ce processus

d'assimilation puisque « ces mesures d'expulsion et de surveillance eurent une conséquence des plus tragiques, c'est-à-dire que nombre d'enfants de ces femmes allaient être « appréhendés » par les autorités du bien-être de l'enfance et intégrés au réseau des familles d'accueil et d'adoption, et ainsi écartés de leur culture et de leur collectivité » (Milloy, 2008 : 13).

C'est dans ce contexte qu'une partie des enfants placés au Québec sont venus fréquenter la ville de Montréal. Le parcours de Nakushet, petite fille crie adoptée par une famille juive montréalaise et désormais directrice de la *Stratégie pour la communauté autochtone urbaine de Montréal*, démontre comment certains de ces enfants ont pu s'enraciner dans l'agglomération au point de s'y investir, collectivement tout autant qu'individuellement, quelques décennies plus tard. Une nuance est cependant nécessaire. Il semblerait en effet que ce phénomène ait été plus fréquent dans les villes de province que dans la métropole montréalaise (Lévesque et Cloutier, 2013 : 3). De plus, « within the general picture of over-representation there were wide regional variations. In 1981-82 the percentage of Aboriginal children in care, as percentage of all children in care in various provinces ranged from a low of 2.6 per cent in Quebec to a high of 63 per cent in Saskatchewan » (CRPA, 1996a : 23). Mais même si les chiffres du Québec sont relativement faibles en comparaison à d'autres provinces comme la Saskatchewan ou le Manitoba, il reste que la notion de gestion partagée introduite par les modifications de la *Loi sur les Indiens* en 1951 a permis une participation accrue des autorités provinciales dans les affaires indiennes. Comme Milloy (2008), concluons sur le fait que « le pouvoir provincial, et un vaste fardeau législatif et réglementaire fédéral, allant de la circulation à la garde d'enfants, liés à la Loi sur les Indiens, franchissaient ainsi les limites des réserves, sans l'accord de la collectivité. Responsabilité partagée était synonyme de colonialisme partagé, au niveau de chaque province » (*ibid.* : 18).

1.2.3. De l'assimilation à l'intégration : l'imposition d'une destination

L'impact spatialement excluant du déterminant patrilinéaire véhiculé par la *Loi sur les Indiens* tel que renforcée en 1951 ainsi que la généralisation du placement d'enfants

dans des foyers non autochtones illustre comment certains facteurs ont pu transformer la répartition géographique des populations autochtones au sortir de la Seconde Guerre mondiale. D'un certain point de vue, le renforcement des mécanismes de contrôle de l'attribution du statut d'Indien inscrit, et donc de son corolaire qu'est le droit de résidence en réserve, s'est soldé par une multiplication des départs des communautés vers les villes. Ces mesures correspondent à une phase de l'application de la *Loi sur les Indiens* où la logique des coûts va se traduire par une volonté de minimiser la part indienne de la population. C'est ainsi que « compte tenu des taux croissants d'urbanisation, on affirmait qu'il devait s'agir d'une démarche conjointe » (Milloy, 2008 : 16). C'est dans ce cadre que les provinces représentent des relais providentiels de la gestion fédérale. En 1963, la création de la Direction générale du Nouveau-Québec, en symbolisant les débuts officiels du Québec dans le dossier autochtone, illustre la volonté provinciale de s'introduire dans ce champ d'action dès lors intergouvernemental. C'est notamment suivant cette ouverture, et dans la perspective des services sociaux, que l'on a pu créer des ponts à partir des communautés vers les services hospitaliers des villes comme Montréal³¹.

Face au fardeau fiscal que représente la question indienne, et constatant l'opérationnalité des services provinciaux, les Affaires indiennes vont même jusqu'à mettre au point un programme de placement dans les villes à partir des années 1960 :

In response to what it called the “problems of adjustment to the standards of the non-Indian community,” the [Indian Affairs] branch created a placement program that worked in cooperation with the National Employment Service. Indian Affairs placement officers were responsible for selecting individuals from reserves to be placed in urban employment, and for providing these individuals with fiscal and administrative support during the initial phases of their employment. [...] Placement officers became deeply involved in individual cases, and at times officers intervened extensively in their clients' lives in an effort to facilitate permanent urban employment and residence. Careful selection of First Nations candidates for this program, and intensive supervision and control after their placement, suggest that the program represented the extension of the historic wardship role of the Indian Affairs Branch off of the reserve and into the city. (Peters, 2002 : 83)

³¹ Nous reviendrons plus tard sur ces flux de populations, à travers l'exemple des populations crie du Nord-du-Québec, puisque, concernant la situation de Montréal, ils atteignent leur paroxysme au fil des décennies suivantes.

En dépit du fait que les Affaires indiennes mettent rapidement un terme à ce programme (1975), il illustre davantage comment des mesures gouvernementales ont pu encourager les départs vers les villes. Or, comme l'indique Evelyn Peters (2002 : 81), « the movement of First Nations people to cities was interpreted by most policymakers of the post-war period as a decision to integrate into the Canadian mainstream. This interpretation rendered First Nations people in cities categorically distinct from First Nations people on reserves ». C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre l'incorporation du Département des Affaires indiennes au ministère de l'Immigration et de la Citoyenneté en 1949. À partir de là, « for the Citizenship Branch, First Nations urbanization was a matter of “internal migration,” an analogue of overseas immigration, representing “a new phase where the skills that were applied to immigrant groups can be used with Indians who migrate to the cities » (*ibid.* : 82). Encore une fois, il est possible d'analyser cette tendance au jour du vocabulaire foucauldien au sein duquel un hétérotopie, ici les réserves, entre en relation avec l'entité spatiale dont elle constitue l'envers, à savoir les villes. En quelque sorte relayés au statut d'étrangers de l'intérieur, « ils étaient considérés comme des immigrants sur leur propre territoire, ayant franchi non pas un océan, mais la démarcation fondée sur la compétence constitutionnelle entre une réserve de ressort fédéral et une province » (Milloy, 2008, 10). La réussite du franchissement théorique des frontières juridictionnelles qui les ont cooptés au fil de la colonisation, autrement dit leur intégration à la société « d'accueil » provinciale, dépendait alors de l'érosion de leur distinctivité juridique. Dorénavant, le credo de l'« intégration ethnique » remplace celui de l'« assimilation de la race », et ce, bien que « le paradigme de la réduction soit d'airain » (Lavoie, 2007b : 14-15)³². Le projet de contrat social remplace alors celui de civilisation. C'est pourquoi, dès 1951, l'idée d'abolir le statut d'Indien commence à germer, de sorte que les Indiens inscrits se voient offrir « le même statut de citoyen et les mêmes droits que les non-Indiens, et rien de plus » (Satzewitch et Wotherspoon, 1993 : 230).

³² Le paradigme de la Réduction est particulièrement bien formulé par Jean-Jacques Simard pour qui « l'idéologie de la réduction des Autochtones, la clé de leur condition sociale dans les mentalités, tient en deux mots le *Blanc/l'Autochtone*, deux mots conçus comme des archétypes culturels mutuellement opposés, deux grandes figures formant chacune le reflet en creux, le négatif, de l'autre. Nous soutiendrons que ce couple est une *construction de l'imaginaire moderne*, inventeur de deux personnages. (...) La simplicité même de cette dichotomie binaire lui confère une extraordinaire efficacité idéologique pour expliquer et justifier l'enclavement des Autochtones dans des réserves ethniques, territoriales et institutionnelles, à part et à l'abri de la société des « Blancs », ce qui les renvoie à la case départ : la réduction » (Simard, 2003 : 23).

En réponse à ces questionnements, le gouvernement libéral, mené par Lester B. Pearson depuis 1963, commande en 1964 une étude approfondie qui explore les besoins économiques, éducatifs et politiques des Indiens dans les différentes provinces afin d'en savoir plus sur les inégalités vécues par ces derniers. Le mandat qui a donné naissance à l'*Étude sur les Indiens contemporains* produite par les anthropologues Hawthorn et Tremblay (1967), après des mois de rencontre avec les bandes indiennes de tout le Canada, « reflète bien la place réservée aux Autochtones : ils sont encore paradoxalement à part du reste de la 'société' bien qu'objet spécial de considération par le gouvernement fédéral et possiblement par les anthropologues » (Kurtness, 2009 : 1). Parmi les 91 recommandations, l'étude met de l'avant les liens entre la situation de pauvreté avilissante vécue par les Indiens inscrits et le paternalisme inhérent à la gestion de ces derniers par les Affaires indiennes qui les maintient dans une position d'infériorité juridique. Dans l'optique de réparer les torts de cette situation, les auteurs du rapport ne voient aucune contradiction entre l'obtention de la citoyenneté canadienne et le statut d'Indien inscrit. Toutefois, ayant bien conscience de leur spécificité, Hawthorn et Tremblay considèrent le mode de citoyenneté standard comme insuffisant et proposent donc l'idée de « citoyenneté plus » (citizen plus), autrement qualifiée de « citoyenneté à valeur ajoutée ». Ainsi, « Indians should be regarded as 'Citizen plus' in addition to the normal rights and duties of citizenship, Indians possess certain additional rights as charter members of the Canadian community » (Hawthorn et Tremblay, 1967 : 5). Dès lors, on recommande au Ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada (notées MAINC), nouvellement créé en 1966, d'assurer le rôle de défense de ces « droits indiens » au sein de la bureaucratie fédérale.

Que signifie ce plus ? Faire de l'idée de citoyenneté l'élément-clé des recommandations témoigne d'une volonté de changement du statut des Autochtones marqué par leur rejet historique de la société civile. Rappelons qu'après diverses tentatives avortées dans les années 1950, la décennie 1960 s'ouvre sur l'acquisition du droit de vote aux élections fédérales pour les Indiens inscrits, un droit obtenu en 1969 pour ce qui est des élections provinciales québécoises. La contemporanéité de cette avancée illustre leur marginalisation au sein de la communauté politique canadienne. Considérant l'acquisition

du droit de vote comme la manifestation absolue de la citoyenneté, force est de constater que le plus prôné se traduit par davantage que la possibilité d'exprimer sa voix dans l'agora de la société civile. En fait, il s'agit de reconnaître l'existence de droits spécifiques aux Indiens inscrits quant à l'administration des réserves. Jusqu'au rapport Hawthorn/Tremblay, ils ont été considérés comme inaptes à conduire leur propre destinée et donc à dialoguer avec les gouvernements. C'est pourquoi le rapport préconise par exemple une reprise en main du système éducatif propre aux réserves qui se traduirait par un pouvoir accru du Conseil de bande de chacune, soit la structure politique de ces dernières, sur les programmes et le contenu des manuels scolaires. De cette façon, et comme dans le cas d'autres recommandations, il s'agit de garantir la survie culturelle des Autochtones du pays, érodée par le projet assimilationniste et la dépossession des terres symbolisées par la *Loi sur les Indiens*, en leur octroyant un plus grand pouvoir de gouvernance sur le territoire de la réserve grâce à un régime de citoyenneté plus. Ce plus, synonyme de droits supplémentaires, annonce donc un nécessaire changement des paramètres de la relation unissant peuples autochtones et gouvernement fédéral.

C'est dans la foulée du rapport Hawthorn/Tremblay que paraît en juin 1969 le célèbre Livre blanc intitulé *La politique indienne du gouvernement du Canada*. Déposé par Jean Chrétien, alors ministre des Affaires indiennes, le document expose les lignes directrices de la nouvelle politique du gouvernement Trudeau. Cette proposition prétendait témoigner d'un changement d'attitude radical du gouvernement en réponse aux recommandations des anthropologues Hawthorn et Tremblay. Le point de départ du Livre blanc est la reconnaissance de la « distinctivité » des Indiens inscrits par rapport aux autres Canadiens en tant que résultante d'un traitement différentiel qui fait d'eux « les victimes d'un régime juridique différent » (MAINC, 1969 : 8). Il faut savoir qu'au cœur du mouvement de décolonisation massive propre à l'après-Seconde-Guerre-mondiale, et sous l'œil nouvellement inquisiteur de la communauté internationale, un fond de mauvaise conscience de la part de la société canadienne et ses gouvernements va alors teinter leurs relations avec les Indiens inscrits, et « de ce sentiment de culpabilité naîtra l'identité victime des Indiens canadiens » (Lavoie, 2007 : 15). C'est ainsi que, prônant l'égalité formelle des Indiens inscrits avec les autres citoyens, il est « résolu à ce que tous soient

traités avec équité et que nul ne soit désormais écarté de la vie canadienne, surtout pour des motifs de caractère ethnique » (*ibid.*). Si certains situent le Livre blanc en rupture avec le rapport Hawthorn/Tremblay, c'est parce qu'ils considèrent l'association de la citoyenneté canadienne et du statut d'Indien comme non viable pour l'avenir des Autochtones du pays, ainsi que pour le pays tout simplement (Cairns, 2001). De fait, ce rapport propose de mettre un terme au statut d'Indien, et à l'instance qui s'y rapporte, le ministère des Affaires indiennes, pour l'acquisition de la nationalité canadienne. C'est ainsi que « pour les intégrer, il fallait les traiter comme des 'citoyens ordinaires', donc mettre un terme à la responsabilité du gouvernement fédéral et transférer aux provinces le soin d'administrer les services sociaux, comme elles le faisaient déjà pour les autres habitants dans les limites de leurs territoires » (Beaulieu, 1997 : 146). Au final, dans la continuité des amendements apportés à la *Loi sur les Indiens* en 1951 et qui visaient une réduction du nombre d'Indiens inscrits, il s'agit de faire disparaître de la carte des provinces les réserves, ces hétérotopies fédérales, afin de subsumer l'existence autochtone dans la masse des « citoyens ordinaires ». Force est de constater que les villes occupent une place de choix dans cette reconfiguration des territoires juridiquement assignés aux autochtones.

La proposition du Livre blanc s'est accompagnée d'une vague de protestation clamant le rejet total de ce dernier. Un an plus tard, cette controverse aboutit à la parution du Livre rouge chapeauté par deux représentants autochtones albertains, John Snow et Harold Cardinal (Waubageshig, 1970). Le débat est alors posé de sorte que la proposition d'une disparition du statut d'Indien est associée à l'idée de délocalisation des peuplements autochtones vers les villes, ces espaces perçus comme hostiles d'un point de vue politico-économique et socioculturel. En témoigne la mention qui en est faite dans l'introduction du Livre rouge : « the future generation would be condemned to the despair and ugly spectre of urban poverty and ghettos » (Waubageshig, 1970 : 1). Confrontés au spectre de la disparition socioculturelle par l'immersion dans une société d'accueil urbaine, les porte-paroles autochtones manifestent en dernier recours leur préférence pour la *Loi sur les Indiens*, pourtant décriée, plutôt qu'une absence de loi et donc de protection (Beaulieu, 1997 : 147). Face à ces réactions, le gouvernement Trudeau n'a d'autre choix que de renoncer à l'application de sa politique en 1970. Toutefois, si cet événement a fait date dans

le parcours des relations administratives, territoriales et juridiques entre l'État canadien et les Autochtones, c'est bien parce qu'il a été un déclencheur des mouvements de protestation politique, notamment à partir des villes, et donc de la montée progressive des nationalismes autochtones (Beaulieu, 1997, Leslie, 2002, Murphy, 2003). De même, avec l'ouverture d'une nouvelle ère de revendications politico-territoriales, marquée par la volonté de sortir de la tutelle imposée au XIX^e et au début du XX^e siècle, la nature qualitative du redéploiement des populations autochtones à destination des villes se diversifie davantage comme l'illustre précisément le cas montréalais.

Chapitre 2.

Mobilisation et visibilité croissante : une renaissance à partir des villes

Au-delà d'une évolution progressive des catégories de populations qui fréquentent Montréal, c'est bien un changement, plus structurel, de la nature de cette présence, non plus résignée, mais revendiquée qui s'opère depuis les années 1970. En effet, les départs pour la ville, longtemps « synonyme de coupure » avec la communauté d'origine, revêtent aujourd'hui les atouts « d'une dynamique de continuité ou de prolongement avec la vie en communauté, voire de complémentarité » (Lévesque, 2003 : 26-27). En d'autres termes, cette mobilité est animée d'une nouvelle connotation. Dépassant le point de vue de l'échec et de la fuite, elle traduit plutôt une reconfiguration des liens entre ville et communauté. C'est la principale leçon à tirer des différentes formes de mobilisation qui prennent place à Montréal et à l'issue desquelles la présence autochtone montréalaise connaît un changement substantiel.

2.1. 1970-80 : les conséquences spatiales d'une nouvelle ère de mobilisation

En pleine période de multiplication des revendications territoriales, notamment caractérisée par l'adoption des traités modernes, ou sociales, comme l'illustre la trajectoire institutionnelle du mouvement des femmes autochtones, Montréal devient un lieu de mobilisation qui, par l'implantation d'institutions et d'organismes des Premières Nations, va cristalliser une forme d'émulation politique, sociale et économique.

2.1.1. S'appropriier le Sud pour garder le Nord

Une succincte contextualisation des enjeux territoriaux à l'œuvre dès les années 1970 nous semble être un préambule nécessaire à la compréhension de la nature stratégique du choix de la ville de Montréal comme lieu de mobilisation politique. La convoitise suscitée par les ressources hydroélectriques des rivières du nord du Québec de la part d'Hydro-Québec, société d'État vouée à la production de l'hydro-électricité, est en effet largement reconnue comme un facteur déclencheur de l'émergence d'une force politique

autochtone (Vincent, 1992). Dès 1971, l'Association des Indiens du Québec (notée AIQ), créée en 1965 et dirigée par Max Gros Louis au titre de porte-parole, dénonce le manque de consultation de leurs populations concernant les projets de barrage sur le site de la Grande Rivière et de la rivière Eastmain localisée au nord de la région de la Baie-James, des initiatives officialisées un an plus tard (1972). S'engage alors une bataille judiciaire portée devant la Cour Supérieure du Québec par les représentants autochtones et dont on retiendra l'emblématique jugement Malouf en tant que « grande victoire morale », puisque, à partir de cet épisode, le gouvernement du Québec se voit contraint de consulter, voire même coopérer avec les populations concernées dans le processus décisionnel inhérent aux projets de grands travaux en question (Beaulieu, 1997 : 151, voir aussi Torrie et coll., 2010)³³. Cette ouverture marque le début d'un dialogue entre représentants politiques autochtones et instances gouvernementales, une dynamique forte des négociations qui ont mené à la signature des traités dits « modernes » (Otis, 2005). Sans rentrer dans le détail des négociations, rappelons seulement qu'une entente de principe unissant les structures politiques criées et inuit, les gouvernements du Québec et du Canada, Hydro-Québec, la Société d'énergie de la baie James et la Société de développement de la baie James, a d'abord été signée le 15 novembre 1974, un processus qui se solde un an plus tard, presque jour pour jour, par la ratification de la célèbre *Convention de la baie James et du Nord québécois* (notée CBJNQ). Pionnier en la matière, ce premier traité moderne sera suivi de près par la signature de la *Convention du Nord-Est québécois* (1978), qui lie cette fois-ci l'unique bande naskapie du Québec aux interlocuteurs gouvernementaux et corporatistes déjà mentionnés.

Si nous mentionnons ces événements, c'est parce qu'ils ont eu directement une incidence sur la fréquentation de Montréal par une certaine catégorie de population d'origine crie, inuit et naskapie. Rappelons-nous que les acteurs impliqués dans cette dynamique habitent des territoires pour le moins éloignés les uns des autres, sinon de la métropole. C'est par exemple à partir de Fort-George que les Chefs cris retirent le mandat de leur représentation à l'AIQ en avril 1974, pour composer leur propre équipe de

³³ Soulignons que cette victoire ne fait pas l'unanimité comme l'illustre le point de vue de l'avocat des Cris, Robert Mainville (1993). En outre, pour en savoir plus sur les motifs qui ont rendu caduque le jugement Malouf, voir Savard (1979) et Kurtness (2009).

négociateurs (Vincent et Deschênes, 1988 : 222). C'est d'ailleurs suite à cet impératif de représentation qu'est créé en 1974 le Grand Conseil des Cris du Québec (noté GCCQ), signataire de la CBJNQ³⁴. Il faut aussi souligner que la Northern Québec Inuit Association (notée NQIA, elle deviendra la Société Makivik), implantée dans la partie arctique de la province, existait déjà depuis avril 1971 afin de défendre les intérêts des Inuit. Stratégiquement, la nécessité de se rapprocher des outils qui permettent de défendre leurs revendications devient rapidement un des enjeux rencontrés par ces groupes politiques. C'est ainsi que dès le 23 octobre 1972, les chefs cris, les représentants des Inuit et de l'exécutif de l'AIQ se réunissent à Montréal pour examiner le travail produit par le caucus de la baie James (*James Bay Task Force*) initié par l'AIQ en mai de la même année – soit avant sa mise à l'écart – et regroupant des chercheurs provenant principalement de l'Université McGill à Montréal (Vincent & Deschênes, 1988 : 220). Les chercheurs ne sont pas les seuls à être mobilisés puisque, comme l'indique Sylvie Vincent, les péripéties politiques qui ont mené à la signature de la CBJNQ s'inscrivent « dans un contexte de non-reconnaissance des droits autochtones, et donc dans un contexte de poursuite judiciaire [qui] eut une influence déterminante sur la façon dont furent traitées les revendications autochtones » (Vincent, 1988 : 4). Cette tendance appelle le recours à des cabinets d'avocats et de conseillers juridiques de plus en plus spécialisés dans ce type de question à mesure qu'elles deviennent d'actualité. À partir de là, la ville devient à de multiples reprises un lieu de rassemblement pour ces leaders politiques, de telle sorte que Montréal est désignée comme lieu privilégié de mobilisation politique en dépit du fait que Québec est la capitale de la province.

Pour soutenir leurs revendications, le GCCQ et l'AINQ installent directement leurs comités de négociation dans la ville. Alors que les négociations entrent en phase finale, « le

³⁴ Il faut savoir que, quelques années plus tard, le Conseil Atikamek-Montagnais, assemblée constituante des groupes Montagnais – désormais appelé Innus - et Atikameks, et l'Assemblée des Premières Nations qui représente plus particulièrement les groupes Hurons-Wendate et Mohawks, sont également créées (Lévesque, 1990). Par conséquent, les conclusions émises au fil de la présente section à propos de l'implantation de représentation politique des Premières Nations à Montréal sont, dans une certaine mesure, applicables à la situation de ces autres groupes autochtones. Ceci s'est traduit par la présence, à Montréal, d'une certaine catégorie, très politisée, d'Innus, d'Atikamekw et de Hurons-Wendat – les Mohawks ayant toujours été présents comme on l'a vu. Il est ici essentiel de distinguer l'Assemblée des Premières Nations mentionnées de l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (APNQL) qui depuis 1985 réunit au sein d'une Assemblée constituante 43 chefs des communautés autochtones du Québec pour un total de 10 Nations représentées, soit tous les Amérindiens sans les Inuit qui sont eux-mêmes impliqués dans d'autres structures. L'APNQL est affiliée à l'Assemblée des Premières Nations (AFN) canadienne dont le siège est localisé à Ottawa.

comité central chargé des négociations fait la révision et la rédaction à partir du travail de sous-comités et négocie quelques questions encore litigieuses dans un hôtel de Montréal » (Vincent et Deschênes, 1988 : 223). C'est d'ailleurs dans cette même ville que les Inuit dissidents, un groupe réfractaire à la CBJNQ, choisissent de tenir en octobre 1975 la conférence de presse dans laquelle ils officialisent leur refus de signer la Convention. Le même mois, « tous les conseils de bande cris convergent vers Montréal pour réviser en détail la Convention et pour la signer » (*ibid.* : 224). C'est enfin à Montréal que se tiendra le Forum du 10^e anniversaire de la signature de la CBJNQ destiné à faire le bilan de sa mise en application.

Alors que les représentants naskapis se désolidarisent de la NQIA dès septembre 1975, ces deux groupes entretiennent toujours des relations de soutien mutuel³⁵. En témoigne la proposition faite par la NQIA de fournir son soutien logistique pour qu'une petite équipe de négociateurs Naskapis puisse également se baser à Montréal afin de prendre part au processus encadrant les négociations de la CBJNQ. L'exemple de l'aide apportée aux Naskapis par les Inuit nous apprend que la ville, espace de visibilité pour les mouvements de revendications territoriales est, dès les années 1970, un espace de réseautage, d'échange, en somme un espace de rencontre pour plusieurs Premières Nations qui, sinon, auraient peu de contact, précisément lorsqu'elles sont très isolées comme l'illustre leur situation géographique. De même, « dans la foulée d'autres groupes autochtones se sont dotés d'instances et de bureaux politiques, des alliances intergroupes se sont formées comme celles qui ont conduit à la création du Conseil Attikamekw-Montagnais en 1978 ou à la fondation de l'Assemblée des premières Nations du Québec et du Labrador en 1985 (l'instance qui a succédé en quelque sorte à l'Association des Indiens du Québec) » (Lévesque et Cloutier, 2013 : 6). Conséquemment, par la mobilisation des ressources qui y sont regroupées afin de défendre les intérêts des collectivités autochtones, Montréal devient le théâtre de la « révélation d'une force politique autochtone » en tant que lieu privilégié de la négociation entre l'État et les Autochtones (Vincent, 1992, Lévesque et Cloutier, 2013).

³⁵ Début 1975, « des négociateurs du GCCQ et de la NQIA visitent Schefferville afin d'expliquer aux Naskapis que les négociations en cours touchent leurs droits et leurs territoires, et pour les inviter à s'associer à eux » (Vincent et Deschênes, 1988 : 223). C'est en septembre de la même année que, « jugeant que la NQIA ne représente pas assez bien leurs intérêts, les Naskapis décident de former leur propre équipe de négociateurs » (*ibid.*).

C'est ainsi que, de l'annonce des grands projets hydroélectriques à la signature de la CBJNQ, Montréal devient le lieu de convergence des représentants autochtones au gré de réunions ponctuelles³⁶. Ce choix s'explique alors autant pour sa nature stratégique que pour les commodités que la ville offre. L'implication des représentants politiques et négociateurs cris, inuit et naskapis y a eu pour effet de charrier ponctuellement dans son sillage des populations dont les trajectoires socio-économiques les différencient de ceux déjà présents en ville. À présent, si le recours à la ville de Montréal se dote d'une importance tactique particulière en contexte de négociation de la CBJNQ, la période qui s'ouvre avec la signature de celle-ci renforce cette dynamique à plusieurs titres, notamment du point de vue économique ou encore des services de santé, comme nous allons le voir en poursuivant avec l'exemple des populations cries.

2.1.2. Montréal, ou l'institutionnalisation d'un relais du Nord

Par la recherche d'une plus grande autonomie, la trajectoire politique des cris illustre le renforcement du rôle de relais institutionnel progressivement conféré à Montréal. La systématisation des recours aux services hospitaliers de la ville en est un exemple éloquent. À l'origine, l'évacuation aérienne en direction des grands centres urbains localisés au sud de la province et destinés aux personnes cries gravement malades débute dès 1926. En dépit du fait que durant la première moitié du XX^e siècle le gouvernement fédéral installe peu à peu des cliniques ou plus simplement des antennes médicales dans les communautés autochtones du Nord-du-Québec, ces dernières ne peuvent répondre à toutes les demandes. C'est pourquoi, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, la responsabilité des services de santé destinés aux Indiens est transférée des Affaires indiennes au nouveau ministère de la Santé et de services sociaux. Comme le rappellent Torrie et coll. (2005 : 93),

In the social services, the Indian Department gradually loosened its relief policies, and by the late 1950s it began replacing in-kind relief and rations with cash payments [...] Social service agencies based in the non-Aboriginal communities later furnished long-distance support, through a system of referrals and occasional visits, under

³⁶ Il est à noter que d'autres villes sont investies par le même type d'acteurs à l'instar de Québec, Val-d'Or ou encore Ottawa (Lévesque et Cloutier, 2013).

contract with Indian Affairs. This minimal level social service persisted until the latter 1970s.

La nature minimale de cette offre de services justifie alors des déplacements aériens de plus en plus fréquents des patients qui nécessitent des soins spécialisés vers les centres urbains. Torrie et coll. (2005) font d'ailleurs remarquer que les communautés installées à l'intérieur de terres (*inland communities*) vont se tourner préférentiellement vers les Centres urbains du Saguenay et de l'Abitibi, voire de Montréal, alors que les cris peuplant la côte de la Baie James (*coastal communities*) auront recours à des services localisés dans des villes ontariennes³⁷. Concernant le cas montréalais,

In 1977 important central functions of a regional board had been assigned to Montreal General Hospital, including responsibility for public health and patient transportation services. While necessary in light of pressing need, this began a long-term trend of relying on external establishments for core regional functions. (*ibid.*, 2005 : 95)

Conformément à cette tendance, le déploiement spatial des populations crie se trouve renforcé par la signature, en 1975, de la CBJNQ. En vertu de celle-ci, le Conseil cri de la santé et des services sociaux (noté CCSSS, *Cree Board of Health and Social Services*) voit le jour au cours de l'année 1978 en tant qu'organe de gestion des services sociaux et de santé destiné à l'ensemble de la population du territoire cri de la Baie James (Vincent et Deschênes, 1988). Face à la lenteur des démarches visant à structurer l'offre médicale dans la région, les liens avec le sud s'intensifient, à tel point qu'un accord est signé entre le CCSSS et le Département de santé communautaire (DSC) de l'hôpital général de Montréal en 1978, afin de pallier les manques en matière d'offre de soins au Nord (Torrie et coll., 2005). Deux ans plus tard, suite à l'épidémie de tuberculose qui sévit en 1980 dans les communautés crie du Nord, puis de gastro-entérite touchant massivement les enfants de ces collectivités, un programme s'étendant de 1981 à 1984 est mis en place toujours en partenariat avec les institutions hospitalières de la métropole que sont l'Hôpital général et l'Hôpital pour enfant (*ibid.* : 111-112). Suite à l'accord déjà mentionné, ce programme est à la fois dirigé et administré par le DSC de l'Hôpital général à *partir* de Montréal, ce dernier ayant également la responsabilité du transport des patients conformément aux attentes du

³⁷ Les communautés de l'intérieur des terres sont Waswanipi, Mistissini ou Nemiscau/Nemaska. La réserve d'Oujé-Bougoumou, quant à elle, voit le jour bien plus tard, soit en 1992. La donne a alors évolué sensiblement puisque des infrastructures médicales commanditées par le Conseil Cri pour la Santé et les Services sociaux sont peu à peu implantées dans la Nord. Les *coastal community*, quant à elles, sont Waskaganish, Weminji, Eastman, Chisasibi et Whapmagoostui.

CCSSS. Il faut attendre 1995 pour que, le programme en question se consolidant, l'Hôpital général perde la responsabilité du transport du patient, une passation de pouvoir qui s'accompagne de l'implantation des bureaux de la CCSSS à Montréal (*ibid.* : 113). Ce n'est qu'au début des années 2000 que la structure administrative supportant ce programme est relocalisée dans le Nord, à Chisasibi, sous la juridiction exclusive du Département de santé publique cri (*Cri Public Health Department*) (*ibid.* : 114).

Au demeurant, l'émergence de liens nord-sud dans les années 1950-1960 alimentée par les besoins médicaux et leur consolidation lors des décennies suivantes, laisse entrevoir une intensification des flux de populations criées extrêmement mobiles en direction de Montréal, et à partir de celle-ci, qui s'est vraisemblablement traduits par l'institutionnalisation d'une nouvelle présence autochtone à Montréal. Il est à noter que la CBJNQ et la CNEQ concernent également les populations nordiques que sont les Inuit et les Naskapis, lesquels ont bien pu contribuer à l'amplification d'une présence autochtone montréalaise par le renforcement de la mobilité nord-sud.

L'impact de la CBJNQ n'est pas seulement politique et social, mais également économique. C'est en effet dans la foulée de la signature de cette dernière qu'une multitude d'instances visant le développement économique des Cries sont créées. À titre d'illustration, rappelons que la compagnie Air Creebec est créée dès 1979 en qualité de société de transport aérien appartenant aux Cries et visant à desservir les pourtours de la baie James, en Ontario comme au Québec, vers le sud et inversement. Dans ce cadre, les premières offres de vols établissent des ponts entre Montréal, puis Val-d'Or, et les communautés nordiques. Aujourd'hui, bien que le siège social se localise à Val-d'Or, le point de chute montréalais fait encore l'objet de préoccupations particulières. Alors que la compagnie aérienne annonce en 2012 un investissement de 9,9 M\$ notamment pour la reconstruction de son hangar sur le site de l'aéroport montréalais P-E Trudeau, localisé dans la banlieue de Dorval, le directeur des Finances, Sylvain Dicaire, déclarait : « Le siège social demeure à Val-d'Or, mais sans le hangar à Dorval nous aurions eu de la difficulté à survivre dans tout

ce qui s'en vient»³⁸. Ce projet n'implique pas seulement une amélioration de l'infrastructure, mais annonce une augmentation de la masse salariale de la compagnie dans la métropole puisque neuf emplois seront créés afin de consolider les 62 postes existants³⁹. Autre exemple, la Compagnie de Construction et de Développement Crie ltée est également créée à Montréal, et implantée dans la banlieue de Laval en 1976.

En réponse à la recrudescence de ces initiatives entrepreneuriales, dont l'ampleur va bien au-delà des deux cas mentionnés, l'Administration régionale crie (notée ARC) est fondée dès 1978 en vertu de l'article 11 de la CBJNQ. Depuis lors, les entreprises cries telles que Air Creebec, la Compagnie de construction crie, Creeco, etc. relèvent de cette société de développement dont le siège social est établi à Montréal jusqu'à la fin de la construction du village nordique de Nemaska (ou Nemiscau), débuté en 1979, où il déménage par la suite. Même si aujourd'hui le siège social de l'ARC est localisé à Nemaska, l'organisation possède toujours des bureaux à Montréal. 1978 est également l'année de formation de la Commission scolaire crie qui dispose également d'une antenne à Montréal, tout comme la Société de développement de la Baie James (qui démobilise ses bureaux Montréalais en 1985). Point de ralliement politique, Montréal devient donc également un relais économique stratégique dont résulte la constitution d'un secteur d'employabilité autochtone. Cette dernière dimension se solde par une fréquentation accrue de la ville par des personnes manifestant une trajectoire socio-économique très spécifique, car intrinsèquement liées à une fonction publique autochtone (voir notamment le cas de la Commission scolaire crie) ainsi qu'à l'entrepreneuriat. Cette dernière vue est relayée par Terry Wotherspoon qui postule l'émergence de « secteurs d'affaires autochtones » dans les villes canadiennes (Wotherspoon, 2003 : 169). Cette hypothèse est particulièrement tangible à Montréal où la population autochtone, comme à Toronto, y bénéficie de revenus plus élevés que dans des villes comme Regina ou Edmonton (La Prairie, 1995 : 39). D'autant plus réaliste que, statistiquement, suivant la classification en zonage (zones

³⁸ Par l'expression « tout ce qui s'en vient », il est fait référence à la mise en application du Plan Nord chapeauté par le Gouvernement du Québec. La zone d'application de ce projet démesuré d'exploitation des ressources naturelles du Nord est localisée, entre autres, au cœur du territoire ancestral cri. Pour la référence de l'article, voir : [http://www.abitibiexpress.ca/Actualites/2012-04-30/article-2967024/Air-Creebec-investit-9,9-M-\\$-dans-son-hangar-de-Montreal/1](http://www.abitibiexpress.ca/Actualites/2012-04-30/article-2967024/Air-Creebec-investit-9,9-M-$-dans-son-hangar-de-Montreal/1).

³⁹ Voir le communiqué officiel d'Air Creebec Inc. en date du 27 avril 2012 : <http://www.aircreebec.ca/Communique.aspx?ResourceId=f5fd7826-b8a0-4075-b2c6-5c405b1a12db>.

urbaine, rurale, isolée, difficile d'accès) développée par White et Maxim (2007), les personnes résidant en zone urbaine disposent de revenus supérieurs à leurs homologues des autres zones géographiques (Deslaurier, 2011).

À présent, insistons sur le fait que l'arrivée massive d'Autochtones dans les villes du Québec n'a pas toujours été une question de choix. La trajectoire de ces femmes, victimes de l'application du déterminant patrilinéaire inhérent à la *Loi sur les Indiens* depuis sa reformulation de 1951, a précipité le départ de nombreuses femmes et de leur famille alors qu'il leur retirait toute légitimité quant au droit de résidence en réserve. Ironiquement, ce durcissement des mécanismes d'attribution du statut a été le moteur d'un vaste mouvement de contestation à tel point que l'histoire de la présence autochtone à Montréal a été jalonnée par la lutte des femmes dénonçant les discriminations à la fois de la part de la société allochtone, mais aussi autochtone.

2.1.3. Une histoire jalonnée par la lutte des femmes : le projet de Loi C-31

Le combat mené par Mary Two-Axe Earley (1911-1996) pendant trente ans est un témoignage exemplaire de ce militantisme. Épouse d'un non-Autochtone, elle perdit son statut d'Indienne. Elle fut d'ailleurs la première femme du Canada à regagner son statut. C'est en 1966, suite au décès de son conjoint, que l'épopée juridique de cette Mohawk de Kahnawake débute. Elle souhaite s'établir dans sa propre maison localisée sur la terre de sa réserve natale. Le Conseil de bande lui refuse alors ce droit puisqu'en vertu de la *Loi sur les Indiens*, dont il applique les clauses, elle n'est plus Indienne. À partir de cet événement, en informant la sphère publique de sa situation, Mary Two-Axe Earley reçoit l'appui d'autres femmes indiennes qui mettent sur pied, en 1968, le mouvement « droit égaux pour femmes indiennes » (noté DÉFI, *Equal Right for Indian Women*). Le mandat de l'organisation consiste à faire pression sur le gouvernement fédéral afin d'abolir la clause discriminatoire en question tout en sensibilisant l'opinion internationale et nationale à cette injustice (Earley, 1994). Par la suite, l'Association des femmes autochtones du Canada (notée AFAC, *Native Women Association of Canada*) est créée afin d'offrir une base institutionnelle au DÉFI. Créée en 1971, l'association n'est officiellement enregistrée

qu'une 1974. Entre-temps, les causes de deux autres femmes indiennes sont rendues publiques, en l'occurrence Jeannette Corbière-Lavell, Ojibway de la réserve de Wikwemikong, et Yvonne Bédart, originaire de la réserve ontarienne des Six Nations iroquoiennes (AFAC, 2011 : 15). En vertu de la *Déclaration canadienne des droits* de 1960, ces dernières portent leur cas devant les tribunaux, jusqu'à la Cour suprême en 1973⁴⁰. L'instance refuse alors de leur donner gain de cause à peu de votes près – 4 voix pour, 5 voix contre – suite aux pressions exercées par dix organisations indiennes (Earley, 1994 : 432).

Il faut savoir que des organisations autochtones provinciales ou nationales, tel que l'Assemblée des Premières Nations (notée APN), ainsi que certains Conseils de bandes se sont prononcés contre ce mouvement en appuyant le maintien de l'article 12 de la *Loi sur les Indiens* (Lévesque, 1990, Earley, 1994). Largement défendu par les groupes traditionalistes opposés à l'octroi du statut d'Indien aux personnes nées d'unions mixtes, l'argument principal est construit sur la perception que les communautés ne sont pas prêtes, financièrement comme spatialement, à absorber cette augmentation majeure du nombre d'Indiennes inscrites, mais aussi d'Indiens inscrits si l'on comptabilise la descendance masculine de ces femmes, qui voudraient récupérer leur statut et les droits qui lui sont afférents. De surcroît, cette polémique s'inscrit également dans un contexte où, paradoxalement, les femmes indiennes se voyaient contraintes de lutter pour leur droit à un statut largement décrié en raison de sa nature paternaliste qui traduit une relation coloniale au sens classique, soit unilatéral, entre l'État fédéral et les Indiens inscrits et dont découlent de multiples problèmes sociaux, politiques et économiques. Pour les femmes, il s'agissait cependant de corriger une discrimination liée au genre qui les privait de certains droits auxquels elles auraient dû avoir accès au même titre que les hommes dans la même situation (Earley, 1994).

Rappelons également que les années 1970 au Canada sont marquées par la dynamique, déjà effective depuis une décennie aux États-Unis, des mouvements d'affirmations alimentés par une vague de conscientisation collective, sociale, identitaire et

⁴⁰ *Procureur général du Canada c. Lavell*, [1974] R.C.S. 1349.

politique de la part de citoyens victimes de discriminations et illustrée de manière exemplaire par l'histoire des populations noires (Lévesque, 1989). Dans ce contexte de stimulation civique, et en dépit de l'échec des recours juridiques portés par Jeanette Corbière-Lavell, le mouvement des femmes se consolide. Dès 1974, l'Association des femmes autochtones du Québec (notée FAQ conformément à l'appellation contemporaine Femme Autochtone du Québec) est créée grâce au travail de ses fondatrices : Margaret Horn (Mohawk de Kahnawake), Sylvia Wasto (Abénaquise d'Odanak), Colette Boudrias (Algonquine de Belleterre), Monique Sioui (de père huron-wendat et de mère abénaquise) et Evelyn O'Bomsawin (Abénaquise d'Odanak), toutes présidentes successivement (Lévesque, Hannis et Gabriel, 2005). Conformément au leitmotiv de l'AFAC, le but originel de FAQ est de sensibiliser les femmes indiennes, quelle que soit leur Nation, sur les provisions discriminatoires de la *Loi sur les Indiens*. Dans les faits, « il s'agissait d'aider un certain nombre de femmes, toutes mariées à des non-Indiens, à regagner le statut d'Indienne, dont le mariage en dehors de la bande traditionnelle les avait automatiquement privées » (Lévesque, 1990 : 75). Seulement, son mandat s'élargit progressivement et l'Association intervient depuis lors dans différents dossiers tels que la santé (Rochon 1989), l'itinérance (AFAC, 2007a), l'accessibilité à l'emploi ou encore les violences domestiques. Conséquemment, en s'inscrivant dans un spectre revendicatif plus large, ces préoccupations ne touchent plus uniquement les femmes indiennes. Il s'agit bien d'une « approche globale qui ne cherche pas à morceler les réalités » (Lévesque, 1990 : 79).

Ironiquement, l'émancipation involontaire des hommes indiens prônée depuis 1951 prend fin en 1975, mais les femmes indiennes n'en continuent pas moins à perdre leur statut suite à un mariage avec un non-Autochtone⁴¹. Leur mouvement s'intensifiant, la lutte des femmes autochtones continue, comme l'illustre le cas de Sandra Lovelace, Malécite du Nouveau-Brunswick⁴². En 1977, confrontée à la fin de non-recevoir des tribunaux canadiens et forte du soutien de la Commission des droits de la personne du Nouveau-Brunswick, elle porte sa cause sur la scène onusienne en postulant une disparition progressive, mais définitive, des Autochtones si les restrictions concernant l'appartenance

⁴¹ Comme nous l'avons déjà vu, la possibilité d'émancipation volontaire des hommes indiens était encouragée (mais très peu utilisée) depuis 1869. C'est cette loi de 1869 qui avait été la première à refuser le statut d'Indien aux femmes qui mariaient un non-Autochtone. Mesure qui a été réitérée dans l'Acte des Sauvages de 1876.

⁴² *Sandra Lovelace v. Canada*, Communication No. R.6/24, U.N. Doc. Supp. No.40 (A/36/40) at 166 (1981).

aux bandes sont maintenues (Bayefsky, 1982). Toutefois, le gouvernement canadien se trouve alors au cœur des débats entourant le rapatriement de la Constitution et l'adoption d'une Charte des droits et libertés. De fait, en dépit des pressions exercées en faveur des femmes indiennes par les instances internationales, l'autorité fédérale ne manifeste que peu d'empressement à clarifier cette situation. Il faut attendre 1985, et le vote du projet de loi C-31 pour que ces femmes obtiennent gain de cause après presque quinze années de lutte. L'article 12 de la *Loi sur les Indiens*, qui stipulait que les femmes indiennes mariant un non-Indien perdaient leur statut et leurs droits ainsi que ceux de leurs enfants alors que la femme non indienne qui mariait un Indien inscrit obtenait ce statut de même que ses enfants, est aboli (Lévesque, 1990).

Si, comme on le verra, le projet de loi C-31 ne neutralise pas définitivement le potentiel discriminant véhiculé par la *Loi sur les Indiens* à l'encontre des femmes, la disparition des clauses concernées a cependant eu un impact démographique considérable sur la taille et l'accroissement de la population d'Indiens ayant le statut légal, et donc sur la nature quantitative de la présence autochtone à Montréal pour les décennies suivantes (Guimond, 2003, Signer, 2003). À la fin des années 1980, 91 000 noms étaient ajoutés au Registre des Indiens, alors qu'au 31 décembre 2000, un total de 114 512 personnes avaient acquis (ou réacquis) le statut légal d'Indien en vertu du projet de loi C-31 (MAINC, 2002). En revanche, il serait erroné d'attribuer à cette avancée juridique le monopole urbain de cette croissance démographique sans précédent. Même si près de 85% des nouveaux inscrits en vertu du projet de loi C-31 continuent de vivre à l'extérieur des réserves, Mary Jane Norris et Stewart Clatworthy (2003) nous invitent à tenir compte des conséquences de la forte instabilité résidentielle des Autochtones sur leur bien-être dans les villes. Cette tendance se traduit par un taux élevé de migration dans les deux sens, soit vers les villes et hors des villes, ainsi que la forte mobilité dont font l'objet les personnes entre les villes. En réalité,

Il est probable que ce « roulement » élevé, surtout pour les Indiens inscrits, a contribué à l'impression que les villes gagnent en population par la migration. Les réserves augmentent le « roulement » de population à destination et en provenance des villes. Alors que d'autres communautés autochtones ont connu une émigration

nette durant cette période, les réserves ont affiché des gains nets de migrants au sein des Indiens inscrits. (Norris et Clatworthy, 2003 : 69)

L'augmentation du nombre d'Indiens inscrits a donc alimenté le nombre d'habitants résidants en réserve tout autant qu'en ville. À l'inverse, il ne faut pas non plus oublier les flux de population, complémentaires, résultants notamment de la mise en œuvre des revendications territoriales ou encore de l'accès aux services hospitaliers tels que vus avec les Cris. Partant, un constat persiste : les liens entre ville et communautés se tissent au travers des flux engendrés par cette population de plus en plus mobile au Québec à partir des décennies 1970-1980.

Au-delà des chiffres, la mobilisation caractéristique du mouvement des femmes autochtones nous apprend davantage sur la nature substantielle de la présence autochtone montréalaise. Concernant FAQ, dont le siège social est depuis les années 2000 à Kahnawake après avoir longtemps occupé l'île de Montréal⁴³,

L'Association est la seule organisation autochtone qui soit représentative de l'ensemble des groupes culturels et des quelque 54 villages ou réserves dispersés à l'intérieur de la province. Alors que toutes les revendications des autochtones du Québec se font sur la base du groupe culturel, les batailles, campagnes et programmes de l'AFAQ traversent toutes les régions, rejoignent tous les groupes et atteignent même les communautés les plus éloignées du Québec nordique. (Lévesque, 1990 : 77)

Loin de signifier la négation des spécificités de chaque groupe, FAQ joue plutôt le rôle de « trait d'union » en constituant « une tribune propice au développement de nouvelles solidarités entre femmes d'abord, mais aussi entre communautés » (Lévesque, 1990 : 77). À nouveau, les liens entre villes et communauté se dessinent. Insistons sur le fait que le travail de ces femmes n'entre pas en contradiction avec le mouvement d'affirmation des droits territoriaux prôné par les institutions politiques des Premières Nations :

En fait, là où chaque groupe culturel tente présentement d'établir un dialogue de nation à nation (c'est sur cette base régionale que le statut de nation est revendiqué)

⁴³ L'opposition manifestée par certains membres du Conseil de bande de Kahnawake au projet de loi C-31, et le climat hostile à ces femmes qui en résulte explique le choix de s'installer d'abord à Montréal avant de déménager dans la réserve une fois l'amendement voté.

avec la société québécoise et la société canadienne, l'Association favorise un questionnement sur les sociétés autochtones elles-mêmes en tentant d'attirer l'attention de toutes les femmes autochtones sur les difficiles conditions de vie dans les réserves et sur les rapports de domination qu'exercent les autochtones les uns sur les autres. Là où le groupe culturel tente de s'affirmer politiquement par rapport aux autres groupes culturels de la province, l'AFAQ s'intéresse au mieux-être social et communautaire des uns et des autres à travers l'ensemble de la province. (*ibid.*: 78)

En réalité, l'enjeu de leur mouvement est bien plus large puisque « ces femmes n'en réussirent pas moins à faire la preuve que leurs revendications constituaient un préalable minimal à toutes discussions sur l'avenir des sociétés autochtones et ne mettaient nullement en jeu la nature et les enjeux des droits collectifs » (Lévesque, 1990 : 76). Parce qu'en pratique leur lutte s'exprime dans un registre propre à la reconnaissance de droits individuels, elle ne présente *a priori* aucun obstacle à la reconnaissance de droits territoriaux tels qu'ils ont pu par exemple être validés à l'issue des négociations qui ont mené à la signature de la CBJNQ. Tandis que la mobilisation de ces femmes n'entrave pas l'action d'autres formations autochtones plutôt structurées en fonction de l'appartenance aux Premières Nations, elle témoigne en revanche d'une mise en commun des enjeux rencontrés par certaines populations au-delà de leurs filiations culturelles ainsi que d'un changement considérable dans le clivage de populations habitant dans les réserves et hors de celle-ci.

2.1.4. De l'affirmation à la reconnaissance : la ville, lieu stratégique de rassemblement

La géographe Evelyn Peters qualifie la phase 1945-1975 de « pivotal period » lorsqu'il est question du (re)peuplement des centres urbains par les Premières Nations de l'ouest du Canada (Peters, 2002 : 77). Ce n'est pas tant l'immense gain de population autochtone pour les villes dont il est question, mais bien des préoccupations croissantes que celui-ci soulève. Concernant le Québec, compte tenu du fait que les mouvements de population qui ont donné chair à ce redéploiement spatial y ont été plus lents, nous postulons que cette périodisation doit être élargie d'une décennie pour correspondre à la réalité temporelle de la province. Cette position se justifie d'autant plus que, comme l'explique La Prairie (1995), dans les provinces de l'Est, les individus sont plus attachés à l'univers des communautés qu'à la ville elle-même en comparaison de celles de l'Ouest. Ce

rapport différencié qu'entretiennent les Autochtones du Québec avec les réalités urbaines s'est vraisemblablement traduit par une plus grande retenue à investir la ville à un moment où déjà plusieurs générations d'Autochtones naissaient dans les villes de l'Ouest (Lévesque, 2003). C'est ainsi qu'à partir des années 1950 jusqu'au milieu des années 1980, l'amplification d'une présence autochtone à Montréal a pu opérer au gré du contexte socio-économique et politique caractéristique du Québec d'après-guerre, mais aussi des Premières Nations de l'ensemble de la province qui vivent chacune des situations relativement distinctes.

Tandis que la ville de Montréal joue le rôle de recours spatial qui permet de se frayer une place dans l'échiquier politique, mais aussi économique, les regards ne sont pas pour autant tournés vers la vie qui s'instaure dans cet espace urbain. Au fil des décennies 1970-80, la dynamique générée par les négociations qui ont mené à la signature de la CBJNQ nous apprend en effet que ce sont les réalités des communautés qui bénéficient de ce gain de visibilité et non pas celles des villes, conformément à l'ancrage spatial des revendications territoriales. Derrière l'engagement envers les collectivités autochtones se profile une dynamique de mobilité socioéconomiquement ascendante dans laquelle certains ont pu voir l'émergence d'une classe moyenne autochtone, voire d'une élite ethnique, enracinée dans les villes, mais tournée vers l'univers des communautés (La Prairie, 1995, Wotherspoon, 2003). De surcroît, en choisissant la ville de Montréal comme lieu privilégié de mobilisation, les femmes autochtones ont à leur tour mis en valeur la présence des Autochtones dans les villes suivant une perspective également tournée vers les réalités des communautés comme l'illustre le parcours emblématique de Mary Two-Axe Earley, dont la lutte est motivée par l'espérance d'un retour dans sa réserve natale. Par conséquent, suivant les enjeux qui ont stimulé ces différentes formes de mobilisation, la ville constitue un tremplin vers les communautés qui *restent* le point d'ancrage permettant de penser la vie sociale, politique, culturelle, etc. Néanmoins, l'histoire nous apprend que, simultanément, une autre présence autochtone, portée par le Mouvement des Centres d'Amitié autochtones, naissait dans les villes du Québec. Bien que ce dernier table également sur les liens avec l'univers des communautés, il opère parallèlement dans une optique qui laisse entrevoir une reconstruction de la place des villes dans les territoires contemporains.

Aujourd'hui, le mouvement fait état de 117 Centres à l'échelle du Canada, pour un nombre de huit au Québec. Si l'on peut expliquer ce décalage par le nombre moins important d'Autochtones au Québec en comparaison à d'autres provinces, il est également possible d'y voir le résultat de trajectoires provinciales historiquement distinctes. Au Québec, « l'histoire des Centres d'amitié est plus récente [que dans le reste du pays]. Elle a pris naissance à la fin des années 60, dans le sillage de transformations socio-économiques importantes qui ont, soit favorisé l'expansion de centres urbains allochtones vers les territoires des communautés autochtones, soit entraîné un nombre croissant d'Autochtones vivant en communauté à migrer vers les villes » (Bordeleau et Mouterde, 2008 : 19). De ces multiples flux, il résulte une coprésence, en ville, d'individus porteurs de cultures, de trajectoires de vie et d'expériences différentes. C'est bien là que se situe toute la spécificité de la présence autochtone montréalaise qui compte sur la présence de membres issus de *toutes* les Premières Nations du Québec à la différence des autres villes⁴⁴. C'est en réponse au redéploiement spatial de ces populations, à la fois hétérogènes et mobiles, installées de manière plus ou moins permanente, que débute la trajectoire institutionnelle des Centres d'amitié au Québec

Même s'ils sont nés à des dates différentes, et souvent en fonction de besoins spécifiques [les Centres] ont toujours émergé de la nécessité de répondre à des urgences et attentes exprimées par des Autochtones obligés de se confronter à la réalité urbaine. Plus généralement, ils ont toujours cherché à devenir ce lieu convivial capable de remplacer « le bar indien » ou les « lobbies d'hôtel inhospitaliers » en faisant naître un espace de services et d'échanges authentiquement autochtone, au cœur même de la ville. Accueil, référence, soutien, formation, intégration, promotion de la culture : on verra [...] que si la manière est toujours un peu la même, elle n'a pu devenir synonyme de succès que grâce à la patience et à l'acharnement de ceux et celles qui ont osé se lancer dans une telle entreprise. (*Ibid.* : 19-20)

Né en 1974, le Centre d'Amitié autochtone de Montréal (noté CAAM) est un des fruits de cette mobilisation communautaire. C'est dans cette perspective qu'il est intéressant

⁴⁴ À titre d'exemple, rappelons qu'à Chibougamau, la population autochtone installée de manière permanente (ce qui exclus les personnes en transit, notamment d'origine Anicinabe) est principalement crie, la ville se situant au cœur de leur territoire ancestral, et ne compte à ce jour qu'une famille de Naskapis, quelques rares Inuit. Cet exemple ne doit pas non plus masquer l'immense diversité propre à la situation de chaque ville du Québec en termes de composition culturelle de leurs populations autochtones.

de rappeler le titre du mémoire publié par et à propos du Mouvement des Centres d'amitié autochtone du Québec, à savoir *Pashkabigoni* qui, en langue algonquine, signifie « l'éparpillement du pollen libéré par les fleurs », et fait référence « à la réalité de la dispersion des Autochtones obligés de migrer vers les villes » (Bordeleau et Mouterde, 2008 : 9). Pour reprendre la métaphore florale, il est possible d'affirmer que les individus, semences humaines des groupes autochtones, se sont installés en villes pour y faire éclore les Centres d'amitié, ces preuves indéfectibles de l'appropriation physique et symbolique de l'espace urbain. Sans oublier la création en 1969 du Centre Indien Cri de Chibougamau (noté CICC), c'est au fil des années 1970 que le mouvement des Centres d'amitiés s'instaure au Québec et que sont respectivement créé en 1974 le CAAM et le Centre d'amitié autochtone de Val-d'Or (noté CAAVD), en 1976 le Regroupement des Centres d'amitié autochtone du Québec (noté RCAAQ), le Centre d'entraide et d'amitié autochtone de Senneterre en 1978 (noté CEAAS) et enfin le Centre d'Amitié autochtone de Québec en 1979 (noté CAAQ). Pour en revenir au cas montréalais, c'est à partir de cet épisode que la ville devient double. Lieu d'atterrissage pour la plupart, les perceptions autochtones qui alimentent l'image de la ville se chargent d'une nouvelle connotation lorsque le CAAM est créé puisque, dorénavant, tous les regards ne seront plus exclusivement tournés vers la vie sociale et culturelle constitutive des communautés d'origine. Avec la fondation du Centre, une dynamique communautaire née à *partir* de la ville qui devient alors un des pôles structurant l'univers des personnes qui habitent Montréal.

Cependant, loin de minimiser l'impact de la mobilisation des femmes ou des représentants politiques des Premières Nations sur l'émergence d'une dynamique communautaire ancrée en ville, il nous faut plutôt reconnaître le rôle précurseur de ces différentes formes de contestation qui ont fait office de préalables essentiels à un renouveau des relations unissant gouvernements et Autochtones. C'est en effet dans la foulée de la signature de la CBJNQ que l'implication de plus en plus prononcée du gouvernement du Québec concernant la question indienne se solde par la création en 1978 du Secrétariat aux Affaires gouvernementales en milieu amérindien et inuit (noté SAGMAI) qui deviendra l'actuel Secrétariat des Affaires autochtones en 1987 (noté SAA). Face à l'investissement grandissant de différents ministères québécois dans certains dossiers autochtones, tels que

les services sociaux ou encore les revendications territoriales, « il s'agit d'une structure qui coordonne les activités des différents ministères. Le document insiste sur le fait qu'au Québec, on préconise une approche décentralisée dans les relations avec les Autochtones. » (Vincent, 1995 : 3). C'est d'ailleurs cette ligne de conduite qui explique le fait que le ministre délégué aux Affaires autochtones, nommé peu avant la création de la SAA, se voit déléguer une tâche qui n'occupe pas l'exclusivité de ses fonctions (*ibidem.*).

Dans une autre perspective, l'année 1978 est aussi mémorable pour une autre raison, puisque c'est à ce moment qu'a lieu la « première rencontre officielle » des Chefs autochtones et du gouvernement du Québec. Cette consécration du rayonnement diplomatique des Premières Nations, s'il ne constitue pas pour autant le retour utopique d'un temps où les Autochtones occupaient le rôle d'alliés militaires des colons eurocanadiens, annonce une évolution certaine des paramètres unissant la relation de ces entités politiques, tout du moins dans les discours. Le Secrétariat se fixe évidemment l'objectif de conduire les négociations en cours ou futures en collaboration avec les Ministères de l'instance fédérale, ainsi que de veiller à leur application. De manière plus surprenante, et c'est ce qui confère à cette initiative une portée globale, le mandat de la SAA vise également à informer les Autochtones ainsi que l'ensemble de la société des programmes et initiatives qu'elle entreprend. En outre, la reconnaissance provinciale ne s'arrête pas là puisque, « surtout, on y valorisera un dialogue fructueux de l'État avec tous les intéressés, au premier chef les autochtones eux-mêmes, pour que soient respectés et mis en application les principes que nous avons énoncés » (Savard, 1979 : 139). Dans cette lancée, en 1983, le gouvernement québécois reconnaît les nations autochtones et, pour la « première fois », des autochtones sont invités à s'adresser à l'Assemblée nationale (Vincent, 1995 : 3). Le 20 mars 1985, l'Assemblée nationale adopte une motion de reconnaissance des droits des Autochtones.

Au final, il y a fort à parier que sans la mobilisation politique de groupes autochtones, spécialement à partir de Montréal, de telles avancées provinciales, si elles ne représentent pas fondamentalement un changement d'attitude du Québec, en scellent tout de même l'engagement politique quant à de futures relations harmonieuses. En ce sens,

Ghislain Otis reconnaît au Québec un rôle « ambivalent » dans la venue d'un « régime de transition » dans les relations entre sociétés majoritaire et autochtone, puisque la province a été un des acteurs principaux dans l'émergence d'un nouveau type de traité, soit les traités modernes tels que la CBJNQ, exportés ensuite dans les autres provinces canadiennes concernées par ce type de questions (Otis, 2005 : 74). « Régime de transition », car la Convention opère une « transition entre la visée coloniale d'appropriation territoriale et la mise en place d'une relation plus empreinte de respect pour les aspirations et la différence autochtone » (*ibid.* : 75). En revanche, si cette institutionnalisation des préoccupations amérindiennes en contexte québécois confirme définitivement le morcellement de l'autorité fédérale déjà entrepris à sa propre initiative dès l'avènement de l'État-providence, elle ne signifie pas pour autant un retrait total de cette question par le Canada, bien au contraire.

La lutte des femmes menée tant au Québec qu'au Canada nous en apprend davantage sur la trajectoire juridictionnelle des autorités fédérales concernant le dossier autochtone. Il leur aura fallu presque quinze années de lutte pour gagner gain de cause. Or, sans vouloir justifier le tardif délai de réponse d'un gouvernement fédéral empêtré dans des débats constitutionnels, insistons sur le fait qu'il était important que l'entrée en vigueur de la *Charte des droits et libertés canadienne* au moment du rapatriement de la *Constitution* en 1982, soit une étape préliminaire aux réarrangements de la *Loi sur les Indiens* concernant les femmes privées du statut d'Indienne. C'est en effet le recours à la *Charte*, en tant que document clarifiant la portée des droits individuels des Canadiens, qui a permis le vote positif du projet de Loi C-31. Partant, alors que la *Loi constitutionnelle* de 1982 introduit un nouveau vocabulaire en reconnaissant « les droits existants – ancestraux ou issus des traités – de peuples autochtones », en permettant à des Autochtones vivant en ville de retrouver leur statut d'Indiens, elle annonce une brèche de l'idéologie spatiale portée par la *Loi sur les Indiens*. Jusque-là, il ne pouvait, au sens juridique, y avoir d'Indien en ville, l'espace de référence de cette population étant les réserves (Peters, 1996). Avec l'adoption du projet de loi C-31, le tuteur fédéral élargit symboliquement – mais pas géographiquement puisque les villes demeurent des territoires provinciaux – son champ de juridiction en donnant un statut à de nombreux Autochtones résidant en ville. En somme, la lutte qui a mené à l'adoption du projet de loi C-31 aura contribué à transformer « le régime

de citoyenneté et de résidence qui jusque-là avait éloigné pendant de nombreuses décennies des milliers de femmes indiennes de leurs terres et communautés d'origine » (Lévesque et Cloutier, 2013 : 7). De fait, si les décennies 1970 et 1980 sont mémorables, c'est bien parce qu'elles ont contribué à affaiblir la nature hétérotopique de la structure géographique au sein de laquelle villes et réserves représentent deux entités antagonistes dont la démarcation se relâche au gré de la mobilité des individus vers un rapprochement à la fois social et spatial.

Les péripéties juridiques abordées jusqu'ici s'accompagnent donc d'un raffermissement des préoccupations urbaines tant aux yeux du gouvernement fédéral. Faisant face à l'augmentation spectaculaire du nombre d'Indiens présents en ville, qui n'est d'ailleurs pas uniquement attribuable à l'application du projet de loi C-31 en dépit de son rôle déclencheur, l'instance fédérale s'intéresse de plus en plus à *tous* les individus d'origine autochtone qui peuplent les villes. Or, si beaucoup d'Indiens ont vu rétablir leur statut grâce à l'amendement C-31, ils ne représentent qu'un fragment des populations urbaines, car les villes sont également peuplées d'Inuit, de Métis et d'Indien non statué, soit des populations écartées de l'application de la *Loi sur les Indiens* et donc exclues des compétences fédérales. C'est pourquoi, pour ces derniers, il est résolu d'élaborer une Agence gouvernementale dont le mandat serait d'administrer à moindres frais tous les individus qui ne possèdent pas le statut d'Indien. À nouveau, en reconnaissant les besoins des Indiens qui ne disposent pas de statut, notamment en ville, les autorités fédérales outrepassent le diktat géographique imposé par la *Loi sur les Indiens*, à savoir que seulement les personnes résidant en réserve sont véritablement considérées comme Indiennes. C'est ainsi qu'est né le Bureau de l'Interlocuteur fédéral en 1985 (noté BIF). Malheureusement, jusqu'au milieu des années 1990, l'Agence ne jouera qu'un rôle marginal. L'opérationnalité tardive de cette structure administrative n'est pas le fruit du hasard. À l'aube de la décennie 1990, il se produit un événement d'ampleur nationale au Québec, à Montréal, qui, en cristallisant les conflits de cohabitation urbaine qui mettent en présence Autochtones et non-Autochtones, propulse cette question au-devant de la scène médiatique canadienne.

2.2. Des années 1990 à aujourd’hui : de l’officialisation des présences autochtones dans les villes à sa prise en considération gouvernementale

Par son extrême médiatisation, la tristement célèbre crise d’Oka survenue au Québec au cours de l’été 1990 marque littéralement la venue de la problématique urbaine sur les devants de la scène des relations entre gouvernements et Autochtones, ainsi que non-Autochtones et Autochtones en général. Cette crise a été le déclencheur d’une vaste remise en question gouvernementale marquée par une ouverture de la philosophie politique canadienne au principe de *status blind*. Véritable bémol à la mise en œuvre de la *Loi sur les Indiens*, ce principe vient nuancer la portée structurante du statut d’Indien dans le cadre de l’élaboration des politiques publiques. Un assouplissement qui va de pair avec la récente reconnaissance du poids politique porté par les urbains concernant le régime des réserves, et symbolisé par le vote de l’arrêt Corbière (1999).

2.2.1. La crise d’Oka ou la révélation publique de la contiguïté d’une présence autochtone urbaine

Plusieurs facteurs semblent avoir provoqué la crise d’Oka⁴⁵. Avant tout, rappelons que si la communauté de Kanesatake, enclavée dans la municipalité d’Oka – elle-même contiguë à Montréal – ne dispose pas du titre de réserve indienne au sens de la *Loi sur les Indiens*, elle jouit de la même reconnaissance que n’importe quel établissement réservé aux Amérindiens. À l’époque, le maire d’Oka, Jean Ouellette, accorde un permis de construire à un promoteur pour l’agrandissement d’un terrain de golf, un projet localisé au cœur d’une pinède revendiquée par la Nation mohawk de Kanesatake, mais également sur l’emplacement d’un cimetière ancestral qui serait alors détruit (Trudel, 2010). Il a aussi été question d’imposer la construction d’un parc de logement dont le site empiète sur les revendications territoriales mohawks (*ibid.*). Après l’échec des actions de désobéissance civile initiées pacifiquement à partir de mars 1990 par les membres de la communauté de Kanesatake, les protestations se chargent d’une visibilité grandissante alors qu’une faction

⁴⁵ Pour une analyse approfondie des causes et impacts de la crise d’Oka, voir Lepage (2009) et Trudel (2010).

armée des Mohawks installe des barrages routiers sur deux routes, incluant un des principaux ponts reliant l'île de Montréal à la terre ferme (le pont Mercier). Ce dernier élément deviendra le symbole médiatique de l'opposition à l'intrusion des autorités municipales d'Oka sur leurs terres. C'est ainsi que pendant plusieurs semaines, lors de l'été 1990, le conflit s'impose dans la scène publique en raison de la gêne occasionnée en matière de déplacements pour quantité de navetteurs montréalais qui habitent en banlieue, mais travaillent sur l'Île, les forçant à un détour de plusieurs heures afin de poursuivre leur quotidien. De ce litige ont découlé des affrontements armés opposant les Mohawks de la réserve de Kanasatake, plus tard ralliés par ceux de Kahnawake, voire des États-Unis, et les autorités provinciales. L'éloignement des communautés de Kahnawake et de Kanasatake est ici à souligner afin de rendre compte, comme pour leurs homologues état-uniens, du fonctionnement réticulaire du mouvement de contestation en question, et donc de sa portée géographique en dépit du fait que les espaces contestés soient de petite taille en comparaison des surfaces en jeu dans la négociation de la CBJNQ, une importance accentuée par l'extrême proximité de Montréal. En fin de compte, et face à l'impact sans cesse grandissant de ce conflit, cette dissension nécessita l'intervention de l'armée canadienne qui tenta – sans succès – de résoudre le problème.

Si nous mentionnons cet événement, c'est bien parce qu'il a été le catalyseur d'une prise de conscience massive de la proximité des populations autochtones, de la part de nombreux non-Autochtones de la région du Grand Montréal qui, jusque-là, les considéraient comme éloignées des grands centres urbains. Cette perception peut notamment être comprise comme un héritage, en termes d'imagerie populaire, du projet assimilationniste passé suivant lequel il ne pouvait y avoir d'Autochtones dans les villes (Peters, 1996, 2001, Comat, 2012). Tout comme le mythe du Nord, utilisé pour justifier la conquête du territoire de la baie James et de ses ressources naturelles, a bien pu nourrir subtilement cette perception (Morissonneau, 1978, Desbiens, 2004a, 2004b, 2013)⁴⁶. Dans

⁴⁶ La géographe Caroline Desbiens a d'ailleurs permis de mettre en valeur une forme de « colonialisme hydroélectrique » (Desbiens, 2004b : 352). Partant de sa comparaison entre les représentations véhiculées par Hydro-Québec et les « Québécois du Sud » et celles préconisées par les Cris de la baie James, il nous semble que les péripéties revendicatives de ces derniers, qui ont mené à la signature de la CBJNQ, démontrent à quel point les populations du sud de la province se sont heurtées à une présence autochtone dans le Grand Nord. Il est alors possible que la forte médiatisation des revendications territoriales crées a contribué en quelque sorte à cristalliser une image des Autochtones située dans des

tous les cas, à la suite de Michel Lussault (2009)⁴⁷, lui-même inspiré de Marcel Mauss, il est possible de qualifier la crise d'Oka de *fait spatial total*, car il a été un révélateur des tensions liées à la coprésence des intérêts autochtones et non autochtones en milieu urbain. À l'image des tentes déployées par les Enfants de Don Quichotte sur les quais parisiens de la Seine, l'épisode du blocage du pont et des voies de communication, en tant que pièce jouée sur la scène sociale, rend compte de cette capacité de l'espace à « visibiliser » les faits sociaux originellement décrite par Hannah Arendt (Lussault, 2009 : 33). C'est ainsi que, pour un grand nombre de Québécois, les luttes territoriales initiées par les Premières Nations se trouvent publiquement téléportées d'un Grand Nord lointain à un Sud familier, soit sur une portion du territoire où rayonne le plus gros centre urbain de la province. Or, si cet événement cristallise la problématique autochtone urbaine, elle n'en reste pas moins méconnue à l'époque. Constatant ce manque de connaissance, le Parlement du Canada met sur pied une commission royale d'enquête le 26 août 1991. Le rapport produit par la *Commission Royale sur les peuples autochtones* (1996, notée CRPA) coprésidée par les commissaires George Erasmus et René Dussault, a conduit à « la réalisation d'une multitude de travaux de nature théorique, archivistique, statistique et empirique à travers le Canada, permettant ainsi de produire un *bilan inédit* des connaissances sur les Premiers Peuples [...] » (Lévesque, 2009a : 460).

Trente ans après le rapport Hawthorn/Tremblay, ce document témoigne d'une plus grande place laissée à la parole des Autochtones à travers son processus de consultation et convoque des spécialistes de tous les domaines, entendus sur une durée de cinq ans. Bien entendu, la question des ressources occupe une place de choix dans le rapport qui accorde toutefois, et pour la première fois, une réelle attention à la problématique urbaine. Composé de cinq volumes dans sa version finale, nous nous intéressons plus particulièrement au quatrième, intitulé *Perspectives et réalités*, qui cible directement, et pour la première fois, les populations autochtones vivant en ville (CRPA, 1996b). Parce que l'objectif était de trouver des solutions aux problèmes de ces derniers grâce à une étude d'envergure

espaces isolés des villes alors que, jusque-là, conformément au « colonialisme hydroélectrique », ces territoires étaient considérés comme des *terra nullius* dont l'exploitation était vouée au développement économique du Sud.

⁴⁷ Bien que son approche soit étroitement liée à la revalorisation des individualités, que certains qualifient de « retour du sujet », et en dépit du peu d'intérêt porté aux acteurs collectifs tels que l'État, sa conception de la spatialité de la vie sociale nous semble adaptée aux débats mettant en scène le thème de l'intégration nationale à partir de la construction d'une catégorie sociale.

pancanadienne, ce document dresse un portrait socio-économique assez complet de ces populations, notamment au Québec, le tout mis en perspective en fonction de thèmes comme l'identité culturelle, ou encore l'urbanisation. Le document reconnaît également la distinctivité des Autochtones en comparaison des autres citoyens qui justifie des mesures spécifiques visant à réduire les inégalités des premiers en regard des derniers. Au chapitre des recommandations, la Commission propose des programmes sociaux soutenus par de nouvelles structures concernant des stratégies de développement économique. Cette tendance vient renforcer l'épanouissement de classes d'affaires autochtones implantées à Montréal, notamment grâce à l'Initiative de développement des entreprises autochtones ou la création du Conseil national de développement économique des Autochtones (Wotherspoon, 2003 : 168). Tout est mis en œuvre pour inciter ou faciliter l'esprit d'entreprise parmi les collectivités autochtones, une dynamique qui se traduit évidemment par une fréquentation de la ville par des catégories d'individus qualifiés dont le niveau socio-économique est fortement ascendant. D'autant plus que le milieu des affaires, tel que stimulé par l'État, n'est pas la seule perspective d'employabilité qui s'offre aux individus puisque de plus en plus d'administrations de nature autochtone, tel le CCSSS, vont drainer une proportion de personnes investies dans la fonction publique.

À présent, s'il est globalement admis que « les recommandations sont demeurées lettre morte » (Lévesque, 2009a : 460), le travail effectué par la CRPA aura pour le moins suscité une réponse en 1998 de la part des autorités fédérales, sous la forme d'un rapport intitulé *Rassembler nos forces : le plan d'action du Canada pour les questions autochtones*⁴⁸. Ce dernier est le creuset de l'orientation suivie depuis la fin des années 1990 par le gouvernement fédéral en matière de politiques et de programmes à l'égard de tous les Autochtones du pays. Il prône le développement des partenariats entre Autochtones et non-Autochtones, ainsi qu'entre les différents niveaux de gouvernements qui forment le paysage politique du Canada. Suivant les recommandations de la CRPA, on entend désormais faire « des autochtones des partenaires au sein de la Confédération canadienne en reconnaissant notamment leur droit inhérent à l'autonomie gouvernementale et en proposant un plan d'action concret échelonné sur vingt ans pour corriger les problèmes engendrés par la

⁴⁸ Pour en savoir plus sur les raisons de la difficile application des recommandations de la CRPA, voir Savard (2007).

marginalisation des autochtones et leur dépossession territoriale» (Boivin et Morin, 2007 : 28). C'est dans la continuité de ces principes que fut élaborée en 1998 la *Stratégie des Autochtones vivant en milieu urbain* (notée SAMU). Pour la première fois de l'histoire des relations unissant gouvernement et Autochtones, les autorités se positionnent clairement en regard des personnes autochtones habitant les villes.

2.2.2. La confirmation de l'ouverture fédérale aux réalités urbaines : le principe du *Status blind*

Si la SAMU constitue une initiative fédérale innovante, c'est en raison de la nature même de la structure de gouvernance qu'elle met en œuvre. Les projets, qui sont en quelque sorte les chevilles ouvrières de la Stratégie, constituent véritablement un « écart dans les pratiques gouvernementales traditionnelles », notamment en raison de l'implication directe des acteurs locaux autochtones en partenariat avec les représentants gouvernementaux dans l'élaboration des projets (Alderson-Gill et coll., 2005 : 27). Techniquement, l'initiative est en effet chapeauté par le BIF en tant que responsable national chargé de coordonner le comité ministériel qui supervise la mise en œuvre de la SAMU. Le BIF, dont nous avons déjà mentionné la création en 1985 afin d'administrer les Inuit, Métis et Indiens non-inscrits, avait jusque-là joué un rôle marginal au sein de la structure fédérale focalisée sur les Indiens statués. C'est en réponse aux recommandations de la CRPA que son mandat aboutit sur des initiatives concrètes au sein desquelles on retrouve des comités comptant des membres des communautés autochtones aux côtés des fonctionnaires provinciaux, nationaux et municipaux. Leur mission commune étant d'établir des priorités et des directives, puis de soumettre des projets pilotes à financer, et enfin d'encadrer leur mise en œuvre locale, on reconnaîtra qu'il s'est agi d'associer les Autochtones à l'élaboration des politiques publiques les concernant. Partant, bien qu'aucun pôle urbain québécois ne soit encore prioritaire dans la mise en œuvre de la SAMU, elle permet toutefois d'entrevoir le tournant pris par les relations administratives, juridiques et

territoriales entre l'État canadien, les provinces et les instances autochtones urbaines vers une participation active de ces derniers⁴⁹.

Théoriquement, ce mode de gouvernance partagée permet de contourner la question du statut d'Indien inscrit à l'origine des difficultés à considérer sous l'angle des politiques publiques et de la philosophie politique canadienne la situation vécue par les Autochtones en ville. Graham et Peters évoquent cette complexité en termes de *urban Aboriginal public policy maze*, appellation qui se réfère au conflit de compétence dont sont l'objet les Autochtones résidants en ville (2002 : 5), puisque

[...] The government has turned its attention off-reserve but, even in these cases, its focus is largely on Status Indian and Inuit. *These groups are important components of the urban Aboriginal population but, as we will show, people who self-identify as Aboriginal but lack 'status' are often the face of urban Aboriginal Canada.* These include *Métis*, who have as yet ill-defined rights under section 35 of the Constitution Act, 1982, and *'non-Status Indians'* who are in jurisdictional limbo. (Graham et Peters, 2002 : 7-8)⁵⁰

Relevant de la nature hétérotopique de l'espace longtemps véhiculée par les gouvernements, ce décalage juridictionnel explique l'embarras pour le gouvernement fédéral concernant la prise en considération de la réalité de *tous* les Autochtones vivants en ville puisqu'il s'oriente largement sur la situation des Indiens inscrits. Or, c'est précisément là que la SAMU, par sa procédure partenariale, permet de contourner l'imbroglio administratif et juridique en question. Par une action fondée sur l'implication d'acteurs institutionnels locaux plutôt que sur la gestion catégorielle des populations, il est possible de postuler un décentrement de la question du statut vers celle des politiques publiques mises en œuvre. Il semblerait donc que les débats aillent vers l'adoption d'une politique fondée sur le *status blind*, autrement dit qui ne fait pas intervenir le critère juridique du statut d'Indien étroitement lié à l'appartenance à une bande indienne qui est enracinée dans la figure spatiale de la réserve (Peters et Graham, 2002). En définitive, tout converge vers la nécessité de créer une nouvelle approche adaptée à une gouvernance qui ne serait plus fondée sur des « land-based models most often associated with Aboriginal self-

⁴⁹ Dans les premiers temps de la mise en œuvre de la SAMU, les villes prioritaires étaient Vancouver, Calgary, Edmonton, Saskatoon, Regina, Winnipeg, Toronto et Thunder Bay.

⁵⁰ Les italiques sont ajoutés par l'auteure.

gouvernement » (CRPA, 1996b : 60). C'est dans la distanciation des autorités fédérales par rapport à la rationalité étatique – qui limitait jusque-là l'action du gouvernement à la gestion des individus – et à travers la valorisation des formes de mobilisations collectivement enracinées dans les espaces urbains que les Autochtones vivant en ville gagnent en considérations gouvernementales.

En 2002, Peters et Graham résumaient ainsi la question centrale posée au gouvernement fédéral : « *whom* to engage on urban Aboriginal issues? » (Graham et Peters, 2002 : 24)⁵¹. C'est dans l'optique d'identifier ces présumés interlocuteurs que la SAMU favorise une implication des organismes urbains par l'intermédiaire d'un renforcement « par le bas » des mécanismes de gouvernance partagée offrant ainsi un créneau de visibilité qui conduit à la reconnaissance de la légitimité et du rôle d'institutions comme les Centres d'amitié autochtone du Québec. Car ce changement de ligne de conduite fédéral profite bel et bien aux institutions autochtones urbaines, conformément aux recommandations du rapport de la CRPA, vers une meilleure visibilité de ces dernières. La Commission faisait justement la part belle aux réseaux des Centres d'amitié autochtone, cette « infrastructure invisible », en tant que levier essentiel du développement économique et culturel des Autochtones vivant en ville (Newhouse, 2003). Par cette expression, David Roy Newhouse, chercheur de la nation iroquoise des Onondagas exerçant à l'Université de Trent, désignait précisément l'existence institutionnelle d'organisations de nature autochtone ignorées jusqu'à peu des pouvoirs publics, en particulier le réseau des Centres d'amitié autochtone du Canada.

2.2.3. L'arrêt Corbière (1999) ou la consécration politique des liens villes / communautés

Rappelons qu'en 2005, l'instance représentant politiquement les Autochtones au Québec, à savoir l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (notée APNQL) signait une entente de bonne relation avec le RCAAQ lui reconnaissant le droit de représentation des Autochtones vivant dans les villes québécoises. C'est ainsi que la voix

⁵¹ Italiques ajoutés par l'auteur.

des « urbains » était enfin reconnue aux yeux des instances politiques autochtones comme non autochtone, une légitimité représentative consacrée lors du Sommet socio-économique des Premières Nations tenu à Mashteuiatsh en 2006. Cette confirmation du rôle à jouer par les groupes urbains aux yeux des sociétés autochtones comme québécoises y est alors scellée par la signature du projet de construction de la première structure universitaire destinée aux étudiants autochtones, le Pavillon des Premières Nations, inauguré à l'Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue, en plein cœur de la ville de Val d'Or. Conséquemment, si la trajectoire institutionnelle du RCAAQ est aujourd'hui innovante, c'est bien parce qu'elle dépasse la proposition d'une vision d'avenir pour poser de plain-pied de nouveaux acteurs sur la scène du dialogue intergouvernemental.

Cette reconnaissance institutionnelle, et la prise de parole de nouveaux acteurs qu'elle permet se chargent d'un sens nouveau à la lumière de l'arrêt Corbière (1999)⁵². Jusque-là, les personnes résidant en ville ne pouvaient participer aux élections des Conseils de bande des réserves. Depuis l'arrêt Corbière, l'intervention du critère de « l'autochtonité-lieu de résidence » dans l'attribution de ce droit au vote des Autochtones est considérée comme un motif de discrimination potentiel en vertu de la *Charte des droits et libertés canadienne*. À nouveau, la portée géographique résultante de l'utilisation de la Constitution en 1982 dont fait partie la Charte se dévoile, comme dans le cas de l'adoption du projet de loi C-31. Il faut savoir que l'un des constats mis de l'avant par la CRPA est la supériorité numérique de la population autochtone résidant hors des réserves, et, pour beaucoup, dans les villes, en raison notamment de l'augmentation statistique découlant de l'application du projet de loi C-31. C'est ainsi qu'au nom d'un droit inaliénable de la démocratie, l'arrêt Corbière va remettre en question les normes en termes de limite et de frontière aux dépens de la dichotomie spatiale ville/réserve en « élargissant la base électorale au-delà des limites territoriales attribuées aux bandes et [en] se prononçant par la même occasion sur l'ancrage social et culturel que représente la bande indienne, ancrage qui transcende la géographie et le territoire » (Lévesque, 2003 : 26). De fait, l'arrêt Corbière nous permet d'introduire un nouveau bémol à la cristallisation par la *Loi sur les Indiens* de l'incompatibilité culturelle et politique entre la figure sociale de l'Indien et celle, spatiale, de la ville. Ce changement

⁵² *Corbières c/ Canada et la bande indienne de Batchewana*.

témoigne de l'existence d'une brèche dans la frontière séparant l'univers des villes de celui des réserves. C'est bien l'idéologie de la réduction qui a élevé les réserves au rang d'hétérotopies qui s'en trouve affaiblie. Notons que les membres résidants hors réserves ne peuvent toutefois pas être éligibles à un quelconque poste de Conseiller 'à distance', soit au Conseil de bande de la réserve au sein de laquelle ils votent. De même, rappelons que l'arrêt Corbière n'est pas synonyme d'élargissement spatial, mais symbolique, des compétences fédérales aux Indiens résidents en ville. Encore une fois, la réserve *reste* la circonscription administrative de cet ordre gouvernemental.

Ceci étant dit, l'Arrêt en question ouvre la voie à des défis futurs, dont le plus frappant est peut-être celui de la gouvernance. D'un côté, s'il permet de faire voter les membres résidents à l'extérieur de la réserve, alors que ceux-ci étaient jusque-là écartés des luttes d'influence qui s'y jouaient, cela revient à modifier quelque peu l'équilibre des priorités politiques des communautés autochtones. Bien qu'il manifeste une attention croissante pour les personnes vivant en ville, les représentants politiques se sont en effet souvent concentrés sur les problèmes résultant de la situation en réserve, primauté qui conduit à une sorte d'iniquité de préoccupations lorsqu'il est question des réalités urbaines. Par conséquent, l'arrêt Corbière a soulevé une vague de crainte au sein de ce leadership. Dans un contexte qui voit la reconnaissance des institutions autochtones officialisée, notamment le RCAAQ, ces dernières pourraient prétendre à une représentation des membres des Premières Nations hors des réserves. Toutefois, au fil des consultations engendrées par la CRPA, certaines voix se sont élevées contre cette hypothèse, spécialement celle de David Chartrand alors président de l'Association nationale des Centres d'amitié autochtone (ANCA/NAFC) :

Urban Aboriginal communities are composed of an ever-changing population of status, non-status, Métis people and Inuit. All of these people are represented politically in one form or another by one of the four national groups. The NAFC looks after their service needs – the needs of the entire community for programs to deal with their common problems. Aboriginal people in the cities, regardless of where they come from, are faced with the same issues. *Friendship centers exist to address these concerns, not to speak for the people we service.* (CRPA, 1996b : 48)

Politiquement, donc, les institutions urbaines et leurs acteurs ne prétendent pas faire obstacle au long parcours qui a permis aujourd'hui à des forces politiques telles que l'APNQL de s'ériger en tant qu'interlocuteur du gouvernement fédéral et organe représentatif des Amérindiens au Québec. De surcroît, cette posture va jusqu'à pousser les actions entreprises par les Centres d'amitié autochtone vers un dépassement progressif du cadre même de l'autochtonie :

La posture politique des femmes leaders du mouvement fait en sorte que l'exigence de reconnaissance sociale, juridique et civique s'incarne dans des actions de proximité qui visent à améliorer les conditions d'existence de la population autochtone et à renforcer autant les droits individuels que les droits collectifs. Ainsi, l'accent n'est pas placé sur une clientèle autochtone susceptible de bénéficier des services offerts par les centres, mais bien sur la qualité et la pertinence culturelle de ces services qui, dès lors, sont destinés à toute la population : membre des Premières Nations, Inuit, Métis, Québécois « de souche », immigrants. (Lévesque, 2011 : 18)

De fait, loin de biffer les efforts pour la reconnaissance des droits collectifs autochtones, notamment territoriaux, le mandat porté par les Centres représenté par le RCAAQ enrichit de nouvelles dimensions le projet autonomiste avancé par les instances politiques des Premières Nations, comme nous l'avons vu également dans le cadre de la lutte menée par FAQ. En conséquence, les villes n'éclipseront pas les réalités des réserves, une allégation qui apparaît d'autant plus aberrante lorsque l'on considère l'existence des réserves urbaines, telle Uashat, enclavée dans la ville de Sept-Îles, ou encore la proximité des unes et des autres, à l'instar de Kahnawake et Montréal. Par contre, si l'arrêt Corbière révolutionne la problématique urbaine, c'est bien parce qu'il officialise les liens unissant ville et réserve. Ces liens sont indubitablement une conséquence de la nouvelle place des Autochtones dans l'arène politique du pays (Lévesque, 2003). Car cette prise de parole de la présence autochtone urbaine au Québec, notamment matérialisée par la reconnaissance institutionnelle d'instances comme le RCAAQ depuis la CRPA, induit une vision qui ne peut davantage occulter les réalités urbaines. En s'érigeant collectivement comme acteur au sein du dialogue gouvernemental, le RCAAQ conduit les autorités fédérales à nuancer les paramètres même de leur gestion des sociétés autochtones qui reposent sur la dichotomie ville/réserve. En somme, la nature hétérotopique de la structure spatiale de l'État canadien témoigne d'une profonde mutation à travers la remise en question du découpage territorial dont découle un contrôle de la mobilité incarnée par les débats sur le statut d'Indien

(Comat, 2012). C'est dans ce contexte qu'il est possible de voir une victoire des collectivités urbaines dans la *lutte des places* (Lussault, 2009) qui jusqu'ici cantonnait les questions autochtones à l'univers pseudo clos des réserves. De la CRPA à l'arrêt Corbière, les institutions autochtones urbaines ont su se *faire une place*.

2.2.4. Du partenariat à la coexistence : de nouveaux interlocuteurs pour les réalités urbaines (RCAAQ)

Du point de vue du gouvernement québécois, il faut reconnaître que les années 1990 représentent un tournant dans les relations entre sociétés autochtones et non autochtones (Vincent, 1995). Dès 1991, au lendemain de la Crise d'Oka, « le Conseil des ministres du Québec accepte le principe de l'élaboration d'une politique en matière autochtone » (Québec, 1991 : 32), et publie en 1998 les orientations du gouvernement du Québec en regard des affaires autochtones, sous l'égide d'un rapport intitulé « Partenariat, Développement, Actions ». En 2002, le gouvernement retirait son ambition de co-construire des relations harmonieuses avec les Autochtones de la province. Dans la foulée de la commémoration de la signature de « La Grande Paix de Montréal », un accord du même genre intitulé la « Paix des Braves » était signé avec les cris, et faisait suite à la CBJNQ⁵³. Deux ans plus tard, le même type de négociations était entamé entre le Québec et les Innus concernant les revendications territoriales de ces derniers. Suivant Sylvie Vincent, au-delà de leur nature territoriale :

« Au cours de cette reconquête de leur espace politique et géographique, les relations avec les autres habitants du Québec risquent d'être marquantes. La transformation du face à face épuisant et stérile vécu depuis 1990 en ce « dialogue des colonisés » évoqué depuis longtemps par certains constitue sans doute l'un des défis majeurs en cette fin de siècle, tant pour les Autochtones que pour les Québécois » (Vincent, 1992 : 781-782).

Or, reconstruire lesdites relations sous-entend un effort de reconceptualisation de la place des uns et des autres. Bien que cette initiative n'aboutisse finalement pas, le

⁵³ Signée à Montréal en 1701 par le Sieur Callière, représentant de la royauté française, et 39 Premières Nations, la Grande Paix de Montréal mettait fin aux guerres dont l'enjeu résidait principalement dans le contrôle des réseaux de traite des fourrures. La Grande Paix de Montréal marque un tournant dans les relations franco-amérindiennes. C'est pourquoi le rapprochement, dans les discours gouvernementaux, de cet accord avec des événements contemporains dénote une volonté politique de renouveau relationnel. Pour en savoir plus, consulter Havard (1992) ou Beaulieu et Viau (2001).

gouvernement entamait dès la fin des années 1990 une réflexion portant sur la création d'une nouvelle politique québécoise de la citoyenneté et de la participation civique. Toujours est-il qu'en mars dernier (2012), le gouvernement ciblait pour la première fois l'action des Centres d'amitié comme une dynamique à encourager financièrement par l'intermédiaire du Fonds d'initiative autochtone (noté FIA) :

La mission des centres d'amitié autochtones consiste à améliorer la qualité de vie des Autochtones résidant en milieu urbain, notamment à Montréal. Ces centres offrent une multitude de services (par exemple, aide aux devoirs, cercles de partage, hébergement et halte-garderie). À cet effet, le FIA pourrait financer des dépenses de fonctionnement et d'immobilisations de certains centres d'amitié autochtones (Québec, 2012 : 33).

C'est ainsi que le RCAAQ, fédération qui chapeaute les Centres, est devenu « l'interlocuteur privilégié des instances gouvernementales en ce qui concerne les questions relatives à la population autochtone urbaine et en ce qui a trait à la prestation des services dans des domaines aussi diversifiés que la santé, le logement, l'hébergement, l'aide aux devoirs et le soutien aux aînés » (Lévesque et Cloutier, 2013 : 289). Si cette posture ne traduit pas forcément une remise en question fondamentale de l'assise citoyenne qui norme la place des Autochtones au Québec, elle révèle tout de même les considérations dont les individus vivants en ville font l'objet en leur reconnaissant, grâce à leur mobilisation, une place dans la société au même titre que d'autres groupes sociaux. Il s'agit en quelque sorte de la preuve du dépassement progressif du cadre politique construit sur les champs juridictionnels qui caractérise l'application de la *Loi sur les Indiens*. Ce débordement peut être compris comme la conséquence de l'infiltration progressive des autorités provinciales – suivant l'impératif d'offre des services sociaux– dans un champ jusque-là réservé au fédéral.

Cette tendance trouve justement un certain écho au sein de ce dernier ordre gouvernemental. Il faut savoir qu'en 2010 était voté le projet de Loi C-3 qui, dans la continuité du projet de loi C-31, en élargissait les acquis à la descendance des femmes concernées⁵⁴. Dans les faits, il subsistait toujours dans la version modifiée de la *Loi sur les Indiens* une forme de discrimination liée au sexe des individus, non plus visible à l'échelle

⁵⁴ *McIvor et al. v. The Registrar, Indian and Northern Affairs Canada et al.* (2007 BCSC 26). Pour en savoir plus sur le projet de Loi C-3, voir Hurley et Simeone (2010).

des femmes, mais sur les générations engendrées par ces dernières et qui se traduit par l'obtention de statuts différenciés pour les enfants. Sans rentrer dans les détails, souvenons-nous que le projet de loi C-3, comme C-31, s'est soldée par une augmentation massive du nombre d'Indiens inscrits. Parallèlement, le BIF, qui ne concerne pas les Indiens inscrits, est aussi de plus en plus actif dans le dossier autochtone, une implication visible dans l'élargissement progressif du nombre de villes concernées par la mise en œuvre de la SAMU⁵⁵. Ce contexte a entraîné une large remise en question des autorités fédérales à tel point que le gouvernement chapeautait en 2011 une série de rencontres à l'échelle du pays à propos de la question de la citoyenneté et de l'identité telles qu'elles sont vécues par les populations des villes. Les interlocuteurs choisis au Québec, notamment FAQ et le RCAAQ, se sont alors vus chargés de tenir des consultations auprès de leurs membres afin de débattre de ces questions. Un an plus tard, en février 2012, Stephen Harper, actuel premier ministre conservateur du Canada, réunissait les interlocuteurs désignés afin de discuter la possibilité de l'abolition de la *Loi sur les Indiens*, et donc à la fois de la fin du statut d'Indien et du transfert des compétences à la province. Dans l'attente des résultats de ces discussions, il est d'ores et déjà possible de tirer une leçon à propos du contenu de ces rencontres. Il nous semble en effet qu'en examinant la possibilité de faire des Autochtones des citoyens autres, l'actuel gouvernement fédéral rejoint la réflexion qui a conduit à la parution du Livre blanc en 1969. Seulement, alors que les instances urbaines avaient été écartées, comme on l'a vu, du débat originellement initié par le rapport Hawthorn / Tremblay, ces dernières représentent aujourd'hui un ancrage qui apparaît plutôt commode pour les instances fédérales et consacre par là même le potentiel gouvernemental de miser sur le principe de *status blind*, soit sur une conception des politiques publiques, voire de la philosophie politique, qui nuance de plus en plus le cadre hétérotopique qui avait permis, pendant plus de 150 ans, de réfléchir la question indienne au Canada et, *de facto*, au Québec.

⁵⁵ Étrangement, en 2012, Montréal ne fait toujours pas partie de ce processus.

Conclusion partie 1.

Le bilan de 60 ans de (re)peuplement : mobilités plurielles et mosaïque culturelle.

L'anthropologue James S. Frideres écrivait en 1974 à propos de la situation des Autochtones résidants dans les villes de l'ouest du Canada:

To date most people are not aware of their entrance to the urban because of the feeling that they are 'transients' and because they do not attempt to infiltrate the city as a united whole. As a result, they tend to be inconspicuous to the white community. The feeling seems to be (as in past dealing with Indians) that if we ignore them, they will go away. However, as the data suggest, this is not happening. Each year, greater numbers of Indians are migrating to the cities. (Frideres, 1974 : 88)

Presque quarante ans plus tard, la trajectoire historique des peuples en question semble donner raison à l'auteur puisqu'un nombre de plus en plus significatif d'individus d'origine autochtone font l'expérience urbaine. Au Québec, en 2008, ils étaient seize fois plus nombreux qu'ils ne l'étaient en 1980, pour une augmentation moyenne de 70 % entre 2001 et 2006, un chiffre qui correspond à 60 % de la population autochtone totale de la province (Lévesque et Cloutier, 2013 : 1). Concernant la situation montréalaise, le recensement de 2006, indique qu'ils seraient quelques 17 865 personnes à y revendiquer une « identité autochtone », soit tous statuts juridiques confondus et quelle que soit leur Première Nation d'appartenance (Statistique Canada, 2009). Au dernier recensement, en 2011, ce même chiffre s'élevait à 26 285 personnes et incluait 14 750 personnes d'origines amérindiennes, 8 840 personnes déclarées métisses et 900 Inuit, ce qui constitue une variation de population de 47,9% entre 2006 et 2011 (Statistique Canada, 2011). Plus encore que le gain de statut opéré à la suite de l'adoption des projets de loi C-31 et C-3, ainsi que toutes les autres causes de l'accroissement du nombre d'Autochtones dans les villes, il est un facteur dont on évalue à peine la mesure. Les démographes l'ont qualifié de « mobilité ethnique » (Guimont, 2003, Siggner, 2003a, 2003b) et la définissent comme « le phénomène qui se produit lorsque des personnes changent la façon de déclarer leur origine ethnique ou leur identité d'un recensement à l'autre » (Siggner, 2003a : 21). Il est ainsi fait référence à la part croissante d'individus qui se sont déclarés détenteurs d'une « identité autochtone » entre les recensements de 2006 et 2011, gonflant ainsi le nombre

d'autochtones dans les villes. Identité statistique générique, cette définition englobe les Inuit, Métis et Indiens de l'Amérique du Nord, mais aussi les personnes qui n'ont pas le statut légal d'Indien (*ibid.* : 23). En revanche, cet accroissement substantiel ne doit pas masquer la prégnance des phénomènes de mobilité dans l'investissement croissant des milieux urbains par les populations autochtones. Ce constat est d'autant plus pertinent au Québec où le développement de présences autochtones fortes dans les villes est plus récent que dans l'ouest du pays.

À l'issue de plusieurs décennies de (re)peuplement, Carole Lévesque et Édith Cloutier (2013) ont permis de schématiser quatre modes de circulation relativement distincts qui permettent de regrouper et de caractériser les déplacements effectués à partir des collectivités amérindiennes vers les pôles urbains, mais également ruraux, soit les villages, du Québec (Lévesque et Cloutier, 2013 : 2). Le premier mode de circulation cible les « déplacements occasionnels ou transitoires », soit une pratique extrêmement courante construite sur des aller-retour fréquents « entre une communauté où l'on réside de manière permanente et une ville avoisinante » (*idem.*). Dans ce cadre, la métropole montréalaise se trouve habitée sporadiquement par des individus venus y chercher une certaine offre de soins médicaux comme nous l'avons vu avec les malades Cris, ainsi qu'un accès aux services publics en général ou encore un approvisionnement en termes de denrées ou biens matériels liées à une offre commerciale bien plus vaste qu'en province. L'éventail des facteurs qui ont contribué à la formation, ou reformation pour certains, d'une présence autochtone à Montréal s'échelonne aussi de la nécessité de se rapprocher de la métropole dès les années 1970 afin de s'impliquer dans le monde des affaires à l'affirmation politique relative aux revendications territoriales portées par différentes Nations⁵⁶. Enfin, les déploiements des réseaux familiaux ou d'amitié ainsi que les rencontres sportives et autres occasions festives peuvent motiver ces visites ponctuelles. Par ailleurs, il existe un autre mode de circulation plus permanent. En effet, de l'ambition d'accéder à un vaste marché du travail, qu'il soit autochtone ou non-autochtone, mais aussi le désir de poursuivre d'études postsecondaires sont autant de motifs qui favorisent l'implantation d'une solide présence autochtone dans les villes du Québec (*Ibid.* : 3). Or, en raison de l'offre de formation

⁵⁶ Nous avons choisi d'approfondir l'exemple des Cris ainsi que, dans une moindre mesure, celui des Naskapis ; mais nous aurions tout aussi bien pu aborder la situation des Innus, des Atikamekw ou des Wendats.

secondaire comme supérieure qu'elle présente, il n'est guère étonnant que Montréal, comme certaines villes de province telles que Val-d'Or ou Saguenay, suscite une forte fréquentation de la part de jeunes adultes disposant d'un taux de scolarisation relativement élevé. Les deux premiers modes de circulation mis en évidence par Lévesque et Cloutier (2013) peuvent être qualifiés de *pull factor* si l'on s'associe à la réinterprétation de cette terminologie par James S. Frideres (1974) pour qui la ville est un pôle d'attraction en raison de ses ressources.

À l'inverse, l'auteur signale également l'existence de *push factors*, soit une série additionnelle de facteurs poussant les individus à l'extérieur des communautés. Il faut en effet reconnaître que les conditions socio-économiques désastreuses caractéristiques de nombreuses réserves sont un motif traditionnellement invoqué quand il s'agit d'aborder les départs pour la ville. La pénurie et la surpopulation des logements se situant au sommet des possibles *push factors*, le fait d'être homosexuel ou de ne pas correspondre à la norme peuvent aussi exercer une pression pour quitter la communauté. Nombreux sont ceux également qui fuient des problèmes familiaux, voire communautaires, liés à une forte promiscuité, aux abus de drogues ainsi qu'aux violences de tout ordre (Kishigami, 1999 : 226, Reid, 2002 : 50). Cette dynamique de mobilité est également un des modes de circulation ciblé par le travail de Lévesque et Cloutier (2013 : 282). Ces dernières ciblent un quatrième mode de circulation qui regroupe les départs involontaires tels que nous avons pu les illustrer à travers l'exemple des femmes ayant perdu leur statut ou des enfants placés dans des foyers non autochtones du sud de la province et d'ailleurs. Aux mesures législatives inhérentes au réaménagement de la *Loi sur les Indiens* à partir de 1951 qui ont précipité ces départs « s'ajoutent les individus incarcérés pour divers méfaits hors de leur communauté pour des périodes plus ou moins longues ; un groupe de personnes peu nombreux dans l'ensemble, mais dont il faut tenir compte dans l'analyse de la situation puisqu'il appert qu'à la sortie de prison plusieurs d'entre elles se retournent pas dans leur communauté, tentent de s'installer tant bien que mal à Montréal pour la plupart, et finissent par se retrouver en situation d'itinérance » (*idem*).

Le fait que certains ont littéralement échoué en ville à l'issue de leur passage dans le système judiciaire fédéral contribue à alimenter une présence archétypale de par sa visibilité en comparaison des autres formes déjà mises en évidence. Force est de constater que c'est bien souvent la couverture médiatique de désordres sociaux mettant en scène des personnes itinérantes tout autant que des événements comme la crise d'Oka qui occupent toute l'attention des médias, et donc des populations non autochtones dans leur acceptation large. Évidemment, cette surmédiatisation opère au détriment des réalités plus positives comme l'illustrent les activités des associations estudiantines de nature autochtone qui réunissent les populations universitaires des Universités McGill, Concordia ou encore de l'Université du Québec à Montréal. De même, l'exemple des Centres d'amitié autochtone illustre bien comment les processus d'institutionnalisation à l'œuvre dans les villes viennent structurer positivement le vécu des Autochtones présents. Dans un contexte d'hétérogénéité culturelle et de dispersion des personnes, c'est par des interactions régulières qu'un sentiment d'appartenance à une communauté autochtone urbaine peut naître, dont découle un sentiment de responsabilité des uns envers les autres, comme nous l'a montré le travail de Weibel Orlando (1998). Nous sommes bien aux antipodes de la dynamique de délitement des liens sociaux si souvent mise de l'avant lorsqu'il est question des présences autochtones en milieux urbains.

Ville de contraste, Montréal est donc fréquentée de différentes manières, par une population des plus hétéroclites. Et c'est sans compter cette nouvelle génération d'enfants qui naissent aujourd'hui dans la ville sans jamais avoir connu la vie en communauté ou en réserve, mais qui bénéficient tout de même du statut d'Indien grâce à la bataille de certaines et à l'évolution juridictionnelle caractéristique des autorités fédérales (Lévesque et Cloutier, 2013). Ce dernier point annonce une recrudescence de la création d'institutions à Montréal, comme dans d'autres villes du Québec, comme l'illustre la création en 2009 d'un premier centre autochtone de la petite enfance localisé à Verdun, banlieue de Montréal. Cette ébullition annonce « un changement profond et durable des mentalités »,

[...] non seulement au sein des villes, mais aussi dans les communautés où pendant longtemps les passages ou séjours en milieu urbain de la population locale suscitaient la réprobation, voire le rejet. De nos jours, une fierté légitime se

manifeste parmi la population autochtone des villes et de nouvelles solidarités se développent entre Autochtones, entre Autochtones et non-Autochtones de même qu'entre la ville et les communautés dans plusieurs régions de la province. (Newhouse, 2002, 2008) (Lévesque et Cloutier, 2013 : 287)

Cette idée de fierté est particulièrement prégnante dans des initiatives telles que la création en 1990 de la société culturelle autochtone *Terre en vue* qui organise, sur une base annuelle à Montréal, le festival Présence Autochtone de notoriété internationale voué à la promotion de la contribution autochtone à la vie culturelle et artistique du Québec et des Amériques. Cette initiative marque une étape importante puisque, « si la mission première de *Terre en vues* est culturelle, ses actions et ses réalisations s'inscrivent résolument dans une démarche d'affirmation identitaire et citoyenne » (idem.). Pour reprendre les mots de André Dudemaine, cofondateur et directeur de *Terre en vue*,

On sent qu'il y a un bouillonnement. Les Autochtones sont passés d'invisibles à un peu plus visibles au sein de la ville, à travers notamment leurs manifestations culturelles. Il y a un véritable renouvellement de leur image et une confrontation saine avec le monde moderne. (Propos recueillis par Angèle Anne Brouillette, 2011a : 36)

À la lecture de ces propos, il semble bien loin le temps où la dissimulation de l'indianité portée par les individus était la garantie de la survie en ville. De nouvelles dynamiques socioculturelles se révèlent en ce début de XXI^e siècle, mais également de nouvelles géographies. En conséquence, les codes spatiaux, qui jadis permettaient de penser les territoires autochtones, doivent être nuancés. Les rapports au cadre spatial hétérotopique entretenus par les populations autochtones s'émousent, un ramollissement rythmé par les différentes formes de mobilisation. Au-delà de la (re)-connection apparente entre les milieux urbains et l'univers des communautés, c'est toute la spécificité des peuplements urbains qui se dessinent. La mobilisation portée par ces collectivités, telles que le FAQ ou encore le mouvement des Centres d'amitié autochtones représentés par le RCAAQ, démontre que l'institutionnalisation à l'œuvre à Montréal, comme ailleurs, ne s'articule plus exclusivement autour des liens identitaires caractéristiques de l'appartenance à des groupes culturels autonomes qui tentent présentement d'établir un dialogue de Nation à Nation avec la société québécoise et la société canadienne, comme l'illustre la trajectoire

des Cris. Au fond, par la mise en commun des enjeux rencontrés et le partage de défis similaires, les personnes sont amenées, dans la pratique, à se regrouper en collectivités interculturelles. Évidemment, cela ne signifie pas que l'appartenance aux Premières Nations n'est plus opérante au sein du bricolage identitaire auquel se livrent les individus au cœur de leur expérience urbaine. Comme l'avait prédit James S. Frideres, ils sont de plus en plus nombreux à se déclarer publiquement, et en premier lieu, Innu, Abénaquis, Atikamekw, Micmac, etc. Seulement, ces réservoirs identitaires fondés sur l'appartenance à des groupes culturels spécifiques se doublent d'une conscience collective autre qui relève d'un univers de sens enraciné dans une conception large de l'Autochtonie. Cette dernière appellation porte en elle la remise en question des limites ville/réserves alors que l'action de FAQ ou du RCAAQ traverse les régions du Québec pour rejoindre tous les groupes, communautés, des plus proches aux plus éloignées. Partant, cette dynamique favorise un questionnement global d'ordre communautaire sur les sociétés autochtones, un regard tourné vers un mieux-être collectif tout autant qu'individuel à travers la province. Au-delà même des préoccupations pour les questions de statut portées par FAQ, il semblerait que le RCAAQ aille dans le sens du principe du *statut blind* en élargissant les critères d'admissibilité à leur services aux personnes ne disposant pas du statut d'Indien, ainsi que, dans une certaine mesure, à des personnes ne s'identifiant pas forcément comme Autochtones. C'est par exemple le cas du centre de la petite enfance (CPE Abinodjic Miguam, qui signifie « maison des enfants » en langue anicinabe) chapeauté par le Centre d'amitié autochtone de Val d'Or qui accueille enfants autochtones et non autochtones afin de travailler dès l'enfance à des relations plus harmonieuses pour le futur. Au final, le RCAAQ, tel qu'incarné par les Centres, véhicule une certaine vision des collectivités autochtones qui opère au-delà de ses programmes et services en ambitionnant une participation à la production des connaissances les concernant. Cette tendance est au cœur de la présente thèse.

Research is not an innocent or distant academic exercise but an activity that has something at stake and that occurs in a set of political and social conditions.
Linda Tuhiwai Smith (1999)

L'engagement, et non le détachement, est la voie d'accès à la connaissance.
Michael Burawoy (2003)

2^{ème} Partie.

PROBLÈMES D'ÉTHIQUE ET APPROCHE PARTENARIALE

Si les peuples autochtones ont été étudiés à outrance, les résultats de ces investigations ont toutefois rarement été à leur propre bénéfice (Smith, 1999). Cette tendance historique est aujourd'hui altérée par la normalisation d'une demande sociale revendiquant un plus grand contrôle de la finalité des recherches de la part de ces peuples que l'on a eu coutume de considérer comme des objets d'étude. Reconnaisant l'urgence d'appréhender d'autres formes de savoirs, de nouvelles modalités de production des connaissances institutionnalisent ainsi des espaces d'expression de cadres mentaux autres que ceux de tradition occidentale. C'est tout du moins l'objectif académique du projet de décolonisation des méthodes véhiculé par les nouvelles générations de chercheurs autochtones et dont les ambitions sont largement relayées par les instances représentatives de ces populations (Sioui, 1989, Sandercock, 1998, Smith, 1999, 2007, Gegeo, 2001, Louis Puluani, 2007, Tuck et Fine, 2007, etc.). Dans la pratique, cette ouverture dépasse la simple préoccupation philosophique, voire même les questions d'ordre méthodologique au sens de technique de la collecte des données. C'est en fait la question de l'éthique qui est posée. Rappelons que l'éthique se donne pour but « d'indiquer comment les êtres humains doivent se comporter, agir et être, entre eux et envers ce qui les entoure » (Racine, 2010 : 27). Dans le contexte de cette thèse, canadien de par la localisation de son sujet, ce questionnement est opérationnalisé au moyen de charte et de protocole régissant la tenue et le déroulement des recherches, spécifiquement dans sa phase de collecte des données. Cette nature procédurale traduit le fait que « l'enjeu central de l'éthique de la recherche en sciences sociales est le terrain », les chartes et principes éthiques ne considérant que cet aspect (Collignon, 2010 : 73). Or, ce même enjeu est également un élément structurant des

pratiques des géographes, notamment auprès de ceux ayant réfléchi l'approche culturelle en géographie humaine dont rejaillit précisément la question de l'altérité.

Loin d'être le propre de la géographie humaine, rappelons seulement que le mot « terrain » est un legs des travaux en géologie (Lacoste, 2003)⁵⁷. Dans une certaine mesure, ce point explique la polysémie du terme qui désigne tant l'espace étudié (l'échelle de référence ou l'objet étudié dans un espace) que la pratique de collecte des données au sein de cet espace, soit l'espace d'une pratique scientifique (Volvey, 2003). C'est d'ailleurs sous cette double acception qu'il faut comprendre le recours à cette démarche par les sociologues, les anthropologues et les ethnologues, à la différence près que leurs investigations portent plus sur les populations que sur des objets purement spatiaux (Lacoste, 2003 : 378). À présent, insistons sur le fait qu'en géographie, l'approche culturelle constitue une posture privilégiée permettant de questionner le terrain en tant que praxis relationnelle. La spécificité de cette démarche tient en effet à ceci qu'elle est orientée vers la compréhension des faits de culture compris dans leurs expressions spatiales. Parce qu'ils s'intéressaient aux cultures autres que les leurs, les géographes concernés ont donc effectué des séjours de terrain dans des contrées plus ou moins exotiques et lointaines⁵⁸. On comprend bien l'importance qu'ont alors occupée les modalités d'appréhension de ces autres investigués. Revenir sur certains développements de l'approche culturelle sera ainsi l'occasion de questionner le thème de l'éthique afin d'introduire notre propre positionnement.

Dans le contexte institutionnel de cette étude, réfléchir aux implications éthiques des recherches est avant tout un travail de négociation interpersonnelle, un entre-deux à investir entre le chercheur et les personnes concernées par les investigations. Pour beaucoup, parce

⁵⁷ Nous ne reviendrons pas sur l'histoire de l'usage du terme de « terrain ». Les intéressés pourront consulter la contribution d'Yves Lacoste dans son dictionnaire *De la géopolitique au paysage* (Lacoste, 2003 : 378). C'est notamment dans ce texte que l'auteur – originellement géomorphologue – insiste sur le rôle des géologues dans le glissement sémantique qui s'est opéré de l'espace vers la pratique de l'espace. Tout comme il est à noter que les géographes classiques n'emploient pas forcément ce terme au bénéfice de ceux d'« enquête » ou d'« excursion ».

⁵⁸ Les exemples sont nombreux. À titre d'illustration, mentionnons Joël Bonnemaïson et son approche des milieux insulaires (Vanuatu), le travail sur le paysage d'Okkaido (Japon) d'Augustin Berque, celui de Denis Cosgrove à propos des représentations culturelles des paysages caractéristiques de la renaissance italienne (Vénétie), l'analyse de l'architecture de la ville srilankaise de Kandy par James Duncan ou encore les études menées par Béatrice Collignon au sein des sociétés inuit localisées dans l'Arctique canadien.

que l'éthique participative représente « a retreat from the stance of dispassion », elle est considérée comme une curiosité épistémologique (Fine et coll., 2000 : 128). C'est ce même parti pris qui est à la base du présent projet dont nous allons voir que le déroulement s'en est trouvé profondément déterminé. D'ores et déjà, signalons que l'approche défendue se définit plus comme un défi lancé aux relations de pouvoir telles qu'elles peuvent s'exprimer dans l'élaboration des pistes à investir et des objectifs fixés par la présente thèse que comme un ensemble de techniques et d'outils méthodologiques. Ceci étant clarifié, nous proposons d'explorer les questions essentielles que la recherche participative soulève en termes d'éthique, afin de mettre en lumière les obligations, les défis et les tensions caractéristiques de l'engagement dans une recherche concertée et orientée vers le changement social. Cet aperçu, ancré – il faut l'avouer – dans une revue de littérature largement inspirée du contexte anglo-saxon, convergera vers le déroulement de l'enquête de terrain afin de détailler la posture analytique qui prévaudra dans le reste de la thèse⁵⁹. Cette dernière s'inspire librement de certains acquis de la *grounded theory* initialement développée par Strauss et Glaser (1967), puis refaçonée par plusieurs générations de chercheurs, notamment Charmaz (1995, 2000, 2001) dont les vues correspondent particulièrement bien avec la démarche entreprise dans cette thèse⁶⁰. Mais avant même d'aborder les points mentionnés (Chapitre 4), il nous faudra répondre à la question suivante (Chapitre 3) : la géographie humaine est-elle prête à relever le défi réflexif d'une prise en compte des motivations, des enjeux, des finalités, en somme du *dessous des cartes* de sa production scientifique ?

Pour ce faire, le parcours de Paul Vidal de la Blache sera largement mobilisé dans un premier temps afin de situer la place de l'expérience de terrain dans le protocole heuristique conduisant à la construction des savoirs géographiques. Parce que leurs travaux

⁵⁹ Lorsque nous l'utilisons, le terme « anglo-saxon » désigne certaines parties de l'espace d'influence lié à l'ancien Empire colonial anglais et comprend les Îles britanniques, l'Amérique du Nord, l'Australie et la Nouvelle-Zélande. Ce recours terminologique, servant l'économie du raisonnement, ne doit toutefois pas masquer le refus d'y être associés de la part des concernés. Ces derniers s'autodésignent plutôt par le terme d'« anglo ». Pour en savoir plus sur les motifs de ce rejet, consulter Staszak (2001 : 8). Par ailleurs, le terme d'« anglo-américain » apparaîtra au fil du chapitre 4. Plus précise que la précédente, cette appellation désigne l'ensemble de la sphère culturelle associée à l'aire géographique nord-américaine, ce qui exclut donc les préoccupations liées aux autres pays mentionnés ci-dessus.

⁶⁰ Le qualificatif de « Grounded theory » a déjà pu être traduit en français par « méthode de la théorisation ancrée » ou encore « méthode de la théorisation enracinée ». Bien que nous ayons fait le choix de ne pas traduire cet intitulé, les intéressés pourront consulter le travail de Luckeroff et Guillemette (2012) sur l'intérêt des mots choisis quant à la traduction.

sont investis d'un souci sciemment réflexif, d'autres auteurs nous ont paru également convaincants du point de vue d'une réconciliation de la méthodologie et de la théorie. C'est notamment le cas du travail de thèse de Yann Calberac (2010). Dans la continuité du programme de recherche définit par les travaux d'Anne Volvey (2000, 2003, 2004), il entend prolonger les réflexions sur l'imaginaire de la discipline en matière de pratique de terrain en fonction de la notion de sujet épistémique comprise à travers son acceptation foucauldienne (1966, 1968)⁶¹. Autrement dit, l'auteur s'intéresse aux intentions et aux projets de plusieurs générations de chercheurs dans une perspective relevant, non pas d'une démarche historique, mais de l'archéologie de la géographie et donc de son historicité⁶². La même démarche prévaudra au fil de cette section. Notons qu'un chercheur en particulier se dégage du bilan dressé par Calberac. Parce que le projet intellectuel poursuivi par Yves Lacoste (1976, 1977, 1978) s'ancre dans de fortes préoccupations éthiques, sa démarche sera mise de l'avant afin de servir l'économie du raisonnement. Conformément à la démarche entreprise, ce n'est pas tant son positionnement conceptuel que nous retiendrons, mais bien son intention méthodologique qui rejoint certaines des récentes avancées de la recherche auprès des peuples autochtones et dont les démarches conceptuelles de Linda Tuhiwai Smith représentent une illustration (notamment 1999, 2007).

⁶¹ L'épistémè se réfère toujours à une époque spécifique et renvoie à une manière – partagée par les membres d'une culture ou d'une communauté intellectuelle – de penser, décrire et donc représenter la réalité. À titre d'exemple, Michel Foucault distingue, dans *Les mots et les choses* (1966), mais aussi dans *L'archéologie du savoir* (1968), trois épistémès successives : celle de la renaissance, celle de l'époque classique et enfin celle de l'époque moderne.

⁶² Dans la perspective analytique de la sociologie des sciences, François Hartog (2003 : 19) définit l'historicité en interrogeant « la modalité de conscience de soi d'une communauté humaine ».

Chapitre 3.

Questionner un impensé disciplinaire : le terrain

Ce chapitre s'inspire du travail de Daniel Céfai, spécialement de son ouvrage *Le travail de terrain* (2003), dans lequel il retrace avec précision les origines de cette pratique en fonction du rapport réflexif, profondément historique, entretenu avec cette expérience méthodologique par des générations d'ethnologues, d'abord, puis d'anthropologues, de linguistes, d'historiens, de sociologues, etc. ; en somme par les membres issus de la famille des sciences humaines. Si nous ne disposons pas de l'espace nécessaire au développement de ce type de bilan historiographique concernant la géographie humaine, nous emprunterons toutefois à la démarche adoptée par cet auteur. L'objectif consiste en effet à mettre en lumière la réflexivité des acteurs ayant contribué à faire de l'expérience de terrain un enjeu profondément structurant de l'imaginaire géographique et de ses méthodes, le tout en fonction de certains épisodes théoriques relatifs à la trajectoire de l'approche culturelle en géographie humaine. Rappelons que les développements de la géographie dite culturelle ne sont aucunement réductibles à des débats d'ordre méthodologique, tout comme nous ne prétendons pas faire une synthèse chronologique des dites péripéties. Il s'agit d'une version, destinée à mettre en valeur le sens attribué à la relation société/milieu en fonction des péripéties théoriques du concept de culture. Ce récit doit être compris comme une illustration, possédant à la fois des angles morts et leurs contraires, destiné à rendre compte d'une tendance propre à la trajectoire disciplinaire de la science géographique dans son ensemble, et dont transparaît un questionnement récurrent quant à la définition de ses objets et de ses méthodes. Il sera alors possible d'évaluer jusqu'où les géographes ont été en mesure de théoriser le thème de l'altérité compris à travers la participation des chercheurs sur le terrain, car comment ne pas parler du rapport à l'autre quand les faits de culture en découlent largement ?

3.1. Les tentatives de réinvention du travail de terrain en géographie humaine

Nombreux ont été ceux à avoir tenté une généalogie de cette voie disciplinaire dans ses péripéties contemporaines, une tentative qui dénote une grande ambition⁶³. Cette complexité découle de débats conceptuels et méthodologiques internes à la discipline, le tout progressivement alimenté par des « discussions métathéoriques au sein des humanités et des sciences sociales » (Claval et Entrikin, 2004 : 265). C'est ce qui aurait contribué à la création de nouvelles formes de géographie culturelle, en somme *des géographies culturelles* remplaçant les traditions plus anciennes. Bien que ces dernières soient indépendantes, elles présentent tout de même des points d'intersection. En tant que problème ancien largement partagé par des générations de chercheurs issus de plusieurs contextes géographiques, la valorisation de l'expérience de terrain dans son rapport à la construction d'un savoir géographique est l'un de ces points communs.

3.1.1. Culture de l'impensé

En France, jusqu'au travail précurseur de Paul Vidal de la Blache, la pratique du voyage savant, héritée pour certains du parcours emblématique de Alexander von

⁶³ Les premières traces de l'approche culturelle en géographe, qui se résument pour beaucoup à l'anthropogéographie de Friedrich Ratzel puis à la géographie historique de Carl O. Sauer ainsi que dans une moindre mesure, à la notion vidalienne de genre de vie, ont en effet engendré une descendance hétérogène (Entrikin et Claval, 2004). Alors que certains récits ont été élaborés en vue d'établir des liens entre les différentes générations de géographes culturels, aucun d'entre eux ne semble avoir fait l'unanimité en raison du fait que chacune de ces histoires a pu être écrite « dans la perspective de l'une ou l'autre de nombreuses factions qui existent pour l'instant au sein de la géographie culturelle américaine » (*ibid.* : 266). Toutefois, le lecteur intéressé pourra consulter notamment l'ouvrage publié par Kenneth Foote et coll. (1994) intitulé *Re-reading cultural Geography* dont le titre est une référence au texte plus ancien publié par Philip Wagner et Marvin Mikesell (1962). Ces derniers établissaient les catégories de base de cette approche dans le cadre de la seconde génération de la géographie sauérienne. On note d'ailleurs que la plupart des ouvrages anglo-saxons en la matière s'inscrivent dans la lignée de ce penseur, compris soit pour son acceptation large de ce champ, antipositiviste par sa méthode, ou, à l'inverse, étroite et tendant vers le positivisme. En somme, tout et son contraire. Cette tendance est d'ailleurs présente dans les contributions formant l'ouvrage de Kenneth Foote et coll. (1994). Dans tous les cas, il semble que les géographes issus de la sphère anglo-saxonne ont été plus prompts que leur homologue allemand ou français à tenter la restitution d'une histoire de la géographie culturelle, ce qui n'exclut pas l'existence de ce type de travaux en France comme l'illustre l'entreprise intellectuelle de Paul Claval (1992, 2001, 2003). Enfin, à titre personnel, il nous semble que les deux premiers chapitres produits par Don Mitchell dans, *Cultural Geography: a Critical Introduction* (2000) offre un résumé bien documenté des avancées de ce champ tout au long du XX^e siècle, de ses promoteurs initiaux – principalement américains – aux tenants du renouveau des années 1980' – la plupart Britanniques. Si bien sûr cette recension est principalement orientée vers les écrits anglo-saxons, on notera toutefois tout l'intérêt du livre qui réside dans la perspective critique avancée.

Humboldt (Péaud, 2009), est dissociée de l'activité du savant de cabinet, cette dernière inféodant la première en termes de production des savoirs. Les explorateurs et voyageurs circonstanciés récoltaient en effet les données traitées ensuite par les « géographes de cabinet » dont le rôle était de les regrouper et les compiler afin de construire un savoir géographique intégrateur (Surun, 2006). C'est cette division des tâches que l'approche vidalienne contribue à désamorcer. Le travail de terrain devient une exigence méthodologique qui consacre la réunion des activités de collecte des informations et de traitement de ces dernières. Le voyage ou l'expédition dont Alexander von Humboldt (1769-1859), Carl Ritter (1779-1859), Friedrich Ratzel (1844-1904) et consort offrent d'illustres exemples, puis l'excursion (à la manière d'une caravane pédagogique offerte par les professeurs aux élèves des universités), en somme le contact direct avec les réalités étudiées est désormais une étape incontournable du travail du géographe comme le laisse entendre cette citation maintes fois reprise d'Édouard Ardaillon, (1901, notamment cité par Calberac, 2010 : 30 ou Wolff, 2008) : « On attribue à Paul Vidal de la Blache cette réflexion (...) : “Avec les livres, on ne fait que de la géographie médiocre ; avec les cartes on en fait de la meilleure ; on ne la fait très bonne que sur le terrain” ». Cette tendance n'est évidemment pas exclusive au contexte français, ni même à la géographie. Aux États-Unis, par exemple, Carl Sauer considérait que « the anthropologist and [the geographer] are the principal social scientists who have developed field observation as a skill » (Sauer, 1963 : 378). Que l'on se situe en France, en Allemagne ou dans les pays anglo-saxons, la valorisation de l'expérience de terrain va de pair avec l'institutionnalisation de la géographie. C'est pourquoi l'imaginaire de la discipline est, jusqu'à ce jour, profondément marqué par la réunion de ces deux instances, celle qui collecte et celle qui théorise.

Toutefois, si l'expérience du terrain a été mise en valeur dans son rapport à la production de la pensée, elle reste peu questionnée en tant que pratique. Rappelons que Vidal symbolise la phase d'institutionnalisation de la discipline débouchant sur ce que l'on qualifie volontiers de « géographie des maîtres ». Ne l'oublions pas, la pédagogie de l'époque consiste à reproduire les gestes de ces « maîtres ». Cette tendance expliquerait la part d'impensé, ce « mouvement puissant de refoulement » nous dirait Calberac (2010), qui préside à l'élaboration de démarches méthodologiques de plus en plus incontournables et

paradoxalement peu questionnées. Or, cette lacune, jumelée à d'autres circonstances caractéristiques de la moitié de XXe siècle, exposera la géographie classique à de nombreuses critiques précipitant ce que d'aucuns qualifieront de « crise de la géographie ». Car c'est notamment d'un point de vue méthodologique que la géographie humaine peine à surmonter ses limites, ce qui est pour certains le cas de l'approche vidalienne (Calberac, 2010). Cette dernière n'est pas seulement affaiblie par la Seconde Guerre mondiale ou son inadéquation quant au traitement de phénomènes contemporains⁶⁴. À partir des années 1960, la discipline s'essouffle également « à mesure que l'enseignement universitaire se massifie (rendant difficile la tenue des excursions), d'autant plus à partir de Mai 1968 où les anciennes formes de sociabilisations s'essoufflent », sapant ainsi les fondements de l'autorité des « maîtres » (Calberac, 2010 : 161 reprenant Claval, 1998). Le spectre coriace du positivisme n'est pas non plus étranger à ce déclin du genre monographique, le contact prolongé avec le terrain ne suffisant plus à attester la légitimité des savoirs produits à mesure que les traitements statistiques s'imposent en raison de leur scientificité (*ibid.*). Dans une autre perspective, le travail (re)fondateur de Vidal aurait conduit à l'enfermement de la géographie dans un carcan idéologique nationaliste que la situation géopolitique propre aux années 1960 aurait fait voler en éclat (Lévy, 2003). Nous touchons au cœur de l'une des principales critiques suscitées par les méthodes caractéristiques de la géographie classique, et dont les vues d'Yves Lacoste offrent un exemple.

Le titre proverbial de son pamphlet *La géographie, ça sert d'abord à faire la guerre* (1976) semble résumer à lui seul la portée même de son argument. Rappelons que le mot « terrain » est une invention militaire destinée à qualifier le champ de bataille – le théâtre des opérations comme le veut le jargon de notre siècle – et relève, parfois même lorsqu'il n'est pas compris dans une perspective militaire, de l'appropriation stratégique d'une surface, d'un territoire, d'un espace, qu'il soit figuré ou non⁶⁵. Or – et c'est là que le bât

⁶⁴ Le même type d'obsolescence méthodologique, voire conceptuelle, concernant l'appréhension des faits de culture sera reproché à l'approche sauerienne pointée pour une conception mystérieuse de la culture qui s'imposerait aux humains en tant que véhicules culturels passifs (Claval, 2007). En qualité d'échappatoire aux phénomènes « inexplicables », la culture serait un tiroir analytique permettant de « ranger » tous les phénomènes qui ne trouvent pas d'explication de type positiviste. Dans une perspective aussi réductrice, la perte d'influence présumée de la géographie culturelle dans les années 1950-1960 n'est guère surprenante.

⁶⁵ Le dictionnaire *Le Littré* offre à ce propos quantité d'exemples, tels que « disputer le terrain », « ménager le terrain » ou encore « gagner et perdre du terrain ». Pour plus de détails : <http://litre.reverso.net/dictionnaire-francais/definition/terrain/72929>.

blesse – cette nature stratégique dépasse l’origine sémantique du mot pour s’inscrire dans les pratiques de terrain sans jamais être questionnée. C’est tout du moins la thèse de Yann Calberac (2010) alors qu’il revient sur la tentative de remise en question proposée par Yves Lacoste. « Tentative », car, à l’époque, l’initiative reste marginale en dépit du fait que, soutenu à l’éditorial, l’auteur poursuive le débat dans deux numéros successifs de la revue *Hérodote* (1977 et 1978). Le nom même de la revue évoque une référence explicite au politique lorsque l’on connaît la place accordée dans les écrits de ce voyageur grec au récit des guerres médiques, soit en Méditerranée orientale (notamment l’Égypte, Babylone). Considéré comme le père de l’histoire, Yves Lacoste le proclame également père de la géographie, voire de la géopolitique, et intitule de son nom la revue de géographie et de géopolitique qu’il fonde en 1976 (Lacoste, 2000). Ces précisions éclairent la démarche de Lacoste pointant la posture institutionnelle de Vidal et la géographie qu’elle légitime. Parce que le détracteur prône une vision socialement pertinente de la géographie destinée à cerner les enjeux contemporains qui s’imposent à travers le terrain, il appelle une politisation de la discipline. Et pour cause, la géographie des maîtres reposait sur un *modus vivendi* fondé sur un rejet absolu du politique en dépit du fait que le courant colonial et bien d’autres facteurs de nature géopolitique ont été à l’origine de son institutionnalisation⁶⁶. Partant, comme l’indique Calberac (2010 : 21) :

Les géographes n’ont pas eu à cœur d’interroger frontalement cette pratique en tant que principale instance de construction et de validation des savoirs et un consensus se dégage pour ne pas l’interroger. Le terrain est devenu une sorte d’impensé disciplinaire tenace.

C’est donc au cœur de la « crise de la géographie » intervenant au mitan du XXe siècle que Lacoste entend questionner la fonction du terrain en qualité d’instances de construction des savoirs. Malgré ses efforts, l’initiative, quoiqu’aujourd’hui emblématique, ne suscite pas les discussions théoriques escomptées. Et pour cause, cet impensé, fruit d’un puissant mouvement de refoulement du politique, est alors éclipsé par un renouveau de

⁶⁶ Il ne s’agit pas de faire peser la responsabilité absolue de cette occultation du politique sur le seul travail de Vidal à la manière d’un Jacques Lévy critiquant le « fardeau vidal » (1999). Bien avant lui, les réflexions de Friedrich Ratzel s’inscrivaient déjà dans le contexte de l’expansion pangermanique de sorte de que son *Anthropogeographie* était étroitement liée à sa *Politischegeographie* (Lacoste, 1976 : 9). En revanche, le choix de mettre de l’avant une critique de la géographie vidalienne s’imposait en raison du caractère novateur et de la longévité de son approche méthodologique ainsi que de ses préoccupations pour l’idée de culture. On notera au passage que si le présent raisonnement privilégie l’exemple vidalien, des réflexions plus ou moins similaires pourraient concerner l’école de pensée sauérienne.

l'approche culturelle largement qualifiée de *cultural turn*⁶⁷. En ce sens, le bénéfice de la présumée crise de la géographie des années 1950 à 1970 a conduit à une remise en cause, non pas de l'expérience du terrain en soi, mais de sa place dans une démarche s'opposant au positivisme.

Le renouvellement de l'approche culturelle en géographie n'est pas le fait d'une impulsion interne à la discipline, mais plutôt des bouleversements épistémologiques qui secouent l'ensemble des sciences humaines et sociales à partir de la moitié du XX^e siècle, en France comme dans les traditions disciplinaires qualifiées – souvent un peu trop facilement – d'anglo-saxonnes. La géographie humaine bénéficie alors de multiples apports (philosophiques, anthropologiques, linguistiques, etc.) qui vont transformer sa façon de lire le sens de l'interaction entre les sociétés et l'environnement (Bonnemaison, 2000, Claval et Entrikin, 2004, Claval, 1995, 2008, etc.). Ce passage d'autorité de la traditionnelle géographie classique aux philosophes et théoriciens de la société ne doit évidemment pas masquer la permanence de préoccupations naturalistes et positivistes, tout du moins leur souci méthodologique pour une « objectivité scientifique » réincarné dans le tournant quantitativiste. Néanmoins, ces conceptions n'ont rendu que plus pressant l'appel à une géographie qui cherche au-delà du monde palpable. C'est dans le défi posé par le paradigme analytique, taxé de « fétichisme spatial » (Johnston et coll., 2000 : 768) ou de « séparatisme spatial » (Sack, 1974, cité dans Johnston et coll., 2000 : 768) pour sa réification de l'espace au détriment des faits sociaux et des représentations humaines, que s'inspire le renouveau de la géographie humaine (Claval, 2008). La question qui se pose alors est : quelles réalités se cachent derrière les cultures matérielles, et surtout comment s'y cachent-elles ? C'est de cette façon que l'objet d'analyse de la géographie humaine glisse peu à peu des interprétations fonctionnaliste et historiciste de la culture matérielle vers la prise en compte herméneutique et radicalement réflexive du sens et du langage.

⁶⁷ Dans la suite du texte, ce qualificatif ne sera pas traduit afin de rappeler le contexte, anglo-saxon, de sa production.

3.1.2. Déconstruire le sens n'est pas détruire l'espace

Suivant la correspondance des avancées anthropologiques et géographiques, il apparaît que l'analyse de la culture ne procède plus, selon Clifford Geertz, d'une science expérimentale à la recherche de lois, mais d'une science interprétative à la recherche du sens (Geertz, 1973 : 5)⁶⁸. Dans cette lignée, la géographie humaine s'ouvre aux démarches critiques imaginées par les littéraires : c'est le tournant linguistique des recherches sur les sociétés humaines (Claval, 2007 : 107). La tâche du géographe, dont découlent ses préoccupations en matière de culture, s'en trouve renouvelée :

Ce qu'il importe désormais de cerner, ce n'est pas la réalité objective, mais les *réactions* qu'elle suscite chez les hommes qui la vivent : pourquoi ne pas tirer parti des expériences que relatent souvenir, romans ou nouvelles, ou de celles qu'expriment dessins, tableaux et films ? [...] Pour la première fois, *le témoignage des individus, leur sensibilité et leur subjectivité* sont pris en compte par la discipline (Claval, 2008 : 10).

Méthodologiquement parlant, on assiste à une réorientation des pratiques vers des approches qualitatives communes à plusieurs sciences sociales. Les données recueillies, aussi bien d'ordre iconographique que textuel, sont traitées suivant des méthodes d'analyse de discours. D'autres mettent au point des techniques de collecte innovantes, assez bien illustrées par les cartes mentales développées par Kevin Lynch (1959), qui permettent de sonder les perceptions et représentations des individus. C'est bien à la fois la portée explicative de l'idée de culture et son caractère construit, dont il est ici question : « dans le contexte du dialogue qui s'est établi entre géographie humaine et théorie sociale dans les années 1970, la *new cultural geography* s'est développée à partir d'une volonté de repenser la notion de culture de façon non réifiée comme entité agie, et non seulement agissante » (Mondada et Söderström, 1993 : 73). Du fait de ces évolutions, la géographie culturelle actuelle instaure la culture comme un processus dynamique plutôt qu'un donné figé, ainsi

⁶⁸ Plus spécifiquement, « believing, with Max Weber, that man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun, I take culture to be those webs, and the analysis of it to be therefore not an experimental science in search of law but an interpretative one in search of meaning » (Geertz, 1973 : 5). C'est en ce sens que Geertz préconise la « thick description » consistant à décrire non pas seulement le comportement des hommes, mais également le contexte donnant tout leur sens à leurs actions. C'est ainsi que le courant de l'anthropologie symbolique a pu être réinterprété par les tenants de l'approche culturelle en géographie. Ce n'est donc pas tant une méthodologie spécifique qui intéresse cet emprunt, que la promotion d'une sensibilité aux systèmes de sens (autrement appelé symbolique).

qu'un construit plutôt qu'un bagage inné. Comme en conclut Joël Bonnemaïson (1981 : 249) sur l'irréductibilité de la culture comme réalité, héritage et projet :

Celui-ci [le fait culturel] n'apparaît plus comme la superstructure vague et floue où tente de l'enfermer une conception trop matérialiste. La culture tend aujourd'hui à être comprise comme un autre versant du réel, un système de représentation symbolique existant en soi, et si l'on va au bout du raisonnement, comme « *une vision du monde* » qui a sa cohérence et ses propres effets sur la relation des sociétés à l'espace. La culture est, pour les géographes, riche de significations, car elle se tient comme un type de réponse au plan idéologique et spirituel au problème d'exister collectivement dans un certain environnement naturel, dans un espace, et dans une conjoncture historique et économique remise en cause à chaque génération. [...] Bref, l'analyse culturelle en géographie peut être une nouvelle approche pour découvrir ce que Claude Raffestin appelle la « *géostucture* », c'est-à-dire un « *système réel à rendre intelligible* ».

Véritable panacée de l'approche culturelle en géographie, la recherche de sens par l'étude des discours n'est cependant pas le privilège des géographes. Ce constat nous renvoie à la mise en garde émise par Joël Bonnemaïson (*ibid.*) ou Augustin Berque (1981). Suivant ces auteurs, la géographie est ressortie grandie des apports des autres disciplines en matière de culture. Mais quelle serait alors la spécificité géographique dans le champ de l'approche culturelle ? Selon Augustin Berque (1981 : 290), il nous faut accepter l'idée qu'« adopter le point de vue culturel en géographie, c'est déjà être un peu moins géographe et un peu plus autre chose ; ou, en d'autres termes, un peu plus loin des faits et un peu plus près des significations », et de poursuivre :

À se faire culturelle, la géographie devient sémiologie et au-delà métaphysique. Certes, il ne s'agit pas de transmutations, mais d'équilibres relatifs. Le point de vue proprement géographique, au sein d'une approche culturaliste, restera de s'attacher à expliquer, dans l'organisation de l'espace, l'instance du matériel en faisant secondairement appel aux instances du social et du mental, et non point l'une ou l'autre des secondes en faisant appel à l'instance matérielle.

Il nous semble donc que l'échiquier théorique qui supporta l'approche culturelle dans ses premiers temps se soit inversé. Désormais, les réflexions sur la culture conduisent nécessairement à approfondir le rôle symbolique de l'espace. Le terrain y occupe une place encore plus fondamentale, car l'appréhension de ce rôle nécessite une immersion d'autant plus grande dans des sociétés dont la grammaire culturelle échappe à l'intelligibilité de chercheurs issus de cultures autres. Sans jamais questionner le terrain comme pratique, ce

parti pris immatériel a cependant généré deux types de critiques construisant une réflexion sur les modalités de construction du savoir géographique.

Rappelons d'une part que certaines voies suivies par l'approche culturelle ont été dénigrées au nom d'un excès de déterminations collectives, en raison d'une vision monolithique de la culture, sur les individus. Dans une situation théorique où la culture, essentialisée, deviendrait à nouveau une entité supérieure aux individus devenus de simples véhicules culturels, à l'image des préoccupations passées pour la matérialité stricte des cultures, il peut évidemment s'agir d'un « piège culturaliste » (Berdoulay, 2000 : 568). Selon Vincent Berdoulay, l'antidote à ce piège réside dans la liberté du chercheur de s'ouvrir aux influences qu'il juge pertinentes pour aborder les phénomènes en présence. On notera d'ailleurs que cette même liberté était déjà encouragée par Carl Sauer (1963). Il s'agit d'une question de choix qui doit nécessairement s'accompagner d'une distanciation de l'individu chercheur vis-à-vis de ses cadres mentaux, choisis et hérités, car « ne plus y penser, c'est abandonner le point de vue culturel, en posant comme naturels les conditionnements de sa propre culture et en renonçant à en chercher le sens : on "s'attache aux faits", un point c'est tout » (Berque, 1981 : 289). Remettre en cause sa propre culture, par une forme de relativisme culturel, est donc nécessaire pour mener à bien l'entreprise d'analyse culturelle en géographie. L'écueil du « culturalisme » (Berque, 1981, Berdoulay, 2000, Claval, 2008) appelle donc une distanciation afin de comprendre le caractère construit de la culture pour ensuite l'interpréter. Cette avancée d'ordre herméneutique constitue encore aujourd'hui un postulat épistémologique prégnant de l'analyse culturelle en géographie humaine.

D'autre part, le « piège du psychologisme », soit « la fuite dans les représentations », constitue également une menace à la pertinence de l'approche culturelle (Berdoulay, 2000 : 568, citant Claval, 1996). Il nous semble retrouver un point amené par Joël Bonnemaïson :

Pour un géographe, la culture s'appréhende « *au sol* », c'est-à-dire comme un faisceau de valeurs nouées dans l'espace-territoire. Ce qui revient à dire, géographiquement parlant, qu'il ne peut exister de groupes cohérents, ni d'ethnie, ni *peut-être même de culture* sans territoire-porteur. Inversement, les territoires, les

lieux, et au-delà, le paysage ne peuvent se comprendre qu'en référence à l'univers culturel (Bonnemaison, 1981 : 257).

C'est suivant cette logique que les diverses notions utilisées jusque-là vont être renouvelées. Dans l'immédiat, nous ne reviendrons pas en profondeur sur le bénéfice de ces avancées dans la perspective analytique de l'idée de lieu. Parce que cette entrée théorique est celle que nous privilégierons dans le cadre de ce travail doctoral, nous y reviendrons dans une section spécifique (Chap. 4). Dans tous les cas, rien n'indique que le jeu de déconstruction sémantique de l'espace en un inépuisable empire des signes signifie pour autant la disparition matérielle de l'analyse géographique. Bien au contraire, la culture, selon Claval, peut être vue sous l'angle d'une reprise en main du réel, si elle est utilisée comme « ensemble de codes et de grammaires utilisés par chacun pour se projeter dans l'avenir » (Berdoulay, 2000 : 569, citant Claval, 1996). L'appréhension de cette grammaire s'est d'ailleurs révélée à l'origine d'un renouvellement certain des champs d'études et des thématiques étudiées en géographie humaine. Nourrie en grande partie, dans un premier temps, par des « terrains » à connotation exotique, l'approche culturelle se penche aujourd'hui de plus en plus sur les conséquences spatiales de la modernité dans la perspective de la globalisation. Dans le foisonnement thématique qui en résulte, les relations de pouvoir occupent une place de choix, spécialement dans les traditions disciplinaires anglophones⁶⁹.

3.1.3. La revanche du culturel sur le politique

Le *cultural turn* anglophone des années 1980 constitue entre autres une ouverture du champ d'analyse de tradition marxiste. Comme nous l'avons vu, la culture démystifiée

⁶⁹ Rien de moins étonnant lorsque l'on considère la spécificité de l'approche culturelle dans la géographie française résultant, comme le souligne Collignon à la suite de Buttimer (1998), d'une attention soutenue pour les dimensions historiques et patrimoniales des phénomènes géographiques (ce qui exclut évidemment les exceptions en la matière). Ce faisant, la géographie culturelle « à la française » apparaît « souvent nostalgique, reproduisant cet attrait pour les permanences, les traditions, qui a beaucoup marqué la géographie classique » (Collignon, 1998 : 3). Alors que Collignon explique cette attirance par l'influence reconnue de l'ethnologie sur cette partie de la discipline - un attrait expliquant la réticence de certains à questionner les changements culturels, les nouveaux savoirs, pratiques et représentations -, elle valorise du même coup cette tendance anglo-saxonne à plutôt investir ces questions sous l'angle de la modernité plutôt que de la tradition.

n'est plus cette entité non définie et allant de soi, mais est désormais appréhendée comme un processus dont résulte une reconstruction permanente. Dans cette lignée, Peter Jackson schématise par sa *subcultural theory* la construction sociale et politique de la culture à travers le prisme des rapports de classes, genres ou races, soit comme une multitude de petits univers cherchant à se faire valoir en s'appropriant des espaces d'expression, source de lisibilité. Comme le rappelle Mitchell (2000 : 53) mentionnant Peter Jackson (1989 : 52), « he suggests that it is important to understand subordinate groups produce ideology too », ainsi « the important issue is to understand the relationships between dominant and subordinate ideologies, so as to see how each penetrates the other ». Cette posture relationnelle est inspirée des travaux d'Antonio Gramsci, dont l'analyse des relations de pouvoir modelant le devenir des sociétés repose sur la dialectique unissant coercition et consentement (Mitchell, 2000 : 51). Le débat s'oriente vers la mesure des inégalités d'influence de ces complexes culturels au sein de l'équilibre social. Théoriquement, ces auteurs font un parallèle conceptuel entre idéologie et culture en tant que système de valeurs symboliques, en mettant de l'avant le pouvoir de fabrication de la culture et les conflits qu'il suscite quant à son imposition suivant la dialectique gramscienne. Cette vision radicale rejoint certaines interprétations des *Cultural Studies* qui considèrent la culture comme un outil servant le pouvoir, et comme étant, de fait, potentiellement contestable. Ce sont ces conflits, les *culture wars*, qui sont recherchées par cette génération de géographes anglophones dans les relations de pouvoir qui animent nos systèmes sociaux. Et Jackson de conclure son agenda pour une nouvelle géographie culturelle (Jackson, 1989 : 186) en rappelant que la résistance est toujours possible, la culture est un combat du quotidien contre les formes d'oppression culturelle organisées. C'est ainsi que, suivant une perspective panoptique, des géographes comme Jackson (1989), Cosgrove (1984, 1993), Duncan (1992) ou Mitchell (2000) se font les relais des acquis de l'anthropologie culturelle américaine, de l'histoire littéraire de Williams et des *Cultural studies* dont Stuart Hall est réputé être l'initiateur (Matteulard et Neveu, 2003). Ils contribuent ainsi à modeler une conception nouvelle de la culture, associée à l'idée de lutte (*struggle*), rappelant les clés gramsciennes d'analyse du pouvoir. Suivant Claval, « la recherche dévoile les motifs secrets que cache l'aménagement du paysage (Cosgrove, 1984), les idéologies que l'on cherche à y inscrire (Duncan, 1990) ou les stratégies des groupes qui y impriment leur

marque (Mitchell, 2000). Ce sont les milieux dominants qui imposent l'image associée aux groupes qu'ils marginalisent : femmes, étrangers, homosexuels, etc. (Jackson, 1989) » (Claval, 2008 : 15).

Il semble toutefois essentiel de nuancer cette position conceptuelle à propos de la culture vue comme fondamentalement idéologique. Posée en des termes marxistes, et interprétée comme une dimension d'un conflit de classe, genre ou autre, cette conception culturelle apparaît comme quelque peu restrictive. Son vice résiderait dans le statut résiduel d'une culture qui n'existerait qu'au travers des relations de pouvoir. Ce point de vue, amplement résumé par l'expression lapidaire de Don Mitchell (1995) pour qui « there's no such thing as culture », est sans aucun doute lié au statut conceptuel de la notion d'idéologie qui, dans son acception néomarxiste, revêt bien souvent les atours d'un système de valeurs relativement déconnecté de la matérialité du monde. Posture courante en milieu anglo-saxon, et très marqué par le post-modernisme quand bien même des chercheurs comme Mitchell s'en défendent (2000), elle réduit la culture à une abstraction vide qui ne prend de sens dans le jeu social seulement si elle est contestée.

Cette nuance signifie-t-elle qu'il faille abandonner complètement les avancées propres à cette tendance disciplinaire ? Il semble inopportun de répondre par l'affirmative. La prégnance du souci pour les jeux de pouvoir et l'existence de la culture à travers ceux-ci, légitime l'idée d'une culture « opérante », voire « agissante » pour reprendre le terme de Mondada et Söderstrom (1993), au sein de la société et parmi ses acteurs. L'ouvrage de Don Mitchell, pour reprendre son exemple, intitulé *The Right to the City : Social Justice and the Fight for Public Space* (2003), nous offre d'ailleurs une illustration de l'assouplissement du déterminisme politique chez des auteurs de traditions néo-marxiste, même s'il reste toujours présent sous les atours d'espaces abstraits du capitalisme. Selon lui, le droit à la ville est un droit à habiter (*right to inhabit*), un droit à participer à l'« œuvre urbaine » décrite par Henri Lefebvre, un droit pour lequel les groupes subordonnés, comme peuvent l'être les Autochtones, ont forcément à se battre, qu'ils soient dans une situation socioéconomique précaire, membre de la classe moyenne ou encore représentant de l'élite ethnique. D'une certaine manière, la logique gramscienne de domination est visible dans le

fait que certaines populations ne sont plus – si elles l’ont été un jour – les bienvenues en ville. Tout est mis en œuvre pour les en écarter. Ce constat trouve un écho surprenant dans la situation des Autochtones faisant l’expérience urbaine. Bien qu’ils aient toujours été présents en ville, leur contribution sociale apparaît confinée symboliquement, discursivement, idéologiquement – en un mot : culturellement ? – dans le monde pseudo « clos » de la réserve, voire des territoires ancestraux dans la mesure où ils sont historiquement implantés à l’écart des espaces urbains. En vertu de cette politique d’enfermement, leur contribution à l’« œuvre urbaine » a vraisemblablement été occultée. Si l’on en croit l’analyse de Mitchell, ces personnes auraient à lutter pour se créer des espaces qui leur ressemblent, plus qu’ils ne leur appartiennent, afin d’aménager leur place en ville. Cette posture suit la logique de l’analyse d’Henri Lefebvre, pour qui une révolution qui ne produit pas son espace n’est pas complète (Mitchell, 2003). Elle n’a pas réalisé complètement son potentiel, car elle ne change pas la vie en elle-même des individus, mais seulement les superstructures idéologiques, institutions et appareils politiques. Plutôt que d’y voir une réduction de l’idée de culture au pouvoir (quoique nous en ayons conscience), nous préférons prendre cette avancée comme un appel au potentiel d’action et d’appropriation des individus et des groupes. En d’autres mots, dénoncer les malfaçons, les injustices de nos sociétés est certes un objectif louable, mais encore faut-il pour ce faire être attentif au pouvoir de production de l’espace activé par l’affirmation culturelle des groupes dit « subordonnés ». Cette posture analytique induit une conception des territoires au sein de laquelle l’État ne joue plus forcément le rôle central, et hors du temps, qu’on lui attribue en tant que formation culturelle suprême suscitant l’adhésion identitaire de chacun à la nation.

Cette perspective décentre donc l’analyse depuis *le* politique vers *la* politique, c’est-à-dire depuis la centralité de l’exercice du pouvoir vers l’agir, la prise de parole des mis à l’écart d’un ordre donné local, national ou mondial. C’est en ce sens que nous postulons une nécessaire revanche du culturel sur le politique. En somme, il s’agit de nuancer le pouvoir intégrateur en termes d’identité nationale de l’appareil étatique afin d’orienter l’emphase analytique vers la capacité des sujets collectifs et individuels de produire leurs propres appartenances identitaires. Cette direction rejoint certains acquis des *postcolonial*

studies qui se sont penchés sur la façon dont les individus et les groupes s'opposent aux identités qu'on leur assigne de l'extérieur par la production d'un récit de soi alternatif. Et c'est précisément cette direction théorique qui permet, en ce jeune XXI^e siècle, de poser les bases d'une réflexion méthodologique attentive aux questions d'éthiques telles que soulevées par la pratique du terrain en géographie humaine.

3.2. De la politisation de l'espace culturel à une géographie culturelle politisée

La conjoncture académique et théorique, mais aussi sociale et géopolitique, caractéristique du début des années 2000 s'avère être un contexte particulièrement propice à la résurgence des questions éthique et politique dont Lacoste avait tenté de se faire le chantre. Il serait toutefois erroné de généraliser ce décalage de la géographie par rapport aux autres sciences humaines. En dépit de leurs points communs, ces dernières ont rapidement orienté leur intérêt vers ce champ de réflexion, de sorte que nous ne pouvons passer outre leur mention, en raison précisément de l'intimité contemporaine entretenue entre sociologie, anthropologie, ethnologie et géographie humaine. Ces développements introduiront la spécificité réflexive de notre démarche qui ne vise pas la même finalité que celle poursuivie par Yann Calberac (2010). Car notre positionnement ne peut se faire sans référence au milieu dans lequel ce projet a évolué, et s'émancipe donc des débats exclusivement internes au devenir de la géographie humaine compris d'un point de vue méthodologique.

3.2.1. Déconstruire le mythe de l'observateur sur le terrain

Si, à travers le tournant linguistique, la place du terrain dans le processus heuristique de production des savoirs géographiques a évolué, les fondements de cette pratique n'ont pas pour autant été questionnés (Volvey, 2003). C'est sur la base de ce constat que Yann Calberac (2010 : 22) considère la « crise de la géographie » intervenue en France à partir des années 1950 comme un « rendez-vous manqué ». Certes, l'initiative de Lacoste (1976) relève d'une tentative d'interrogation de l'expérience de terrain sous un angle à la fois politique et éthique. En fondant la réflexion sur le terrain comme lieu de la rencontre entre

un chercheur et une population, l'ambition était de questionner « l'articulation entre la science géographique et la société entendue à la fois comme objet et commanditaire des savoirs produits » (Calberac, 2010 : 134). Toutefois, l'occasion n'engendrera que peu de renouvellement méthodologique dans une discipline dont le regard est tourné, on l'a vu, vers d'autres débats. En 1970, le mot « terrain » tel que présent dans le *Dictionnaire de la géographie* de Pierre George relève avant tout de son acception géologique et désigne « tout ensemble de roche qui affleure à la surface du globe et constitue un relief » (*ibid.* : 22). La faiblesse réflexive qui se dégage d'une telle définition est caractéristique du devenir de la géographie française jusque-là fin du siècle ; quand bien même la discipline investit progressivement ce champ de réflexion comme en témoigne la polysémie que reconnaît Roger Brunet à l'entrée « terrain » dans *Les mots de la géographie* (1992 : 478). Si l'origine géologique du terme n'est pas écartée, elle côtoie désormais la mention à des objets géographiques, spécialement les échelles d'étude, ainsi que des références à d'autres acceptions, qu'elles soient immobilières, topographiques, sans oublier bien sûr « le concret, la pratique, l'espace que l'on parcourt pour une étude de terrain en étant "sur les lieux", par opposition aux livres, documents, statistiques, au "bureau" » (*ibid.*). Partant, en dépit de cet effort. et contre toute attente, la pérennité de la dichotomie associant géographie de terrain et géographie de cabinet semble toujours d'actualité. Bien que la fusion de ces deux instances ait été consacrée en théorie dans l'imaginaire de la discipline, la fonction du terrain comme instance de construction des savoirs dépendante d'une pratique relationnelle reste toujours peu questionnée. Si la contribution de Roger Brunet « marque une étape importante vers la socialisation de la construction des savoirs géographiques, elle n'envisage pas du tout la relation que le géographe entretient à son terrain et à ses pratiques » (Calberac, 2010 : 23). Pourtant, le terrain est plus que jamais considéré comme une étape essentielle du processus de construction des données et de validation des hypothèses.

Ce décalage dans les intérêts est d'autant plus surprenant qu'il contraste avec la précocité des questionnements en la matière dans les autres disciplines partageant l'expérience méthodologique du terrain (sociologie, ethnologie et anthropologie). Qui n'a pas en tête l'itinéraire intellectuel de Franz Boas ou encore de Malinowski dont la parution

du journal posthume en 1967 déclenche le débat sur les conditions de productions des énoncés scientifiques. Théoriquement parlant, ces deux anthropologues prêchent pour l'incorporation du *field work* dans les recherches en tant que pratique « analogue à n'importe quelle activité scientifique », et conduite « dans un isolat culturel traité comme un laboratoire naturel, où les paramètres sont relativement bien contrôlés et où les limites de l'intervention sont bien circonscrites, [ce tournant] signe l'acte de naissance de l'ethnographie moderne » (Céfaï, 2003 : 32). Dès lors, les investigations s'orientent sur le « point de vue de l'indigène et [reconnaissent] l'historicité des sociétés sans écriture » (*ibid.* : 34). Comment ne pas lire une correspondance entre cette avancée et l'appel vidalien tout autant que sauérien consistant à regarder le paysage, les lieux et toutes autres figures spatiales « avec les yeux de ses habitants » (Sauer, 1963) ? Le décalage mentionné de la géographie n'est que plus frappant lorsque l'on considère la similarité des directions conceptuelles empruntées par ces derniers et leurs homologues des autres sciences sociales.

Pour en revenir à l'histoire proprement technique des méthodes d'enquêtes, notons que le tournant qui a consacré la valeur empirique et pragmatique du *fieldwork* ne prend véritablement corps que sous l'impulsion des héritiers de la tradition boasienne tels que Margaret Mead ou Edward Sapir. C'est à travers ces auteurs emblématiques qu'apparaît l'idée de « terrains intensifs », soit l'immersion d'un nombre croissant de chercheurs dans des tribus primitives dont la comparaison avec l'altérité des « classes dangereuses », cet *alter ego* occidental, consacre l'impératif calviniste d'un projet de gestion des populations par les agences gouvernementales (Céfaï, 2003 : 35). L'idée de « terrain intensif » rencontre les préoccupations stratégiques sous-jacentes aux recherches qui s'imposent désormais comme parties intégrantes des réflexions, notamment sociologiques et ethnographiques. Et pour cause, l'investigation dans les réserves indiennes, comme dans les ghettos urbains, aboutit à une forme de compétition d'intérêts :

Si la posture de conversion religieuse et de contrôle politique vis-à-vis des indigènes se mêle irrémédiablement à la visée de connaissance scientifique, l'altruisme philanthropique, de *social gospel* ou de réforme sociale, s'articule au projet de gestion des populations par les agences du gouvernement et au désir de connaître des faits avérés pour les enquêteurs [...] Les problèmes sociaux commencent à être un enjeu de concurrence entre les pasteurs des Églises protestantes, les travailleurs sociaux et les sociologues, qui se constituent comme milieu professionnel et comme

discipline scientifique. La transition se fait progressivement des associations religieuses aux commissions de l'immigration et aux départements de sociologie. (*ibid.* : 35-36)

Les péripéties conceptuelles qui ont fait l'histoire de la célèbre école de Chicago représentent un exemple-clé de cette tendance. La pratique méthodologique de l'observation *in situ* y représentait (début XX^e) une expérimentation « grandeur nature » qui concorde bien avec l'idéal pragmatiste et naturaliste d'une science sociale impressionnée par la révolution darwinienne (*ibid.* : 40). Il s'agissait de se conformer à l'exigence de décrire la scène sociale « de première main » et d'acquérir une « familiarité avec » (*acquaintance with*) plutôt qu'une « connaissance de » (*knowledge about*) cette dernière, leitmotiv dont découle notamment la tenue des journaux de bord (*ibid.* : 41). L'ambition est noble, seulement la visée réformatrice n'est pas absente des travaux instrumentalisant cette méthode, notamment ceux auxquels Park participe comme l'illustrent ses enquêtes sur les émeutes de Chicago en 1919 réunies dans l'ouvrage intitulé *The Negro in Chicago*. Encore et toujours, le mythe de l'observateur sur le terrain reste en dernière instance inféodé à l'impératif étatique de gestion des populations qui légitime l'utilité sociale des sciences humaines.

La thèse selon laquelle l'école de Chicago fait la promotion dès les années 1920 des méthodes d'observation participante a depuis été largement battue en brèche⁷⁰. Un constat demeure toutefois. La distance du chercheur vis-à-vis de son terrain d'étude est une loi d'airain qui a traversé les approches, les méthodes, les générations de chercheurs. C'est cette distance qui représente aujourd'hui un enjeu ultime des débats qui secoue les réflexions sur les méthodes qualitatives d'enquête. L'impossible dissociation de la production des savoirs avec les récits de leur fabrique se ressent également en France comme l'illustre la prise en compte des différents biais qui peuvent survenir lors de la collecte ou de l'exploitation des données (Bourdieu, 1968, Lahire, 1998). D'un bout à l'autre du paysage des sciences humaines, l'heure est à la remise en cause réflexive des pratiques méthodologiques impliquant un contact rapproché avec les réalités. Du paradoxe critique d'un Lévi-Strauss voyageur qui déclarait « Je hais les voyages et les voyageurs »

⁷⁰ Pour en savoir plus, lire par exemple Platt (2003).

(1955) jusqu'à la schizomanie bourdieusienne tenue par l'ambition « d'objectiver l'objectivation » (1992, 1993), la seconde moitié du XX^e siècle est traversée par la présence d'un observateur tiraillé entre sa quête d'objectivité et sa propre subjectivité qui conduit le scientifique contemporain à se penser en dehors des réalités étudiées, alimentant dès lors la distance entre la figure du chercheur et « son » objet d'étude. C'est cet ultime rempart dressé entre savoir-faire et savoir penser qui semble aujourd'hui s'ébrécher de telle sorte qu'entre l'objet et le sujet se déploie un entre-deux à explorer.

On l'aura compris, la réflexivité portant sur l'expérience de terrain se déploie dans deux directions. La première mesure l'écart entre le discours légitimant cette pratique et les modalités de son exécution, soit les « arts de faire » relevant du bricolage des techniques d'investigation (De Certeau, 1990), quand la seconde s'articule autour du thème de la responsabilité en fonction de la question suivante : à qui profite la finalité des recherches ? Quelle est la contribution de la géographie française à ce double débat (méthodologique et éthique) ? Il faut attendre l'aube du XXI^e siècle pour que le thème de la relation au terrain soit questionné sous un angle réflexif (Volvey, 2003, Robic, 2006, ESO, 2008, Morelle et Ripoll, 2009, Calberac, 2010, Collignon, 2010)⁷¹. Comme l'illustre l'itinéraire intellectuel de Béatrice Collignon (2010), la tenue d'enquête dans certains pays de tradition anglo-saxonne, spécialement le Canada, a permis une prise en compte de questionnements éthiques qui s'invitent dorénavant dans la géographie française. C'est également la direction suivie par Christine Chivallon (1999) ou Jean-François Staszak (2001) qui ont pu discuter les manières de penser et de pratiquer la discipline en contexte anglo-saxon afin de les intégrer à leurs corpus théorique et méthodologique. Ces derniers se sont largement nourris de l'entreprise de déconstruction postmoderniste des savoirs au sein de laquelle le terrain occupe une place privilégiée, dans la mesure où il est une instance majeure de construction des savoirs disciplinaires. Notre démarche relève clairement de ce type de questionnement, comme elle n'échappe pas à la dynamique qui voit actuellement converger les débats francophones et anglophones. Comme dans le cas de Collignon (2010), le

⁷¹ Ce constat, un peu rapide, ne doit toutefois pas éclipser les premières réflexions portant, dès la fin du XX^e siècle, sur l'altérité radicale en terrain lointain, un « questionnement du terrain sous l'angle des « aires culturelles » [qui] s'est maintenu jusqu'à aujourd'hui (Bataillon, 2008 ; Blanc-Pamard, 1991 ; Knafou, 1997 ; Sanjuan, 2008) » (Calberac, 2010 : 28).

contexte qui a encadré le déroulement de ce projet a fortement influencé la philosophie qui préside les pratiques sur lesquelles nous reviendrons au chapitre suivant. Cette philosophie est inspirée du projet de « decolonizing methodologies », défendu par l'anthropologue māorie Linda Tuhiwai Smith (1999) et relayé par toute une génération de chercheurs, nous semble rencontrer les intentions conceptuelles poursuivies par Yves Lacoste (1976, 1977, 1978). Car, rappelons-le à nouveau, si nous retenons sa voix, c'est moins pour son apport théorique, par ailleurs largement critiqué et notamment pour le manque de rigueur caractéristique de sa conception du géopolitique (par exemple Raffestin, 1995), que pour son intention méthodologique.

3.2.2. Un projet de décolonisation des méthodes

Rappelons que le paradigme colonial, défini comme tel en vertu du fait qu'il « dépasse largement l'ordre politique lié à la période historique du colonialisme », se traduit par un rapport à l'altérité spécifique structuré par la relation entre Eux, les Autres, et Nous, les populations eurodescendantes (Collignon, 2007 : 3). Partant, les théories du post-colonialisme, qu'elles soient de tradition géographique, sociologique, anthropologique, etc., encouragent la traversée de ce Rubicon de l'altérité. En géographie, il s'agit de « briser la relation de dépendance » entre Eux et Nous qui « enferme systématiquement l'Autre dans une identité – souvent associée au territoire – imposée » (*ibid.* : 4-5). L'objectif est ainsi de théoriser les processus d'exclusion et de racisation qui entachent les relations sociales entre majorités et minorités ethnoculturelles au sein des démocraties libérales. Résultant de dynamiques de domination, ces processus de subalternisation fonctionnent généralement au seul profit de populations eurodescendantes et au maintien de leur hégémonie socioculturelle⁷².

Sans surprise aucune, les théories postcoloniales orientées vers l'identification de ces rapports de pouvoir ont également engendré un examen critique des traditions relatives aux méthodes qualitatives d'investigation, spécialement auprès des géographes de la sphère

⁷² Les penseurs les plus emblématiques de cette tendance extrêmement fournie sont peut-être Frantz Fanon (1961) avec *Les damnés de la terre*, ou encore Edward Saïd (1978) et son *orientalisme*, en passant par l'Indienne Gayatri Spivak qui écrivait en 1988, « Can the Subaltern Speak? ».

anglophone. Parce qu'ils se démarquaient du traitement quantitatif des données développé dans les années 1970, les géographes impliqués dans le courant humaniste (Buttimer, 1974, notamment suivie ensuite par Smith, 1998, 2000) ont également œuvré pour une remise en cause de la neutralité scientifique en questionnant l'articulation des valeurs morales avec la pratique de la géographie. À partir des années 1980, leurs travaux, imprégnés du *cultural turn* déjà évoqué (Cf. 3.1.2.), ont posé les bases d'une prise en compte des valeurs véhiculées par les recherches. C'est dans cette continuité que le courant postmoderne (par exemple Ley, 1989) a ouvert la voie à la conduite de recherches dépassant les sphères institutionnelles afin d'interroger des mouvements sociaux tels que ceux pour les droits civiques, les mouvements féministes, écologistes ou encore ceux relatifs aux peuples autochtones (Proctor, 1998). De même que les partisans de l'approche critique (Harvey, 1973; Peet, 1974, Smith, 1997) ou de celle féministe (Canadian Geographer, 1993, Rose, 1997) se sont aussi réappropriés cette ligne de conduite. Suivant Béatrice Collignon (2010 : 71), c'est dans les années 1990 que la question de l'engagement, telles que réfléchi dans les milieux de tradition anglophone, s'assortit de préoccupations éthiques de plus en plus incontournables dans un contexte nord-américain marqué par la recrudescence des plaintes portées devant les tribunaux par des investigués s'estimant individuellement ou collectivement lésés par la tenue des recherches. Claude Lévi-Strauss (1961) avait déjà pu professer un déclin de l'anthropologie confrontée à des populations fuyant ses investigations, notamment parce qu'elles refusaient précisément d'occuper le rôle de sujet d'étude. Partant, l'érosion réflexive des pratiques de recherche dites traditionnelles n'est pas exclusivement liée à une remise en question des chercheurs eux-mêmes. L'injonction morale lancée par les générations de géographes s'inquiétant de la pertinence des recherches s'ancre dorénavant dans les modalités de la vie civique caractéristique du monde anglo-saxon.

La recherche en contexte autochtone illustre particulièrement bien cette tendance. Au Canada, mais aussi en Nouvelle-Zélande et en Australie, les collectivités autochtones ont mis sur pied leur propre protocole de recherche qui astreint les chercheurs à obtenir une autorisation formelle de la part des communautés afin de mener à bien leurs investigations. Soucieuses de poursuivre une imbrication respectueuse de leur parole dans les processus de

recherches, certaines institutions autochtones se sont donc dotées de cadres de références, de protocoles de recherche et de guides éthiques destinés à baliser les enquêtes qui les concernent. Plus encore qu'une question de respect, cette régulation des pratiques de recherche représente le fer de lance stratégique de collectivités déterminées à exercer un contrôle sur la manière dont les recherches se déroulent auprès des leurs. C'est notamment le cas de l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (notée APNQL) qui, en tant qu'organe de représentation politique des Autochtones au Québec, a mis au point son propre *Protocole de recherche des Premières Nations du Québec et du Labrador*, ensemble de règles déterminant les exigences en termes de consultation, de partenariat, d'équité et de respect applicable à toutes les recherches menées auprès de leurs populations (Cf. Annexe 1)⁷³. L'objectif est de « favoriser l'établissement d'un esprit de coopération et de respect mutuel entre les chercheurs et les Premières Nations, ainsi que d'assurer un déroulement adéquat de la recherche en milieu autochtone et de servir à la promotion de toutes les facettes de la science autochtone » (APNQL, 2005 : 3).

Quelques mots de contextualisation sont ici nécessaires. Au Québec, comme dans les autres espaces où les institutions universitaires sont pleinement ou en partie héritées du modèle anglo-américain, l'intégralité des projets de recherche impliquant un rapport direct avec des sujets humains nécessitent l'évaluation de la part de comités d'éthique⁷⁴. De cet examen déontologique, largement inspiré des protocoles relatifs aux sciences médicales, découle la confirmation du droit de mener à bien les projets de recherche concernés. De nombreuses universités, notamment l'Université Laval, dont relève le présent projet de cotutelle franco-québécoise, et en complément à leur propre réglementation éthique, érigent le protocole de l'APNQL au rang de standard à respecter pour quiconque prétendrait mener des recherches, qu'elles soient doctorales ou autres, auprès des Premières Nations du Québec⁷⁵. Cet exemple illustre comment « les Autochtones, en s'imposant à la fois comme acteurs politiques, sujets connaissant et réflexifs détenteurs de savoirs spécifiques et

⁷³ Pour plus d'informations, consulter la charte en ligne : http://www.cdrhpnq.qc.ca/afnql_research_protocol/summary/protocole_synth_fr.pdf.

⁷⁴ S'il n'est pas nécessaire de souligner l'absence de ce type de procédure en France, il est par contre pertinent de rappeler, à la suite de Béatrice Collignon (2010 : 69), que le Canada est le pays le plus avancé en matière d'institutionnalisation des protocoles d'éthique.

⁷⁵ Pour en savoir plus sur la réponse de l'institution universitaire à ces revendications autochtones quant à l'exercice d'un contrôle des recherches, consulter Martin (2013).

porteurs d'une approche intégrée de la réalité, contribuent [...] à transformer le monde universitaire » (Lévesque, 2009b : 469). Cette tendance a évidemment trouvé une oreille attentive auprès des chercheurs autochtones, de plus en plus nombreux, qui ont interpellé la nature ethnocentrée de la recherche de tradition occidentale. Ce faisant, plusieurs voix ont plaidé pour la décolonisation des pratiques méthodologiques (notamment Sandercock, 1998, Smith, 1999, Tuck et Fine, 2007).

En s'interrogeant sur la manière de faire de la recherche selon des critères plus éthiques, leur contribution a été de montrer que la recherche collaborative est moins « extractive » que les enquêtes classiques (Howitt et Stevens 2005). « Extractive », car bien souvent les projets de recherche renforçaient une forme de domination et d'exploitation des « objets » d'étude par l'incorporation de relations de pouvoir aux procédures d'enquête desquelles résultent une violation de la vie privée et de l'humanité des individus par des méthodes intrusives, ainsi qu'une usurpation des savoirs locaux au service de l'ascension académique des chercheurs (*Ibid.* : 31-32). Cette position nous permet d'exhumer la tentative menée par Yves Lacoste (1976a, 1976b 1977, 1978). Et pour cause, ce dernier met en relief la correspondance entre la plupart des expressions communément employées pour parler des actions de recherches et celles formant le jargon propre à l'activité d'extraction minière, voire de l'enquête policière (1976a : 145). Non seulement l'auteur dénonce les visées stratégiques alimentées par toutes les formes de savoirs académiques, et spécialement ceux propres à la géographie, mais il dénonce également un certain arrivisme intellectuel dont font preuve les chercheurs poursuivant un projet individuel en présentant le dilemme qui se pose à tout géographe en ces termes :

Nous voilà revenus au problème de la responsabilité du chercheur et à celui des relations qui devraient s'établir entre cet intellectuel et la population qui est son centre d'intérêt scientifique. Quand un chercheur parle de "son terrain" (le possessif mériterait à lui seul d'être commenté), qu'il soit géographe, sociologue ou ethnologue, de quoi s'agit-il ? Est-ce seulement une topographie que l'on parcourt, que l'on mesure, un paysage que l'on découvre et que l'on admire, un espace social que l'on s'approprie intellectuellement ? Ce sont aussi des hommes et des femmes dont on tire parti non seulement pour la satisfaction de les comprendre, mais aussi pour obtenir prestige scientifique et notoriété. Une recherche menée pendant des mois, sinon des années, sur les hommes d'une région, d'un village, d'un quartier, avec tout ce que cela nécessite de contacts, d'échanges d'idées avec ces hommes, ne

devrait-elle pas se prolonger pour le chercheur par un sentiment de gratitude envers ceux qui l'ont accueilli, aidé de mille façons, y compris dans la genèse des idées scientifiques dont il est le plus fier ? Le chercheur n'a-t-il pas fait assaut d'amabilité et de cordialité à leur égard, car leur aide lui était alors indispensable ? Ne devrait-il pas se sentir concerné par ce qui peut leur arriver, après que son enquête, que sa recherche est terminée ? Avec "son terrain", le chercheur ne doit-il avoir finalement que des rapports de conquête et d'exploitation, et la relation d'enquête doit-elle se réduire en fin de compte à des rapports de séduction-inquisition ? (Lacoste, 1976b, cité par Calberac, 2010 : 137)

C'est face à ce questionnement que le projet de décolonisation des méthodes et la mouvance réflexive auquel il est associé semblent offrir matière à réflexion, car c'est précisément sur la question des populations bénéficiaires des recherches que ce projet cherche à se démarquer. Il faut d'ailleurs noter que les différents protocoles de recherche proposés par les collectivités autochtones revendiquent l'appartenance à ce mouvement de décolonisation des méthodes (par exemple APNQL, 2005). L'une des alternatives proposées réside dans la recherche action partenariale (*Participatory Action Research*) en tant que « [...] response to exploitative research practices of outsiders who have used communities as laboratories » (Cahill, 2007 : 362)⁷⁶. En cherchant à construire des relations d'enquête plus équitables et respectueuses, ce mode d'investigation contribue au mieux-être de ces Autres investigués en cherchant à valoriser leurs savoirs et leurs préoccupations tout autant que leurs droits (T. Smith, 1999, 2007, Howitt et Stevens, 2005, Cahill, 2007, etc.). Partant, comme l'indique Linda Tuhiwai Smith (2007, 10) :

Research, like schooling, once the tool for colonization and oppression is very gradually coming to be seen as a potential means to reclaim languages, histories and knowledge, to find solutions to the negative impacts of colonialism and to give voice to an alternative way of knowing and of being.

Ce point rencontre un certain militantisme scientifique hérité du *cultural turn* anglo-saxon au sein duquel la géographie culturelle se donne pour objectif de redonner une voix à des savoirs alternatifs relevant des *subcultures*. Si la recherche traditionnelle, en dépit de vœux de compréhension voire de célébration des cultures, a longtemps servi à marginaliser, subordonner voire opprimer certains groupes, alors il n'est guère surprenant que le projet de décolonisation des méthodes soit animé d'une finalité émancipatrice. En somme, il s'agit

⁷⁶ Ce point fait indéniablement référence à la métaphore de la ville comprise comme un « laboratoire social », célèbre expression consacrée par Robert Park (1929) qui participera grandement à la constitution de l'école de Chicago.

de reconstruire les discours intellectuels par une altération des représentations ainsi que des structures sociales, politiques et économiques par lesquelles les processus de colonisation puis de néocolonisation ont été maintenus et reproduits. Ce croisement réfléchi des savoirs scientifiques et locaux permet non seulement un retour efficace des données de la recherche, mais aussi le développement des compétences chez les communautés autochtones (Cahill et Torre, 2007). L'objectif final est bien d'altérer l'ordre social relevant d'une forme d'hégémonie occidentale en donnant de nouveaux outils aux individus désireux de repenser les catégories qui leur sont assignées de l'« extérieur ». Pour reprendre l'expression d'Eve Tuck (2007), il s'agit de « theorizing back » les représentations imposées par les sociétés dominantes afin de nourrir le potentiel de compréhension, la capacité d'analyse et les luttes quotidiennes des peuples en question. Par conséquent, si le projet de décolonisation des méthodes est émancipateur c'est bien parce qu'il fonde la légitimité des savoirs issus de peuples autres que ceux qui ont fait l'histoire des sciences jusque-là afin de laisser libre cours aux « épistémologies autochtones » (Gegeo, 2001) ou tout du moins aux « indigenous methodologies » (Louis Puluani, 2007, Evans et coll., 2009). C'est la possibilité de mettre au défi les paradigmes de recherche issus des *western societies*, tout en contribuant à l'avancement de la recherche relative aux peuples autochtones, qui est poursuivie. En voie d'élaboration depuis une trentaine d'années, comme en témoigne le travail précurseur de Georges E. Sioui (1989), cette « science autochtone » n'entend pas « améliorer la science normale, ni même la remplacer, mais plutôt de constituer un registre de connaissance scientifique parallèle » (Martin, 2013 : 143). Faute de place, nous ne discuterons pas le statut de tournant épistémologique de plus en plus accordé à cette forme de science dans la perspective de sa relation à la science instituée⁷⁷. En revanche, insistons à la suite de Thibault Martin (*ibid.* : 146) sur le fait que l'institutionnalisation de l'éthique, du point de vue des chercheurs non autochtones, constitue avant tout une évolution méthodologique incontournable en contexte autochtone.

Cette démarche d'investigation n'est pas sans rappeler certaines des péripéties de l'approche culturelle en géographie à ceci près que nous ne préconisons pas une politisation de l'espace culturel comme a pu notamment l'introduire Don Mitchell (2003) et de

⁷⁷ Pour une telle discussion, consulter le travail de Thibault Martin (2013).

nombreux géographes anglo-saxons, mais bien une géographie culturelle politisée. Autrement dit, nous ne limiterons pas notre projet à la déconstruction des articulations de l'univers de sens qui contraint puissamment les spatialités des populations autochtones. L'objectif est de dépasser le stade de la dénonciation des injustices et des malfaçons véhiculées par les sociétés autant que les recherches afin d'entreprendre une reconstruction des représentations associées aux spatialités des personnes autochtones faisant l'objet d'une expérience urbaine, le tout au moyen d'une science géographique consciente de sa propre historicité. Historicité, car ce projet de thèse s'inscrit dans la volonté de mettre en déroute les métarécits qui fondent l'univers de sens déjà mentionné au profit d'une polyphonie narrative située et émanant tant d'acteurs institutionnels que d'individus élaborant leur propre biographie. En somme, il s'agit de s'émanciper d'une vision victimisante des peuples autochtones en reconnaissant l'agentivité des acteurs en question, soit leur rôle actif dans une recherche dont ils sont partenaires. Or la nature participative de la recherche exigeait que les données récoltées soient les premières à orienter les modes d'analyse de la thèse. L'imposition d'un cadre théorique rigide et prédéterminé comportait le risque de renvoyer l'analyse à un débat entre les auteurs et leurs approches théoriques au détriment de l'objectif de ce projet qui entendait, avant tout, contribuer à la constitution d'un patrimoine historique et culturel, celui des présences autochtones à Montréal.

De ce point de vue, les réflexions engendrées par l'élaboration de la *grouded theory* ont été d'une grande inspiration. Car comme le souligne Béatrice Collignon (1998 : 4), « la démarche empirique, au risque de perdre sa crédibilité, ne peut faire l'économie de l'explication des méthodes mobilisées pour appréhender le fait culturel ». C'est dans cette perspective que se situe, en amont, notre contribution au devenir conceptuel de l'approche culturelle en géographie. En effet, Collignon associe précisément à un problème d'ordre méthodologique la réticence d'une certaine géographie culturelle française à investiguer le présent, ses changements culturels, en somme l'idée de transition fondatrice de la modernité, plutôt que celle de tradition généralement mobilisée dans la lignée de l'ethnogéographie, elle-même prétendument héritée de l'école classique. La dichotomie véhiculée par ce type de préoccupations - dont rejaillissent deux conceptions de la culture, l'une étant réifiante quand l'autre est dynamique - renvoie évidemment au débat

méthodologique opposant deux écoles de géographie culturelle, à savoir celle qui met de l'avant « des méthodes très formalisées d'appréhension des phénomènes géographiques, tandis que l'autre répond en revendiquant une approche plus souple qui s'adapte à son objet en évitant les positions *a priori* qui risquent d'enfermer le chercheur dans des catégories inadaptées » (Collignon, 1998 : 4). Si l'une paraît plus scientifique, car réfutable, la seconde charrie dans son sillage l'image ascientifique d'une science irréfutable, quand bien même toute démarche est pourtant subjective. L'enjeu, selon elle, est de proposer « une réflexion sur les moyens d'appréhender les phénomènes culturels dans leur dimension dynamique » (*ibid.*). C'est tout le leitmotiv de ce projet dont nous allons à présent aborder la mise en exécution, non sans mettre de l'avant notre propre réflexivité.

Chapitre 4.

Ancrer la méthode dans une éthique du partenariat

Les préoccupations en matière d'éthique présentées dans ce chapitre ne peuvent se comprendre en dehors du contexte étatique, institutionnel et scientifique dans lequel ce projet a été réalisé. Cette étude s'est en effet accompagnée d'un stage de recherche de plusieurs années (2009-2012) au sein du Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones DIALOG, et plus spécifiquement au sein de l'Alliance de recherche Université Communauté « Odena » (Aruc Odena). Parce que ce dernier programme est le fruit d'un partenariat entre le Réseau DIALOG et le Regroupement des centres d'amitié autochtones (RCAAQ), l'élaboration et la réalisation de la thèse se sont trouvées profondément marquées par les priorités de la recherche partenariale. Cette dernière formule d'investigation est justement l'une des solutions proposées quant à l'appréhension des problèmes d'éthique en contexte anglo-américain. De surcroît, la nature même des partenaires de la recherche, en l'occurrence des populations autochtones faisant l'expérience des urbanités, induisait son lot de détermination, en ce sens que la question de l'éthique est aujourd'hui une préoccupation majeure de ces sociétés. C'est pourquoi l'objectif n'est pas de livrer une étude détaillée des significations ontologiques que l'idée d'engagement sur le terrain a suscité – une ambition qui ferait l'objet d'une thèse à part entière –, mais plutôt d'aborder la question au titre de témoin et de participante au processus institutionnel que nous qualifions d'éthique du partenariat.

Alors que les réflexions sur le thème de l'engagement (au sens large), et notamment du retour de l'expérience de terrain, sont déjà anciennes et présentes dans des contextes académiques issus de nombreuses aires géographiques, ces dernières se chargent d'une connotation particulière au Canada, d'autant plus en contexte autochtone. L'engagement éthique y revêt notamment la forme de procédure de contrôle et d'évaluation très spécifiques, comme on l'a vu à travers la question des comités d'éthique. C'est donc logiquement que les éléments théoriques mis de l'avant dans ce chapitre font la part belle à la littérature et aux démarches anglophones. Certaines références issues du monde francophone seront toutefois insérées compte tenu du fait, notamment, que le Québec n'y est pas étranger. Globalement, la question de l'éthique a suscité deux types de littérature en

géographie humaine. Un premier ensemble de publications alimente une réflexion portant sur les problèmes ontologiques que suscite l'idée d'engagement moral, spécifiquement dans le cadre d'enjeux environnementaux et de ceux liés à la diversité socioculturelle. La possible convergence de la géographie et de l'éthique est ainsi questionnée comme en témoignent les contributions proposées dans le numéro 74 de la revue *Géographie et Cultures* coordonné par Cynthia Ghorra-Gobin (2010). D'un autre côté, cette question s'est également invitée dans la géographie par la voie pratique d'une éthique professionnelle questionnée au niveau personnel (ACME, 2007, ESO, 2008, Morelle et Ripoll, 2009, Collignon, 2010)⁷⁸. Parce que le terrain est avant tout une rencontre, il pose la question de la relation entre chercheur et interlocuteur. C'est également cette piste de réflexion qui préside l'élaboration du présent chapitre. En explorant la question de l'éthique sous un angle pratique, nous privilégions donc une posture plus orientée vers l'*applied ethics*, définie par Proctor et Smith (1999) comme le champ de réflexion sur le degré d'engagement des chercheurs, que sur l'éthique théorique (*theoretical ethics*).

4.1. L'incontournable engagement en contexte autochtone

L'éthique appliquée telle qu'intégrée à la recherche en sciences humaines soulève de multiples défis, pratiques comme philosophiques. Sous ses traits volontairement égalitaires, cette approche est en effet porteuse de tensions, d'écueils, voire de tentations qui forcent l'interrogation des rapports entretenus entre les chercheurs et les partenaires sociaux. Principalement, on ne peut nier l'activisme dont est porteuse une telle vision cherchant à renforcer le potentiel en matière d'autodétermination des populations concernées. Pour reprendre l'appel à communication du numéro de *Géographie et Cultures* consacré à cette question (2010) : « La géographie prend-elle des risques épistémologiques en inscrivant l'éthique dans sa réflexion ? ». Dans l'optique de fournir de possibles

⁷⁸ C'est ce qu'illustre, en 2006, la tenue à Rennes de l'École d'été de géographie sociale sur le thème « L'espace social : méthodes et outils, objets et éthique(s) ». En dépit du fait qu'il s'adressait aux jeunes chercheurs et doctorants, cet événement a regroupé des personnalités telles de Béatrice Collignon dont les réflexions se sont poursuivies dans une publication (2010) amplement mobilisée dans le cadre de ce travail. En préface du compte rendu de l'événement, Raymond Séchet (2008) s'interroge : « Cet événement qui s'adressait en priorité aux doctorants et aux jeunes chercheurs n'était alors que l'une des nombreuses manifestations du même type proposées en France. Il faudrait sur le fond s'interroger sur les raisons de la multiplication de ces réunions de jeunes chercheurs. Peut-être faut-il y voir l'effet d'une plus grande attention portée à la formation des doctorants ». Ces propos nous permettent d'avancer l'idée que si la pratique de l'expérience de terrain, comme on l'a vu au chapitre précédent, s'est en partie généralisée par la voie pédagogique de la formation estudiantine dans le contexte vidalien de l'institutionnalisation de la discipline, c'est quelque part à travers cette même voie qu'il va être questionné en ce XXI^e siècle naissant.

réponses à ce questionnement, nous reviendrons sur le bénéfice de vingt ans de réflexion sur la question en contexte anglophone, le tout en prenant soin de mettre de l'avant les points de convergence entre ce corpus et les avancées françaises.

4.1.1. Engagement et militantisme

Qu'elle soit posture épistémologique, approche philosophique ou courant de pensée mineur, les réflexions sur l'éthique de la participation consistent avant tout à promouvoir une praxis relationnelle. C'est dans les relations interpersonnelles que vont se nouer les rapports des forces partenariales de sorte que « [...] the development of relationships as part of a process of collaborative engagement may be personally transformative for all who are involved in the research » (Cahill, Sultana, Pain, 2007 : 309). Sans entrer dans une dimension émotionnelle (pour ce faire, voir Cahill, 2007), le constat de cette forme d'intimité conduit Frederick Barth (1992) à préconiser la « participation radicale » comme méthode de recherche en milieu autochtone. Celle-ci motive le chercheur à dépasser ses propres modèles conceptuels pour prendre connaissance et expérimenter les modes locaux d'acquisition et de transmission des savoirs (Barth, 1992 : 65). En adoptant ce principe, le chercheur s'accorde avec une théorie de la connaissance basée sur l'interactivité et l'intersubjectivité, en somme la coproduction, puisqu'il s'engage en tant que personne et acteur social au sein des rapports sociopolitiques locaux et reconnaît explicitement sa propre position et subjectivité dans le développement des connaissances. Cette posture, que nous partageons, renvoie à un défi fondamental puisque « [...] with collaboration comes commitment, and this may clash with institutional expectations » (Cahill et al., 2007 : 309). Dès lors, plusieurs problèmes se posent à la pratique d'une éthique de la participation intégrée aux processus de recherche, spécifiquement lorsqu'ils sont orientés vers l'action.

Le principe de confidentialité constitue notamment une préoccupation de premier plan puisque « a participatory ethics reframes the issue of the “protection” of vulnerable subjects beyond the process of informed consent and institutional liability. » (*ibid.* : 310). Certains chercheurs ont exploré les risques liés au fait de « rendre visibles les invisibles », pour reprendre l'expression consacrée par Sandercock (1998). Catlin Cahill formule ce

risque de la façon suivante : « That is, how do we present our work so that it is “received” and acted upon? Risk in this sense involves a careful consideration of the consequences of telling particular stories and how they could be used or potentially misinterpreted » (Cahill, 2007 : 367). C’est toute la question de la réappropriation et de l’usurpation de la propriété des savoirs locaux qui se dessine. La question des risques encourus par les répondants traverse également les réflexions françaises en matière d’éthique comme en témoignent par exemple les travaux de Marie Morelle et de Fabrice Ripoll (2009). Confrontés dans le cadre de leurs recherches respectives aux délits perpétrés dans l’optique de survivre par des enfants de la rue à Yaoundé (Cameroun), ainsi qu’aux méthodes de certains mouvements sociaux français qui imposent (par méconnaissance ou opportunisme) leurs revendications par des moyens frisant l’illégalité, ces auteurs nous interpellent :

Face à des pratiques considérées comme délictuelles ou criminelles, que doivent faire les chercheur-es ? Les dénoncer ? Chercher à les empêcher ? Fuir la scène ? Rester pour observer ? Voire y participer ? Et que faire des informations sur de telles pratiques, obtenues lors des observations et des entretiens ? (*ibid.* : 160).

Les voies empruntées par certains chercheurs nord-américains offrent une illustration des innovations techniques que peut engendrer ce type de dilemme moral. Le *Equal Access Project* mené au début des années 2000 par Caitlin Cahill en est une démonstration probante (Cahill, 2007). Cette dernière s’est intéressée aux difficultés rencontrées par les jeunes migrants latino-américains dans leur accession aux études, et dont la présence aux États-Unis est motivée par la recherche de l’*American dream*. Or, cette recherche-action avait également pour but de renseigner les politiques publiques. C’est pourquoi, dans un contexte national ouvertement anti-immigration, la chercheuse a mis au point un outil expérimental de collecte des données garantissant l’anonymat des étudiants, en l’occurrence un espace vidéo de témoignage accessible en ligne sur Internet. Le souci éthique s’est déployé jusqu’à la diffusion des résultats par la production d’une vidéo de sensibilisation produite par et s’adressant directement aux jeunes latinos. Quand bien même nous n’avons pas été confrontée à des individus dont la vulnérabilité équivaut à ceux rencontrés par Cahill, Morelle ou Ripoll, les personnes participantes au projet ont tout de même témoigné au titre d’anonyme, un statut garanti par le formulaire de consentement dûment cosigné (Cf. Annexe 2). Les noms mentionnés afin d’alléger le texte ont ainsi été

créés de toute pièce, tout en conservant la langue d'origine du prénom. À présent, insistons à nouveau sur le fait que l'approche défendue dans ce travail se définit plus comme un défi lancé aux relations de pouvoir tel qu'elles peuvent s'exprimer dans l'élaboration des pistes à investir et des objectifs fixés par la présente thèse que comme un ensemble de techniques et d'outils méthodologiques.

Pour en revenir à la question du décalage vis-à-vis des attentes institutionnelles et académiques, il est une tension qui s'impose avec encore davantage d'acuité. Dès l'introduction du numéro spécial de la revue *ACME* consacré à la recherche-action partenariale, Cahill, Sultana et Pain (2007 : 305) la qualifient de « Is-this-science's connotation ». Émanant des milieux académiques, cette perception est profondément liée à la frontière, flottante, entre engagement et militantisme, une porosité résultant du caractère à la fois intime et orienté des projets de recherche ancrés dans une éthique de la participation. Considérant la familiarité avec les théories critiques des géographes qui prônent cette approche, il n'est pas rare de lire dans leurs écrits un recours fréquent à l'idée d'intervention théorisée par Paolo Freire (notamment 1997). C'est par exemple le cas de Cahill et coll. (2007) qui tablent sur le refus de l'inévitabilité historique contre lequel les chercheurs se doivent de prendre position vers un engagement éthique pour un monde meilleur. Autrement dit, s'arrêter au constat critique de sociétés pâtissant de relations de pouvoir inégalitaires et asservissantes relèverait de la « non-assistance à personne en danger » (Morelle et Ripoll, 2009 : 160). C'est avec la naissance de ce risque (entendu pour sa valeur juridique ou non) que s'arrête le devoir de non-ingérence suscitant la « is-this-science's connotation » dont il incombe de répondre aux divers soupçons de partialités⁷⁹. Pourtant, « sauf à penser que l'on peut extraire les chercheurs du reste de l'Humanité, et donc les déshumaniser, ils ne peuvent pas être de simples spectateurs, neutres, passifs, se dégageant de toute responsabilité quant aux actes qu'ils posent et leurs conséquences (qui ne se limitent pas aux usages sociaux de leur travail) » (*ibid.* : 157). C'est pourquoi, dans la perspective du déclin de l'État-providence, certains géographes vont même jusqu'à postuler l'urgence de penser des « geographies of care and responsibilities » (Lawson, 2007).

⁷⁹ Il est à noter que ces soupçons ne se limitent pas à la menace que représentent l'engagement politique et le militantisme mettant en péril l'image positiviste de la scientificité, mais peuvent notamment inclure le spectre déformateur du misérabilisme (Morelle et Ripoll, 2009).

Qu'est-ce que cela signifie ? Si nous illustrons cette ambition à travers l'agenda de l'Aruc ODENA, il s'agirait par exemple de soutenir les acteurs du mouvement des Centres d'amitié autochtones dans leur volonté de réfléchir et d'instituer des services culturellement adaptés initiés par et pour les populations des villes.

Si la présente thèse est loin de prétendre changer le monde, elle est par contre traversée par l'idée qu'en tant que géographe nous sommes porteurs d'une responsabilité sociale. Loin de représenter une panacée à ce que nous considérons comme une aporie, la nécessité de situer les savoirs de chacun afin d'éclairer la place des partenaires dans les processus de recherche offre un repère dans le maelström des forces partenariales en jeu⁸⁰. Aporie, car au fond, « le problème principal, en matière d'éthique comme de scientificité, c'est que la croyance en l'absence possible d'engagement semble fortement répandue, voire dominante : il y aurait d'un côté des chercheurs engagés (militants) et de l'autre des chercheurs neutres (impartiaux) » (Morelle et Ripoll, 2009 : 165). Cette posture aura largement contribué, comme on l'a vu au chapitre précédent, à expurger la fabrication des savoirs géographiques de ses motivations stratégiques et politiques. C'est d'ailleurs ce même problème qui, suivant Collignon (1998), constitue une entrave à l'élaboration d'une géographie culturelle forte, c'est-à-dire consciente de la spécificité de son objet appelant des modalités d'appréhension dynamique des faits de cultures. Et pour cause, c'est cette doxa disciplinaire revendiquant une science forte, par la suite quantifiée et mathématisée au sein de la « nouvelle géographie » érigeant la preuve et le principe de réfutabilité comme critère discriminant la scientificité qui a pu être remise en question par les courants humaniste, radical, féministe et consort sous la forme d'une réintroduction de préoccupations réflexives quant aux valeurs. Par ces influences, la géographie humaine a pu « interioriser des jeux de valeur à son projet épistémique, non plus par les interstices du sensible, mais par les objets et les méthodes mêmes qu'elle promouvait » (Lefort, 2010 : 3).

⁸⁰ Au demeurant, il semble que les traditions intellectuelles occidentales en matière de sciences humaines soient perpétuellement traversées par plusieurs dichotomies, notamment celle entre théories pratiques et fondamentales, mais aussi entre objectivisme et subjectivisme (Lahire, 1998), ou encore par les couples relativisme/universalisme et objectivité/réflexivité (Agier, 1997). C'est la longévité de ce type de tensions qui nous permet de parler d'apories, soit de problématisation philosophique sans réponse. Le tiraillement perpétuel lié à la construction sur un mode dichotomique des savoirs scientifiques rejoint d'ailleurs l'une des principales caractéristiques de l'épistémé moderne telle que décrite par Michel Foucault (1966, 1968).

L'ambition est certes noble, mais encore faut-il la faire fonctionner, car l'objectif reste la production de savoirs spécifiquement géographiques. Concrètement, les partenaires des projets de recherches sont détenteurs de données qu'ils explicitent discursivement. De là, le travail du chercheur sera de faire fonctionner un ensemble de savoirs penser de telles sortes que des connaissances scientifiques seront produites. Les réflexions de Jean-Pierre Doumenge (2010 : 5) illustrent cette posture :

De ce fait, le chercheur géographe qui veut s'impliquer utilement dans l'action publique doit se positionner de manière discrète vis-à-vis du politique, sans jamais essayer de se substituer au donneur d'ordre. Sa position de conseil nécessite qu'il soit capable de bien situer les motivations des différents acteurs sociaux impliqués dans le devenir des organisations territoriales [...].

Il n'est pas question du même type de programme scientifique, visant l'aménagement territorial chez Doumenge, servant la volonté de repenser les catégories désignant les personnes faisant les urbanités autochtones dans notre cas. En revanche, notre leitmotiv rejoint sa pensée à travers l'idée que c'est « par ses méthodes de travail, [que le géographe] doit restituer sereinement la portée territorialisée des idéologies » (*ibid.*). Ce stade de systématisation est bien évidemment permis, à la base, par une pratique relationnelle impliquant les enquêtés, une relation au sein de laquelle ni les chercheurs, ni les partenaires sociaux ne peuvent intimer des savoirs penser, voire des savoir-être à l'autre. Chacun doit être conscient de sa spécificité, de telle sorte qu'en situant mutuellement les savoirs de chacun, un dialogue constructif ne réduisant rien de la spécificité de tous pourra alimenter le processus de changement social en optimisant l'identification des enjeux. C'est tout l'objectif de la posture d'investigation privilégiant la coproduction des connaissances. Ce constat est également valable dans la perspective du dialogue entre plusieurs disciplines conscientes de leurs compétences respectives et des prismes conceptuels de lecture du monde qui y sont associés.

4.1.2. Il n'y a pas de science sans contexte ni pouvoir

D'un point de vue institutionnel, il ne faut pas perdre de vue l'idée que la pratique d'une recherche partenariale est loin d'être uniforme. Reprenant le constat de Cooke et Kothari (2001), Catlin Cahill (2007 : 362) souligne justement que « critical scholarship has pointed to the ways broad applications of the term “participation” may mask tokenism and provide an illusion of consultation ». De toute évidence, il est dans l'air du temps de prôner le partenariat avec les populations concernées par des recherches. Seulement, pour beaucoup, derrière l'engagement écrit se cache le risque d'un certain arrivisme académique. D'autres vont y voir un mécanisme de régulation des activités scientifiques contre le risque de la malhonnêteté intellectuelle. Ainsi opérées, les normes éthiques préserveraient les intérêts de l'institution universitaire avant ceux des êtres humains pourtant ciblés (*ibid.* : 361). Pour autant, une éthique de la participation qui met véritablement au défi des relations de pouvoir inégalitaires plutôt que leur reproduction telle qu'elle peut s'incarner dans les processus de recherche réside dans « [...] a negotiated process developed between people – collaborators– who have agreed to work together to solve a particular issue » (Cahill, 2007 : 362). Plus qu'un outil et des techniques, nous postulons que la pratique éthique du partenariat doit s'ancrer dans une relation de négociation institutionnalisée. Sinon comment préserver le scientifique attaché à un projet individuel de l'enlisement dans ses propres déterminismes intellectuels ? L'implication dans des structures telles que les Alliances de recherche au sein desquelles le programme d'étude va être collectivement négocié entre les partenaires semble offrir une certaine protection, tout du moins un cadrage en prévision des dérives mentionnées. Le fonctionnement de l'Aruc ODENA, au sein de laquelle notre stage de recherche s'est déroulé, offre un exemple de ce type de rempart organisationnel dont l'influence a été profondément déterminante dans la conduite de ce projet, comme nous allons le voir dans la section suivante.

Ceci étant clarifié, le travail des géographes Berg, Evans et Fuller offre de comprendre davantage les limites des structures bureaucratiques en fonction des interactions entre les questions de lieu, race et éthique des institutions engagée dans le processus d'établissement d'un projet de recherche multiculturel impliquant les

Autochtones du Canada vivant en contexte urbain (2007). S'ils reconnaissent positivement la volonté du Conseil canadien de recherche en sciences humaines (CRSH) à l'origine du programme des Aruc de répondre à la marginalisation des Premières Nations au sein des recherches, c'est toutefois au détriment des populations vivant en ville. Dans les faits, leur projet a dans un premier temps été refusé par le CRSH sous prétexte d'un manque de consultation des communautés. Pourtant, un collectif en partenariat avec plusieurs Centres d'amitié autochtones de la vallée de l'Okanagan avait été mis sur pied de manière à ce que tous les questionnements de recherche et les objectifs poursuivis avaient été négociés conjointement de façon à répondre à leurs demandes. En réalité, le motif invoqué par le CRSH relevait d'une rationalité bureaucratique elle-même porteuse d'une conception hégémonique (*Whiteness*) de ce que représente l'idée même de communauté partenaire. Rappelons que l'expression « communauté autochtone » est dotée au Canada d'une forte connotation juridique héritée du processus de colonisation de sorte que, en vertu de la *Loi sur les Indiens*, seules les collectivités enracinées dans les réserves indiennes fédérales, représentées politiquement par les Conseils de bandes, sont considérées en tant que tel⁸¹. De fait, le refus initial de leur projet :

[...] fails to address the complexity of how one might define 'community' in the context of undertaking research with urban Aboriginal people. Hegemonic white ideals of Aboriginality suggest that Indian Bands are the only "true" representatives for Aboriginal people (and perhaps more importantly, that these people always live in remote "Indian Reserves"). (Berg et coll., 2007 : 403-404)⁸²

Les interlocuteurs désignés étant les conseils de bande, la rationalité bureaucratique du CRSH ne pouvait qu'éclipser les communautés urbaines et nier le rôle de l'« infrastructure invisible » structurée par le Réseau des Centres d'amitié autochtones décrit par David Newhouse (2003). Pour les auteurs, ce point illustre les « problems for defining – within state funding regimes and their requirements for bureaucratically rational outcomes – “appropriate” Aboriginal communities when they exist outside of rural and

⁸¹ Pour une discussion approfondie à ce sujet, consulter Lawrence (2003).

⁸² La note suivante pourra renseigner le lecteur non averti : « The term “Indian Band” is an artefact of the colonization process, whereby groups of Aboriginal people inhabiting particular places were made into ‘Bands’ and given legal names by Indian Agents or other representatives of the State. Bands became the primary unit for the focus of state policies at the community level. These Bands often equate to kin groups, and sometimes equate to ‘tribal’ groups, but rarely reflect the complexities of the many different kinds of Aboriginal cultures and societies upon which they were imposed » (Berg. et al., 2007 : 404, note 10).

reserve contexts » (Berg et al., 2007 : 405). Malheureusement, le même type d'obstacle a balisé la conduite de ce projet lors de son évaluation par le comité d'éthique de l'Université Laval. À l'issue d'une procédure déjà relativement lourde, il a été reproché un manque de consultation des communautés autochtones concernées. Pourtant, ce projet s'inscrivait dans le programme de l'Aruc ODENA qui bénéficiait déjà d'une autorisation du comité d'éthique de l'INRS-UCS (# CER-10-230). Au final, la mise en œuvre de l'enquête de terrain a pâti d'un délai d'attente assez long, la demande ayant été soumise à l'Université Laval en août 2010 pour ne recevoir une approbation éthique qu'en décembre de la même année (# 2010-257). Ces exemples démontrent qu'en dépit de la volonté d'adaptation des organismes d'évaluation des projets de recherche à une éthique plus respectueuse des droits des peuples autochtones, la rationalité bureaucratique peut elle-même véhiculer une compréhension hégémonique de ces derniers au détriment des communautés autochtones urbaines⁸³. Les relations de pouvoir à l'œuvre dans une éthique de la participation témoignent toujours de la dichotomie ville/réserve décrite en partie 1.

Par ailleurs, les relations de pouvoir à l'œuvre dans la négociation de projets de recherche ancrés dans une éthique de la participation ne se limitent pas aux enceintes de la science, mais sont aussi présentes au sein des sociétés autochtones. Il est en effet urgent de se départir d'une image empreinte de romantisme de ces dernières qui sont bien loin d'être monolithiques :

Unless we recognize and embrace these concerns in our research, exercises of privilege, power or exploitation may be reproduced by the very participants who claim to speak for all others in their own community. Negotiating the multiplicities of power relations, negotiated strategies and fractured communities is not easy, and it necessitates careful research approaches that are moral, ethical and pragmatic. (Cahill, Sultana, Pain, 2007 : 310)

À quiconque entend travailler *avec* les personnes plutôt que *sur* ces dernières se pose la question de la légitimité des partenaires (Qui parle pour qui ?). La question des relations de pouvoir telles qu'elles peuvent traverser la mise en œuvre des projets de recherche est donc omniprésente. De la même manière que la mise en œuvre des recherches en contexte colonial servait des visées colonisatrices, l'inscription des projets de recherche dans un

⁸³ Pour un autre exemple en contexte néo-zélandais, consulter Mc Lean et coll. (1997).

contexte postcolonial est également marquée par des relations de pouvoir qui orientent l'issue, la validité et la légitimité de tel ou tel discours. Nous sommes donc possiblement confrontés à la reproduction de forces similaires au processus de colonisation, à la différence près que l'hégémonie occidentale est encore d'actualité. Naturellement, la mouvance post-moderne a largement cherché à dévoiler ces effets de pouvoir. Seulement, plutôt que de s'accommoder d'une science qui n'est pas infaillible, certains tenants de ce mouvement encouragent un rejet de la science. Notre posture est de reconnaître cette imperfection, non pas comme une justification de son abandon, mais plutôt comme condition de son exécution en regard de laquelle notre propre tolérance est synonyme d'acceptation éclairée. Loin de fabriquer un récit scientifique désabusé parce que conscient de la reproduction de relations de pouvoir entre chercheur et partenaires ou au sein des collectivités autochtones, nous prenons le parti d'assumer cette part d'obscurité consciente qui n'enlève rien à l'opérationnalité de nos résultats. Parce qu'il n'y a pas de science sans contexte ni pouvoir (Burawoy, 2003 : 429), le choix qui, par un excès de simplification peut paraître binaire, consiste à trancher entre une distanciation du terrain en quête d'objectivité (approche positiviste) et la reconnaissance de notre engagement envers celui-ci (approche réflexive) relève plus de la capacité d'adaptation à des terrains changeants que de l'anticipation théorique. Suivant le modèle de la science réflexive, nous postulons que « l'engagement, et non le détachement, est la voie d'accès à la connaissance » (*ibid.* : 426). Ma démarche emprunte à cette option la nécessité de réfléchir la participation à la réalité qu'il m'a été donné d'étudier parce ce que je la construisais au même titre que mes partenaires. Ce questionnement s'illustre dorénavant, et jusqu'à la fin de la section suivante, par le passage d'une narration menée par un « nous » qui s'efface au profit du « je » que *je* représente.

4.2. Une approche réflexive pour embrasser la condition ethnographique

On l'aura pressenti, la question de l'éthique ne s'est pas seulement révélée au moment du déroulement du terrain, mais lui est antérieur en ce sens qu'avant même de prétendre récolter des données, il a fallu s'assurer que ce projet, en soi, respectait les normes canadiennes et québécoises ainsi que celle des Premières Nations elle-même et avant tout (APNQL). Le fait que j'ai résidé au Québec la plupart du temps de la réalisation de mon doctorat, d'autant plus que j'effectuais un stage de recherche au sein du réseau DIALOG, a été profondément déterminant dans la mise en œuvre de ce dernier et m'a conduite à expérimenter « l'obligation d'engagement » décrite par Michel Agier (1997 : 9). C'est au prix d'une démarche réflexive que le bénéfice de cet engagement peut être formalisé, une démarche qui nous a amenée à adopter l'approche promue par les tenants de la *grounded theory*.

4.2.1. Être formée à l'altérité

De nombreux penseurs de l'éthique du partenariat mettent de l'avant leurs origines autochtones afin d'ancrer d'abord leur intérêt, et ensuite leur prédisposition à comprendre des schèmes intellectuels autres que de tradition eurodescendante (par exemple Louis, 2007). Pour ceux qui décident d'investiguer auprès des membres de leur propre communauté, il s'agit même de travailler avec ces Autres intimes (*Intimate Others*) décrits par Carolyn Ellis (2007), qu'ils soient mère, frères ou parenté élargie. Ce point impose la question suivante : à quel titre avais-je la légitimité et surtout la pertinence d'étudier la présence autochtone montréalaise ? En effet, l'expérience, avant même la lecture de nos pairs, allait m'apprendre que les peuples autochtones, tout du moins au Québec, sont dorénavant réfractaires quant à une participation à des enquêtes qui leurs sont imposées de l'extérieur. « L'extérieur » étant double dans mon cas puisque au critère essentialiste du physique caucasien s'ajoutait l'origine européenne⁸⁴. J'aimerais ici rappeler une célèbre

⁸⁴ Une nuance est cependant à souligner. Basque de naissance, j'ai pu, à certaines occasions, évoquer cet élément de mon legs culturel alors qu'au fil des discussions je me rendais compte qu'il suscitait la curiosité de certaines des personnes qui ont balisé mon cheminement. Dans la grande loterie des appartenances, j'ai donc joué le jeu, sans exagération aucune, d'une valorisation des origines, et en dépit du fait que les Basques n'appartiennent pas à la catégorie onusienne de l'autochtonie.

anecdote mettant en scène la théoricienne du post-colonialisme Gayatri Spivak lors de l'un de ses séminaires tenus à l'Université Harvard. Alors qu'elle débute son cours en démontrant à quel point la construction des connaissances scientifiques a longtemps obéi à des conceptions culturelles hégémoniques caractéristiques du *whiteness*, elle enjoint chaque élève, dont les origines multiethniques ne posent aucun doute, à témoigner de l'importance de ses propres obédiences et appartenances (religieuses, linguistiques, nationales, etc.) comme autant de lecture culturelle du monde à théoriser afin de contrebalancer la domination académique en question. Au fil du tour de table, les élèves élaborent dans ce sens lorsque vient le tour d'un jeune homme, blanc, protestant, anglophone de langue maternelle, en somme l'archétype du *White Anglo-Saxon Protestant*. Ce dernier manifeste un malaise quant à son éventuelle intervention, considérant qu'en tant que symbole absolu de la colonisation passé, il ne peut s'exprimer sur une forme d'hégémonie dont il est lui-même un véhicule. En réponse à sa gêne, Spivak explique alors que ce type de raisonnement est porteur du même vice que celui critiqué pendant le cours. En faisant taire son point de vue, il contribue en effet à associer à la remise en question postcoloniale le même écueil que celui associé au *whiteness* réduisant au silence d'autres visions du monde, exclues au profit du récit des descendants européens. Elle lui démontre ainsi que ce sont les principes d'ouverture et de multiplicité et non ceux d'exclusion et de partialité qui représente la clé de compréhension du séminaire. Dans l'optique de faciliter son positionnement, elle l'encourage à entretenir une rancune face à ce passé historique qui l'érige socialement en bourreau du présent, sans pour autant renier la violence effective du fait colonial. Tout comme cet élève, si j'ai pu à mes débuts expérimenter une gêne en termes de légitimité à appréhender d'autres visions du monde, je m'aligne aujourd'hui sur ce point en reconnaissant les principes d'ouverture et de pluralité comme protections qui évitent de porter sur mes épaules, par mes traits et mes origines, plus de quatre siècles de violence coloniale en Amérique.

Un autre point assombrissait la légitimité de mon intérêt pour la présence autochtone montréalaise. En réalité, je constituais l'archétype de l'étrangère parachutée à Montréal, ville que – l'aveu n'est pas honteux – je connaissais à peine en 2009. Le stage de recherche d'une durée de trois ans et demi que j'ai eu la chance d'effectuer au sein du

Réseau DIALOG et l'investissement dans l'Aruc ODENA qui en a découlé ont joué à ce propos un rôle fondamental. Il faut savoir que dans les premiers temps de ce stage, j'ai été amenée à travailler sur des thématiques extérieures à mon travail doctoral par l'intermédiaire de la production de fiches de synthèse publiées sur Internet et à l'intention du grand public comme des chercheurs novices dans le champ des études relatives aux peuples autochtones⁸⁵. Cette activité rejoignait notamment un des principes fondateurs du réseau DIALOG, à savoir rendre visibles plus de trente ans de travaux en la matière. Jusque-là, je n'avais jamais travaillé sur les questions autochtones. C'est pourquoi ces actions m'ont permis une familiarisation avec la complexité de ce champ d'études. À partir de la seconde année du stage, j'ai eu l'occasion de m'investir dans le cadre de projets de terrain, notamment lorsqu'une expertise universitaire collective était appelée à jouer un rôle dans le projet d'édification de la clinique communautaire *Minowé* (« en santé » en langue anicinabe) localisé à Val-d'Or et inaugurée en janvier 2011. En tant que géographe, cette implication m'a non seulement permis d'assister aux efforts institutionnels menant à la constitution d'un nouveau lieu de nature autochtone dans une ville de région (« de province » dit-on en France), mais il m'a donné une occasion d'être formée méthodologiquement aux pratiques de coproduction des savoirs. Ces pratiques résultent du processus de mobilisation des connaissances compris comme « l'échange bidirectionnel d'informations entre les chercheurs et la population ainsi que de la transformation de connaissances en actions concrètes dans l'intérêt de la société en général » (Fitzpatrick, 2008 : 1). À titre d'exemple, j'ai été chargée de co-rédiger les synthèses des réunions de préparation durant lesquelles les partenaires sociaux discutaient collectivement les modalités du projet naissant (Cloutier et coll., 2009). Expérience d'autant plus enrichissante que la création de cette clinique pilote était une nouveauté au Canada et qu'elle remporte un large succès, de sorte qu'aux vues de cet investissement, je ressens aujourd'hui une certaine fierté d'avoir participé à une réussite témoignant de la possibilité réelle d'un changement social. L'exemple de la Clinique *Minowé* ne doit pas non plus masquer les autres activités ayant balisé mon stage de recherche au sein du réseau DIALOG pour l'Aruc ODENA, notamment lorsqu'il a été question de coécrire une synthèse des politiques publiques fédérales et provinciales en matière de lutte contre le racisme faisant également appel à la

⁸⁵ En ligne prochainement : <http://www.reseaudialog.ca/>.

rhétorique propre aux institutions autochtones (FAQ, ANPQL, RCAAQ) et dont découle la coproduction d'un rapport qui, tout en soutenant l'action du mouvement des Centres d'amitié autochtones, en valorisait l'expertise (Comat et coll., 2010).

La dynamique de formation est un élément-clé de ce stage au sein du Réseau DIALOG. En sus des initiatives déjà mentionnées, elle s'est incarnée par une participation soutenue aux éditions de l'Université nomade, séminaires intensifs portant sur plusieurs dimensions des études relatives aux peuples autochtones du Québec et d'ailleurs⁸⁶. Ces expériences m'ont davantage familiarisée avec la complexité de ces questions, qu'elles soient directement ou indirectement liées à ce projet doctoral. Au final, ces multiples expériences ont permis de me forger une place dans l'équilibre des forces sociales relatif à la demande en matière de recherche émanant du mouvement des Centres d'amitié autochtone, de façon à ce que j'ai pu « me rendre utile » aux questionnements dont ils étaient porteurs. Notons que cette implication ne s'est pas limitée à l'expérience du stage en question et s'est aussi traduite par un investissement dans les multiples mobilisations montréalaises initiées par des collectivités autochtones, spécialement celles du Cercle des Premières Nations de l'UQAM (CPNUQAM) en qualité de membre et de celles du Réseau pour la stratégie urbaine de la communauté autochtone à Montréal au titre d'observatrice participante. De ces multiples implications a résulté le sentiment d'expérimenter un glissement de ma place de l'« extérieur » vers l'« intérieur », et donc d'intégrer le tissu social du contexte à étudier (De Sardan, 1995). Cette perspective rejoint les points soulevés par Béatrice Collignon (2010), en l'occurrence la nécessité d'entrer dans l'espace-temps du contexte suscitant mon intérêt, dont découle une prise de responsabilité au service de la volonté d'*empowerment* (que l'on peut notamment traduire par « autonomisation ») des personnes rencontrées. Ce second point rencontre l'idée de don et de contre-don puisque je servais les intérêts des personnes rencontrées au même titre que ceux qui me sont propres.

⁸⁶ Au total, j'ai pu participer de différentes manières à la tenue de cinq éditions de l'Université nomade, à savoir : Université nomade II, « Pratiques de recherche et action publique en contexte autochtone » (Collaboration avec l'INRS-UCS, Mtl, 15-19/06/09), Université Nomade III, « Les Autochtones au Québec. À la rencontre des savoirs et des cultures » (Collaboration avec l'UQAT, Val-d'Or, 16-21/09), Université Nomade IV, « La dynamique des droits. Exemplarités autochtone et bretonne » (Collaboration avec l'IDA et l'UBO, Beg Meil, France, 16-19/02/10), Université Nomade VI, « La ville autrement. Logiques et dynamiques urbaines de Premiers Peuples » (Collaboration avec l'INRS-UCS, Mtl, 23-27/08/10), Université Nomades VII, « Le Plan Nord en question! » (Collaboration avec l'INRS-UCS, Mtl, 22-26/08/11).

En dernier ressort, et « de façon plus radicale, prendre le terrain au sérieux signifie à mon sens aller jusqu'au bout de ce qu'on y découvre, soit parfois repenser nos concepts pour y intégrer ce que des conceptualisations autres proposent, au-delà du constat des écarts au modèle » (*ibid.* : 80). Dans notre cas, il n'était pas question de partir d'un modèle conceptuel précis, mais plutôt d'ancrer les formes de « conceptualisation autres » dans les données générées grâce au travail de terrain. Cette idée est l'une des pièces maîtresses de ce projet dont elle traverse les recours conceptuels comme méthodologiques, jusqu'à son élaboration, en amont et correspond au mode de raisonnement préconisé dans le cadre de la *grounded theory*.

4.2.2. De ma place dans l'Aruc ODENA à l'élaboration du projet de thèse

Dans le cadre du stage au sein du Réseau DIALOG, j'assistais à la naissance de l'Aruc ODENA officiellement lancée à l'automne 2009. C'est tout naturellement dans ce programme intéressé par la relation des Autochtones à la ville que mon projet de doctorat s'est ancré. Concrètement, l'inclusion dans les activités de l'Aruc a fourni l'occasion de soumettre et discuter, en somme négocier mon projet avec les partenaires, qu'ils soient chercheurs ou acteurs communautaires, de façon à ce que le protocole de collecte sur le terrain et d'analyse des données allait se dessiner. Rappelons que Cahill, Sultana et Pain introduisent le numéro spécial d'*ACME* dédié à la recherche partenariale, en signalant à quel point, aux yeux de nombreux géographes, cette pratique relationnelle consistant à négocier la participation peut être considérée comme un acte scientifiquement « illégal », « honteux » qui se déroule à l'abri des regards (Cahill et coll., 2003 : 305). Si les articles de ce numéro spécial permettent de comprendre les enjeux et les défis inhérents à une telle pratique, c'est dans les écrits des penseurs de la *grounded theory* que nous avons trouvé un effort de théorisation facilitant l'inscription de ce travail dans une démarche empreinte de rationalité scientifique.

Si Glaser et Strauss l'ont formalisée en tant que telle, c'est à Everett C. Hughes que l'on doit les prémisses annonciatrices de la *grounded theory*. C'est du moins le point de vue de Demazière et Dubar (1997a) qui, en s'intéressant aux conceptions du travail

sociologique développées par Hugues en tant qu'héritier des travaux de l'école de Chicago, rappellent précisément qu'il a pu initier Anselm Strauss à la recherche de terrain, un rôle que ce dernier a par la suite joué dans l'itinéraire intellectuel de Barney Glaser. Dans tous les cas, *The discovery of Grounded Theory* publié en 1967 par Glaser et Strauss est réputé être l'ouvrage fondateur de ce qui, loin d'être une théorie définie, relève plutôt d'une démarche d'investigation⁸⁷. Le mot « découverte », loin d'être anodin, résume à lui seul la portée de cette démarche qui, comme on l'a vu en introduction, prend le contrepied du mode de raisonnement déductif (sans pour autant le restreindre aux méthodes quantitatives). L'objectif est plutôt de générer des catégories conceptuelles sur un mode inductif à partir des données de terrain et non pas de vérifier les corpus théoriques existant en confrontant des hypothèses prédéterminées à des études de cas.

Ceci étant clarifié, il est impératif de souligner que même la pratique de la *grounded theory* ne peut se faire sans prérequis conceptuels. Cette idée, présente d'un bout à l'autre de la descendance conceptuelle de Glaser et Strauss, est amenée pour la première fois dans leur livre fondateur sous la forme de la « theoretical sensitivity » (1967 : 46-47). Le degré de sensibilité théorique reflète l'histoire intellectuelle du chercheur qui l'a intériorisé de sorte que le bagage conceptuel en résultant lui permet à la fois de se projeter dans le monde à titre personnel, mais aussi dans l'univers suscitant son intérêt au titre de scientifique. Parce que notre position intellectuelle est la somme de toutes ses expériences, cette sensibilité théorique va en s'accroissant au fur et à mesure de l'immersion dans la situation à étudier (Mils et coll., 2010). En réalité, c'est dans l'usage de ce bagage théorique que l'approche en question se différencie des approches plus classiques. Quand bien même il privilégie l'appellation de science réflexive plutôt que celle de *grounded theory* tout en reconnaissant son affiliation à cette dernière, le travail de Michael Burawoy (2003) offre une explication somme toute convaincante de cet usage:

La science réflexive commence par un dialogue entre eux et nous, entre les chercheurs en sciences sociales et leurs sujets d'étude. Elle ne s'appuie pas sur un point d'Archimède situé hors du temps et de l'espace ; elle ne crée pas de la

⁸⁷ *The Discovery of Grounded Theory* s'inscrit dans la continuité de l'étude intitulée *The Awareness of Dying* et résulte du besoin de ses auteurs de formaliser la démarche entreprise intuitivement dans cette dernière. Pour en savoir plus concernant la genèse de l'approche, consulter par exemple Mills et coll. (2006).

connaissance sur une *tabula rasa*. Elle s'appuie d'une part, sur un ensemble de théories savantes, et d'autre part, sur des conceptions de sens commun ou sur des récits indigènes. Ces deux types d'éléments interagissent dans des *lieux réels*. (*ibid.* : 429)

La démarche d'écoute et d'adaptation personnelle qui préside ce projet de thèse trouve une certaine résonance avec les propos de Michael Burawoy à la différence près qu'il faut ajouter aux discussions les présences de chercheurs, issus d'autres sciences sociales. En m'initiant à certains acquis de leurs traditions disciplinaires respectives, ces derniers m'ont donné accès à une compréhension transdisciplinaire de la complexité des questions autochtones, contribuant ainsi à nourrir ma propre sensibilité théorique. C'est notamment le cas du politologue Daniel Salée et du juriste Jean Leclair, dont l'aide a été de première importance considérant les fondements intrinsèquement juridiques de la question indienne au Canada. Plus proche de la géographie humaine, Caroline Desbiens, l'anthropologue Carole Lévesque, et bien d'autres encore ont été essentiels à l'aboutissement de cette thèse. À présent, les assemblées générales, les réunions et tous les événements qui sont venus nourrir la vie de l'Aruc ODENA ont été autant de « lieux réels » qui m'ont permis de discuter collectivement ce projet de doctorat, à commencer par la formulation de la problématique. En effet, dans la perspective d'une déconstruction puis d'une reconstruction de l'image de l'autochtonie dans les villes, j'ai souvent eu l'occasion d'entendre Édith Cloutier, co-directrice de l'Aruc, directrice du CAAVD et présidente du RCAAQ, insister sur la nécessité de « se fabriquer des lieux » dans les espaces urbains, une expression qui touchait assurément ma sensibilité de géographe humaine. L'expression désignait le fait de créer de nouveaux lieux tout autant que de rendre visibles ceux déjà existants, une dynamique qui témoigne de l'appropriation symbolique et matérielle des villes. C'est ainsi qu'au fil des reformulations, la problématique est devenue :

- Comment se créent des lieux dans lesquels les collectivités autochtones urbaines vont se reconnaître ? En d'autres termes, comment les Autochtones vont fabriquer des lieux auxquels ils s'identifieront ?
- Sans nécessairement poursuivre la recherche d'une typologie, quels éléments nous permettent de caractériser la nature de ces lieux ?
- De quelle façon ces lieux vont-ils permettre aux personnes d'affirmer leur place dans une société civile montréalaise marquée par des relations interculturelles entre

Autochtones comme non-Autochtones, mais aussi entre les membres d'une même nation ?

Cet exemple illustre la posture de dialogue qui a présidé la mise en œuvre du projet de thèse pour laquelle les partenaires ont aussi été à l'écoute de mes propres questionnements. De même que, conformément à la posture préconisée par les penseurs de la *grounded theory*, j'ai choisi de guider mes investigations à travers la construction de questionnement de recherche plutôt que d'hypothèses fixes (Strauss et Corbin, 1998). La construction de mon intérêt de recherche offre un autre exemple de cette posture d'investigation. Une fois le projet de thèse entamé, mon attention s'est alors tournée vers ce que je nommais à l'époque les « Autochtones urbains ». Seulement, au fil de l'avancement de ma compréhension de la situation et grâce aux discussions auxquelles j'ai pu participer dans le cadre des activités de l'Aruc, je me suis résolue à écarter cette formulation sur un motif ontologique. Dans les faits, les présences autochtones urbaines ne peuvent se résumer à une nouvelle catégorie dont le critère d'identification réside dans le simple facteur de localisation, autrement dit, dans le partage d'une résidence en ville. En réalité, la situation est plus complexe que ce que désigne l'appellation d'« Autochtones urbains » puisque la relation des Autochtones à la ville va bien au-delà du simple fait d'y résider comme en témoigne par exemple l'hypermobilité explorée en 1^{ère} partie. Le risque majeur porté par l'expression était bien sûr d'essentialiser la conscience des individus comme une nature, définie en dehors de tout contexte par un ensemble de traits distinctifs, ou, pire, de réifier la catégorie des « autochtones urbains » en l'assimilant à une entité sociale empirique. De même, l'objet d'étude de ce doctorat n'est pas la communauté autochtone urbaine de Montréal ou toutes autres entités humaines. Il s'agit plutôt de renseigner et documenter l'image de la ville de Montréal et les pratiques spatiales qui lui donnent chair du point de vue autochtone. Au final, ces deux exemples, en l'occurrence le choix du vocabulaire désignant l'objet d'étude ainsi que la problématique, démontrent la nature fondamentalement coconstruite de cette thèse qui entend défendre une géographie de la rencontre. Nous retrouvons d'ailleurs les fondements des pratiques de coproduction des connaissances, à savoir raffiner les questionnements de recherche en fonction des propositions et des demandes formulées par les partenaires autochtones afin de renouveler les cadres en misant aussi sur l'interdisciplinarité (Nowotny et coll., 2001, Meagher et coll.,

2008). Cette dynamique de coproduction des connaissances a marqué les choix théoriques et analytiques qui ont donné vie à ce projet, tout comme il détermine le choix des acteurs rencontrés.

4.3. Thématiser la participation pour répondre à la demande sociale

Il est possible de dégager deux objectifs structurant la manière dont le travail de terrain a été entrepris. Dans la perspective de la coconstruction des connaissances, ces objectifs s’ancrent dans la conviction que la tâche du chercheur est de thématiser la demande sociale des partenaires autochtones, autrement dit de transformer la demande sociale en questionnement de recherche (Lévesque, 2009a). C’est à travers ce prisme qu’il faut lire les prochains paragraphes au fil desquels les acteurs à interroger seront identifiés. Cette identification est une étape cruciale de l’appréhension de la dimension spatiale des sociétés, étape qui nous conduira à préciser notre position conceptuelle quant à l’interprétation des différentes formes d’expressions des acteurs rencontrés. De cette posture découlera l’abandon du terme « acteurs » au profit de celui de « sujet », cette dernière appellation ne désignant pas l’idée d’objet d’étude déjà critiquée, mais bien la souveraineté identitaire exercée par des personnes, soit le sujet du verbe.

4.3.1. Les objectifs et la perspective analytique de l’enquête

Le premier objectif, qualifiable de pratique, s’inscrit directement dans l’objectif 2 de l’agenda de l’Aruc ODENA. Rappelons que le programme vise concrètement à documenter à la fois la situation vécue par les personnes en ville afin de renseigner l’action gouvernementale et l’action des Centres d’amitié autochtones dans la perspective des services apportés à certaines catégories de la population. Spécifiquement, le second objectif, par une étude de cas contextualisée ciblant chacun des dix centres, cherche à créer une mémoire institutionnelle de l’action des Centres. Il faut savoir que tous les Centres sont localisés sur d’anciens lieux de rassemblement. Travailler à la création d’une mémoire institutionnelle des Centres obéira ainsi à la volonté de renseigner cette vocation. Jusqu’ici,

dans le cadre de mon stage, j'avais pu prendre part au premier objectif, à savoir soumettre des questionnaires aux usagers du Centre localisé à Chibougamau afin d'obtenir un profil général de cette dernière. À présent, par ce doctorat, j'entends apporter une contribution à l'édifice collectif en renseignant plus spécifiquement l'histoire du Centre d'amitié autochtone de Montréal, soit l'objectif 2 de l'Aruc ODENA. Dans cette perspective, mon objectif sera de reconstruire l'histoire du CAAM en passant d'abord par une reconstitution chronologique, puis par un compte rendu plus organisationnel, autrement dit qui touche plus en détail le chapitre des activités qui s'y sont déroulées ou qui ont encore lieu (Cf. Partie 3). À l'issue de ce travail, c'est la vision du Centre, soit son approche, qui sera à faire ressortir, car elle ne sera pas forcément formulée par les enquêtés. Les personnes rencontrées ont toute contribué à faire l'histoire du CAAM⁸⁸.

L'idée que la vision du Centre ainsi que son approche ne serait pas forcément formulée en tant que telles par les participants nous renvoie avec davantage de précision à mon interprétation du mode d'investigation propre à la *grounded theory*. Il faut savoir que les travaux de Glaser et Strauss ont engendré plusieurs générations de chercheurs, critiques pour la plupart envers ce qu'ils considèrent comme une démarche emprunte, dans ses premiers temps, de post-positivisme⁸⁹. Et pour cause, la démarche préconisée relève de l'analyse comparative de cas, analyse de laquelle émergent des catégories conceptuelles à l'issue d'un processus de codage fondé sur l'agglomération des données issues du terrain (Strauss et Corbin, 1998, Mills et coll., 2006, Birks et Mills, 2011). Perpétuellement en construction, ce premier gain en matière de théorisation fait ensuite l'objet d'une re-vérification à travers l'élaboration de nouvelles études de cas (Glaser et Strauss, 1967). Partant, même s'ils priorisent la collecte et l'analyse des données en amont de tout travail conceptuel, leur travail prévoit une démarche plutôt déductive en ce qui a trait à la

⁸⁸ Rappelons que ce doctorat s'inscrit dans la dimension de formation des étudiants de l'Aruc aux méthodes de coconstruction des connaissances. Ainsi, la reconstitution de la mémoire institutionnelle du CAAM ne repose pas en premier lieu sur le présent doctorat, d'autant plus qu'étant géographe, je ne prétends pas aborder toutes les facettes disciplinaires inhérentes à l'analyse de la vie de ce dernier. En revanche, celui-ci va nourrir le travail entrepris collectivement. Cette thèse s'inscrit donc dans un projet plus vaste de systématisation des monographies à propos des peuples autochtones au Québec.

⁸⁹ La situation est même bien plus complexe puisque, au fil des années, la relation unissant Glaser et Strauss à elle-même pâtit de ce type de querelle théorique, le premier étant considéré comme le promoteur « traditionnaliste » de la méthode quand le second prônait l'évolution de la méthode (*evolved grounded theory*) au contact d'apports philosophiques et théoriques diversifiés (Strauss et Corbin, 1998). Pour en savoir plus concernant la généalogie de l'approche, consulter par exemple Mills et coll. (2006).

confrontation finale de la théorisation aux données. Ils ne pratiquent donc pas l'induction pure (Mills et coll., 2006, Charmaz, 2000). Parallèlement, leurs travaux faisaient face à de nombreuses critiques dont la plus préjudiciable était sans doute la faiblesse de la réflexion philosophique, si ce n'est ontologique, inhérente à leurs investigations. Alors que Glaser se faisait le chantre « traditionnaliste » de l'approche, signant ainsi sa perte d'influence progressive, les élèves de Strauss s'attaquèrent à ce nécessaire positionnement, la démarche étant d'ailleurs encouragée par Strauss lui-même, ce qui valut à ses travaux suivant le qualificatif de « evolved grounded theory » (Strauss et Corbin, 1998, Birks et Mills, 2011 : 5). C'est dans cette lignée que la contribution de Kathy Charmaz (1995, 2000, 2001) est apparue pertinente dans la présente perspective doctorale. Cette dernière emprunte à la démarche des constructivistes l'attention soutenue aux modalités de la relation du chercheur aux enquêtés, et spécifiquement sur la question du chercheur en tant que co-auteur des données. Ainsi pensées, les « data do not provide a window on reality. Rather, the 'discovered' reality arises from the interactive process and its temporal, cultural, and structural contexts » (Charmaz, 2000 : 524). Parce qu'elle pratique l'analyse comparative en fonction de la possibilité de construire le sens à partir des données situées, l'auteure nous encourage, à la manière d'un Clifford Geertz, à investir les profondeurs du discours, dont la surface, soit le contexte, cache le sens conféré tacitement aux actions des individus par leurs valeurs, leurs croyances et leurs idéologies (Charmaz, 1995). Partant, quand bien même l'orientation pratique de la thèse tend à documenter la trajectoire institutionnelle du Centre de Montréal conformément à l'agenda d'ODENA, elle n'est pas dénuée de visées plus théoriques, voire universelles. En réalité,

Fondée sur notre participation au monde que nous étudions, la science réflexive développe des dialogues multiples pour expliquer les phénomènes empiriques. Elle établit un premier dialogue, virtuel ou réel, entre l'observateur et les acteurs. Elle insère ce premier dialogue dans un deuxième entre les processus locaux et les forces globales. Celui-ci ne peut à son tour être compris qu'à travers un troisième dialogue de la théorie avec elle-même. L'objectivité n'est pas mesurée par des procédures qui assurent une cartographie précise du monde, mais elle est garantie par la croissance de la connaissance que permet une reconstruction inventive et économe de la théorie à travers son accommodation aux anomalies. (Burawoy, 2003 : 426).

Simplement, il s'agit d'extraire le général du particulier. Techniquement, l'agglomération des données contribue à la fois à alimenter et orienter notre sensibilité

théorique. C'est ce qui explique que les auteurs mobilisés en vue d'éclairer théoriquement les résultats apparaissent au fil du texte (et non pas dans un cadre théorique initial) et, *mutatis mutandis*, contribuent à la construction de l'apport théorique de la thèse, chapitre après chapitre. Il est donc question du statut de la parole à la fois des enquêtés et de l'enquêteur,

I agree with the constructivist viewpoint that concepts and theories are constructed by the researchers out of stories that are constructed by research participants who are trying to explain and make sense out of their experiences and/or lives, both to the researcher and themselves. Out of these multiple constructions, analysts construct something that they call knowledge. (Corbin et Strauss, 2008:10)

En conséquence, conformément au second dialogue mentionné par Michael Burawoy (2003), la présente thèse ne s'intéresse pas exclusivement aux parcours empiriques des individus à Montréal qui contribuent à mettre au jour la pratique de certains lieux, en l'occurrence à travers la trajectoire des Centres d'amitié. Il s'agit plutôt de comprendre cette présence urbaine en fonction de thèmes plus larges tels que l'ethnicité, la citoyenneté, la catégorisation des minorités culturelles, leur rapport à l'État, etc. Le champ des études relatives aux peuples autochtones est plus que jamais le lieu de réflexions plus vastes touchant le devenir de la société tout entière. C'est donc tout naturellement que du second dialogue entre « les processus locaux et les forces globales » découlera un troisième dialogue, « de la théorie à la théorie », fondé sur la mise à l'épreuve de schèmes conceptuels émergeant progressivement des données (Burawoy, 2003 : 427). De ce point découle l'intention théorique de la thèse.

Ce second objectif n'est pas exclusif à la présente thèse, ni même au programme de l'Aruc ODENA, et ce, en dépit du fait qu'il soit en filigrane de son agenda. Depuis le début des années 2000, en effet, les populations autochtones faisant l'objet d'une expérience urbaine suscitent une attention universitaire croissante, tout du moins au Canada. Dans les faits, on se rendait compte que les villes, longtemps considérées comme des espaces non autochtones par définition, comptaient finalement sur la présence d'une population culturellement et socioéconomiquement hétérogène (Comat et coll., 2009). Or, rappelons à nouveau que la focale théorique de la présente recherche part du constat de la caducité des concepts classiques, notamment ceux d'urbanisation, de migration et de territoire, destinés

à comprendre l'expérience urbaine des Autochtones au Québec. Comment penser les cultures de ces individus autrement que sous l'angle de l'acculturation, soit de la perte identitaire ? C'est dans l'optique de repenser ces concepts en inadéquation avec la réalité des pratiques spatiales des individus que nous nous sommes inspirée du discours des acteurs du mouvement des Centres d'amitié autochtones du Québec. Dans l'optique de reconstruire les représentations émises à l'égard de leurs populations afin de décrire le mouvement des Autochtones vers les villes, ces derniers ont eu recours à l'idée de « diaspora autochtone » définie, pour son sens commun et non en tant que catégorie analytique, comme « la dispersion d'une communauté à travers le monde » (RCAAQ, 2009 : 5). Cet élément-clé des théories géographiques contemporaines fera donc l'objet d'une attention particulière (cf. Partie 4). Autrement dit, ce corpus représente une partie des « récits indigènes » récoltés sur le terrain que nous confronterons aux « théories savantes » (Burawoy, 2003 : 429). Nous aurions pu nous arrêter là. Il a toutefois semblé pertinent de sonder le discours de personnes qui ne s'étaient pas *a priori* investies dans la vie du CAAM (cf. Partie 5). Parce que ces derniers faisaient tout de même l'expérience des urbanités autochtones à Montréal, sans pour autant s'investir dans le mouvement des Centres d'amitié autochtones, leurs points de vue offraient de confronter la rhétorique institutionnelle représentée par le RCAAQ. Il n'était évidemment pas question de tester la validité ou non de cette dernière, mais bien de l'enrichir en offrant d'autres pistes servant le travail de redéfinition des présences autochtones dans les villes entrepris par le mouvement des CAA. Car l'objectif ultime de cette thèse s'inscrit dans la nécessaire relecture des cadres conceptuels portant sur les réalités urbaines et dont la pertinence s'effiloche.

À présent, si ce travail est animé par la volonté de remettre en question les corpus théoriques classiques servant à décrire cette réalité, cela ne signifie pour autant qu'il faille évincer toutes préoccupations théoriques en amont du déroulement de la phase de collecte des données. En revanche, un tel objectif nécessitait de se doter de moyens conceptuels suffisamment souples pour ne pas enfermer les contours de phénomènes socio-spatiaux qui restaient à découvrir. Nous postulons que certains acquis contemporains de l'approche culturelle élaborée en géographie humaine autour du triptyque lieu / sujet / récit peuvent servir cette perspective analytique.

4.3.2. La culture comme activité humaine : sujet, lieu et discours

À travers l'exemple d'une certaine conception du territoire, nous avons vu au chapitre précédent qu'il n'était pas possible de réduire la culture à des relations de pouvoir strictes dans le sens d'une détermination économique ou étatique classique. Cette vision utilitaire des phénomènes culturels contraindrait en effet la notion de culture au rang de périphérie explicative de l'analyse géographique ; un spectre de la réduction déjà reproché aux premières versions de l'approche culturelle en géographie humaine. C'est à partir de ce constat que nous avons postulé une revanche du culturel sur le politique. Il convient de ne plus se focaliser sur le fait que les sociétés actuelles ont pulvérisé un espace à connotation politique, mais de considérer plutôt ce phénomène comme une vaste reterritorialisation au sein de laquelle les affiliations culturelles sont amenées à jouer un rôle de plus en plus fondamental. Le problème peut être posé en ces termes : la culture ne nous met-elle pas sur la piste de ce « quelque chose d'autre » mentionné par Augustin Berque (1981) ? Un « quelque chose » qui subsume les rapports de pouvoir, les structurations sociales et les représentations (Berdoulay et Entrikin, 1998 : 112), ainsi que les réalités matérielles ?

Une réponse nous est donnée par Vincent Berdoulay et Nicolas Entrikin (1998). Postulant l'existence d'une « rhétorique de l'éclatement qui caractérisait autant le sujet que son rapport à l'espace » comme avatars de la modernité, ces auteurs nous posent le défi d'un recentrement de nos objets d'analyse : « Quelles que soient l'importance de ce phénomène et l'ancienneté de ses composantes, on est en droit de se demander si cette vision, fondée sur une comparaison avec une spatialité qui aurait été plus globale et intégratrice autrefois, ne tend pas à détourner l'attention de phénomènes contemporains où se manifestent différemment le sujet et son rapport à l'espace » (Berdoulay et Entrikin, 1998 : 112). En contexte autochtone, cette vision, idéalisée, des spatialités autochtones se traduit par la sacralisation de territoires traditionnels au sein desquels les villes, espaces de la modernité, n'ont pas leur place. Partant, la proposition de Berdoulay et Entrikin est pertinente en ce sens qu'en changeant de point de vue géographique, elle appelle une nouvelle conceptualisation du sens de l'interaction société/environnement centrée sur le rôle du sujet en fonction de sa capacité de gouvernance identitaire propre. Ainsi formulés,

les territoires ne préexistent pas aux sociétés, mais sont le produit de la réappropriation des objets spatiaux (qu'ils soient lieux, ville, forêt, réserves, etc.) auxquels se livrent les sociétés. C'est donc conception active du sujet doit être réfléchi :

En s'appuyant sur une conception plus phénoménologique que structuraliste de l'idéologie, il est en effet possible de mettre en valeur l'intentionnalité et l'activité du sujet collectif (Berdoulay, 1985). Il devient alors possible d'identifier les « référents idéologiques », qui établissent eux-mêmes une tension entre polarités et caractérisent le réservoir des logiques dans lesquelles les acteurs vont *puiser* pour guider leur appropriation de l'espace (Berdoulay, 1992b). (Berdoulay et Entrikin, 1998 : 114).

Qu'est-ce à dire ? Il s'agit de faire plus de place au pouvoir individuel de collecter, mettre en sens et projeter les éléments culturels par le jeu d'un « bricolage identitaire » (Berdoulay, 2000). Cette conception doit tenir compte de la capacité réflexive des personnes rencontrées puisque « l'affirmation de l'individu comme sujet va de pair avec une certaine contestation des structures qui pèsent sur lui, une prise de distance critique vis-à-vis d'elles, voire une opposition » (Berdoulay et Entrikin, 1998 : 114). Ce postulat fait la part belle à la responsabilité de chaque individu qui, confronté à des univers de sens de plus en plus large, va faire le choix de « puiser » des éléments culturels dans tels ou tels univers de significations, souvent contradictoires, afin de mettre en sens leur propre identité. Suivant cette optique, l'identité, en tant que mélange de préoccupations universelles et particulières, est posée comme une conscience qui consiste en un récit de soi dans ses rapports aux Autres et sa relation au monde, plutôt qu'un ensemble de traits fixes. Et l'une des caractéristiques de telles histoires est leur nécessaire relation à des lieux et à des événements concrets (Claval et Entrikin, 2004 : 270). De là, si l'initiative humaine s'enracine dans les lieux, « le sujet et le lieu deviennent inextricablement liés, au point qu'ils s'instituent mutuellement (Berdoulay et Entrikin, 1998 : 115, citant Sacks, 1997 ; Tuan, 1977).

Cette vision des interactions co-constructives entre sujet et lieu s'inscrit dans la recherche, déjà ancienne, des processus de médiation unissant les sociétés et la nature. Il semble que ce soit dans ce processus permanent, proche du concept de médiance développé

par Augustin Berque, que puisse se trouver cette « autre chose » culturelle déjà mentionnée :

Ce caractère de médiation peut s'étendre, grâce à ce concept de lieu, aux relations entre la subjectivité et l'objectivité, entre le sujet et l'environnement. L'intérêt même du concept vient de ce qu'il rend compte de cet « *entre-deux* », sans lequel nous perdons une des clés de la réalité (Entrikin, 1991). Dans cette perspective, les questions d'échelle, de distance, d'étendue, et partant, de limites, perdent leur pertinence comme préalable à l'analyse. Elles ne sont plus posées a priori (ou en amont) et laissent ouvert à la recherche le champ des processus de médiation entre le sujet et l'environnement. (Berdoulay et Entrikin, 1998 : 115).

On comprend mieux le bénéfice d'une revalorisation du pouvoir identitaire des individus en regard de l'objectif principal de ce travail doctoral. Dans la perspective d'un sujet pris dans le maelström des forces contemporaines, les critiques apportées au concept de territoire ne doivent pas forcément nous pousser à un abandon de celui-ci si l'on en croit la conception du lieu développée par Berdoulay et Entrikin (*ibid.* : 118). En tant qu'instances primitives, lieu et sujet géographique préexistent aux autres concepts comme le territoire ou la région. L'étude des premiers permet d'aboutir *a posteriori* sur des structurations spatiales qui peuvent être proches des seconds. De même, il est possible de tolérer un degré de structuration de l'espace des sociétés qui ne sera plus indépendant de ces derniers, car les lieux vont être institutionnalisés par les choix discursifs et les pratiques individuelles en matière de sens. C'est dans le cadre de ces réflexions que, loin de toute idée de permanence, la culture est au contraire une dynamique mettant en valeur le rôle créateur des individus, qu'ils soient chercheurs ou qu'ils fassent l'objet de recherche (Berdoulay, 1999). La culture devient tout simplement une activité humaine :

Il s'agit d'insister sur la culture moins comme un donné que comme l'exercice même de construction du sujet. Ce faisant, il devient possible de ne plus diluer la part active du sujet dans l'étude du seul résultat de son activité. (Berdoulay, 2000 : 569).

La métaphore du scénario développée par Claval et Entrikin (2004) nous semble illustrer particulièrement bien cette tendance. Dans leur perspective, la culture n'est pas un tout unifié, mais une composition de différentes pratiques de représentations que les agents mettent en œuvre dans leur biographie individuelle. Dans cette lignée, l'action humaine est

faite de décisions qui forment des nœuds dans les différents faisceaux de discours croisés, sortes de convergences dans les multiples possibilités représentationnelles qui s'offrent aux individus. Il semble que cette vue conduit plus loin qu'une vision monolithique de la culture prise comme un ensemble défini. Dans cette perspective, la notion de lieu peut être vue comme la catégorie opérante de ce type de conception de la culture respectueuse également du monde matériel, et donc loin de toute fuite dans l'univers des représentations :

Concept à « géométrie variable », le lieu ne pose pas a priori une échelle particulière ni un principe de déploiement dans l'étendue. Et encore moins le problème des limites, sur lequel avaient buté d'autres concepts spatiaux. Ce qui est en jeu, en effet, ce sont ces processus grâce auxquels se tissent les médiations. L'effort de recherche doit aller en ce sens et privilégier les processus de subjectivation. Pour autant, comme nous l'avons posé, le concept de lieu *possède la matérialité que lui donne l'environnement utilisé par le sujet dans sa construction*. (Berdoulay et Entrikin, 1998 : 118).

Les implications méthodologiques de cette convergence du sujet et du lieu rencontrent les acquis du tournant linguistique des sciences humaines à travers la valorisation des discours. Toutefois, il ne s'agit pas de n'importe quel discours, mais plutôt de celui de l'individu ou du groupe sollicité quant aux liens avec son environnement et qu'il va incarner sous forme de récit. La force du récit « c'est ce pouvoir qu'il confère au sujet d'interpréter son monde, de lui donner sens, quelle que soit l'hétérogénéité des phénomènes concernés (Ricoeur, 1983-1985). [...] La trame narrative apparaît comme structurante dans la vie du sujet moderne » (Berdoulay et Entrikin, 1998 : 118). Concrètement, c'est dire que les personnes rencontrées, qu'elles soient sujets individuels (comme les enquêtées ayant fait l'histoire du CAAM et ceux qui lui sont plutôt extérieurs) ou sujets collectifs, à l'instar du discours porté par le mouvement des CAA et représenté par le RCAAQ, sont invitées à partager la façon dont elles comprennent, interprètent et illustrent ces rapports entre pratiques et construction sociospatiale. C'est au prix de cette attention aux récits que les potentialités conceptuelles permises par l'association sujet/lieu vont permettre de repenser, au plus proche de la réalité de chacun, les catégories offrant de décrire l'expérience autochtone des urbanités. De la même manière que l'identité va se livrer consciemment à la personne par le processus de construction de récits, récits qui

portent non seulement sur le moi, mais aussi sur le moi en relation avec le groupe ou la communauté ; les catégories spatiales alternatives ainsi instituées vont porter le sceau des conceptions de l'Autre et de sa communauté que porte l'individu. Parce que nous pratiquerons une analyse structurelle des discours, et non seulement une analyse de contenu de la forme exprimée (analyse thématique ou par entretien), nous ne relèverons pas seulement les intentions des personnes, mais bien une certaine catégorisation des objets et de l'espace. Reste encore à préciser les moyens que nous nous sommes donnée quant à la collecte des dits récits. Permettons-nous, à ce propos, quelques réflexions sur les outils et techniques qui ont structuré le protocole de collecte des données sur le terrain.

4.4. Vers le terrain : de l'attitude initiale aux gestes concrets.

Globalement, l'objectif du protocole d'enquête se résume par une exploration des macrostructures sociales et historiques à petite échelle. Autrement dit, il s'agit de détecter dans les discours la convergence d'expériences communes, événements historiques partagés par les personnes au-delà du cadre montréalais ou de l'articulation de la mémoire du CAAM. Condition ethnographique et avancement de la science représentent ainsi deux entités qui, tels des extrêmes, symbolisent le gradient mettant sur la même ligne empirisme et théorie. Ainsi définies, l'ethnologie comprise comme l'écriture du monde par des faits découverts par observation participante et la science entendue comme « l'explication réfutable et généralisable de phénomènes empiriques » offre le potentiel de reconstruire les catégories conceptuelles (Burawoy, 2003 : 427). Ce continuum est opérationnalisé par des méthodes de recherche, à savoir l'étude de cas de la présence autochtone montréalaise, qui se constituent par l'application de techniques d'enquêtes empiriques, en l'occurrence l'observation et l'entrevue, afin de se rapprocher du modèle scientifique choisi – dans notre cas la science réflexive, qui pose les présupposés et les principes de production de la science (*ibid.* : 428).

4.4.1. Observation participante et participation observante

La contribution méthodologique de Marina Marengo (2005), dont le vocabulaire aurait pu être emprunté à Pierre Bourdieu, a été d'un grand soutien quant à la conceptualisation du protocole d'enquête. Pour cette auteure, travailler sur le terrain peut signifier un retour à la « géographie faite avec les pieds » qui consiste à établir et maintenir un contact direct avec l'objet étudié de sorte à avoir l'opportunité d'interagir avec les acteurs sociaux qui quotidiennement contribuent à (re)construire et (re)définir le territoire (Marengo, 2006 : 88). En d'autres termes, il s'agit d'entrer dans le processus local de production des spatialités et d'y donner sa propre contribution concrète. Cette conception paraissait coïncider particulièrement bien avec une recherche partenariale ancrée dans la demande sociale émanant des acteurs du mouvement des Centres d'amitié autochtones désireux de se (re)penser collectivement. Reprenant le procédé « d'imprégnation » tel que décrit par Olivier de Sardan (1995), Marengo le détaille en deux phases, successives et/ou anachroniques, à savoir « l'observation participante et la participation observante » (Marengo, 2005 : 498)⁹⁰.

L'observation participante est constituée par une présence constante du chercheur sur le terrain ou à certains moments bien définis, sans qu'il y ait participation active aux interactions et actions dans le lieu étudié. Dans un certain sens, le chercheur devient « partie du décor, du lieu » (*ibid.*). Dans ce cadre, j'ai pu assister à plusieurs événements, tels que des vernissages ou des conférences qui se sont notamment tenus au Musée McCord ou encore dans le cadre du Festival Présence autochtone, mais également à la vie quotidienne d'autres lieux montréalais de nature autochtone, qu'ils soient permanents comme le CAAM ou ponctuels à l'instar des réunions saisonnières du Réseau pour la stratégie urbaine de la communauté autochtone de Montréal. Parce que « l'observation est une pratique sociale avant d'être une méthode scientifique » (Arborio et Fournier, 1999 : 5-6), j'ai pris le parti de ne pas enregistrer ces séances dont l'intérêt était, comme on l'a déjà abordé, d'intégrer le tissu social à l'étude. En revanche, cet investissement s'est bien entendu doublé de la tenue d'un journal de bord, activité valable également pour toutes les

⁹⁰ Traduction libre de l'italien.

autres formes d'investigations, qu'elle soit travail d'archive ou entretien approfondi. Lorsque le temps de l'analyse et de la discussion est venu, ce journal, en présentant la trace des intuitions qui ont guidé l'investigation, a permis de ne pas me perdre, tout simplement, dans de pures spéculations. Car en dépit du fait que cette thèse est issue d'un projet de recherche partenariale institutionnellement encadré, il m'appartenait, *in fine*, de mettre en mots le patrimoine historique et culturel que je cherchais à rendre visible. À mesure que mon immersion sur le terrain s'intensifiait, ma propre sensibilité théorique était décuplée de sorte que l'agrégation des données me conduisait tout naturellement à rapprocher de plus en plus fréquemment la pensée de tel ou tel auteur des catégories conceptuelles émergentes. Le recours permanent au journal de bord offrait un garde de fou concernant la menace de perdre de vue la réalité des données en les calquant dans des recours conceptuels rigides. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si la plupart des auteurs ayant émergé de ce travail d'agrégation prônent des conceptions dynamiques et ouvertes de leurs propres concepts comme l'illustre par exemple l'idée d'identité narrative développée par Paul Ricœur (1985, 1996a, 1996b), celle de groupe ethnique réfléchi par Fredrick Barth (1992, 1995) en passant, en amont, par la conception de l'approche culturelle en géographie humaine telle que décrite par Vincent Berdoulay (2000) et sa théorisation de la dialectique sujet / lieu (Berdoulay et Entrikin, 1998).

En outre, l'« observation participante » s'est doublée d'une « participation observante ». Un usage de cette dernière expression avait déjà été fait par d'autres auteurs que Marina Marengo (2005), notamment le sociologue Loïc Wacquant (2000) ou encore en ethnologie par Jeanne Favret-Saada (1990)⁹¹. Par ce recours, cette dernière dénonçait d'ailleurs l'objectivité illusoire vers laquelle est censé tendre l'observateur distant, l'enjeu consistant précisément à « être affecté » par le terrain d'étude (Soulé, 2007 : 137). Ce point justifie à lui seul toute l'adéquation entre cette pratique et l'approche promue dans cette thèse. Cet autre mode d'enquête, plus adapté à la recherche-action, relève en effet d'un investissement dans les activités locales desquelles résulte une interaction avec les autres acteurs, mais surtout une contribution à la gestion d'activités, à la définition de projet, « à la

⁹¹ Pour en savoir plus sur ce recours, dans son acceptation faible, soit se cantonnant à la séduction terminologique opérée par une expression alternative, comme forte, soit désignant une pratique de recherche réellement innovante, consulter Soulé, 2007.

redéfinition des objectifs du groupe social et du lieu qu'il a construit et défini » (Marengo, 2005 : 498). Le stage que j'ai entrepris au sein du Réseau DIALOG, et duquel a découlé mon intégration au sein des activités de l'Aruc ODENA, correspond à cette phase, au même titre que tous les événements relatifs à la vie du CPNUQAM dont j'étais membre. Au-delà des réunions régulières auxquelles nous nous livrions, j'ai également pu assister à des ateliers de réflexion collective comme l'illustre la rencontre tenue à Montréal le 22 septembre 2011 à l'initiative du RCAAQ et sur demande de l'ANCA à propos des liens entre les questions d'identité et de citoyenneté dans les milieux autochtones des villes. Cette journée de réflexion réunissait dans un dialogue ouvert de personnes issues de plusieurs Premières Nations ainsi des acteurs des Centres d'amitié autochtones du Québec.

Les gains résultant à la fois de l'observation participante que de la participation observante sont fondamentaux quant à la compréhension de la démarche entreprise dans la 4^e partie. Alors que la 3^e partie se nourrit en grande partie d'entretiens approfondis qui ont servi de base, complétée par un travail d'archives, pour reconstituer l'histoire du CAAM, la 4^e partie élargit la discussion en revenant sur la rhétorique du mouvement des Centres d'amitié autochtones et spécifiquement sur la portée transformatrice de son projet de reconstruction des représentations émises à l'égard des personnes faisant l'expérience urbaine. Non seulement le discours institutionnel en question a été appréhendé à travers un travail minutieux fondé sur l'analyse des rapports, d'activité comme de recherche, produits par le RCAAQ, mais il a également été abordé en « temps réel », c'est-à-dire à partir des discussions auxquelles j'ai pu assister entre les acteurs de ce mouvement. L'exemple de l'expression « se fabriquer des lieux » employée par Édith Cloutier est un exemple de ce mode d'appropriation d'un discours dont la construction est permanente. L'idée de diaspora, comprise par ces acteurs comme une catégorie de sens commun et non pour sa portée analytique, en est une autre illustration et représente un des axes centraux de la 4^e partie. C'est pourquoi la 4^e partie de la thèse diffère, en matière de contenu comme au niveau de la forme, des 3^e et 5^e parties, dont les données sont principalement issues, voire totalement (cf. partie 5), d'entretiens approfondis. Ces explications nous permettent d'ailleurs de préciser que si, à un moment de leur trajectoire institutionnelle, les acteurs du mouvement des CAA ont eu recours à l'idée de diaspora dans l'optique de repenser les

présences urbaines, cela ne veut pas dire pour autant que ce parallèle est *gravé dans le marbre*. L'une des particularités de ce mouvement social, on le verra (cf. chapitre 7), est précisément la nature dynamique qui préside la construction de leur rhétorique, l'objectif demeurant toutefois le même, à savoir repenser l'expérience urbaine autrement qu'à travers l'image de la ville comme site d'ancrage privilégié, et non pas illégitime, des cultures autochtones.

4.4.2. Entrevues approfondies

L'observation, sous toutes les formes décrites, se double d'une autre technique de collecte de données de premières mains, à savoir douze entrevues approfondies d'une durée de 40 à 150 minutes chacune. En qualité d'« interaction verbale animée de façon souple par le chercheur », ces dernières ont été réalisées sur un mode semi-direct alterné avec un mode plus ouvert (Savoie-Zajc, 2003 : 296-299). Certains thèmes étaient en effet abordés à la manière des histoires de vie afin de laisser libre court à la description des participants. C'était notamment le cas lorsque les répondants étaient amenés à raconter leur arrivée à Montréal dans le cas où ils n'y étaient pas nés ou encore lorsqu'il leur a été demandé de raconter une anecdote qu'ils jugeaient pertinente en regard de tel ou tel thème (Type : Racontez-moi une anecdote que vous avez vécue en ville et dans laquelle vous vous sentiez vraiment autochtone en comparaison des autres Montréalais). Les questions semi-directives n'étaient ni complètement ouvertes, ce qui permettait d'orienter un minimum le cours du discours produit, ni bornées par une grande quantité de questions qui ne laisseraient pas de place à la discursivité du locuteur (Quivy et Van Campenhoudt, 1995 : 194). Cette tendance était particulièrement visible lorsque le thème de l'histoire du CAAM était abordé. À titre d'exemple, il n'était pas rare que je questionne les répondants sur leurs souvenirs concernant certains moments manifestement cruciaux de cette mémoire institutionnelle telle que le déménagement du Centre dans les locaux actuels au début des années 1990.

À partir de là, « comment utiliser les entretiens de recherche en sociologie dès lors qu'ils ne constituent pas des questionnaires déguisés, mais des « vrais » dialogues centrés sur la personne rencontrée ? » (Demazière et Dubar, 1997b : 5). C'est dans la perspective d'une restitution des données issues des entrevues suivant une posture analytique inspirée

de la *grounded theory* que l'apport de la linguiste Lorenza Mondada (2000, 2001a, 2001b) est apparu cohérent. Il a en effet semblé pertinent d'adopter une conception « interactionnelle » du discours émis, et non une conception « représentationnaliste ». Alors que la première approche « traite les objets de discours, les compétences, les interlocuteurs, les contextes comme n'étant pas prédéfinis ou donnés à l'avance, mais comme se constituant mutuellement et localement », la seconde conçoit le discours « comme un véhicule neutre et transparent dont la fonction première est la transmission d'informations » (Mondada, 2001b : 198). Dans le cadre de la conception représentationnaliste, l'entrevue est un moyen de recueillir, d'explicitier et de stabiliser des contenus objectivés par le contrôle de la situation d'enquête. Ainsi, cette dernière « tend à faire du discours un produit stabilisé, sinon statique » là où la conception interactionnelle « le considère comme un processus dynamique » (*ibid.* : 198). À la suite de Martine Abdallah-Preteille et Louis Porcher, nous postulons que « l'Autre n'est pas un objet, mais une aventure, un procédé, un devenir, un événement et, donc, il ne peut pas être réduit, momifié ou être rendu aseptisé » (1996, 71). C'est pourquoi, dans la lignée de la participation radicale prônée par Barth (1992), nous adhérons plutôt à la conception interactionnelle du discours qui, à l'inverse de celle représentationnaliste, « ne repose pas sur le présupposé d'un monde objectif et stable, mais sur celui d'une intersubjectivité elle-même à construire » (Mondada, 2001b : 198). Conformément à l'approche de coproduction des savoirs qui reconnaît la subjectivité de l'enquêteur tout autant que celle des acteurs sociaux, les entretiens ont servi à mettre en évidence « une version publique du monde », construite par le jeu de l'intersubjectivité, « en soulignant davantage les procédures d'ajustement et de négociation entre acteurs-interlocuteurs » (*ibid.* 199). Concrètement, dans la posture constructiviste défendue par Mondada (2000), la ville n'existe pas en dehors des agencements des mots qui la désignent, et par là même la configurent. Cette posture analytique relève de la nécessité de penser des savoirs situés si fondamentale au projet de décolonisation des méthodes. C'est en laissant émerger les catégories conceptuelles des récits récoltés qu'il devient possible de créer un contexte de référence destiné à aborder la ville autrement que par les cadres théoriques auxquelles cette expérience chez les peuples autochtones est associée.

Bien que le mode de raisonnement sous-jacent à ce travail soit inductif, il a tout de même fallu avoir recours à un questionnement opératoire afin de cadrer les discours

suscités dans l'optique d'éclairer notre problématique (pour plus d'informations, consulter les grilles d'entretien en français et en anglais en Annexe 3, 4, 5 et 6). Comme le veut la conception interactionnelle du discours privilégié, il ne s'agissait pas exactement de transformer les éléments de notre cadre théorique afin de les confronter à la réalité. Il a fallu choisir des axes suffisamment souples dans l'optique de ne pas infirmer la réalité telle qu'énoncée notamment à l'issue de la coproduction de la problématique et de l'objet d'étude. De fait, les thèmes, choisis pour guider les entretiens sont organisés en quatre parties, relativement flexibles, structurant notre grille d'entretien à savoir 1. « Identification en tant qu'autochtone », 2. « Parcours personnels », 3. « Relation au CAAM », 4. « Relation à la ville de Montréal et aux Montréalais ». Le thème n°3 était constitué de références au passé tout autant qu'au présent du Centre. C'est pourquoi le déroulement de cette étape de l'entrevue variait grandement d'une personne à l'autre. Certaines personnes ont déjà travaillé dans le Centre, d'autres l'ont simplement fréquenté à titre récréatif et communautaire, voire ne le fréquentait pas du tout.

Certaines précisions quant au choix de l'échantillon doivent être apportées. D'un côté, les premières personnes recrutées l'ont été en raison de leur implication reconnue et directe au sein du CAAM. Or, cette première phase de recrutement correspondait à un moment de l'histoire du CAAM marqué par des difficultés institutionnelles dont découle de profondes mutations organisationnelles sur lesquels nous reviendrons à l'issue de la partie suivante. Dans un tel contexte, de nombreuses personnes, si elles ont manifesté leur soutien à l'égard de ce projet, n'ont tout de même pas voulu témoigner. C'est pourquoi j'ai resserré la sélection de l'échantillon autour des personnes dont la participation à l'enquête, tout en étant pertinente compte tenu de leur implication passée ou présente dans l'organisation, ne semblait pas soulever de gêne ni de crainte que leur propos soit interprété au détriment du devenir de la structure. L'une de ces personnes a même tenu à ce que nous échangeions ses souvenirs par courriel plutôt que de nous rencontrer, ce qui semblait lui assurer un certain contrôle du point de vue du récit. Ce contexte a renforcé le choix de garder anonymes les témoignages (présenté en partie 3) et de ne pas attribuer de pseudonyme aux participants à la différence des récits traités dans la 5^e partie. Les participants étaient aussi sélectionnés en fonction du rôle qu'ils avaient pu jouer au CAAM à certains moments-clés, tels que la

création ou le déménagement de la structure, de façon à donner, par leur témoignage, un aperçu chronologique de la trajectoire de l'institution. Les activités d'observation participante ont permis de repérer lesdites personnes afin de les recruter. Au total, cinq participants ont été rencontrés concernant directement l'histoire du CAAM. En complément de ces entretiens, nous avons mené un travail d'archives qui consistait à fouiller les exemplaires du journal communautaire du CAAM encore disponible à la bibliothèque des archives d'Ottawa. Cet apport permettait de valider les dates mentionnées ainsi que d'obtenir des précisions sur les événements décrits.

D'un autre côté, le choix d'élargir l'échantillon à des personnes dont le parcours spatial n'était pas forcément balisé par la pratique du Centre permettait de rendre compte avec davantage d'acuité du caractère hétérogène du peuplement autochtone montréalais, tout en enrichissant le travail de redéfinition idéologique entrepris au sein du mouvement des CAA. Dans le cadre de cette seconde phase de recrutement, sept personnes ont été rencontrées. En vertu de cette nature différenciée de l'échantillon, articulé autour de deux phases de recrutement, les grilles d'entretien étaient flexibles et faisaient état d'un grand nombre de thèmes facultatifs (Type : Si oui, Si non se rendre à la question/section suivante), voire de thématiques souples qui pouvaient être questionnées chez l'un ou l'autre de ces groupes, et généralement chez les deux lorsqu'il était question d'informations biographiques, ce qui permettait de tirer parti d'un maximum d'informations. De fait, une partie des témoignages récoltés dans l'optique d'offrir un point de vue sur les représentations du milieu urbain montréalais à partir de trajectoires individuelles (présenté en partie 5) ont pu être complétés par certains témoignages récoltés dans le cadre de la reconstitution de l'histoire du CAAM (partie 3). À l'inverse, il est aussi arrivé que certaines personnes rencontrées individuellement aient pu fréquenter le CAAM à certains moments de leur vie, ce qui nous autorisait à compléter les témoignages à l'origine la reconstitution de l'histoire de la structure. Au total, sept témoignages ont été utilisés pour la reconstitution de l'histoire institutionnelle du CAAM (partie 3) et onze témoignages ont permis d'offrir un point de vue individuel sur les pratiques et les représentations spatiales mettant en scène Montréal (partie 5). L'anonymat, également présent dans cette dernière partie orientée vers le traitement de récits individuels, n'a pas été réfléchi de la même façon que dans le cadre

de la partie 3. En effet, il nous a semblé important de revenir en détail sur le profil socio-économique et la trajectoire spatiale des participants, et pour ce faire de leur identifier au moyen des pseudonymes, car ils permettaient de mieux comprendre les récits livrés par les participants. En conséquence, ce type d'information côtoie notre propre analyse ainsi que les extraits des témoignages sous la forme d'encadrés au nombre de onze, soit la totalité des témoignages mobilisés dans le cadre de la partie 5.

Si le profil des personnes rencontrées est détaillé au fil de l'analyse afin de contextualiser efficacement les propos et de mettre en perspective les résultats, plusieurs constats méritent d'être soulignés dès à présent. En premier lieu, j'ai rencontré beaucoup plus de femmes que d'hommes. Non pas que cela ait été voulu, mais il apparaît *a posteriori* que ces dernières sont statistiquement plus nombreuses dans les villes (Statistiques Canada, 2001, 2006). Deuxièmement, une attention particulière a été apportée à certains points lors du déroulement des entrevues. Par exemple, j'ai mis à la disposition des participants des informations sur la raison d'être de l'étude, sur les techniques de recherche utilisées, sur les raisons pour lesquelles leur participation était sollicitée, et sur les mécanismes pour préserver leur confidentialité. L'objectif était d'obtenir un consentement libre et éclairé des répondants. Aucune pression ou contrainte n'a été exercée sur les interviewés qui pouvaient mettre un terme à l'entrevue en tout temps. Un document concernant le projet de recherche (cf. Annexe 7) a été préparé pour informer les participants des points cités plus hauts ainsi qu'un formulaire de consentement (cf. Annexe 2) dûment signé par tous les répondants, en deux copies, soit une pour le répondant et une pour l'enquêteur. Dépendamment de la langue de l'entretien, les documents mentionnés ci-dessous pouvaient être en anglais ou en français. En ce qui concerne la confidentialité des entretiens, il est à noter qu'un code a été attribué à chacune des entrevues et qu'en aucun cas les noms des participants n'ont été et ne seront rendus public. Notons que les verbatims des entretiens sont demeurés sous format numérique dans un fichier protégé par un mot de passe.

Dans une autre perspective, chaque entretien débutait par la rédaction conjointe d'une petite fiche cartonnée sur laquelle figurait, à la manière d'un recensement, les informations suivantes : nom et prénom, sexe, nation d'appartenance, catégorie d'âge,

nombre d'enfants, niveau de scolarisation, emploi occupé ou activité. La rédaction de cette fiche signalétique permettait d'ouvrir le dialogue et de rebondir sur certaines informations afin de « lancer » la discussion. Il s'agit en quelque sorte d'une zone-tampon interactionnelle amenant la personne à parler d'elle-même. Ce souci pour la phase de mise en relation était également présent à la fin de l'entretien, lorsque je proposais aux personnes de me référencer ou une autre personne qu'elle jugeait pertinent de rencontrer. Tous n'ont pas voulu s'exprimer à ce sujet, mais ceux qui l'ont fait m'ont permis, dans une certaine mesure, d'emprunter la voie des réseaux de parenté, ou de relations autres que ceux de mon propre carnet d'adresses, pour rencontrer d'autres personnes. Ceci dit, la plupart des répondants ont été rencontrés lors des événements et des activités montréalaises déjà mentionnés.

Conclusion partie 2.

Un éloge de la lenteur et de la continuité

Le titre de cette conclusion est directement emprunté au travail de Marina Marengo (2005). Il peut s'avérer aberrant, voire nuisible de louer ces attributs en des temps de changements accélérés où la rapidité est une contrainte effective jusque dans les enceintes de l'Université. En témoigne la réduction du temps accordé pour l'accomplissement du cycle doctoral, spécialement en France, où les étudiants disposent d'à peine trois ans pour concrétiser leur thèse, alors que celle-ci représente leur future carte d'identité autorisant l'entrée dans l'univers académique de la production des connaissances scientifiques. Pourtant, il semble assez cartésien de reconnaître que le travail auprès de certaines populations, parce qu'il nécessite l'acquisition d'une épaisseur humaine et d'un grand nombre de compétences scientifiques, impose un travail d'adaptation industriel outrepassant les exigences universitaires officielles. Nous l'avons vu, le stage effectué au sein du réseau DIALOG et dont a découlé l'insertion du projet de thèse dans le programme de l'Aruc ODENA a d'abord été primordial. Loin de se limiter à des principes philosophiques, cette réalité fait au contraire appel à des contingences logistiques incontournables. Prôner une recherche ancrée dans l'éthique de la participation sous-entendait une adaptation personnelle à des temporalités, des « espaces-temps » nous dirait Collignon (2010), tributaires du processus de négociation. La priorisation discutée des thématiques de recherche aux vues de la demande sociale émanant des acteurs du mouvement des Centres d'amitié autochtones du Québec a véritablement contribué au bon déroulement d'un projet dont la focale tendait à contrecarrer l'inadéquation souvent relevée des représentations que produisait la communauté scientifique à propos des réalités autochtones et celles véritablement vécues par ces derniers. Bien que nous ayons énuméré certaines étapes cruciales quant à l'élaboration de ce projet vers sa mise en œuvre, il reste difficile de rendre compte de la complexité du travail développé dans ce type d'étude constitué de nombreuses remises en question obéissant aux perpétuels « allers et retours » face auxquels le chercheur doit être en condition de faire des choix. C'est cette confrontation continue sur le terrain et en milieu académique qui m'a permis d'acquérir un savoir-faire et un savoir-penser en qualité d'observatrice et d'enquêtrice tout autant

qu'en acteur et en partenaire de terrain. C'est ce qui conduit Marengo à qualifier cette méthode « spiraliforme ». Par ce terme, la géographe désigne le parcours qui l'a conduite à savoir être chercheuse et donc savoir faire de la recherche :

Pour certains lecteurs, ce type de recherche et le temps qu'elles demandent peuvent apparaître trop long, « répétitif » ou même peu pertinent d'un point de vue scientifique. De telles interrogations se posent ponctuellement à chaque phase critique de la recherche, en d'autres mots à chaque croisement problématique. Le fait, par exemple, de choisir pour la combinaison de plusieurs méthodes d'enquête sur le terrain et de différentes formes de production des infirmations et des données rend « instable » et toutefois toujours *in progress* l'ensemble des recherches, et « allonge » le temps de la recherche sans qu'un tel prolongement puisse être toujours justifiable. (Marengo, 2005 : 499)⁹²

D'autres facteurs ont ralenti l'exécution de ce projet. Rappelons que la réalisation de la thèse s'inscrit dans les modalités d'une cotutelle franco-canadienne, ce qui sous-entend un respect à la fois des normes académiques françaises et canadiennes. Or, au Québec, comme sur l'ensemble du Canada, le processus doctoral fait appel à des modalités d'exécution plus lourdes qu'en France. C'est au niveau procédural, typiquement anglo-saxon, que la différence opère. Dans la pratique, pour valider sa thèse, le doctorant doit se soumettre à plusieurs étapes comme la validation officielle du projet de thèse puis l'examen de ses capacités théoriques sous l'égide d'un examen doctoral, ces deux étapes faisant l'objet d'une évaluation par un comité. L'examen doctoral nécessite même une soutenance à l'issue de laquelle une autorisation à poursuivre les recherches est octroyée. Dans mon cas, le projet de thèse a été accepté par l'Université Laval en juin 2009, étape à l'issue de laquelle les discussions avec les membres de l'Aruc battaient leur plein. Concernant l'examen doctoral, je le préparais l'année suivante, à distance puisque j'étais alors chargée de cours à l'Université de Pau et des Pays de l'Adour (Travaux dirigés), pour une soutenance qui a eu lieu l'été 2010. Il faut savoir que la composante « enseignement » est un élément important de la formation doctorale française. Le mois d'août de cette même année, je déposais ma demande au Comité d'éthique de l'Université Laval en vue de l'approbation du droit à mener mon travail de terrain. Enfin, au chapitre des délais de la thèse, il ne faut pas non plus oublier d'autres éléments purement logistiques, qu'ils soient liés au fonctionnement du système académique comme l'illustre la longue négociation qui a

⁹² Traduction libre de l'italien.

mené à la signature de la Convention de cotutelle de thèse (2008), puis de son avenant (2011), ou encore extérieur à celui-ci comme les vicissitudes liées aux demandes successives de visas autorisant la migration répétitive d'un pays à l'autre. En somme, il s'est agi d'articuler réciproquement les prérogatives universitaires à celle du milieu partenarial, tout en intégrant les *imponderabilia* liés à la nature internationale de cette thèse. Comme Marina Marengo (2005 : 507),

Je voudrais conclure en soulignant que, au-delà des éternels doutes du chercheur, des incertitudes sans fin, des difficultés à faire accepter un milieu académique une telle façon de mener une recherche, [cette expérience] m'a permis d'apprendre à considérer et analyser l'espace, la façon dont il est perçu, représenté, rêvé, idéalisé, refusé, déprécié, construit et reconstruit, de façon complètement différente, à le regarder avec des yeux toujours nouveaux et, par certains aspects, à apprendre à le (re)construire de façon différente.

La preuve du social total [...] ne peut être que mentale ; autrement dit, nous ne pouvons jamais être sûrs d'avoir atteint le sens et la fonction d'une institution, si nous ne sommes pas en mesure de revivre son incidence sur une conscience individuelle.
Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, par Claude Lévi-Strauss (1^{er} éd. 1950)

3^e Partie.

LE CENTRE D'AMITIÉ AUTOCHTONE DE MONTRÉAL OU LA FABRICATION D'UN LIEU QUARANTENAIRE

De tout temps, l'Île de Montréal, localisée au cœur des territoires iroquoiens, a représenté un lieu de confluence majeur des sociétés autochtones, notamment en raison de ses facilités d'accès fluvial, comme l'illustre la signature de la Grande Paix de Montréal en 1701. Longtemps passée sous silence, cette présence se raffermirait d'abord indirectement à partir des années 1950, au fil des réaménagements de la *Loi sur les Indiens*, pour ensuite devenir un lieu de prédilection de la mobilisation politique des Premières Nations porteuses de revendications territoriales. La ville est également un lieu de prédilection des revendications civiques portées par les femmes, comme l'illustre le vote du projet de loi C-31 qui modifie en 1985 la *Loi sur les Indiens*. Alors que l'application de cette dernière traduisait par le passé une véritable politique d'effacement de la présence des autochtones dans les villes, les décennies 1980 et 1990 sont marquées par un gain de visibilité de cette population à mesure que les personnes recouvrent leur statut d'Indien, affirmant leurs appartenances aux yeux de la société civile comme des communautés. Il serait toutefois illusoire d'attribuer l'augmentation spectaculaire de la masse démographique du nombre d'Autochtones montréalais aux seules modifications législatives. D'autant plus que les Indiens inscrits sont loin de représenter à eux seuls le visage de l'autochtonie contemporaine. En réalité, ils sont de plus en plus nombreux à venir s'établir à Montréal pour étudier, travailler ou fuir les conditions précaires qui caractérisent la situation de certaines réserves. En tant que métropole structurant l'armature urbaine québécoise, la ville attire aujourd'hui des Autochtones provenant de toutes les nations autochtones du Québec, mais également des collectivités qui proviennent du reste du Canada et des États-Unis, de

l'Amérique centrale et du Sud. C'est toute la spécificité montréalaise, en comparaison des autres villes québécoises, que de compter sur cette présence multiculturelle.

Ville de contraste, Montréal est donc fréquentée de différentes manières, par une population des plus hétéroclites. Cette présence a offert le terreau humain dans lequel a pu s'enraciner une dynamique de mobilisation communautaire. En tant qu'institution autochtone la plus ancienne de la ville, le Centre d'amitié autochtone de Montréal (noté CAAM) en est la preuve la plus connue. L'objectif est de comprendre comment les populations en question ont contribué à la fabrication de ce lieu dont nous reconstituerons la trajectoire sociohistorique. En nous appuyant sur les propos des répondants, nous rendrons compte de leur implication dans l'œuvre géographique qui consiste à s'approprier une ville. Du factuel au vécu, trois grandes phases de développement du CAAM se dégagent de l'expérience de l'environnement urbain par plusieurs générations d'Autochtones. L'approche chronologique de ces dernières sera l'occasion de caractériser l'organisation au travers de ses âges. À l'issue des deux premières phases, nous verrons se dessiner le réseau spatial polarisé par le CAAM tel qu'il structure le processus social d'appropriation de la ville (Chap. 5). Dans un deuxième temps, nous reviendrons sur les profondes mutations qui ont conduit à une réorientation matérielle comme symbolique du poids de l'organisation dans l'espace montréalais vécu par une population autochtone de plus en plus hétérogène à partir des années 1990 (Chap. 6).

Chapitre 5.

Le réseau spatial d'un processus social

La genèse du Centre d'amitié autochtone de Montréal est le résultat d'une forme de mobilisation communautaire « par le bas ». C'est pourquoi certains éléments de cette section rencontrent l'histoire de la présence autochtone montréalaise telle que dressée en partie 1 de la présente thèse.

5.1. Fondations : de 1974 au début des années 1980.

Les composantes humaines du Montréal des années 1970 transparaissent dans la nature des populations autochtones qui ont forgé la genèse du CAAM. C'est notamment le cas des Cris qui, dans leur quête d'autonomie politique régionale, ont mis en place des structures administratives implantées stratégiquement à Montréal. De même, le groupe fondateur du Centre compte sur la participation de nombreux Mohawks, compte tenu de la proximité de Kahnawake et Kanesatake. Toutefois, la prédominance de ces deux premières Nations ne doit pas masquer la diversité des origines des personnes qui se sont investies dans cette histoire institutionnelle, comme l'illustre le parcours des étudiants de l'Université de Concordia.

5.1.1. La nécessité est la mère des inventions

La dynamique originelle qui a conduit à la création d'un point de rencontre destiné aux Autochtones de Montréal répond avant tout à un besoin. L'initiative s'enracine en effet dans la détermination d'un groupe d'étudiants de l'université Concordia originaires des régions éloignées du Québec, telles que le Nunavik ou les pourtours de la baie James. Dans l'optique d'instaurer un point de ralliement où ils pourraient se rencontrer, se reposer, travailler sur leurs cours, discuter, en somme instituer un « chez eux » en ville, ces derniers investissent un local situé au 2009, rue Bishop au cours de l'année 1974. L'année suivante, l'initiative suscite l'intérêt de travailleurs autochtones qui prennent la résolution

d'officialiser cette présence. Lors d'un échange écrit avec James Rossetti, un des fondateurs mohawks du Centre, celui-ci formulait la genèse du Montreal Indian Friendship Center (noté MIFC) de la sorte :

In the summer of 1975, I was working for the Laurentian Alliance of Metis and Non-Status Indian as Employment Co-coordinator. Their office was on Stanley Street and St. Catherine, downtown Montreal.
A long-time friend, Edward Gardner, was also an employee of LAMNSI. He and Beverly Dagg were concerned about transient university students from "out of town", a large number at the time.
Bev and Ed approached me and explained the need for a Friendship Centre in downtown Montreal. Since I had a car, they asked me if I could drive them to meet with Secretary State in Ottawa to register Montreal for a Friendship Centre.
We went as the first executives of the MIFC, Ed as the President, me as the Secretary Treasurer and Beverly as the Executive Director.
We were accepted as such and the MIFC was founded.

L'année 1975 est donc marquée par l'officialisation de l'existence du MIFC. Cet intitulé soulève l'unanimité tout simplement parce que l'initiative, à l'origine estudiantine, s'élargit afin que tous soient inclus, peu importe le statut socio-économique ou la Première Nation d'appartenance. À titre comparatif, rappelons que la fondation en 1969 du Centre Indien Cris de Chibougamau (aujourd'hui nommé Centre d'amitié Eenou de Chibougamau, noté CAEC), le premier Centre d'amitié créé au Québec, comptait sur l'investissement des Cris et de quelques Jamesiens. Localisé au cœur du territoire cri, dans une zone longtemps isolée des premiers foyers de colonisation et peuplée de Québécois à partir du début du XX^e siècle, le CAEC est le fruit d'une mobilisation en quelque sorte biculturelle au sein de laquelle la question des deux solitudes est renforcée par le fait linguistique. Quelques années plus tard, à Montréal, quand le MIFC ouvre ses portes, la ville est fréquentée par des Autochtones provenant de partout en Amérique qui partagent, par facilité ou par legs, la pratique de l'anglais. C'est toute la spécificité montréalaise que de compter sur cette présence multiculturelle. Ils sont alors de plus en plus nombreux à aménager dans la ville ou à y être en transit. Loin de leurs familles, ils proviennent de Maniwaki, de la baie James, d'Ontario, de Colombie-Britannique, etc.

5.1.2. « Où sont les autres Autochtones dans cette ville ? »

Le titre de cette section est emprunté au récit d'une répondante crie rencontrée dans le cadre de la reconstitution de l'histoire du CAAM. Née en 1957 dans le bois, au cœur de la province de la Saskatchewan, elle arrive à Montréal en 1974 après un séjour en Colombie-Britannique. Le récit de sa trajectoire, loin d'être singulière, illustre l'arrivée dans la ville de Montréal, alors déjà peuplée de personnes issues de tous les continents, nations, et races.

I.C. : J'aimerais bien voir avec vos yeux parce que j'étais pas née ! Par exemple, c'était comment Montréal quand vous êtes arrivée ?

La première fois que je suis arrivée ici, moi je pensais que c'était comme dans l'Ouest, qu'il y avait beaucoup d'Autochtones. Mettons, si tu allais dans le centre-ville, c'est sûr que tu voyais d'autres Autochtones. Tu sais qu'il y a des places, des centres communautaires ou des centres de Métis ou des autres choses de même où les Autochtones se tenaient. T'étais capable d'aller là, juste pour prendre un café et puis jaser avec le monde, mais icitte à Montréal, quand je suis arrivée... Je me souviens de cette journée où j'étais toute seule et j'avais le temps alors je me suis dit « bon, ok, qu'est-ce que je vais faire ? ». Alors j'ai marché sur la rue Sainte Catherine, et j'ai vu ça et c'était le centre-ville. [...] Il y avait beaucoup de monde et puis je checkais le visage de tout le monde pour voir s'il y avait des Autochtones ici. C'est sûr que si tu reconnais des Autochtones tu vas les voir et tu dis « bonjour » et on va commencer à jaser. C'est plus facile pour parler avec. Mais j'en voyais pas. Alors je me sentais comme... Il y a pas d'Autochtones icitte en ville-?!? J'étais perdue. J'étais sur la rue là, je marchais, je me promenais. J'étais déçue aussi parce que je pensais que le monde était froid. Alors je me suis dit que peut-être j'étais pas dans le bon quartier aussi. Je savais pas ! (rires) J'étais drette au centre-ville et, de mon expérience, je savais que les Autochtones ils aiment ça se tenir direct dans le centre-ville. Alors je me disais « Mais comment ça y'a pas d'Autochtones ici ? ». Ou peut-être que dans ma tête les Autochtones étaient un peu comme moi, les cheveux foncés tu sais... (rires).

N'oublions pas que les caractéristiques des peuplements autochtones urbains tels qu'ils existent au Québec diffèrent quelque peu des villes des provinces de l'ouest comme Vancouver, Prince George, Edmonton, Calgary ou plus au centre du pays comme Saskatoon, Prince Albert, Regina, Winnipeg, Thunder Bay et Toronto. L'exemple de ces villes a précisément été choisi en raison de leur identification par la Stratégie fédérale à destination des Autochtones en milieu urbain (SAMU). Ces villes prioritaires comptent en effet sur une population autochtone pouvant parfois atteindre plus de 50% de la population

urbaine, comme c'est le cas des villes de la Saskatchewan. Au Québec, ces populations sont moins nombreuses. De fait, s'il est communément admis que les centres-villes jouent un éminent rôle de point de rassemblement, cet acquis est éventuellement plus visible dans des espaces où les Autochtones sont en grand nombre. En outre, le critère de l'apparence physique mentionné par la répondante n'est pas sans vérité. Il faut en effet savoir que plusieurs Premières Nations du Québec, spécifiquement certaines personnes issues des nations mohawk, wendat ou micmac, disposent de certains traits, tel la blondeur ou les yeux d'une couleur qui ne correspond pas à l'image d'Épinal généralement véhiculée à propos des « Indiens ». Pas moins Autochtones que les autres, ces personnes sont toutefois encore moins visibles au sein de la mosaïque ethnoculturelle montréalaise. Et même sans aller jusqu'aux confins de ce type d'essentialisation physique, la répondante indiquait elle-même que :

Tout le monde pensait que j'étais d'une autre race, par exemple latina... tout le monde pensait que je venais d'Amérique du Sud ! Jamais personne m'a dit « t'es Autochtone toi ? », sauf un autre Autochtone (rire).

À partir de la difficulté apparente d'identifier les « autres », la discussion nous amène aux facteurs qui ont finalement déclenché sa rencontre avec ces autres qu'elle jugeait Autochtones. La longueur de l'extrait suivant illustre les hésitations et les obstacles, tels que l'invisibilité, qui ont balisé sa propre démarche et démontrent tout l'intérêt des relations interpersonnelles dans la prise de contact avec une collectivité en voie de concrétion au début des années 1970.

I.C. : Et finalement, comment vous avez rencontré des Autochtones ici ?
Une fois, je me souviens, j'avais des problèmes avec la carte d'Indien. Je savais pas ce qui se passait, je me demandais comment je devais faire pour avoir mon autre carte. Et il y avait un bureau au centre de Montréal [...] Les Affaires Indiennes, c'était rue Stanley. Alors je me trouve l'adresse, j'arrive là et je rencontre quelqu'un qui travaille là. Et puis avec le monsieur qui travaillait là, il était vraiment gentil avec moi, je me souviens il me posait des questions comme « qu'est-ce que tu fais icitte ? » etc. Je réponds et après je lui ai demandé « c'est où ça les autres Autochtones ?! Y'as-tu des autres Autochtones icitte ? Y'as-tu des réserves icitte ? » Alors il commence à me raconter Kahnawake, Kanasatake, que oui il y a des Autochtones ici. Mais il ne savait pas lui aussi là où les Autochtones ils se tenaient à Montréal. Mais il me dit « tu sais, y'a quelque chose comme un bureau ou

une maison », je me souviens pas bien, mais en tout cas il me dit quelque chose par l'Université Concordia. Il disait « Tu sais les autres jeunes indiens, peut-être qu'eux autres aussi y sont capables de t'aider ». Et puis j'ai essayé de checker, mais j'ai pas trouvé avec ces informations. La deuxième fois, je suis retournée et j'ai vu un autre monsieur dans le même bureau des Affaires Indiennes, et celui-là il me dit c'est où. Je suis allée là... Ou je suis allée dans le coin de ça. C'est ça, je ne me suis pas rendue là-bas. J'allais dans le coin de Concordia et j'avais de la misère à trouver l'adresse. L'adresse c'était sur Bishop. Et puis là j'ai vu une femme dans la rue et j'ai su tout de suite que c'était une Autochtone. Elle s'appelait Beverly, c'était la première directrice au Centre d'amitié, Beverly Dagg. [...] Alors on a jaser tout de suite, et elle m'a invité à la place, c'était pas un bureau, pas vraiment un local. Plutôt une maison, tu sais les anciennes maisons. Au deuxième étage, là-haut, il y avait une cuisine, comme un appartement un peu aussi. À l'époque c'était les Autochtones dans le processus pour établir un centre d'amitié. Je suis allée là donc, elle m'a présentée, et je me souviens du monde et je me disais « wouah ! y'a des Autochtones ! » (rires) Et elle aussi, je me sentais très bien avec elle. Très à l'aise. Mais c'est parce qu'elle vient de Colombie-Britannique, de l'Ouest elle aussi. Et puis les autres, Bernard et son frère, ils sont là. Dena et puis Ken sont là. Ils sont artistes. Et les autres, il y en avait qui venaient d'Ontario. Et à partir du moment où j'ai trouvé cette place, je suis retournée souvent. Et Bev' me disait aussi « si t'as besoin de quelque chose, appelle moi, je vais essayer de t'aider, essayer de te guider ».

La répondante venait de rencontrer la première directrice de ce qui se nommait alors le Montreal Indian Friendship Center. Si la reconstitution chronologique permet d'avoir une idée précise des conditions qui ont permis au Centre d'amitié autochtone de Montréal de voir le jour officiellement, le récit de cette rencontre démontre toute l'importance de créer un lieu afin de se rendre visible les uns aux autres, une nécessité permettant de savoir « où sont les Autochtones dans cette ville ».

5.1.3. De l'institutionnalisation à l'œuvre

Pour en revenir au fil de la chronologie, les défis sont nombreux dans le Montréal des années 1970 et, confrontée au nombre grandissant de personnes autochtones, l'organisation déménage en 1977 dans des locaux plus spacieux, au 3730 Côte-des-Neiges, afin de mieux servir la communauté. Le déménagement est rendu financièrement possible par l'inscription de la jeune organisation au Programme d'aide aux migrants autochtones

offert par le Cabinet fédéral⁹³. Afin de développer les ressources administratives et humaines requises pour répondre adéquatement aux besoins des « migrants autochtones », ce programme finance les opérations quotidiennes des Centres d'accueil et la formation de leur personnel. Il alimente également les fonds d'immobilisation, termes qui désigne l'immobilisation en milieu urbain des personnes de passage, autrement dit qui ne résident pas *a priori* dans la ville. À Montréal, il pouvait s'agir par exemple des personnes crie descendues de la baie James pour des raisons médicales. Nous l'avons vu en première partie, la nature minimale de l'offre de services en santé présente dans le Nord-du-Québec justifie des déplacements aériens de plus en plus fréquents des patients qui nécessitent des soins spécialisés vers les centres urbains, spécialement Montréal. La signature de la *Convention de la baie James et du Nord québécois* (notée CBJNQ) en 1975 renforce indirectement cette dynamique et se solde par une fréquentation de plus en plus assidue de la ville par les Cris. Dans la continuité de la Convention, en effet, le Conseil cri de la santé et des services sociaux, créé en 1978, signe un accord de prise en charge des patients cris avec le Département de santé communautaire (DSC) de l'hôpital général de Montréal. Or, cette dernière institution se situe dans la même rue que le Centre d'amitié. La cuisinière de l'époque se souvient que « pour le lunch, il y avait un gros rush, parce qu'il y avait les patients qui venaient pour un rendez-vous à l'hôpital juste en face, même les autres travailleurs dans les autres places comme le service de santé et de services sociaux des cris venaient manger là ».

⁹³Approuvé officiellement en 1972 par le Cabinet fédéral pour un mandat de cinq ans (1972-1977), le programme est prolongé d'un an en 1977 puis renouvelé pour un second mandat de cinq ans (1978-1983).

Un repas au Centre



Source : Bordeleau et Mouterde, 2008,

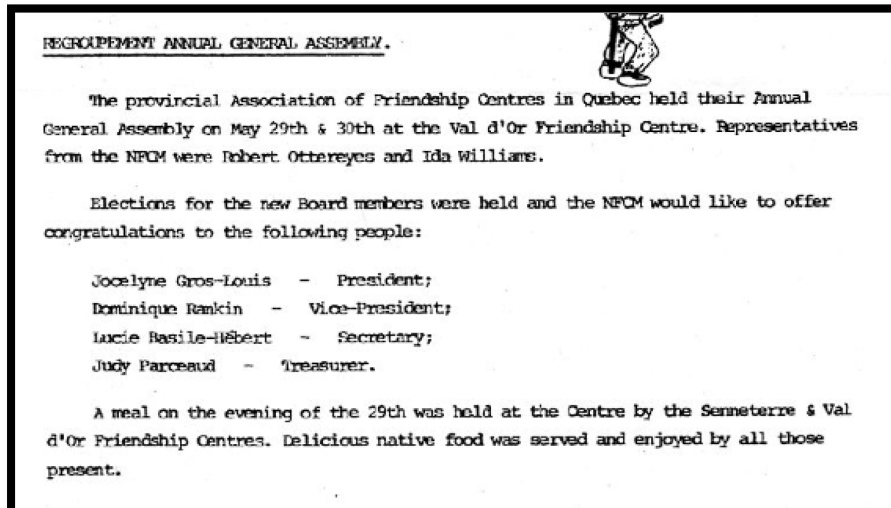
Il faut dire que mis à part la forte présence mohawk, ainsi que de personnes arrivées de l'Ouest du Pays et celle, bien moindre, d'autres Premières Nations du Québec, le Montréal des années 1970 est avantageusement peuplé de Cris et d'Inuit, donc de population en provenance des régions isolées, descendues « dans le sud » pour des raisons médicales. L'accompagnement des personnes en milieu hospitalier était d'ailleurs l'un des services offerts par l'organisation. Les Affaires indiennes situées, sur la rue Stanley, et l'Université Concordia sont également localisées dans ce quartier, de sorte que la proximité d'autres organismes autochtones est venue renforcer la fréquentation du MIFC. Toutefois, bien que présents en grand nombre institutionnellement comme humainement parlant, les Cris, Inuit, Mohawks et personnes issues de provinces de l'Ouest ne sont pas les seuls à fréquenter le Centre. Il faut savoir que la condition préalable à l'obtention du financement fédéral était l'accueil et l'accessibilité des installations de chaque centre au service de tous les Autochtones, qu'il s'agisse d'Indiens inscrits ou non inscrits, de Métis ou d'Inuit. Cette politique de la porte ouverte répondait en tout point aux aspirations des initiateurs du MIFC.

L'institutionnalisation de la dynamique communautaire à l'œuvre à Montréal au fil de la décennie 1970 est bien loin de constituer une exception canadienne. Dans les faits, l'entrée en vigueur du Programme fédéral d'aide aux migrants autochtones a marqué une recrudescence des centres d'accueil destinés aux Autochtones d'un océan à l'autre. Durant toute la durée du premier mandat du Programme (1972-1977), le nombre des Centres

décuplait et leur gamme de services s'élargissait. Parallèlement, de plus en plus d'individus étaient amenés à fréquenter les villes. Pour répondre à cette situation, les Centres d'amitié s'associent en des réseaux provinciaux, tel le Regroupement des centres d'amitié autochtone du Québec (noté RCAAQ), ainsi que l'Association nationale des centres d'amitié (notée ANCA), respectivement institués en 1976 et 1972, tous deux en qualité d'organisation à but non lucratif. Depuis lors, l'ANCA dispose d'un siège à Ottawa afin d'assurer une coordination efficace des politiques, des programmes, des services et des ressources des Centres à l'échelle du Canada. Comme les Centres, cette dernière structure « fut bien accueillie par le secrétariat d'État qui, en 1974, s'engagea à financer de façon suivie les opérations et les activités de formation de responsable de l'Association » (Rayner, 1988 : 6).

Du point de vue provincial, le RCAAQ devient une structure de concertation, de communication et d'échange, un lieu de réflexion et un point d'appui pour les différents Centres d'amitié autochtones au Québec. Son mandat rassemble les intérêts des différents Centres créés jusque-là à savoir le CAEC, le CAAM, mais aussi les Centres d'amitié autochtones de Val-d'Or (noté CAAVD) et de La Tuque (noté CAALT) lancés en 1974 et 1975. Dans la foulée de cette décennie, le Centre d'amitié autochtone de Senneterre (noté CAAS, 1978) et de Québec (noté CAAQ, 1979) sont aussi créés. Schématiquement, la vague d'initiatives institutionnelles des années 1970 semble correspondre à une première phase de constitution officielle du mouvement des Centres d'amitié autochtones au Québec. Il faudra ensuite attendre les années 2000 pour que de nouveaux Centres voient le jour. Au-delà de cette périodisation, il semble qu'aux dires de certains répondants, la création du RCAAQ a été possible à l'issue d'un travail « main dans la main » des membres des différents Centres d'amitié du Québec. Pour d'autres, c'est aussi avec l'institution du RCAAQ que la vocation de lieu d'échanges interculturels propre aux centres aurait pris de l'ampleur en se sédimentant à partir de certaines activités.

Annonce de l'Assemblée annuelle du RCAAQ



Source : Extrait du bulletin du CAAM, Juillet 1985, p.3.

5.1.4. « Où tu ne vas pas forcément avec quelque chose à faire »

Conformément aux modalités de financement, la mission originelle du Centre était d'accueillir les Autochtones de passage. Parallèlement, le Centre faisait également office de centre d'aiguillage pour ceux, résidant en ville ou pas, qui avaient besoin de s'adresser aux organismes représentant les services sociaux, qu'ils soient communautaires ou gouvernementaux. Reprenons les propos de cette personne crie arrivée de l'Ouest à Montréal au début des années 1970 :

I.C. : Il servait à quoi le Centre à l'époque ?

Si tu avais besoin de services, tu pouvais aller là. Si t'avais besoin de conseil pour aller dans les autres places, les gens ils savaient où et comment t'as besoin d'aller ici ou là. Un centre de service admettons. Parce que oublie pas que si il y avait des affaires pour Autochtones avant, même les autres dans les gouvernements, etc., tout le monde n'était pas au courant de nos droits, mettons pour s'inscrire et avoir la carte d'Indien. Je me souviens quand je suis arrivée ici, j'ai payé pour mes médicaments. Personne ne m'avait dit que c'était gratuit avec la carte de bande ici ! Ça, c'est des petites affaires. Et après ça, quand je me suis rendu au Centre d'amitié, quand je me suis rendue là et que j'ai discuté avec l'*urban referral*, je lui ai demandé et elle m'a dit « non ! ça va avec la carte ! ». Quand je suis partie de l'Ouest, je savais pas ça là-bas. Et même quand je suis allée à la pharmacie, jamais ils m'ont demandé ma carte d'indienne.

Dès ses débuts, le Centre investissait le rôle de carrefour d'information en des temps de relative méconnaissance des problématiques autochtones de la part des organes institutionnels de la société. Relative, car si le contexte politique des années 1970 marque les débuts d'une nouvelle ère de revendications – territoriales ou civique – largement illustrée par la CBJNQ, il faut attendre les années 1990 et la crise d'Oka pour que cette méconnaissance à propos des Premières Nations soit réellement publicisée (cf. partie 1). Jusque-là, les services de la ville, pour ne citer que ces derniers, n'étaient pas forcément au jour des services sociaux et de santé destinés aux Autochtones natifs du Québec comme à ceux qui venaient de l'extérieur de la province. Globalement, ces services concernaient tout ce qui avait trait à l'obtention de la carte d'Indien et aux droits qui y sont afférents.

Bien que cette fonction d'aiguillage a été primordiale dans la jeunesse du centre, il serait dénaturé de réduire sa mission au seul point des services. Dès ses débuts, l'organisation a en effet joué un rôle sur le plan de la culture et des loisirs, en somme des activités communautaires. S'il faut attendre la décennie 1980 pour que s'ouvre l'âge d'or des programmes et activités récréatives, le Centre constitue déjà un noyau d'activités culturelles ou simplement de rencontres. La morphologie de l'endroit, sur Côte-des-Neiges, se prêtait aisément à ce que toutes les personnes rencontrées, sans exception, ont qualifié de « vie de famille ». Occupant les deux étages d'une maison d'architecture victorienne, le site était d'abord doté d'une cuisine au rez-de-chaussée à droite, où chacun apportait quotidiennement des éléments pour la soupe qui devenait un acte de partage ouvert et offert à tous, que ce soit en guise de déjeuner ou de souper. La réception était isolée de la cuisine, mais mitoyenne à celle-ci. À gauche, en entrant au rez-de-chaussée, se trouvait un grand salon, fermé par deux portes ouvrant sur une table de billard, qui communiquait sur une autre pièce, plus exigüe, consacrée au visionnement de la télévision. Cette partie du rez-de-chaussée, où se tenaient également les activités d'artisanat tel que le perlage (*beadwork*), catalysait la vocation de détente du lieu. Des fêtes d'anniversaire d'enfants se tenaient aussi dans cet espace domestique collectif qui pouvait compter sur la présence de toutes les générations. Le sous-sol, communément appelé « basement », faisait office de bureau dans une atmosphère où tous participaient à l'édification collective, néanmoins ancrée dans un comité exécutif tournant. Faute d'espace, d'autres bureaux étaient situés au premier étage et

jouxtaient la bibliothèque de l'endroit. Cette dernière consacrait la vocation de lieu d'étude d'un centre amplement investi par les étudiants de Concordia comme par tout autre intéressé. Conformément à cette vocation, le deuxième étage disposait de salles de travail réservées aux étudiants ou encore de salles de discussion pour les projets naissants.

À la fois lieu pour réfléchir et étudier, espace de partage attirant toutes les catégories socio-économiques sans distinction des appartenances de chacun, ce lieu aura également permis de mieux « se connaître et se reconnaître ». Certains y trouvaient des homologues parlant cris, innus, anicinabe, etc., alors que d'autres y entendaient les histoires des aînés désireux de transmettre leur culture aux jeunes et moins jeunes. La plupart des personnes rencontrées dans le cadre de ce projet ont souligné la nature conviviale de cette organisation où « même si tu viens juste pour rentrer dire bonjour, boire un café et partir, t'es bienvenue ». Lieu de tous, le centre était donc un endroit « où tu ne vas pas forcément avec quelque chose à faire ».

Programmes et fonctions du CAAM

- 2 -

NFCM REGULAR PROGRAMS

- Drop-in ... tea, coffee, T.V., relaxation;
- Use of library;
- Dinners, free daily salad;
- Coffeeshouses;
- Social dances;
- Crafts exhibitions & sales;
- Workshops and films;
- Craft classes;
- Theatre acting;
- Children's activities, parties at Christmas and Halloweens, Circus and picnics;
- Volleyball;
- Weight-lifting.



MAIN FUNCTIONS OF THE NFCM

- Information, referral, orientation in all matters touching on health, education and employment as well as general problems. The NFCM is a social service agency designed to smooth out the difficulties faced by a great number of Native people making the transition from rural to urban life. The Centre helps direct Native people to the social and governmental agencies offering services designed for them and does its best to sensitize the general population to Native questions and problems.
- Assistance to Natives in hospitals and institutions (long & short term) in the Montreal area. Through a grant from Quebec Social Affairs, two hospital Liaison Workers are working from an office at the Centre. This program permits patients visitation on a far more regular basis than had been possible in the past. Outpatients are encouraged to take part in Centre's activities whenever possible or are taken on outings in the city or to visit relatives.
- Planning and development of the regular cultural, social and recreational programs outlined earlier. These programs are planned by the executive staff aided by volunteers and Board members. The Secretary of State Department provides core funding but funds for the many programs must be raised in various ways by the members of the Centre or solicited in the form of grants from Federal & Provincial Government departments, or from churches and charitable agencies.

The above explains briefly what the NFCM can do for you. If you are interested in becoming a member, it costs only \$4.00. Please fill out the membership slip below and return it to us with a cheque or money order. This membership entitles you to a monthly subscription to our newsletter, voting privilege at our Annual General Assembly (if you are of Native origin) and invited participation at all our activities.

Source : Extrait du bulletin du CAAM, Juillet 1985, p.2.

5.1.5. Soi-même comme les autres

À l'inverse d'une initiative qui serait institutionnellement pilotée « par le haut », la trajectoire du CAAM est avant tout le résultat de la rencontre d'individus qui ont pu échanger pour construire ensemble un lieu de référence dans l'espace montréalais. La répondante à laquelle nous nous intéressons résume cette dynamique par la déclaration suivante : « mes contacts, ça dépendait de qui était là la journée où j'y allais ». Historiquement, l'initiative du CAAM est le fruit d'une mise en commun de la part d'individus qui va bien au-delà d'une forme de lutte contre leur propre invisibilité. C'est tout du moins ce que semble démontrer l'extrait suivant :

IC : Est-ce que tu as eu l'impression qu'il y avait une différence entre la vie à Montréal et la vie en communauté ?

Ben comme j'ai dit avant, j'ai connu la vie en communauté. J'étais de la Saskatchewan, mais j'avais aussi beaucoup de famille qui était là, tu sais les Blackfoots. Alors j'ai passé le temps là avec eux autres, plus dans ma communauté. Peut-être je suis membre de une dans le Saskatchewan, mais j'avais beaucoup de famille dans l'autre (rires), puis j'ai passé mon temps là aussi, et j'étais bienvenue. Mais en même temps... la question c'était les différences là ?

IC : Oui, avant, quand vous êtes arrivée ici à Montréal, ce qui changeait dans la vie... Parce que vous me dites que Montréal c'était différent de l'Ouest aussi... Qu'est-ce qui est spécial à Montréal dans le fond ?

Je sais pas si je suis capable de répondre. Si j'avais pas rencontré mon mari, c'est sûr que je serais pas venue ici. C'est pas une place que je me suis dit « bon, regarde, je m'en vais là ». C'est pas ça pantoute. Jamais dans ma vie j'aurais imaginé ça que je serais rendue ici. Et puis trente-cinq ans plus tard je suis encore icitte !! (rires)

IC : Parce que vous disiez qu'avec les Blackfoots vous aviez beaucoup de liens, tout ça. Mais à Montréal, c'est pareil ?

Mettons quand j'ai commencé à me tenir icitte à Montréal, j'ai commencé à connaître le monde. Et la majorité du monde qui est important dans ma vie ici, ça c'est du monde que j'ai rencontré au début. Et je les connais encore aujourd'hui. Malgré les personnes importantes qui meurent... Mais pour moi, au début, j'ai été vraiment chanceuse parce que c'est des Autochtones qui m'ont donné la chance pour travailler, même si j'avais pas vraiment le niveau, pas les qualifications, OK ? Ils m'ont donné cette chance, et puis depuis ça, mettons depuis le Centre d'amitié où j'ai commencé, j'ai connu les autres et j'ai commencé à construire le lien avec les

gens. Avec les autres Autochtones, je me sentais moins seule, parce que ici mes amis ils viennent parfois de Schefferville, et Schefferville c'est loin aussi. Iqaluit, Nunavik, British Columbia, Ontario... Tu sais les autres places loin. Même dans l'Est. Alors je me suis dit « oh wow ! Je suis pas seule d'abord ! » Et c'était « Toi aussi tu viens de loin ! Et comment tu deal ça ? Comment tu trouves ça ? ». Tu bâtis une équipe d'amis. Et là j'ai commencé à me sentir comme une partie de la communauté parce qu'il y avait des activités et que je commençais à participer. Et aussi, avant quand tu me disais « t'es un Algonquin ? » ou « t'es un Abénaquis ? », je ne savais pas ce que c'est. Abénaquis, celui-là j'avais jamais entendu de ma vie. Mais ici j'ai commencé à connaître ça parce que tu poses des questions et là tu comprends et c'est « toi aussi t'es loin et oh wow ! T'as la même expérience que moi ! ». T'apprends surtout quand tu partages la même expérience, que tu as vécu la même chose. Surtout avec les Cris je me sentais plus proche. Parce que les Cris que j'ai rencontrés aussi ils sont restés dans le bois, tu sais la vie traditionnelle, et puis l'école pensionnaire... tu sais des affaires de même.

La richesse indéniable de ce propos nous offre une fenêtre de compréhension des caractéristiques de la dynamique du Centre. Revenons-y pas à pas. Dans un premier temps, la répondante ne semble entendre que la seconde partie de ma question. Elle revient alors brièvement sur le vécu dans sa réserve originelle relevant de la Première Nation Crie puis sur sa fréquentation assidue d'une communauté voisine relevant de la Première Nation Blackfoot – le mot « communauté » étant employé en référence à l'entité spatiale plutôt qu'au concept sociologique. Sentant qu'elle ne répond pas exactement à nos questionnements, elle s'interrompt de manière à ce que, après une ellipse montrant tout le hasard de sa trajectoire personnelle, la discussion revienne sur la spécificité de la vie montréalaise que nous mettons consciemment en lien avec son expérience des liens tissés en ville – puisqu'elle aborde la vie en communauté sous cet angle – en prenant garde de ne pas employer le mot communauté. C'est ainsi que le récit de la répondante donne à voir les multiples dimensions de la dynamique humaine caractéristique du CAAM.

C'est d'abord le rôle d'employeur d'un Centre proposant des postes de réceptionniste, administrateurs, cuisiniers, femme de ménage ou secrétaire qui est mis de l'avant. Ce bassin d'emplois, rudimentaire en comparaison des proportions que cette fonction allait incarner lors des décennies suivantes, jouait alors un rôle crucial dans l'intégration de personnes parfois désœuvrées, souvent perdues à leur arrivée dans l'immensité de la ville. Parce que tous n'ont pas forcément des proches déjà présents en

ville, surtout quand ils proviennent des provinces de l'Ouest, le Centre offre des possibilités d'emploi à ceux qui ne disposent pas *a priori* de réseau relationnel le leur permettant. Dès lors, le CAAM revêt la fonction de *nexus* où se lient les relations interpersonnelles qui permettront aux individus de mobiliser certains types de ressources afin de s'intégrer à Montréal, en construisant petit à petit un « chez soi » dans la ville. En conséquence, l'organisation permet de reformer autour des nouveaux arrivants un entourage de proches, un « family cluster » pour reprendre l'expression de Yuriko Yamanouchi (2010 : 292). En dépit du fait que le mot « cluster » est un emprunt au vocabulaire des sciences économiques, la nature intrinsèquement stratégique et réticulaire du concept nous semble adhérer à l'expression « équipe d'amis » utilisée par la répondante. De même, si l'initiatrice du concept fait expressément référence à des entités familiales classiques, nous l'élargissons aux relations interpersonnelles de personnes qui, si elles ne sont pas de la même famille, représentent tout de même des proches. Le CAAM est donc l'endroit où les personnes peuvent s'entourer de proches et garder contact avec eux. Et même pour ceux qui disposent déjà de relations de parenté en ville, les événements tels que les anniversaires ou plus largement toutes les soirées récréatives (artisanat, visionnement de match de hockey, etc.), sont autant d'occasions de se retrouver, d'actualiser les liens, tout en rencontrant de nouvelles personnes et donc en élargissant les réseaux interpersonnels. Globalement, la teneur domestique de cette « maison » permet d'offrir un espace familier et sûr aux personnes qui peuvent expérimenter une forme de désorientation lorsqu'ils sont confrontés à la vie montréalaise.

Le bulletin du CAAM : un relais d'informations

Trading Post

- 1) Moving? Joe has a truck, a van and very reasonable rates for you. Contact him at 656-2524.
- 2) Needed - Donations for the NFCM's monthly bingo. Donations accepted until time of bingo.
- 3) Two manual typewriters in good working conditions; \$20.00 each.
- 4) Three women's winter coats to give away - small to medium size. Contact Centre.

If you have an announcement to put in the newsletter, it's free if you are an NFCM member. Contact Ida at 937-5338, before the end of the month so that it can go to print on time.

Locker Room for Transients

The NFCM has a locker room for transients. Clothes must be in a bag with a name tag. The NFCM will store your belongings for a period of only two weeks. Another service for you from the NFCM.

Source : Extrait du bulletin du CAAM, Octobre 1985 - p.3.

Plus frappante encore est la référence faite au potentiel de rencontre d'individus partageant certains types de problématiques telles que la solitude et le dépaysement, voire même des expériences comme le passage en pensionnat ou la vie « dans le bois ». Cette similitude expérientielle sillonne les propos de la répondante à laquelle nous nous intéressons. Un parallèle est possible avec le travail de conceptualisation de Paul Ricœur (1996a, 1996b) consistant à penser dialectiquement l'idée d'identité à la fois comme la permanence du Soi et comme les changements adaptatifs nécessaires à la continuation du Soi. Théoriquement, cette dualité oppose d'un côté l'*idem*, catégorie de l'identité numérique, permanente et invariable dans le temps que l'on rapproche généralement du *cogito* cartésien, et d'un autre côté l'*ipse* en tant que catégorie de l'identité en permanente reconstruction. Cette dernière forme, le Soi en instance, se réfère à la manière dont les individus actualisent tel ou tel trait identitaire par l'interprétation personnelle des événements de la vie. C'est précisément cette mise en jeu de l'ipséité qui se dégage des propos de la répondante. Le processus d'interprétation y est encouragé par la coprésence de ces Autres qui, confrontés à des similitudes expérientielles, vont se rejoindre dans le partage du récit de Soi. Cet acte de mise en commun des récits de trajectoires ressemblantes institue des histoires qui fondent la vie collective. Ces récits rendent possible le consensus

et forge la solidarité du groupe. Dans un tel contexte, l'identité autochtone est moins un ensemble de traits définis qu'une conscience personnelle s'enracinant dans la biographie de chacun. L'identité devient alors accessible à la conscience individuelle grâce à la mise en récit fabriquée dans l'optique d'un partage d'expériences communes de sorte que les identités individuelles, dans tous leurs particularismes, vont coïncider avec une identité plus collective, voire communautaire.

En somme, le partage d'un vécu crée des liens de solidarité. Ces liens sont intrinsèquement dépendants du lieu puisque celui-ci rend possible tout simplement l'occurrence des échanges à propos de l'expérience de la vie montréalaise, mais aussi du départ vers l'inconnu à partir de communautés éloignées. En construisant une collectivité nouvelle sur cette base expérientielle, les personnes instituent une identité commune fondée sur le partage d'une histoire et un certain rapport aux lieux d'origine et d'accueil, le Centre devenant le catalyseur de cette mise en commun. Il contribue ainsi à l'élaboration d'une nouvelle géographie culturelle partagée par cette présence autochtone montréalaise consciente de ses particularismes (« Abénakis ? j'avais jamais entendu ça avant ») pour mieux se rejoindre (« toi aussi t'es loin et oh wow ! T'as la même expérience que moi ! »), autrement dit de se connaître pour se reconnaître.

5.2. Expansions : des années 1980 jusqu'en 1995.

Cette seconde phase de l'histoire du CAAM s'inscrit dans un contexte de profonde mutation de la situation de nombreux Autochtones dans les villes du Québec comme du Canada. À Montréal, la présence autochtone se diversifie du point de vue des origines culturelles de chacun de sorte qu'il n'est plus rare de rencontrer des personnes francophones telles que les Innus, Atikamekw, Algonquins, etc. Confronté à l'augmentation quantitative des personnes, le CAAM décuple littéralement son offre de services et de programmes en investissant plusieurs dimensions de la vie sociale telles que le culturel, l'éducatif ou le juridique. Un véritable maelström de forces collectives prend place autour du Centre, invitant au partenariat et charriant de multiples lieux – nouveaux comme déjà existants – dans son sillage.

5.2.1. Renforcement des assises subventionnaires

En 1983, l'ANCA et le Cabinet du Secrétaire d'État fédéral négocient avec succès la refonte du Programme d'aide aux migrants autochtones vers à un programme spécifiquement consacré à l'action des Centres d'amitié autochtones. Porté par un mandat de cinq ans, ce programme reconnaît officiellement le statut d'interlocuteur légitime aux Centres d'amitié en tant qu'institutions urbaines répondant aux besoins des Autochtones. En 1988, considérant le succès du premier mandat, le gouvernement octroie le statut de financement permanent à ce qui porte dorénavant l'intitulé de Programme des centres d'amitié autochtones (noté PCAA).

Largement bénéficiaire de ce programme, le Centre montréalais n'est pas en reste dans l'effusion du moment. En 1986, la vigueur institutionnelle du Centre le conduit à accueillir l'assemblée annuelle de l'ANCA. Cet événement est aujourd'hui considéré comme mémorable en raison de la prise de parole du premier ministre provincial de l'époque, René Lévesque, qui y réitérait publiquement la reconnaissance de l'existence des onze Premières Nations du Québec⁹⁴. La mobilisation politique de groupes autochtones, débutée au fil de la décennie précédente et spécialement à partir de Montréal, n'y est évidemment pas étrangère (voir Partie 1). Un an plus tard, en 1987, le Secrétariat aux Affaires gouvernementales en milieu amérindien et inuit (noté SAGMAI) change de nom pour devenir l'actuel Secrétariat aux Affaires autochtones (noté SAA). Cette transformation scelle l'engagement du gouvernement provincial en matière de politique autochtone. En coordonnant l'action des différents ministères tout en informant les collectivités autochtones de cette dernière, le provincial investit un rôle dans les relations unissant gouvernement et Premières Nations. Le gouvernement provincial devient ainsi un potentiel financeur des Centres d'amitié autochtones du Québec. Jusque-là, le cadre québécois ne permettait pas un quelconque soutien monétaire. C'est pourquoi les autorités provinciales entendaient inscrire leur démarche à l'intérieur de la Loi sur les services sociaux, afin

⁹⁴ Un an auparavant, le 20 mars 1985, l'Assemblée nationale adoptait pour la première fois de son histoire une motion de reconnaissance des droits des Autochtones.

d'inclure les Centres d'amitié autochtones au titre d'organisme communautaire potentiellement bénéficiaire. Alors que le Programme d'aide aux migrants autochtones octroyé par le Cabinet du Secrétaire d'État fédéral se limitait au financement des opérations quotidiennes, telles que l'acquisition, la construction ou l'aménagement des locaux ainsi qu'à la formation du personnel et des membres du Conseil d'administration, les projets d'activités et de services disposent dès lors d'un autre apport subventionnaire. Il est à noter que certains organismes privés, bénévoles ou sans but lucratif ainsi que la municipalité de Montréal participe également à cette dynamique. Une répondante responsable de l'organisation ponctuelle du pow-wow initié par le Centre à partir des années 1980 signalait par exemple que ce dernier se concrétisait avec l'aide logistique de la ville.

Pour en revenir à la SAA, il est primordial de noter que la possibilité de financement octroyée intervient en complément des autres sources subventionnaires, spécialement celle offerte par le Cabinet fédéral. En outre, même si ce dernier reconnaît explicitement l'action des Centres d'amitié en tant que telle, le Fonds provincial s'adresse plus généralement aux nations et aux communautés. Dans un contexte québécois tourmenté par la quête d'indépendance, le dialogue de Nation à Nation constitue le nouveau vecteur rhétorique de la relation entre le Québec et les Premières Nations. De ce fait, si le CAAM comme d'autres Centres d'amitié du Québec ont pu profiter de ce fond, cela ne signifie pas pour autant que leur action est nominalement reconnue par les instances provinciales. Nous l'avons déjà vu, il faut attendre 2012 pour que l'action des centres soit officiellement reconnue par la province. Ceci étant dit, la décennie 1980 traduit un tournant important dans l'épanouissement de la mobilisation communautaire, spécialement à Montréal où de nombreuses actions sont entreprises grâce à la solidification des assises financières du mouvement des Centres d'amitié.

5.2.2. Un incubateur de nouveaux lieux

Au-delà du potentiel de rencontres quotidiennes qu'il offre, n'oublions pas que le CAAM fournit avant toute autre chose un ancrage spatial dont la dynamique est alimentée par le partage d'expériences et d'un vécu commun. Cette tendance allant crescendo, les

personnes concernées débutent une réflexion collective sur les problèmes rencontrés par leurs semblables afin de réfléchir à des solutions aux questions auxquelles sont confrontés une quantité d'Autochtones en milieu urbain. Le rôle de carrefour d'orientation vers les services ne semble plus suffisant pour répondre à une demande de plus en plus complexe. Il ne s'agit évidemment pas de remettre en question cette fonction essentielle du CAAM qui perdure encore aujourd'hui. Seulement le constat d'un besoin impératif de nouveaux services, dès lors à construire, apparaît avec une certaine limpidité. Revenir sur l'histoire de l'élaboration de ces lieux permettra de mettre en lumière indirectement le fonctionnement réticulaire aux fondements mêmes de l'action d'un CAAM dont la vocation de tête de réseau se confirme au fil de la décennie 1980.

Les Services Parajudiciaires Autochtones du Québec (SPAQ)

À partir de la fin des années 1970, un groupe de femmes impliquées dans la vie du CAAM, composé de Barbara Malloch, Gail Guthrie Valaskakis et Margaret Horn, entame une tournée des centres pénitentiaires afin de mieux cerner les problèmes auxquels sont confrontés les hommes autochtones incarcérés. Il semble que rien ne les prépare à réintégrer la société. À l'issue de trois ans de réflexion, faisant notamment intervenir les modes traditionnels de guérison, le Centre d'amitié autochtone, alors dirigé par la Mohawk Margaret Horn, met en place en 1981 les Services parajudiciaires autochtones du Québec (noté SPAQ)⁹⁵. À travers ce projet, il s'agissait de prêter assistance aux personnes aux prises avec le système judiciaire, tout en réfléchissant des alternatives au système de justice eurocanadien afin de mieux répondre aux besoins des individus en communauté tout autant qu'en ville. Concrètement, un accompagnement y est offert à toutes les étapes du processus judiciaire, du choix de l'avocat jusqu'à la sortie de prison. L'endroit sélectionné pour héberger la nouvelle structure se situe juste en face du CAAM, sur Côte-des-Neiges. Cependant, l'institution ne se limite pas à Montréal et rayonne par ses antennes dans dix-huit régions du Québec grâce au travail de Stan Cudek alors directeur adjoint d'appartenance ojibwé de SPAQ. Le projet, sans but lucratif et apolitique, s'inscrit dans le cadre du volet « justice » du financement fédéral octroyé par l'intermédiaire du Programme

⁹⁵ Pour en savoir plus : <http://www.spaq.qc.ca/accueil.html>.

d'aide aux migrants autochtones.

Initié par le CAAM plus tard représenté par le RCAAQ, l'organisme est le fruit de négociation menée avec le ministère de la Justice, l'Association des Femmes Autochtones du Québec (noté FAQ) et plusieurs Nations autochtones, notamment le Grand Conseil des Cris, la Nation Atikamekw, la Nation Mi'gmaq, l'Administration régionale Kativik ou encore la Nation Huronne-Wendat. L'association des différents partenaires véhicule un ancrage géopolitiquement national au sens de Premières Nations tout autant qu'un ancrage qui transcende l'appartenance stricte aux Nations autochtones. La création de ce type de partenariat institutionnel est un témoignage des ponts qui s'érigent dorénavant entre l'univers des communautés et celui de la ville, réduisant le fossé géographique entre ces cadres spatiaux, tout en transcendant les appartenances culturelles de chacun. En conséquence, l'existence même de ce lieu conteste les standards géographiques qui caractérisent l'ancrage des sociétés autochtones en rendant visible la présence autochtone montréalaise aux yeux des gouvernements comme de certaines collectivités des Premières Nations.

La maison Waseskun

Certaines organisations initiées par le CAAM sont à leur tour à l'origine de nouveaux lieux. C'est notamment l'histoire du foyer d'accueil Waseskun, destiné aux anciens détenus inauguré à l'été 1989. L'organisation regroupe des acteurs du mouvement des centres d'amitié autochtones tel qu'il a pu s'exprimer à Montréal, et plus spécifiquement des travailleurs de SPAQ, spécialement Stan Cudek, qui fut le premier président du Conseil d'administration ainsi que le premier et unique Directeur général. Il s'agit également de la Mohawk Barbara Mulloch et de la Chippewa Guthrie Valaskakis, les deux amies siégeant au Conseil d'administration, mais aussi John Corston de descendance crie-ojibwé et ancien bénévole du CAAM, la Mohawk Lylie Otter-Williams qui convainc Stan Cudek – son employeur aux SPAQ – de s'investir de sorte qu'il allait jouer le rôle crucial qu'on lui reconnaît aujourd'hui, et enfin Margareth Horn au moment de la mise en place de la maison Waseskun. Sans rentrer dans les détails, signalons seulement que ce type

d'initiative resserre davantage les mailles du réseau institutionnel qui se tisse autour du CAAM. Au-delà de cette histoire matérielle, ce sont les liens interpersonnels entretenus par les personnes qui importent comme en témoigne l'anecdote suivante à propos de l'inauguration de la maison Waseskun.

Deux jours avant l'inauguration du bâtiment, l'intégralité des locaux et des meubles étaient couverts d'une épaisse fumée noire provenant d'un incendie allumé par mégarde à l'entrée du bâtiment. Alors que personnalités gouvernementales et publiques étaient déjà conviées, il fallut remettre en état les locaux afin qu'ils soient présentables au péril de la crédibilité de cette initiative de plusieurs années de travail. C'est ainsi qu'au matin, la veille de l'inauguration, des groupes d'individus se sont présentés spontanément à la suite d'un appel collectif porté par les organisateurs et relayé par le CAAM ainsi que les proches des initiateurs. Le jour de l'inauguration, l'effort communautaire avait porté ses fruits de sorte que tous purent célébrer un édifice flambant neuf. Cette histoire témoigne de l'intensité de la vie communautaire de l'époque, mais surtout des valeurs qui la structuraient telle que l'entraide, la solidarité et le soutien mutuel. L'appel repris en porte-à-faux par le CAAM témoigne de toute la centralité de l'institution comparable à un phare qui rayonne dans l'anonymat de la métropole jusque dans les banlieues de celle-ci, la maison étant localisée rue Laprairie, soit à l'extérieur de l'île. Le système d'entraide dans l'épreuve alimente un sentiment d'appartenance à la collectivité de sorte que lorsque l'on prend en considération la centralité affective du CAAM, il est possible de faire un parallèle avec l'idée de communauté de lieu. Si ce terme a largement été utilisé en géographie culturelle pour décrire la vie des villages traditionnels, les mutations qui touchent les spatialités de sociétés modernes nous enjoignent à élargir la définition de cette notion pour intégrer des formes plus réticulaires. Si l'on considère le réseau d'organisations élaborées à partir du CAAM, nous parlons alors d'une *communauté de lieux*.

Le Foyer pour Femmes Autochtones de Montréal (FFAM)

À mesure que se déploie la réflexion collective entreprise, d'autres besoins apparaissent. Le personnel du Centre est en effet de plus en plus préoccupé par la situation

du nombre grandissant de ces femmes littéralement échouées en ville et parfois accompagnées de leurs enfants. Confrontées à des situations de précarité extrême au sein desquels itinérance, dépendance et violence de tout ordre interfèrent bien souvent, elles ne disposent encore d'aucun refuge temporaire. Écoutons le récit d'une répondante, alors réceptionniste du CAAM et témoin de la procédure de mise en place de la toute première structure d'accueil dédiée à ces femmes.

I.C. : Et le Centre avait des partenariats avant quand vous y travailliez ?

J'ai pas vu directement parce que j'étais pas là. Mais je savais qu'il y avait des choses, mettons avec d'autres organismes non autochtones pour nous dépanner. Je me souviens aussi que c'est les gens du Centre qui ont commencé le foyer pour femmes. Je me souviens comment la directrice de cette période avait besoin de quelqu'un d'intelligent pour répondre aux besoins de la communauté... Par exemple, pour le foyer pour femme, c'est elle qui a décidé avec son comité, qui a vu les besoins. C'est eux autres qui ont fait le sondage pour Femme Autochtones, je me souviens de cette période aussi. Du sondage. Y'avait de plus en plus d'Autochtones qui arrivaient en ville. Ils venaient du grand Nord, de leur communauté où il y avait beaucoup de violence conjugale, de problèmes sociaux. Ils arrivaient en ville en se disant que peut-être ils feraient une meilleure vie en ville. Tu sais, au lieu de trouver ça, tu trouvais une vie encore plus horrible. C'est pas juste la solitude, une vie bien pire ça veut aussi dire les drogues parce que c'est bien plus facile d'en obtenir ici et c'est partout à Montréal. L'alcool aussi, c'est partout... C'est pour ça là que c'était important le Centre. C'est un point de services. Avant ça y'avait pas de foyer, y'avait pas PAQ, l'autre foyer⁹⁶. Et puis peut-être que les autres organismes, je sais pas si ils existaient, mais en tout cas c'était pas nous.

En concertation avec l'Association des Femmes Autochtones du Québec (devenu Femme Autochtone) le personnel du Centre, notamment Colette Villard (ancienne directrice), Corine Jété et Josiane Wanano, alors dirigées par la Micmaque Ida LaBillois Montour, entreprend un sondage afin de mieux connaître la réalité de ces femmes (Cf. Illustration). La démarche conduit à l'inauguration en 1987 du Foyer des femmes autochtones de Montréal (notée FFAM)⁹⁷. L'organisation est également financée par le Cabinet fédéral en tant que programme de soutien en matière d'itinérance. Entre-temps, le Programme fédéral d'aide aux migrants autochtones change d'intitulé et devient l'actuel

⁹⁶ Projet Autochtone du Québec (noté PAQ) est un autre foyer d'accueil initié en 2004 à la suite de négociations entre le CAAM, le YMCA Centre-Ville et des chercheurs de l'Université de Montréal. Pour plus d'informations : <http://www.paqc.org/>.

⁹⁷ Pour en savoir plus : <http://www.nwsm.info/welcome-fr.html>.

Programme des Centres d'amitié autochtones. Le gîte et le couvert ne sont pas les seules nécessités assumées par le Foyer qui préconise une démarche de guérison suivant une perspective classique tout autant que traditionnelle. Pareillement localisée dans le centre-ville de Montréal, cette institution s'ajoute aux autres organismes dont la relation partenariale est centrale à la mission du CAAM, compte tenu de sa vocation de carrefour d'information et d'orientation. Cette initiative nous apprend que même lorsque l'idée originelle de création d'un lieu ne naît pas directement dans les murs du Centre, puisque l'initiative est chapeautée par FAQ, ce dernier représente un incubateur à visage humain facilitant l'élaboration de nouveau lieu en raison de l'implication de son personnel en regard de *toutes* les personnes autochtones de la ville. Non seulement ces travailleuses et travailleurs disposent d'une expérience en matière d'entrepreneuriat à visée communautaire, mais, surtout, ils sont au cœur de la présence autochtone de la ville dont les extensions prennent racine dans le Centre élargissant dès lors la portée des initiatives, comme dans le cadre de l'anecdote de l'inauguration du Foyer Waseskun. Le CAAM s'affirme de plus en plus comme la tête d'un réseau sociospatial ancré à Montréal et déployant ses ramifications jusque dans les communautés.

**Offre d'emploi dans le cadre de la recherche concernant les femmes
autochtones en difficulté à Montréal**

JOB DESCRIPTION - RESEARCHERS

The Native Friendship Centre of Montreal is conducting a study involving research on the Needs & problems of Native Women in conflict with the Law in the Montreal downtown area. There is an opening for two researchers to work under the supervision of a project coordinator.

Duties:

- Become familiar with the objectives of the project and the NFCM activities;
- Participate to the elaboration of a research design and schedule;
- Undergo training if judged necessary to be able to carry out proper research activities;
- Engage in participant observation and formal and informal interviewing;
- Collect data from adequate sources including social and other agencies and various individuals.
- Cooperate with the other members of the research team, especially with the Project Coordinator;
- Submit regular reports to Project Coordinator, engage in other activities and assume other duties as may from time to time be necessary and/or required by the Project Coordinator;
- Be willing to work odd hours when necessary;
- Participate in the editing, synthesizing of data and final presentation of material;

Skills:

- Ability to work as member of a research team;
- Familiarity with Native community and culture;
- Good communicating skills (writing and speaking);
- Good knowledge of the city of Montreal;
- Bilingualism in English and Inuktitut necessary for at least one of the two researchers.

Qualifications:

CEGEP-or graduate level and/or previous research experience. Social Sciences background preferred.

Duration of employment: 20 weeks

Salary: \$250.- per week

Starting date: November 12, 1985

Deadline for Application: October 25, 1985

5.2.3. Avoir pignon sur rue

À mesure que le tissu des organisations autochtones présentes à Montréal s'étoffe, le Centre d'amitié est amené à jouer un rôle de relais favorisant la communication entre ces dernières ainsi qu'avec l'univers des communautés. Les liens avérés avec les autres organismes autochtones de la ville offrent un soutien à la mise en place d'autres services peu à peu élaborés à partir du Centre. Ce statut de pivot est évidemment facilité par la proximité des institutions en question comme l'illustre la carte suivante.

Promotion d'autres lieux autochtones

**A U T R E S
R E S S O R C E S
A U T O C H T O N E S
O F F E R T E S A U
C A A M**

16.

**LES SERVICES PARAJUDICIAIRES
AUTOCHTONES DU QUÉBEC**

Si vous n'êtes pas sûrs de vos droits ou responsabilités dans les domaines ayant trait à la police, les tribunaux et les prisons, votre conseiller(e) parajudiciaire pourra vous aider.

Les conseillers(ères) parajudiciaires autochtones ne sont pas des avocats. Ce sont des autochtones qui ont reçu la formation nécessaire pour vous donner des conseils quant à la caution, la recherche d'avocats, les procédures judiciaires et d'autres sujets concernant la justice.

**C O N S E I L L E R S (È R E S)
P A R A J U D I C I A I R E S A U T O C H T O N E S :**
- Patricia Eskibok - Montréal,
Kahnawake, Akwesasne (St-Régis)
- Robin Sky - Montréal,
Kanesatake. Robin sera à
Kanesatake les mardis et
jeudis, et son numéro de tél.
est le (514) 479-1743.

Téléphone à Montréal:
(514) 933-3638. Les appels à
frais virés sont acceptés.
Adresse: 3465 Côte-des-Neiges,
Bureau 102, Montréal, H3H 1T7

**AGENTS DE LIAISON AUTOCHTONES AU
SERVICES PARAJUDICIAIRES
AUTOCHTONES DU QUÉBEC**
Valérie Métallic (agent de cas)
Doreen Stevens (agent de
programme).

Les agents de liaison

autochtones assistent les
détenus des centres de détention
fédéraux dans les pénitenciers
du Québec à Montréal en:
- développant des contacts avec
le personnel des centres de
détention
- servant de liaison entre les
détenus et les agences ou
personnes appropriées, afin de
répondre à leurs besoins
- fournissant de l'aide dans la
planification de leur
libération.
Pour plus d'information,
veuillez appeler le 933-3638.

LA MAISON WASESKUN

La maison Waseskun fut
incorporée en juillet 1988, et
est un organisme apolitique, à
but non-lucratif. C'est un
centre communautaire résidentiel
comptant sept lits. Les autres
programmes et services fournis
par la maison Waseskun
comprennent:
- counselling individuel
- activités de groupe
- formation en cours d'emploi et
placement

La maison Waseskun peut faire
divers travaux, tels que peindre
votre maison ou bureau, et
nettoyer les rebus, sous-sol ou
grenier. Nous apprécions tout
don de meubles, vêtements pour
homme, etc. Les dons reçus à la
Maison Waseskun aideront à
promouvoir ses programmes pour
ex-détenus autochtones. Pour
information, veuillez téléphoner
au 932-1424.

Source : Extrait du bulletin du CAAM Septembre 1992 p.16.



Source : Carte réalisée avec le soutien de K. Guth, Réseau DIALOG

Rappelons que jusqu'aux années 1990, la FAQ dispose d'un siège social rue Berri pour représenter les femmes vivant en milieu urbain. Le RCAAQ, quant à lui, est établi rue Cherrier, à proximité de la FAQ. Les structures autochtones vouées au domaine médical ne sont pas en reste. C'est le cas du Northern Québec Module relevant du *Nunavik Regional Board of Health and Social Services*, dont dépend ce qui deviendra la Nunavik House, soit la maison montréalaise d'hébergement offerte aux Inuit en transit pour des raisons médicales. Plus proche encore du CAAM se situe l'Administration régionale crie (notée ARC), localisée dans les environs de Côte-des-Neiges, à proximité de l'Hôpital Général qui continue à recevoir les patients cris. Nous l'avons vu, il en est de même concernant les SPAQ. Les mots de la répondante suivante donnent une image de la constellation organisationnelle en question :

I.C. : Donc vous pensez que le quartier jouait un rôle ?

C'était une ambiance et puis il y avait beaucoup de monde. Parce que sur Côte-des-Neiges c'était plus proche de l'hôpital, puis en même temps juste en bas de la côte il y avait plus les étudiants de Concordia. Tu sais aussi il y avait les Services pour les cris, santé et services sociaux, qui étaient juste en bas. Le module aussi, dans cette période, était juste en bas aussi de la côte Sherbrooke. SPAQ était juste en face sur la même rue l'autre côté de Côte-des-Neiges. Tu sais, il me semble que c'était plus proche des autres organismes. Et beaucoup d'Autochtones quand ils viennent en ville de l'extérieur, ils viennent pour des raisons médicales à l'Hôpital Général parce que la majorité des Autochtones ils parlent anglais, et donc c'est l'Hôpital Général. Ou le Jewish Hospital un peu plus loin.

En d'autres mots, « everybody's around ». Cette travailleuse du Centre estime la fréquentation du centre entre cent et cent-cinquante personnes différentes en moyenne mensuelle. Rappelons qu'une grande épidémie de tuberculose sévit en 1980 dans les communautés crie du Nord, puis une seconde de gastro-entérite touchant massivement les enfants de ces collectivités. En situation de crise, un nouveau programme s'étendant de 1981 à 1984 est mis en place, toujours en partenariat avec les institutions hospitalières de la métropole que sont l'Hôpital général et l'Hôpital pour enfant. Cette conjoncture se traduit par un redoublement de la présence crie à Montréal. Or, les Cris, comme les Mohawks qui comme on a pu le voir se sont largement investis dans la vie du Centre, mais également les Autochtones originaires de l'extérieur de la province – plus nombreux à Montréal qu'ailleurs au Québec – sont anglophones. Le fait linguistique est ainsi largement

structurant dans les activités du centre où l'anglais domine. Mais ce facteur ne semble pas avoir réfréné l'appropriation de l'organisation par les Autochtones plutôt francophones. En témoigne le récit de cette innue de Mashteuiatsh, usagère du Centre dans les années 1980 :

J'adorais arriver là-bas pour prendre un café. Dire bonjour, Hi. Je me sentais une appartenance, le lieu là-bas, je le sentais que c'était « chez nous ». Oui, vraiment là. On allait manger notre soupe. C'était vraiment bien. Le point négatif, ben c'est sûr que c'était la barrière de la langue. C'est juste ça, mais on était bien capable de communiquer pareil. Et si c'était en Cri par exemple, ou autre chose, tu pouvais parler Indiens ça c'était pas grave là. Au contraire.

De jeunes autochtones issus de partout au Québec sont aussi de plus en plus nombreux à venir étudier à Montréal, où les possibilités en termes de scolarisation sont plus développées qu'en province. Or, le soutien à l'éducation, pierre angulaire de la vie du centre, est également favorisé par la proximité des institutions scolaires. Si de nombreux étudiants sont inscrits à l'Université Concordia ou à l'Université McGill, beaucoup d'élèves issus du cycle secondaire proviennent aussi des Collèges Dawson et John Abbot de sorte que :

Avant, il y avait même une école sur Côte-des-Neiges. Il y avait des professeurs qui venaient. Les deux gars avaient une expérience de travail au Nunavik et ils aidaient les jeunes à obtenir leur secondaire 5. On faisait ça dans le sous-sol sur Côte-des-Neiges.

Il faut dire que l'administration éducative de l'ARC, soit le Cree School Board, se situe également à proximité, rue Stanley. Ils sont de nombreux enfants à avoir été marqué par leur fréquentation du centre dans les années 1980. À la question, « est-ce que t'aimais ça quand t'étais petit ? », un répondant cri répond :

Ah ben oui ! Les choses qui m'ont marqué du Centre d'amitié autochtone de quand j'étais jeune c'est mes cousins, qui étaient aussi à Montréal. Je savais qu'on allait monter la « côte de la mort » ! (rires) Au vieux Centre il y avait la « côte de la mort » et je savais qu'on avait tout le temps de la misère. Et je savais qu'on allait là pour des événements comme Noël, l'halloween... Donc chaque fois qu'on allait au Centre c'était quelque chose d'excitant.



Lieu intergénérationnel, le centre est doté d'une charge affective indéniable pour toute une génération de ces enfants, dont certains occupent des postes actuels de

l'organisation. La fréquentation du lieu par les familles a manifestement joué un rôle dans le processus d'institutionnalisation à l'œuvre jusqu'à aujourd'hui, en renforçant la solidité sinon la pérennité de la centralité symbolique du CAAM, qui à l'époque jouissait également d'une centralité géographique en raison de sa localisation dans le centre-ville, à proximité des organisations autochtones qui voient peu à peu le jour.

Annonce de la fête d'Halloween

It's Halloween Party time!

The NRCM will be hosting their Annual Children's Halloween party & you are invited. Wear your best costume & get a chance to win prizes. Hot dogs will be served & treats will be given out. All this is happening on Friday, November 1, starting at 6 p.m. There'll be games, storytelling and fun, fun fun. Call Ida for more information. Be prepared for a spooky evening.



Source : Extrait du bulletin du CAAM, Octobre 1985, p.3.

Noël au Centre



Source : Bordeleau et Mouterde, 2008, p.49.

5.2.4. Un acteur émergeant de la société civile



C'est en 1982 que le personnel du CAAM organise le tout premier festival culturel autochtone de la ville. L'organisation du pow-wow dans le quartier de Westmount, à proximité du Centre, est possible avec le soutien logistique de la ville, comme nous l'avons vu, ainsi qu'avec certains fonds relatifs à l'ancien Programme d'accueil des migrants autochtones (volet activités culturelles). Cet événement, renouvelé d'année en année, devient rapidement le symbole de la lutte entreprise contre l'invisibilité des peuples autochtones à Montréal et agit en qualité de point de ralliement de personnes porteuses de différentes origines autochtones, qu'elles soient micmaques, crie, inuit, mohawks, abénakises, innues, atikamekw, etc. En s'émancipant des murs du centre, la rencontre témoigne du rayonnement symbolique de l'organisation, tout autant que des présences autochtones urbaines, sur la ville. Cette tendance semble définitivement s'affirmer au gré de la décennie 1980, traversée par une recrudescence des activités collectives, sportives comme culturelles :

Comme je t'ai dit, avec l'ancien Centre d'amitié il y avait des piqueniques, moi je me souviens des grands pique-niques au parc proche de Marianopolis ou Beaver Lake... Tu sais au mont Royal. On allait là. On jouait au volleyball. Tu me demandais tantôt les liens avec les autres organismes. Là, pour le volleyball, il y avait le monde de SPAQ qui venait là et le monde des autres organismes... Tout le monde venait jouer au volleyball ! La directrice voyait le travail comme une équipe. Il faut que tout le monde de la communauté soit là. Et en même temps je me souviens que pour le pow-wow d'Ottawa, il y avait des autobus organisés chaque année pour aller là. Pis je me souviens aussi les autres activités, c'est pas grand grand, mais quand même c'était assez pour nous autres. Y'avait le pow-wow chaque année, le monde qui vient là. On avait fait le pow-wow à Westmount High School. C'était toujours plein.

Le témoignage offre un aperçu de certains critères qui orientent l'appropriation matérielle de la ville de la part de populations qui partagent l'expérience du CAAM. Soulignons d'abord que les lieux mentionnés sont tous localisés dans le quartier du Centre, soit au cœur de la partie anglophone de Montréal. L'attrait pour cet environnement linguistique dominé par l'anglais se vérifie également dans l'organisation annuelle de trajets en autobus à destination du pow-wow d'Ottawa. De plus, il est dit que la directrice, en l'occurrence Ida LaBillois Montour, « voyait le travail comme une équipe ». Ce travail

Publicité du 4e festival autochtone de Montréal

FOURTH ANNUAL
**NATIVE CULTURAL
FESTIVAL**



Centre d'Amitié Autochtone de Montréal
Native Friendship Centre of Montreal, Inc.
3730 Côte des Neiges, Montréal, Qué. H3H 1V6
Telephone: (514) 937-5338

October
1985

Source : Extrait du bulletin du CAAM, Octobre 1985, p.16.

d'équipe, composée de personnes impliquées tant dans le Centre que dans divers organismes autochtones montréalais, passe par le développement de relations interpersonnelles qui performant tout autant dans le cadre des loisirs que dans une

perspective plus professionnelle. Il faut dire que la décennie 1990 voit l'affirmation du rôle d'employeur autochtone du CAAM. La structuration de ce bassin d'emplois porte lui aussi l'empreinte de l'implication croisée des organismes autochtones du quartier comme en témoigne la trajectoire de cette répondante crie :

I.C. : Est-ce que tu connaissais l'ancien centre ?

Moi, je suis allée là une coupe de fois. Et je connaissais le monde qui était là. Pas tout le monde, mais quand même. Et quand le poste de réceptionniste s'est libéré, j'y ai pas pensé tout de suite, mais le monde ils m'ont dit « hey pourquoi t'essaye pas ? ». Du coup, j'ai essayé de trouver plein de raisons pour ne pas le faire (rires) et puis j'ai dit « bon ok, je vais essayer ». Et en même temps quand j'ai commencé, au même moment, j'ai postulé pour un poste pour le Regroupement des Centres d'amitié. Quand j'ai commencé à travailler là, c'était bizarre un peu. Le bureau était rue Cherrier, et Femme Autochtones Inc. était sur la rue Berri, un affaire de même. Et puis la directrice (de FAQ) était une fille de mon pensionnat. C'était ma superviseuse et puis ... (gêne, plusieurs tentatives de formulation sans succès)... En tout cas, on en a parlé souvent. Et quand j'ai commencé avec le Regroupement, je savais qu'il y avait des centres d'amitié partout au Canada, au Québec. Et je voyais le poste de secrétaire-réceptionniste affiché depuis un moment. C'est là que j'ai postulé pour le poste au centre de Montréal. C'était pas un gros changement, je me suis sentie à l'aise tout de suite. Je suis restée peut-être trois ans, quatre ans. Oui, pas long là, parce que j'étais dans une période de changement dans ma vie personnelle. J'étais revenue à Montréal, je voulais prendre ma vie main, retourner aux études. C'est pour ça que j'ai décidé d'arrêter de travailler là. Je travaillais au Centre, plus j'avais mes deux filles, plus je travaillais au foyer. J'avais deux jobs. Je travaillais au Centre le jour, à 4h30 je finissais. À 5h j'allais au foyer, j'y travaillais jusqu'à 11 heures.

Autrement dit, la répondante débute par une fonction au RCAAQ, tout en entretenant des relations avec le personnel de FAQ, qu'elle connaît, pour ensuite cumuler deux emplois, l'un au CAAM, l'autre au FFAM. Ce parcours est loin de faire figure d'exception. En effet, il n'est pas rare que certains éléments travaillant dans des organisations comme FAQ, le FFAM, le SPAQ, le CAAM ou encore le RCAAQ s'impliquent simultanément ou de manière diachronique dans l'une ou l'autre des institutions mentionnées. Cette forme de circulation du personnel a pu évidemment renforcer l'armature relationnelle qui unissait les institutions qui forment le Montréal autochtone des années 1980 et 1990 nourrissant davantage la solidité de l'entité communautaire. Toutefois, si la dimension professionnelle est profondément structurante

de ce dialogue institutionnel, n'oublions pas que le CAAM investit aussi les questions d'insertion à l'emploi dans la

Promotion du service à l'emploi du CAAM

Register today in the

NAME BANK OF NATIVE HUMAN
RESOURCES

The NPCM has established a Name Bank of Native Human Resources in Montreal. This name bank is to create a directory of men and women, in order to refer them on job opportunities and identify their training needs. This is aimed to set up training for the Native community in Montreal.

The Employment Counsellor can provide you with information on:

- *Job opportunities
- *Training programs
- *Preparation of Curriculum vitae
- *Job search techniques


The Training and Employment Development Coordinator can provide information on:

- *Local Aboriginal Management Board (LAMB)
- *Employment Equity Companies
- *Employment and Immigration Canada's services & programs

Are you looking for work? Would a training program interest you? Would you like to improve your skills? REGISTER TODAY! If you require any additional information, please call Dolorès André or Helen Watso at (514) 937-5338

The NPCM is looking for fresh new talent!!! Are you an artist who would be interested in being a part of our name bank? We often get requests for Native artists and would like to start connecting these organizations with you. Please contact Helen Watso at (514) 937-5338 in order to register.

THE KAHNAWAKE POW-WOW
COMMITTEE IS LOOKING FOR
BILINGUAL VOLUNTEERS.
ALL INTERESTED ARE TO CALL
BARBARA LITTLE-BEAR AT 632-
8067.



Source : Extrait du bulletin du CAAM, Juin/Juillet 1993, p.10.

perspective des services offerts. À partir de 1993, des personnes comme Dolores André s'investissent dans la création de nouveaux services afin de combler les lacunes et de vaincre les obstacles qui caractérisent le marché de l'emploi accessible aux Autochtones de la ville. En conséquence, outre le potentiel en termes de création d'emplois porté par l'organisme, un soutien logistique est également apporté afin que d'autres puissent accéder à la vie active en dehors du Centre.

Les activités quotidiennes du centre ont vraisemblablement contribué à l'émergence d'un sentiment d'appartenance communautaire qui inclut potentiellement toutes les personnes autochtones de la ville. Cette vision intégratrice se vérifie en effet dans le cas d'organisations qui ne disposent pas *a priori* des liens privilégiés avec le CAAM comme peut l'entretenir le personnel de FAQ qui organisait occasionnellement ses propres réunions et rencontres à l'intérieur des enceintes du Centre. En réalité, diverses structures ont pu y laisser ponctuellement leurs empreintes sans pour autant la fréquenter assidûment comme l'illustrent les propos de cet aîné micmac :

J'ai été conseiller du Conseil de bande de Gespeg et c'est comme ça que j'ai connu, dans Côte-des-Neiges, le Centre. J'ai rencontré du monde-là et beaucoup de Nouvelle-Écosse. Des Innus. Des Inuits.

Dans le cadre de ce projet doctoral, des personnes extérieures à la vie actuelle du CAAM ont aussi été rencontrées. C'est sans surprise que la plupart d'entre elles connaissaient son existence. À la question « Comment tu en as entendu parler ? », une autre répondante micmaque se remémore :

Le centre d'amitié, dans le fond, la première réunion que Gespeg a eu avec notre conseillère, c'était en 1987, pis c'était probablement dans les locaux du centre d'amitié. C'est comme cela que j'ai vu le centre d'amitié, sur Côte-des-Neiges. J'avais jamais été au centre d'amitié et je ne sais pas si elle y allait souvent... Nous on se servait des locaux et je me souviens y avoir été à quelques reprises là-bas.

En somme, les conseillers politiques impliqués dans la vie de certaines communautés ont pu occasionnellement instrumentaliser le Centre en tant que point de convergence de leurs populations montréalaises encore largement invisibles, mais surtout éparpillées dans le tissu urbain. Autrement dit, il devenait plus simple de joindre les

personnes en utilisant le rôle de relais du CAAM. La question d'accessibilité est donc d'autant plus cruciale que la présence autochtone montréalaise est diffuse à la différence d'autre ville comme Winnipeg (Manitoba) qui fait état d'un quartier spécifiquement autochtone à l'image de l'archétypal quartier chinois ou italien.

C'est ainsi que la centralité institutionnelle du CAAM a largement contribué au dessin d'un paysage communautaire autochtone à Montréal. À mesure que le Centre est édifié en un terreau dans lequel un certain sentiment d'appartenance a pu se développer, la démarche réflexive du personnel s'intensifie davantage. En 1990, toutes les ressources sont mises en œuvre pour organiser le premier colloque québécois portant spécifiquement sur la thématique du SIDA. Dans la continuité de la réflexion collective déjà entreprise, chercheurs, médecins et praticiens de terrain sont mobilisés autour des questions de sensibilisation, de prévention, et de guérison. Une étape est désormais franchie alors que la décennie 1990 est caractérisée par une recrudescence de ce fléau qui n'épargne pas les populations autochtones, notamment celles de plus en plus nombreuses affrontant des situations de précarité extrême. Parallèlement, le renforcement de l'entité communautaire montréalaise conduit aux débuts de la démarche de positionnement publique du CAAM. Dans ce cadre, la conjoncture des années 1990 offre une occasion de démontrer publiquement les engagements portés par l'institution. Souvenons-nous que la crise d'Oka éclate durant l'été 1990 (cf. Partie 1.). Interpellé par les difficultés matérielles auxquelles fait face la communauté de Kahnawake, de plus en plus coupée du monde en ces temps de troubles sociaux exacerbés, le personnel du centre organise des ravitaillements réguliers en denrées de base, telles que la nourriture ou le matériel médical destinés aux personnes enfermées derrière les barricades. Collecte de fonds et recrutement de bénévoles forment ainsi le quotidien des acteurs du Centre qui effectuent des trajets quotidiens vers la communauté en difficulté. Proche de l'introspection collective, des rencontres et des séances de discussions sont organisées afin de réfléchir aux impacts sociaux et politiques de cette crise. Plus encore, les acteurs du CAAM sont désormais invités à des séances de discussions organisées par d'autres organisations, extérieures au Montréal autochtone, désireuses d'aborder les événements sous l'angle d'un dialogue interculturel visant l'apaisement des tensions sociales. Du pôle interculturel et lieu de travail autochtone, cet

espace d'échange ouvert à toutes les classes socio-économiques glisse peu à peu vers un statut représentationnel appelé à jouer un rôle dans la société civile montréalaise.

5.2.5. Un lieu de condensation sociospatiale

Aujourd'hui, il est difficile de savoir si le choix de l'adresse du 3730 Côte-des-Neiges était prémédité, compte tenu de la proximité de quantité d'organisations autochtones ou plus simplement le fruit du hasard. Dans les deux cas, toutefois, il faut reconnaître la nature stratégique de l'emplacement du Centre d'amitié naissant, lieu s'affirmant en tant que cœur rassembleur de l'archipel des lieux autochtones montréalais déjà existants ou qui voient le jour au fil de la décennie 1980. À mesure que s'esquisse cette centralité fonctionnelle, le réseau du CAAM semble représenter un facteur de régulation des interactions entre les individus. Suivant le conseil de Marcel Roncayolo (Chesneau et Roncayolo, 2008 : 254), il ne faut toutefois pas comprendre la centralité urbaine du quartier du CAAM comme lieu de convergence avec des espaces qui seraient simplement connectés, grâce au réseau : « la connexion n'est pas la rencontre ». C'est bien tout le principe de l'échange qui semble au cœur de la mission du CAAM comme l'indique cette répondante :

Pour moi, la mission c'était garder la culture, et puis partager avec les autres des activités juste pour être ensemble, pour avoir une place. C'était pour les Autochtones seulement. Être avec les autres, se sentir à l'aise.
--

La principale caractéristique du Centre se dégage de ces propos. Il s'agit d'un espace semi-privé, car réservé aux Autochtones, où épanouissement identitaire et coprésence s'entremêlent. En ce sens, le CAAM représente un espace de sûreté, comme nous l'avons déjà mentionné lorsqu'il était question de son image de maison familiale. Par ses activités le Centre est un syncrétisme fait de mémoire et de culture, un lieu où les gens vont pouvoir socialiser, voire même s'associer pour une réflexion collective tournée vers le bien-être individuel de leurs membres. De la sorte, chaque occasion, discussion, café, en somme chaque rencontre réactualise de manière permanente ou ponctuelle le sentiment d'appartenance à une communauté de mémoire. Pour reprendre la distinction opérée par Maurice Halbwachs (1950), la mémoire collective en question est issue de

l'interpénétration d'une mémoire historique faite d'événements précis, tel que l'expérience en pensionnat ou plus globalement celle de la dépossession des terres à l'issue du processus de colonisation, et d'une mémoire plus autobiographique partagée par des personnes qui ont pu expérimenter le dépaysement ou la solitude à leur arrivée en ville. Forte de cette portée mnémonique, la vie du Centre joue un rôle fondamental dans la reproduction et l'articulation des identités autochtones individuelles et collectives. En tant que multiples occasions de dialogue, les activités confèrent aux personnes la capacité d'appartenir à une collectivité montréalaise établie dans un espace symbolisant la Famille dans la métropole. Cette atmosphère de rassemblement familial fait contrepoids avec l'idée que la déterritorialisation des individus dans la ville induisant une disparition de la dimension autochtonisante de leur individualité. Pour les plus jeunes qui n'ont pas eu la chance de connaître la vie en communauté, le lieu offre aussi la chance d'approfondir et de faire l'expérience des « identités autochtones », parfois pour la première fois. Le lieu bénéficie donc d'une certaine aura en termes de conscientisation identitaire des individus. Il devient la base spatiale d'une revitalisation culturelle permettant la familiarisation avec les multiples dimensions qui forment le patrimoine de chacun. Culturellement parlant, l'existence du CAAM permet donc un dépassement du point de vue de l'échec associé au départ des communautés et du spectre de la faillite identitaire personnelle si proche d'une vision hétérotopique de l'espace, où la ville, en tant qu'envers des réserves, est considérée comme un espace non-autochone. C'est toute la portée heuristique de ce lieu de négociation sémantique du collectif que de contribuer à renouveler l'articulation entre le local, soit l'espace vécu au quotidien, et l'enracinement plus large dans des territoires ancestraux.

C'est dans l'imaginaire que ces hommes et femmes ont puisé les moyens de transcender leur propre déplacement fruit de la mobilité ville/réserve. Cet imaginaire est incarné par l'esprit du lieu. Le travail de Bernard Debarbieux (1995) sur les caractères généraux du processus de symbolisation dans l'espace est ici un recours permettant de qualifier le statut du CAAM au sein du réseau des institutions montréalaises. Par son étude de l'imaginaire géographique en lien avec les figures de la rhétorique, son travail s'inscrit dans la certitude que certains lieux peuvent « résumer » des territoires qui les subsument, notamment sous forme de synecdoque. Il distingue ainsi trois types de lieux symbolisant la

relation à l'espace des sociétés dont résulte sa construction, en l'occurrence le lieu attribut tel le mont Royal, symbolisant Montréal ; le lieu générique comme l'école, symbole de la République et de l'unité nationale française ; et le lieu de condensation sociale et territoriale. Ce dernier se révèle particulièrement utile pour caractériser le CAAM, à ceci près qu'il lui faut subir quelques distorsions. Nous avons déjà évoqué l'idée de communauté de lieux lorsqu'il était question de définir le rayonnement géographique du Centre à l'échelle montréalaise. La centralité à la fois institutionnelle, urbaine et affective du CAAM lui confère cette nature « condensatrice » du paysage communautaire autochtone à Montréal. Cette caractéristique du Centre se vérifie également dans les lieux qui sont initiés à partir de celui-ci. L'analogie est d'autant plus forte que « le lieu de condensation n'est tel qu'à condition qu'un individu y éprouve le sentiment d'une commune appartenance avec le groupe qui établit ou entretient la signification symbolique de ce lieu » (Debarbieux, 1995 : 108). Cette réactualisation des appartenances correspond en tout point à la construction d'un esprit communautaire sur une base expérientielle commune comme nous l'avons illustré par le recours à la conception ricoeurienne de l'identité. D'un point de vue purement géographique, si le CAAM illustre le rayonnement d'une communauté de lieux, alors le territoire qui subsume ce réseau est la ville de Montréal dans son entièreté, qu'elle soit pratiquée ou imaginée. Lorsque les organes politiques des Premières Nations s'engagent dans des partenariats avec le Centre comme dans le cadre de SPAQ, ou encore lorsque des organisations telles les Conseils de bande micmaques utilisent les locaux pour joindre leurs populations, c'est aussi le pouvoir de représenter et réunir les autochtones montréalais qui est reconnu. C'est pourquoi, la synecdoque porte simultanément sur le spatial, soit l'espace montréalais qui s'impose dans le CAAM, et sur le social, la présence communautaire autochtone de Montréal se révélant aux personnes dans leur pratique du lieu. Lieu de condensation sociospatiale, le CAAM, capital dans le processus d'identification individuelle et dans la construction communautaire, a pu résumer à lui seul la trame des lieux au centre desquels il occupe la place de la tête de réseau.

Chapitre 6.

« Le nouveau Centre » ou l'institution du changement

À nouveau, rappelons à quel point la trajectoire du CAAM s'inscrit dans des mutations plus larges de la présence autochtone à Montréal. À mesure que les instances politiquement représentatives des Premières Nations et des Inuit se déploient, la morphologie institutionnelle de leur présence se spécialise au même titre que les besoins auxquels répond le Centre d'amitié autochtone. Un constat demeure cependant : ils sont toujours aussi nombreux à faire l'expérience de la vie montréalaise. Seulement, le roulement des générations se traduit par une différenciation entre ceux qui, établis depuis parfois plusieurs décennies, sont bien intégrés à la vie dans une métropole qui a vu naître leurs enfants et ceux, fraîchement arrivés et confrontés aux éternels obstacles en termes d'adaptation qui subsistent en dépit de la visibilité positivement croissante des peuples autochtones.

Le « nouveau » CAAM



Source : Site internet officiel du CAAM.

6.1. Spécialisations : du milieu des années 1990 à 2012.

Sans pour autant abandonner la démarche de reconstitution chronologique de la trajectoire du CAAM, l'objectif est de donner à voir les réajustements à des populations et à des conjonctures changeantes de sa nature et de ses caractéristiques au travers de l'image que s'en font les personnes qui ont fait ou qui font toujours son histoire.


6.1.1. De la maison *de tous* au Centre *pour tous*

Fort de son succès, le CAAM draine de plus en plus de personnes. Rapidement, la maison louée au 3730 Côte-des-Neiges ne suffit plus à accueillir les nombreux usagers et travailleurs de l'organisation. Il faut alors se résoudre à l'acquisition d'un nouveau lieu, plus spacieux et mieux équipé. Le projet mûrit durant la première moitié des années 1990, et a conduit à la sélection d'un nouveau site, localisée au 2001 boulevard Saint-Laurent, en 1995. La mise de fonds nécessaire à l'achat de cette ancienne banque est le produit de la vente de la maison située sur Côte-des-Neiges, ainsi que la conséquence d'une vaste entreprise de collecte de fonds se manifestant par exemple par des banquets communautaires.

Activité de collecte de fonds pour la campagne de financement du nouveau
Centre

*Centre d'Amitié Autochtone de Montréal
Native Friendship Centre of Montreal, Inc.*

«Mukushan»



Festin de l'amitié avec menu, spectacles et hospitalité autochtones

*Le Centre d'amitié autochtone de Montréal
a l'honneur de vous convier à une soirée bénéfice
afin d'acquies un nouvel édifice*

*Judi, le 8 juin 1993
Hôtel du Parc
9625 avenue du Parc
Montréal, Québec*

Prix: 125.00\$ par personne
1,000.00\$ par table de dix

Les portes s'ouvrent à 18h00
Le dîner sera servi à 18h30

Prix de présence et sièges
Reçu d'impôt disponible sur demande

RSVP: Kary-Ann Deer
Tél: (514) 837-5338
Fax: (514) 837-4437
Avant le 7 mai 1993

COUPON D'INSCRIPTION

Nom: _____

Nom de l'organisme: _____


Adresse: _____

Téléphone: _____ Télécopieur: _____

Nombre de convives: _____ X 125\$ = _____ et/ou
_____ X 1,000\$ = _____

Signature: _____ Total = _____

Centre d'Amitié Autochtone de Montréal
Native Friendship Centre of Montreal Inc.
3730 Côte de Neiges, Montréal, Qué. H3H 1V6
Téléphone: (514) 837-5338 Fax: (514) 837-4437



*Paiement à l'encre par chèque ou mandat postal à l'ordre de:
Centre d'Amitié Autochtone de Montréal, 3730 Côte des Neiges, Montréal, Québec H3H 1V6*

Source : Extrait du bulletin du CAAM, Avril/Mai 1993, p.19.

Le récit suivant donne un aperçu du changement opéré d'un lieu à l'autre :

Pour moi, comme je l'ai dit, j'étais pas là quand ça a déménagé, mais j'étais là quand les autres ont commencé à chercher pour une autre bâtisse. Je suis partie après ça. Et quand je suis retournée au Centre d'amitié, je travaillais à Onen'tó:kon. Tu sais, le centre de thérapie par rapport au monde qui sortent de la désintoxication, c'est à Kanesatake. Y'avait un bureau au Centre d'amitié. Un jour je suis entrée là et j'ai trouvé que le monde avait changé, que ça avait perdu l'ambiance par rapport à avant. Peut-être parce que c'est situé direct sur le quartier Ontario / Saint-Laurent, c'est pas le meilleur quartier là. Le quartier est changé et c'est pas la même ambiance. Tu sais, le centre d'amitié sur Côte des Neiges c'était plus comme une maison. Tu sais, où le monde est capable d'aller dans la cuisine et « Hey ! Qu'est-ce que tu fais pour le lunch ! ». Il me semble que c'est se sentir plus comme en famille. Avec le nouveau centre c'est pas pareil parce que la cuisine était complètement en haut et puis le lunch était servi dans le premier étage. Et en même temps, avec l'ancien centre d'amitié il y avait une table de billard, la télé... tu sais, c'est plus comme une ambiance familiale. Ouais. Et il y avait des party pour les enfants aussi, là-bas à l'ancien Centre d'amitié. Ça veut dire que les familles n'avaient pas peur d'amener leurs enfants là. Mais avec le nouveau Centre il y a du monde qui est peut-être plus... (hésitations) En tout cas. C'est plus du monde plus mal pris. Comme ça, les parents ne veulent pas amener leurs enfants. Ils ne veulent pas que leurs enfants voient quelqu'un qui est sous influence. C'est comme ça que j'ai trouvé un peu que l'ambiance a changé.

Outre la gêne manifeste lorsqu'il est question de ce changement, plusieurs motifs précipitant l'évolution du CAAM sont invoqués. Premièrement, le nouveau quartier est effectivement très différent de celui de Côte-des-Neiges qui, sans être favorisé, était alimenté par une vie de quartier multiculturelle et socialement hétérogène. Au croisement du boulevard Saint-Laurent et de la rue Ontario se trouve une zone urbaine comptant sur une importante présence de personnes portant des stigmates socioéconomiques relativement visibles. La nuance a pour but de ne pas cristalliser une image de cette partie du centre-ville véhiculant un fort taux d'itinérance, de prostitution et de tous les avatars qui balisent la vie des personnes en situation de précarité extrême. N'oublions pas que dans ce même quartier, profondément marqué par l'activité touristique montréalaise, se localisent université, centre d'affaires, de congrès et boutiques. En revanche, l'une des répondantes mentionnait le rôle profondément structurant du terminus d'autobus BERI-UQAM situé à proximité du 2001 boulevard Saint-Laurent. Selon elle, en canalisant l'arrivée de tous les nouveaux venus, ce quartier était prédestiné à une surreprésentation des personnes confrontées à une difficile

adaptation aux modalités de la vie montréalaise. C'est ce qui expliquerait en partie l'évolution du profil des usagers du nouveau Centre de plus en plus tournés vers les soins de première ligne offerts aux plus démunis qui s'y présentent.

Par ailleurs, et c'est la seconde leçon à tirer du propos ci-dessus, l'organisation interne au centre connaît une profonde mutation. Alors qu'auparavant « le centre d'amitié sur Côte-des-Neiges c'était comme une maison familiale », dorénavant il s'agit plus d'un centre institutionnel au sens propre du terme, comme le confirme le point de vue suivant :

Ça a changé quand ça a déménagé, c'est sûr. La clientèle est toujours là, sauf qu'il y a eu plus de règlements. Comment dire... Bon, c'est sûr qu'il faut pas que tu sois en état d'ébriété tout ça là. Mais il faut prendre des rendez-vous pour voir telle personne. Avant c'était pas comme ça. Il y avait une bibliothèque, tu passais par-là, tu voyais les gens « Ah ! Bonjour ! Comment ça va ? ». Jaser deux minutes et tu t'en vas. [...] Dans ce temps-là c'était plus familial, friendly, là-bas. À ce moment-là c'était plus ouvert. Tu pouvais aller parler avec la directrice, que maintenant c'est plus... (elle cherche ses mots) hiérarchique.

Dans la même perspective infrastructurelle, une autre répondante exprimait le changement de la sorte :

Tu sais aussi ce qui se disait quand je travaillais à Onen'tó:kon⁹⁸, ils disent que maintenant le staff est en haut (dernier étage), à un autre niveau, c'est pas pareil. Tu sais, la différence de mentalité, les boss, les travailleurs en haut. Mais à Côte-des-Neiges c'était pas pareil, même si c'était en haut, tout le monde pouvait monter en haut. Avec le nouveau Centre, la porte est barrée, des affaires de même. C'est changé. Pour les travailleurs c'est peut-être une autre raison, mais c'est pour les gens qui fréquentent le centre.

« Avec le nouveau Centre », un glissement s'est opéré. L'organisation connaît une évolution matérielle d'un local associatif vers une entreprise communautaire, ou plus simplement de la maison *de* tous au Centre *pour* tous. Ce passage, déjà amorcé d'un point de vue exogène par le développement de services comme SPAQ ou FFAM au fil de la décennie 1980, ne peut être réduit à une forme de déterminisme territorial. Il semble en effet réducteur d'expliquer les mutations altérant la dynamique humaine du Centre à sa seule localisation dans un quartier difficile. Gageons plutôt que ces transformations

⁹⁸ Onen'tó:kon est un centre de thérapie destiné aux personnes autochtones qui sortent de cure de désintoxication. La structure, basée dans le village Mohawk de Kanasatake disposait d'une antenne au CAAM.

s'opèrent en réponse à certaines caractéristiques des flux qui alimentent la population autochtone de la ville à partir du milieu des années 1990. La légitimité de ce postulat s'explique par la trajectoire d'un Centre dont l'existence repose sur l'investissement de ses populations. De tous temps, le CAAM a été à l'image de ses membres. C'est pourquoi, confronté à un changement d'usagers, le Centre a évolué pour répondre à des besoins, non pas nouveaux, mais plus fréquents.

Bien loin d'être généralisable, le récit dressé par l'un des répondants offre un regard sur la visibilité des populations en question dans le Montréal de la fin des années 1990.

I.C. : Donc ça a changé, le Centre. Mais c'était comment Montréal, fin 1980 ?

C'est drôle parce que moi j'ai jamais vu d'Autochtones qui étaient dans la rue à ce moment-là, jusqu'aux alentours des années 80. Ben dans la rue, dans le sens où ils sont itinérants. Et puis c'est peut-être vers fin 1990 que ça a pas mal commencé. Moi j'avais jamais vraiment fait attention sinon là. Mais j'en voyais pas. Et on dirait aussi que par rapport à maintenant, c'est plus difficile d'avoir un logement. Ou les règlements, tu dois rentrer à telle heure, pas faire de bruit, etc. C'est peut-être ça aussi. Plus de surveillance. Enfin je pense là. Par rapport à ça, l'itinérance, on avait toujours un moyen d'emmener quelqu'un chez nous, qu'il reste pas dehors, à ce moment-là. Maintenant, y'a des foyers pour femmes pour ce monde-là, mais étant donné qu'ils ont de la difficulté à se sortir de la rue, pis qu'ils restent ensemble. Et étant donné qu'il y a quand même des règlements, faut pas que tu sois sous l'influence, j'imagine que pour eux c'est plus dur. C'est pour ça qu'il y a plus de gens dehors. À cause des règlements.

Il faut dire que le nombre de personne en situation d'itinérance à Montréal à partir de la décennie 1980, dont l'augmentation apparaît être d'une « gravité et [d']une ampleur déconcertante » (RCAAQ, 2008c : 7), est, entre autres facteurs, proportionnellement liée à l'accroissement pur et simple du volume des personnes autochtones présentes dans cette ville (Kishigami, 1999, Lévesque et al., 2013). De surcroît, la difficile accessibilité à un logement à Montréal, ainsi que la réglementation qui régit les allées et venues des itinérants dans les Centres d'accueil se révèlent être deux facteurs entretenant le nombre des individus dans les rues d'un centre-ville au milieu duquel se trouve le CAAM. Or, par sa politique de la porte ouverte, ce dernier reste ouvert à tous en tout temps, de sorte que les personnes en question se tournent plus facilement vers le Centre disposant à l'origine d'une réglementation moins contraignante que les foyers de nuit puisqu'il constitue un centre de

jour, voire de soirées à certaines occasions. Ses acteurs se voient alors rapidement contraints de renforcer le contrôle sur la gestion et le fonctionnement du CAAM. La clé de cette évolution résiderait donc dans le changement de profil des principaux usagers qui fréquentent le centre :

I.C. : Mais c'est quoi qui a changé dans le fond ?

Ben, avant je trouvais qu'il y avait plus de monde que ça. L'édifice est plus grand ici, c'est sûr. Mais y'avait plus de personnes ressources. Pis y'avait plus de monde qui se tenait là. Le monde jouait au pool, y'avait une télé, ça jasait. Mais là maintenant la clientèle a changé. On dirait que c'est plus les gens de rue. Avant y'avait du monde comme toi puis moi, on prenait le café. Y'avais pas de population spéciale en fait. Sans aucun doute que du monde d'avant, y'en a qui sont retournés en communauté, ou qui se sont stabilisés dans le travail, tandis que d'autres arrivent, ils ont de la difficulté à se trouver un loyer, c'est difficile, c'est cher le logement. Je pense que c'est plus ça.

Ainsi, il n'y avait « pas de population spéciale » qui aurait caractérisé la vie de l'ancien site du CAAM. En comparaison, la dynamique du nouveau CAAM semble prédominée par les demandes d'un certain type d'usagers rendant impérieuse la nécessité de rééquilibrer le volume de l'offre des services.

6.1.2. Nécessité fait loi

Alors que la morphologie humaine du Centre se transforme, la philosophie qui préside à son fonctionnement se perpétue tout de même. Dans l'optique de mieux cerner les enjeux auxquels font face ces populations, le personnel du Centre initie une étude qui débutera par la mise sur pied d'un groupe de travail réfléchissant sur la problématique de l'itinérance. Leur travail se concrétise sous la forme d'une consultation communautaire. Réunissant travailleurs sociaux, acteurs et usagers du CAAM, l'atelier compta sur la présence d'une soixantaine de personnes en novembre 2001. Le rapport intitulé *Itinérance parmi les Premières Nations, Inuit et Métis* (2002) est rendu public l'année suivante. Ses recommandations font état de l'urgence de créer des services additionnels à ceux déjà proposés par le Centre, telle l'antenne du Centre Onen'tó:kon localisé à Kanesatake offrant des thérapies aux personnes sortant de cure de désintoxication. Un constat essentiel se

démarque de la réflexion entreprise : il n'existe pas de place spécifique pour les intervenants auprès des Autochtones en matière de services sociaux au Québec. C'est ainsi que le CAAM est amené à investir ce créneau. Pour ce faire, il obtient des fonds issus d'un ministère fédéral, en l'occurrence le Développement des ressources humaines Canada (noté DRHC) afin de monter le projet-pilote d'une équipe véhiculée venant en aide aux individus dans la rue. Expression mohawk signifiant « où vas-tu ? », la patrouille Ka'wahse sillonne le secteur Ville-Marie, soit les abords du CAAM comme l'ensemble du centre-ville, afin de localiser les Autochtones nécessitant un soutien d'urgence, que ce soit sous forme de nourriture, de soins, d'informations ou d'aide psychosociale.

Le fruit de cette mission rencontre évidemment la vocation d'aiguillage propre au Centre où le travail de la patrouille est relayé par le *Life Skills Programm*. Ce dernier se déploie dans plusieurs perspectives. Programme éducatif, les activités proposées sont orientées vers la littératie, autrement dit les apprentissages fonctionnels comme l'alphabétisation, et la prévention à l'abus de drogues et d'alcool. Pour d'autres, des activités de formation, de perfectionnement et d'orientation favorisent la réinsertion dans le monde du travail. L'apprentissage des cultures autochtones et des savoir-faire traditionnels interviennent en filigrane de ce programme dont le mandat s'est terminé en 2008 après plus d'une cinquantaine de réussites. Les activités relatives au renforcement des savoir-faire et des savoir-être traditionnels, telles que la pratique d'une langue autochtone, se matérialisent sous les traits d'un autre programme encore d'actualité, le *Drumming Circle*, qui réunit de 15 à 20 hommes autochtones. L'artisanat occupe aussi une place de choix, notamment par des ateliers de sculpture traditionnelle d'origine inuit sur pierre de saponine. Ce dernier volet s'inscrit également dans une visée d'aide à l'insertion suivant une philosophie holistique travaillant sur l'*empowerment* des individus, autrement dit sur la reprise en main de leur propre destinée. Ce leitmotiv se vérifie dans le cadre de tous les programmes du Centre, de sorte qu'il apparaît comme l'aboutissement conceptuel de presque trente ans de réflexions collectives. C'est d'ailleurs dans la continuité des initiatives passées qu'est créé un nouveau Foyer d'accueil mixte.

Fondé en 2004 à l'initiative du CAAM, Projet Autochtone du Québec (noté PAQ) gère avant tout un refuge bien qu'initialement il devait s'agir d'un projet de réinsertion. Dans les faits, le Centre offre un service d'hébergement dédié aux personnes itinérantes de Montréal, un nombre qui s'élèverait, en 2010, à environ 400 individus dans la zone avoisinant les axes Atwater et Saint-Laurent. Liée à la question du manque de logement dans les réserves, souvent motif de départ vers la ville, insistons également sur la prépondérance de cette problématique dans une ville comme Montréal. De là est né le parti pris d'hébergement de ce Centre qui offre également des services de base tels que repas, douche, laverie, téléphone ou Internet. De plus, conformément à l'ambition première de PAQ, le Centre dispense des services adaptés aux besoins culturels des populations en question, tout en encourageant leur réinsertion sociale. Il peut s'agir de cours de cuisine, d'atelier de sculpture ou d'assistance psychosociale, soit tout autant d'activités qui vont dans le sens d'un *empowerment* des populations. Le besoin, de la part des personnes, d'appartenir à une communauté est également une considération prise en compte dans le mandat du CAAM. Partant, l'objectif de ce Centre est aussi de maintenir ce sens de la communauté, car c'est une forme de support stimulant l'*empowerment* des personnes. Il faut toutefois souligner qu'aujourd'hui, une conjoncture défavorable secoue la stabilité du Centre. Le bail de l'institution arrivant à échéance, son personnel est confronté à la difficulté de trouver un nouveau local, et ce, en dépit du soutien accordé par la ville de Montréal. Si l'année 2012 a été marquée par un sursis imposé par la municipalité aux actuels propriétaires du site qui héberge la structure, rien n'a encore été résolu quant à un éventuel déménagement.

En résumé, de la fin des années 1990 jusqu'à aujourd'hui, l'orientation du CAAM en matière de services sociaux relègue au second plan son rôle de pôle culturel, et ce bien qu'il soit encore présent dans la plupart des activités. L'organisation semble avoir glissé du rôle de maison d'échange interculturel d'envergure communautaire élargie à celui de pôle d'entraide dominé par des couches sociales défavorisées.

6.1.3. De la *topophilia* à la *topophobia* ?

Le déménagement au 2001 boulevard Saint-Laurent peut être considéré comme le climax du processus d'institutionnalisation à l'œuvre depuis trois décennies. Pourtant, rares sont ceux aujourd'hui à se remémorer l'acquisition de cet espace avec un profond enthousiasme. La plupart des répondants ont souligné *a posteriori* le manque d'unanimité qu'a occasionnée l'appropriation du nouveau site.

I.C. : C'est comment aujourd'hui en comparaison d'avant ?

J'adorais ce Centre-là, celui-là c'était vraiment quelque chose. Ça m'a fait de la peine quand on a déménagé. On m'a dit que c'était pour la bonne cause. Mais ça a tout changé. C'est l'esprit qui était plus là. Fraternité, rapprochement, chaleur humaine. Aujourd'hui, ça change tout. C'est plus rigide.

Au-delà des changements matériels liés au fonctionnement du Centre, ce « quelque chose » qui a changé semble profondément idéal. C'est du côté du ressenti inspiré par le Centre qu'il faut chercher une clé d'explication des changements opérés. En effet, les mots « ambiance » ou « atmosphère » ont été régulièrement entendus quand il s'agissait de nommer les différences entre l'ancien et le nouveau centre. Ce pouvait être :

Avant y'avait une bonne atmosphère là-bas. Avant je me souviens, il y avait beaucoup de monde, et puis il me semble qu'il y avait des activités pour la communauté en plus du point des services.

Lorsque cette personne utilise l'expression « activités pour la communauté », c'est de la nature familiale de la vie du Centre dont il est question. Ce point traverse les propos de la plupart des répondants lorsqu'il est question de la fréquentation actuelle du CAAM. Le point de vue suivant offre de mieux comprendre la question des activités tout en précisant ses relations avec le type d'usagers ciblé :

I.C. : C'est comment aujourd'hui en comparaison d'avant ?

Comparé à avant c'est complètement différent. Parce qu'avant c'était plus familial, c'était une petite place, c'était une petite maison. C'était rendu que les travailleurs, là-bas, ils travaillaient dans les toilettes ! J'ai entendu des histoires. Mais ici c'est grand et tu sais, c'est pas autant familial que ça l'était. Moi j'ai ma petite fille et si

une fin de semaine je veux rencontrer d'autres Autochtones qui ont une femme et puis une famille pour m'en aller à quelque part, je ne pourrais pas ben ben venir ici pour faire ça. C'est vraiment différent de dans le temps. C'est pas la même chose. Aujourd'hui c'est pas mal plus centre communautaire et en même temps t'as des problèmes comme l'itinérance, des problèmes d'intoxication, des gens à problèmes. C'est pas tous des gens à problèmes, mais tu sais il faut comprendre que c'est pas la famille qui vient de... je sais pas moi, Pleasantville (rire) qui va arriver dans le Centre et qui va s'amuser...

I.C. : Mais ça prendrait quoi alors pour les familles ?

Ben, tu sais, les mercredi, à la place d'avoir rien qu'un centre de soir, it will be cultural night donc on aurait beaucoup de gens qui viendraient drummer, des petites danseuses avec une grande danseuse pour leur montrer en même temps comment danser pour pouvoir transmettre la culture, transmettre les traditions parce que c'est ça qui est important, c'est ça qu'on fait, transmettre. Et en même temps, on aurait peut-être un cooking class ou rien que des petits concours comme c'est qui qui cuisine le plus vite. C'est des affaires comme ça qu'on fait dans les communautés et qui font que c'est drôle tu sais. Ça se fait pas tout le temps en communauté, mais quand ça se fait c'est vraiment bon, y'a beaucoup de who's the best goose caller, who's de best moose caller, tu vois. Des petits concours de même, c'est tout le temps le fun. Donc c'est ça qu'on vise à ramener ici et c'est sûr que si un jour on a les fonds pour ouvrir les samedis et les dimanches, je suis pas mal sûr que le monde serait là. Mais moi, je suis pas le directeur ici, je suis rien qu'un chef d'équipe (rire) en intervention pour les Autochtones. Tu sais, si j'étais le directeur, je me concentrerais vraiment à faire revenir les familles, puis quand tu te concentres comme ça, c'est sûr qu'il faut pas que tu laisses aller la clientèle qui a mal et qui sont perdus ici en milieu urbain. Faut quand même les servir, mais il y a d'autres jours pour les familles. C'est peut-être fermer les portes à cette clientèle-là deux, trois jours, même pas, la fin de semaine. Moi je trouve que les samedis et dimanches ça devrait être que familial, puis si les autres jours ils en ont besoin, qu'il y ait des temps pour ça, comme des pool de basket pour les familles le mercredi en après-midi de 1h à 4h, toutes les familles ont le droit de venir chercher des affaires, tu sais c'est barré aux personnes de la rue, comme « excuse nous, nous on a un mandat low ici ».

Ce témoignage nous apprend plusieurs choses. Tout d'abord, il renforce le constat que la situation socioéconomique des personnes est dorénavant source de division des populations quant à leur implication dans la vie du Centre. Dans ce cadre, le témoignage de ce travailleur du CAAM met de l'avant la vaste remise en question en cours à propos de la spécialisation du Centre. Depuis 2011, date de la « Grande réouverture » de l'institution, on ne compte plus les initiatives de rencontre qui visent à rétablir le mandat socioculturel de l'endroit. Cet événement majeur intervenu le 21 juin 2011, jour de la Fête nationale des

Autochtones au Canada, entendait marquer une reprise en main de la vocation initiale de lieu de rassemblement culturel.

Grande réouverture du CAAM (21 Juin 2011)



Crédits : L. Desmarais.

Globalement, les activités escomptées s'inspirent largement de ce que l'on retrouve en communauté. À nouveau comprise comme l'entité spatiale dont la réserve représente la pointe de l'iceberg plutôt que comme le concept sociologique, ce type d'organisation représente un modèle de cohésion sociale très présent dans l'appropriation de la ville par sa présence autochtone. Seulement la revalorisation de ce rôle en termes de transmission de la culture ne peut se faire qu'au sacrifice de la présence de tout un pan de la population. Immanquablement, les versions présentes et futures du CAAM au 2001 boulevard Saint-Laurent ne pourront s'approcher de l'idéal que représente l'ancien Centre sur Côte-des-Neiges. Il faudrait être aveuglé par un romantisme mélancolique pour y voir la mort de la plus vieille institution autochtone de la ville, mais surtout souhaiter le retour d'un passé relevant de l'idéalisation présente. À l'inverse, derrière les changements de fonction et de sociabilité se dessine quand même l'idée de fréquentation. Dans ce cadre, les modifications recherchées en termes de pratiques, et de sens même de ces pratiques, peut entraîner des opérations de restructuration ou d'extension de l'organisation. Nous y reviendrons par la suite.

Dans tous les cas, c'est bien de l'idéalisation de l'ancien Centre dont il est question. Le déterminant territorial, lié à la localisation dans un nouveau quartier considéré comme « difficile », incarne plutôt qu'il ne précipite le changement symbolique du sens d'un lieu confronté à l'urgence conjoncturelle d'adapter son offre de services. Car si la localisation, la forme, la structure ou les activités concourent à différencier le nouveau Centre de l'ancien, c'est plutôt les valeurs, les significations et les aspirations ressenties par les usagers qui lui insufflent son caractère distinctif. Ce point fait écho à l'idée de *topophilie* théorisée par Yi-Fu Tuan (1974) dans la continuité de la *Poétique de l'espace* élaborée par Gaston Bachelard (1958). Le mot désigne l'affection portée par les individus à un lieu dès lors doté de valeurs qui se mêlent généralement à une portée identitaire et culturelle. Lorsque les répondants nous parlent d'ambiance, c'est tout l'imaginaire associé au lieu qui surgit à travers l'idée que ses usagers se font de sa personnalité. En l'absence d'une fréquentation plus familiale, les modifications concernant le profil des usagers transforment la relation affective à l'entité spatiale et affectent du même coup la formation des valeurs associées au lieu. Or, les valeurs affectives conférées par les sociétés à un lieu peuvent être

positives, c'est ce que désigne la *topophilie*, mais également négatives, il s'agira alors d'un cas de *topophobie* (Tuan, 1979). Considérant l'attachement actuel que suscite le CAAM, nous postulons que l'institution est bien loin de représenter un cas de *topophobie*, en dépit du fait que les valeurs associées au nouveau centre relève d'un point de vue relativement négatif pour certains, quoique pas résigné comme nous l'avons vu avec les démarches de revitalisation actuelles, et sont loin de faire l'unanimité. Toujours est-il que sans aller jusqu'à postuler une conversion des perceptions du Centre de la *topophilie* à la *topophobie*, il y a un changement dans son image qui amoindrit le sentiment de sécurité qui le caractérisait auparavant. Autrement dit, le nouveau CAAM ne fait pas forcément peur, mais n'est pas non plus un endroit « sûr où tu peux emmener tes enfants ». C'est tout le changement du sens du lieu qui affecte la qualité perçue de cet espace. C'est pourquoi, même si le sens du lieu – et non pas le lieu – s'est altérée, sens du lieu il y a toujours pour beaucoup.

6.2. Mutation et continuité

On l'aura compris, la thèse du déterminisme territorial attribué au changement d'environnement immédiat du CAAM ne nous semble pas totalement convaincante pour expliquer ce qui, loin d'être une perte d'influence, ressemble plutôt à une hyperspécialisation des fonctions du Centre. Dans l'optique d'éclairer davantage la complexité des facteurs qui ont favorisé cette réorientation fonctionnelle, structurelle et symbolique, il est nécessaire de questionner la pérennité des services hérités pour la plupart de la seconde phase de développement du Centre pour ensuite replacer leur évolution dans le contexte plus large de paysage autochtone de la ville. À cette perspective se joindront ensuite des préoccupations de type générationnel, alors qu'il sera question de préciser l'implication des acteurs de la structure. En concluant sur l'évolution des sources de financement du CAAM, nous ouvrirons la voie aux nécessaires changements qui caractérisent sa situation en 2012.

6.2.1. L'autonomisation des services, l'atomisation des lieux

Que sont devenus les activités et les programmes qui comptaient sur la participation de toutes les catégories socio-économiques formant la présence autochtone montréalaise ? Nous l'avons vu, la décennie 1980 a été marquée par un dynamisme inégalé jusque-là dans la jeune trajectoire du Centre. C'est d'ailleurs l'expérience collective de cette acmé structurelle qui précipite le déménagement au 2001 boulevard Saint-Laurent en 1995. Ce temps fort s'inscrit dans un contexte plus large de mutations des institutions autochtones montréalaises. C'est par exemple la même année que le Conseil Cri de la santé et des services sociaux de la Baie James (composante de l'ARC), fort des progrès infrastructurels opérés dans le Nord, retire la responsabilité du transport et des soins concernant les patients cris à l'Hôpital Général⁹⁹. Ce type de changement a éventuellement pu affecter le nombre des personnes cries fréquentant Montréal. Toujours est-il que le CAAM a déménagé la même année, rendant caducs les liens de proximité naguère établis. Les propos de la répondante suivante offrent un portrait des transformations en termes d'activités et de programmes qui ont alors animé le Centre :

Et le changement de clientèle ça a influencé les programmes, les activités, c'est sûr. Parce que il y a eu plus de services par rapport à l'information sur le sida, les maladies, la toxicomanie, l'hépatite C... Plus ciblé prévention, tous les soins de première ligne. Avant, le Centre d'amitié avait le côté formation, ça, ça s'est défait. Les services qu'il y avait auparavant au Centre d'amitié se sont dénoués avec eux autres qui sont pris tout seul. Et puis les gens ils ont embarqué avec un autre maillon, avec une autre entreprise autochtone. Dans le sens des ressources humaines comme je parlais tout à l'heure, développement des ressources humaines, éducation, formation. Avant ça, c'était le Centre d'amitié qui offrait des ressources comme ça, qui trouvait de l'emploi. Maintenant, étant donné que y'a une connexion faite spécialement pour ça, c'était rendu avec la Commission des Premières Nations des ressources humaines. Comme Dolores qui a pas mal participé à ça. Tous les services ont pris de l'ampleur parce que ça marchait. Et c'est sorti du Centre. Ça s'est détaché. Parce qu'avant, au Centre d'amitié, il y avait tout ça, y'avait même de l'aide pour la famille, les familles. Moi je me souviens. Y'a des choses qui existent encore là, mais...

⁹⁹ L'Hôpital pour enfants conserve quant à lui ses responsabilités par l'intermédiaire du *Northern and Native Child Health Program*.

La personne indiquée, Dolores André, est une « ancienne » du CAAM. Aujourd'hui directrice du point de service montréalais affilié à la Commission de développement des ressources humaines des Premières Nations du Québec (notée CDRHPNQ), elle a grandement participé aux programmes d'aide à l'emploi qui faisaient une partie du dynamisme du CAAM au début des années 1990. « Point de service », car si le programme d'insertion professionnelle a remporté un grand succès qui l'a poussé à s'épanouir en dehors des murs du Centre d'amitié, il est aujourd'hui rattaché à l'organisation politique des Premières Nations, soit l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (notée APNQL). En conséquence, cette « entreprise autochtone » ne s'est pas seulement affranchie d'un cadre spatial, mais également du cadre communautaire, allant à l'encontre de la nature apolitique des Centres d'amitié autochtones.

Par ailleurs, le témoignage ci-dessus met en lumière un point plus général. En effet, alors que « tous les services on pris de l'ampleur parce que ça marchait », leur mise en œuvre est « sorti(e) du Centre », « ça s'est détaché ». Il est possible de lire ce détachement à la lumière de plusieurs perspectives conjoncturelles. Rappelons d'abord que les précurseurs du CAAM étaient un groupe d'étudiants inscrits à l'Université de Concordia. Qu'est devenue cette habitude qui érigeait le centre au rang de lieu de rendez-vous étudiantin ? Les années 1980 et 1990 sont marquées par une scolarisation de plus en plus poussée des jeunes autochtones. Dans ce contexte démographique, il n'est guère étonnant que chaque université montréalaise, parfois même collège, se dote de sa propre association destinée aux élèves autochtones, locaux à l'appui. C'est ainsi que furent créés la *First Peoples' House* de l'Université McGill, le Cercle des Premières Nations de l'Université du Québec à Montréal ou encore le *John Abbot College Aboriginal Student Resources Centre*. Entre-temps, les administrations autochtones, plus fortes que jamais, élaborent leurs propres services aux étudiants à l'instar de ceux destinés aux Inuits comme l'illustre le *Kativik Student Services*. Dans cet origami organisationnel, l'expérience du CAAM ne polarise plus la vie de ces nouvelles générations d'étudiants comme cela avait été le cas par le passé. Néanmoins, il serait illusoire d'imaginer le Centre sans la présence d'une jeunesse des plus dynamiques. En 1999, un groupe de jeunes investit le sous-sol de la structure. Grâce à cette initiative, ils obtiennent un financement au titre de Centres

polyvalents pour jeunes autochtones en milieu urbain (CPJAMU), un programme désormais appelé Connexion culturelle pour jeunes autochtones (noté CCJA). Alors que le fonds provient du gouvernement fédéral (Affaires autochtones et Développement du nord du Canada, noté AADNC), il est administré conjointement par l'ANCA et le RCAAQ. Travaillant essentiellement auprès des jeunes à risque élevé, l'équipe du CCJA met en place un ensemble d'activités de familiarisation avec les technologies de communication afin de promouvoir les cultures, favoriser le rapprochement entre les peuples, tout en poursuivant l'objectif de leur réinsertion professionnelle. L'émission de radio hebdomadaire, *Native Solidarity News*¹⁰⁰, l'animation d'un blogue sur Internet¹⁰¹ ou encore l'organisation de séjours en forêt grâce à un partenariat avec le Centre d'entraide et d'amitié de Senneterre en sont exemplaires. En conséquence, imaginer un CAAM privé de sa jeunesse serait une erreur.

¹⁰⁰ Pour l'écoute en streaming : <http://ckut.ca/listen.php>.

¹⁰¹ En ligne : <http://cibj.blogspot.com>.

Le Centre des jeunes du CAAM



Source : Site internet officiel du CAAM.

Pour en revenir à l'éparpillement des lieux de convergence autochtone visible à l'échelle de la ville de Montréal, il convient de souligner la naissance contemporaine de quantité d'organisations à vocation culturelle. Rappelons-nous que le premier festival des cultures autochtones organisé en 1982 est une initiative du personnel du CAAM. Les années passent et ce type de rencontre représente un créneau de plus en plus pertinent à investir compte tenu de la visibilité qu'il confère. C'est ainsi qu'André Dudemaine, Daniel Corvec et Pierre Thibault s'associent en 1990 pour créer le Festival Terres en Vue – *Land Insight* – de l'organisation à but non lucratif éponyme. Au cœur d'un Montréal emblématique en raison de ses festivals estivaux, l'événement tenu au mois d'août en plein centre-ville est pensé comme un espace de convergence pour les Premières Nations désireuses de renforcer leurs liens à travers des rencontres et des échanges. Ce dialogue interculturel réunit musiciens, écrivains, danseurs, conteurs, réalisateurs, comédiens, etc. au sein d'un dialogue interculturel célébrant les cultures premières en Amérique. Il faut dire que la décennie 1990 est marquée par une effervescence des organismes culturels autochtones qui, s'ils ne sont pas exclusivement tournés sur Montréal, disposent au moins d'un siège social stratégique dans la métropole. C'est notamment le cas de la Wapikoni mobile, les maisons de production Ondinnok et Nutaaq Media (Mushkeg Media) ou Nation/Beesum Communications, etc. Le célèbre Jardin botanique de la ville n'est pas en reste et le Jardin des Premières Nations prend vie au gré des visites et des conférences. En somme, les événements culturels autochtones sont atomisés, soit répartis en de nombreuses rencontres et lieux qui séduisent de plus en plus de monde.

En parallèle, la spécialisation progressive des services du CAAM ne correspond plus aux besoins d'une frange entière de la population qui aura « plutôt tendance à fréquenter le pow-wow de Kahnawake ou le Jardin botanique » pour reprendre les mots d'une répondante. Cette même personne conclut en insistant que c'est ce qui fait la différence entre la situation montréalaise et celle d'autres villes comme Toronto ou Ottawa où « les Centres sont le *hub*¹⁰² de la vie culturelle, et donc la communauté est plus forte. Il y a quelque chose de différent ». Face à l'éclosion de nombreux lieux montréalais, la vocation de ce lieu de condensation sociospatiale catalysant la vie culturelle autochtone

¹⁰² Le mot est traduisible par « plateforme » ou « plaque tournante ».

montréalaise se serait ainsi affaiblie. Cette tendance s'est accentuée au fil des années 1990 et 2000 caractérisées par l'explosion des pratiques d'appropriation matérielle de l'espace urbain. La multiplication des espaces d'expression ou d'effusion propre à l'autochtonie montréalaise qui en découle relève d'un processus de « micro place-creation » (Watson, 2010 : 277). Éparpillés dans le tissu urbain, les événements sont accueillis par divers lieux, du musée au théâtre en passant par les Centres communautaires ouverts à tous, Autochtones comme non-Autochtones. Les sites sont atomisés, soit géographiquement dispersés, les événements vont y être autonomes, soit plus ou moins indépendants les uns des autres et en dépit du fait que la population qui y participe constitue un lien humain de l'un à l'autre. Il est légitime de se questionner sur le devenir de l'assise humaine qui formait le socle rassembleur garant du rayonnement passé du CAAM. Et qu'en est-il de cet esprit communautaire qui soudait des individus pourtant géographiquement dispersés ?

6.2.2. L'héritage communautaire

Par son grand âge, l'une des répondantes mentionnées dispose manifestement d'une longue expérience de vie dans les Centres d'amitié autochtones ontariens et nous permet de mieux cerner la différence montréalaise dans une perspective faisant la part belle à la question générationnelle. Dans la continuité des propos consacrant les Centres d'amitié comme les « hub » de la vie culturelle de villes comme Toronto ou Ottawa, elle repousse les limites de la comparaison pour m'expliquer que la situation démographique dans les villes des autres provinces est différente de celles localisées au Québec. En affirmant que les présences autochtones urbaines y sont plus anciennes et s'étalent sur un plus grand nombre de générations dans les autres provinces, spécialement de l'Ouest, elle rejoint un constat démographiquement admis. En cela, elle postule qu'à présent, les premières générations d'autochtones montréalais ont vieilli et ont vu les seconde et troisième générations des leurs grandir à Montréal. Comme l'indiquait une autre répondante, d'autres ont pu également retourner vivre dans leur communauté. Or, ce roulement des générations aurait eu un impact sur la vie du CAAM, un point amplement relayé par une autre répondante innue, âgée d'une cinquantaine d'années et largement investie dans la vie du Centre au tournant de la décennie 1980 :

Les gens qui fréquentaient le Centre, qui travaillaient là-bas, on a vieilli. On a chacun notre vie, et quand on se voit c'est « Bonjour ! ça va bien ? ». C'est un peu comme la communauté. Dans ta communauté ou ici, t'es chez vous partout, c'est ce que je pense. [...] Et la mission du Centre doit toujours être la même, sauf que la clientèle a changé. Dans le sens où aujourd'hui, quelqu'un qui se prend plus en main, il en a pas besoin. Moi en tant que tel ça m'a aidé au début le Centre d'amitié ça c'est sûr. Mais à un moment donné, moi aussi j'ai ma place dans cette société. Maintenant je suis plus solide, trop solide pour embarquer dans un cercle vicieux de consommation ou quoi que ce soit parce que j'ai d'autres objectifs.

Au-delà de la confirmation qu'apporte ce témoignage sur l'existence d'une communauté autochtone réunie autour de la fréquentation du CAAM, la question générationnelle se dégage du propos avec une certaine clarté. Pour reprendre son expression, les premiers arrivants « se sont placés », et bien souvent dans des institutions qui véhiculent une image profondément positive de l'autochtonie. C'est par exemple le cas des Cries Emma Saganash ou Diane Icebound qui travaillent pour CBC North, soit l'antenne de Radio Canada qui traite l'actualité dans les régions du Nord-du-Québec. Largement impliquées dans la vie du CAAM de Côte-des-Neiges, leur parcours dans l'industrie télévisuelle illustre la trajectoire de cette nouvelle classe moyenne montante. Cela veut-il dire qu'une fois leur situation socio-économique stabilisée, ces personnes n'éprouvent plus le besoin de s'associer au Centre ? Assurément pas. Nombreux sont ceux à avoir occupé des fonctions dans les Conseils d'administration successifs. De plus, le retrait, quand il ne s'agit pas simplement d'une prise de distance des « anciens » du Centre signifie-t-il pour autant un arrêt de la dynamique communautaire qui donnait vie à l'ancien centre ? Le récit du parcours de ce travailleur actuel de la structure semble offrir des réponses à cette question. Dans l'optique de ne pas perturber la cohérence de la narration de sa trajectoire personnelle, l'interaction est restituée sans coupure.

I.C. : Et comment t'en es arrivé à travailler là ?

J'ai commencé à faire des choses que j'aurais pas dû faire, mais écoute, tu sais, c'est le vécu... Aux environs de vingt-six ans ben, j'étais au bout de ma corde, et puis j'ai travaillé en administration pendant trois ans, attends, 24, 25, 26 j'ai travaillé en administration avec un ordinateur toute la journée. Trois ans de temps, c'est vraiment tannant. Et puis, je voulais faire du volontariat à quelque part. Et puis dans une place où il y avait des Autochtones, où est-ce que je pouvais aider un peu. Donc un mercredi soir je suis allé là, et j'ai rencontré un chef d'équipe et aussi le directeur

et je leur ai demandé si je pouvais faire du bénévolat. Et je suis un Autochtone, je suis Cri, j'ai travaillé en administration, j'aime vraiment les gens, j'ai un bon contact, j'ai une bonne connexion avec les gens d'où je viens fait que j'aimerai ça aider. Ils m'ont dit pas de problème, viens les mercredi soir, les mercredi soirs on fait un centre de soir, OK ? Je pouvais pas venir avant parce que je travaillais avant. Un centre de soir ça commence à six heures et ça finit à neuf heures. Pis on donne de la nourriture, on parle aux gens, on écoute des films, on joue à des jeux de société, alors je dit ok c'est beau. Mais quand j'ai vu comment c'était quand je suis arrivé, je voyais qu'il y avait beaucoup de gens qui étaient à risque dans la place, fait que je me suis dit que j'allais peut-être pouvoir amener mon positif ici et pis finalement je suis rentré les mercredi, 3h de temps, de six à neuf. Et j'ai parlé à des gens, j'ai remarqué qu'il y avait beaucoup de gens qui venaient d'où je venais, et beaucoup de gens que je savais ce qu'ils étaient en train de vivre un peu, vu que je suis un Autochtone en milieu urbain aussi. Et beaucoup de gens qui recherchaient leur identité, qui étaient métis comme moi aussi, ils cherchaient... Finalement j'ai aidé pendant un mois environ, ils ont remarqué que je connaissais bien les ressources qui étaient à Montréal, que j'étais une personne qui était vraiment de bonne communication, de bonne relation publique avec des entourages, de bon nom (rire)... Et puis vraiment de bonne foi, tu sais. Je suis un bon gars. (rires) Un soi-dit bon gars (rires). Fait que finalement on a aidé les gens et un soir je me suis fait appeler par le chef d'équipe ici qui m'a dit « Quand est-ce que tu finis ton autre travail de trois ans ? ». Et il finissait un mois, deux mois après. Alors je me suis fait dire qu'il y avait un poste qui se libérait ici alors je me suis dit que j'allais m'essayer. Et tu sais, il m'a appelé pour le dire, fait qu'il voulait que j'applique. Finalement j'ai appliqué et quand je suis allé en interview, je me suis assis avec 2 ou 3 autres personnes qui étaient là. J'ai regardé à côté de moi, j'ai vu un Allochtone, un autre Allochtone et un Autochtone et je me suis dit bon, peut-être que je vais l'avoir, peut-être que je vais pas l'avoir. La madame qui était là, qui était la présidente, c'était une madame qui était crie de ma communauté à moi et elle, elle a connu ma mère. Et quand j'étais tout petit elle était là. À l'ancienne place, fait que j'ai été surpris. Ils m'ont posé des questions, je leur ai dit que j'étais au courant de la cause des Autochtones en milieu urbain, des Premières Nations, de toutes les ressources qu'il y a aux alentours ici. J'ai de la persévérance, j'ai de l'initiative. J'aime mon monde, j'aime la communication, j'aime les relations publiques, j'aime les médias. J'aime pouvoir faire beaucoup mieux pour mes gens, c'est tout. Finalement quand je suis parti ils m'ont rappelé le lundi et ils m'ont demandé quand est-ce que je pouvais commencer. Fait que là j'ai eu le poste, j'étais super content. J'ai commencé à travailler en tant que intervenant jeunesse, pendant un an et demi. Pis écoute, pendant mon un an et demi, je trouvais que les Autochtones en milieu urbain étaient un peu renfermés sur eux autres même, ils partageaient pas beaucoup avec les autres organismes. Alors je me suis donné comme mandat personnel d'approcher d'autres organismes comme Cactus Montréal, comme Plein milieu, Immu. Tous des petits organismes qui travaillent dans la proximité, qui sont sur le terrain, quand moi je suis pas là ils voient des choses comme ça ils peuvent m'appeler. C'est ça, d'avoir plus de contact avec eux, avec d'autres organismes pour pouvoir créer des ponts pour les clients. C'est ça que j'ai commencé à faire.

I.C. : C'était qui que t'avais vu quand t'étais petit et qui était présidente lors de ton entretien ?

C'était une membre du Conseil d'administration. Elle et ma mère, ma tante, pis mon autre tante, elles étaient tout le temps ensemble quand elles faisaient du bénévolat à l'ancien Centre. Et quand elle m'a vu, elle m'a dit « T'es lequel toi ? » parce qu'on était deux petits gars. Et elle m'a dit « Je t'ai vu quand t'étais tout petit bébé ! ». Elle était super contente de me voir, et de voir que j'étais attentif, que j'avais beaucoup d'intérêt pour la communauté autochtone à Montréal. Fait qu'elle était bien contente de me voir là, et de voir comment j'avais grandi en milieu urbain et de voir que j'avais une notion des problèmes ou de la problématique des Autochtones en milieu urbain qui amène à l'itinérance, tout ça tu sais. Fait que c'était vraiment le fun. Moi je pense que j'ai été chanceux que ma famille soit encore en communauté, tu sais c'est florissant, j'ai beaucoup de membres de ma famille. Et puis j'ai été chanceux de savoir que j'étais Autochtone, j'ai pas été adopté, tu sais, j'ai pas été... La seule chose que moi j'ai perdu c'est ma langue. Là j'ai une femme qui est crie comme moi et qui le parle. Donc je l'apprends petit peu par petit peu, comme ma petite fille. Maintenant, au moins, quand quelqu'un me parle je sais ce qu'il est en train de me dire à peu près. C'est ça qui est intéressant.

Trois pistes de lectures se dégagent du foisonnement des idées précédentes. En premier lieu, et conformément à l'ordre narratif, soulignons les débuts tumultueux de la vie d'adulte du répondant à l'issue desquels il considère être arrivé « au bout de sa corde » à vingt-six ans. S'il ne précise pas d'emblée de quoi il ressort, le lecteur attentif notera sa sensibilité à la situation de précarité matérielle comme psychosociale à laquelle sont précisément confrontés les usagers du CAAM considérés en difficulté. Alors qu'il débute son volontariat au sein du Centre, la personne se dit préoccupée par les personnes « à risque dans la place » se disant que grâce à sa propre démarche de reprise en main personnelle, il pourrait « amener [son] positif ». Au fil du propos, on comprend que ces difficultés sont moins d'ordre socio-économique, que liées à l'expérience d'une désorientation culturelle vécue en ville. Il nomme ce point la « problématique d'être autochtone en ville ». De surcroît, étant lui-même de parenté mixte tout en se considérant comme Cri, il évoque la difficulté d'une quête individuelle des racines qu'il associe avec l'idée d'un contact actualisé en permanence avec l'univers des communautés comme voie de salut. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre l'allusion aux enfants adoptés dans le cadre du « sixty scoop » déjà évoqué en première partie de la thèse. S'il s'estime « chanceux » d'avoir de la famille à visiter dans la communauté dont est originaire sa mère, il considère cette mobilité comme essentielle dans l'expérience individuelle de l'autochtonie. Ce point permet

d'introduire un fait. Force est de constater que la population itinérante du CAAM compte sur une surreprésentation de personnes d'origines inuit. Loin de stigmatiser une population plutôt qu'une autre, ce constat s'explique par le fait que regagner l'Arctique nécessite un trajet en avion assez onéreux, diminuant les chances de ces derniers, plus que quiconque, de revoir un jour leur contrée d'origine. Ce rapport à entretenir avec les territoires ancestraux est au cœur de la mission du Centre, spécialement du CCJA qui organise annuellement des « sorties dans le bois » pour les jeunes en difficulté en partenariat avec le Centre d'amitié autochtone de Senneterre. À travers ce type d'activités, c'est tout le rôle en matière de revitalisation culturelle qui se donne à voir dans un Centre qui conserve, dans ces conditions, sa vocation de conscientisation identitaire et culturelle.

En second lieu, le récit de son parcours donne une idée du processus sous-jacent à l'investissement actuel des personnes au Centre. Il débute en effet par une phase de bénévolat à un moment où la spécialisation fonctionnelle déjà évoquée fait partie de la vie du Centre, soit au début des années 2000. Au rythme de ses visites, il apprend à connaître et à se faire connaître des personnes qui fréquentent l'endroit. C'est donc tout naturellement que « je me suis fait dire qu'il y avait un poste qui se libérait ici alors je me suis dit que j'allais m'essayer ». L'altruisme de sa démarche rencontre ainsi sa propre volonté de s'investir au sein d'une communauté qu'il côtoie et envers laquelle il se sent une appartenance. C'est ce que semble résumer la déclaration suivante : « J'aime pouvoir faire beaucoup mieux *pour mes gens*, c'est tout ». Ce type de propos, entendu chez d'autres personnes, confirme la continuité de valeurs ayant déjà fait la force de « l'ancien centre » telles que l'entraide et la solidarité qui performe tout autant dans la nouvelle structure. De fait, bien qu'il y ait eu changement d'image du CAAM, ses principes et sa philosophie, fondamentalement liés aux personnes investies, perdurent. Comment s'étonner alors que les multiples partenariats entrepris dans l'optique d'aider les personnes à la rue obéissent à la logique de prendre soin les uns des autres. En gardant un œil sur ceux qui en ont le plus besoin, le Centre fonctionne toujours comme une plateforme en lien avec « d'autres organismes pour pouvoir créer des ponts *pour les clients* ». En conséquence, si le CAAM n'est plus vraiment le « hub » de la vie culturelle montréalaise, il reste le relais primordial

d'un réseau inégalé à l'échelle montréalaise concernant la problématique de l'itinérance en milieu autochtone. L'interconnaissance est toujours la clé de voute de cette structure.

Dans cette continuité, et ce sera le dernier point, le répondant souligne qu'il dispose d'une « bonne connexion avec les gens d'où je viens ». Il note d'ailleurs « qu'il y avait beaucoup de gens qui venaient d'où je venais ». Notons que pour plusieurs personnes, la mobilité circulaire traduisant les allers et retours entre communautés d'origine et espaces urbains assez caractéristiques des pratiques spatiales des populations autochtones est tout bonnement hors de portée – comme de moyens – pour quantité d'itinérants. Dans tous les cas, même s'il admet sur le ton de la blague qu'il est « de bon nom », cette révélation n'est pas sans vérité. Au-delà du jugement de valeur, la pratique de la reconnaissance des liens familiaux mutuels lorsque deux personnes se rencontrent est assez courante dans les milieux autochtones. À l'issue de son travail sur la négociation des identités autochtones à Sydney, la géographe Yuriko Yamanouchi (2010) qualifie ce processus de « family identification ». À la suite de cette dernière, nous relevons le processus d'identification réciproque des origines comme un élément fondamentalement structurant des échanges interpersonnels qui intervient dans le cadre du CAAM comme de tous les autres espaces urbains livrés à l'appropriation de la présence autochtone montréalaise. Toutefois, dans le cas du CAAM, le sens accordé au lien social issu de cette pratique est déterminant dans l'organisation du bassin d'emploi drainé par le Centre. Mais ce n'est pas tout. Soulignons que le répondant mentionné a largement fréquenté le Centre localisé sur Côte-des-Neiges lors de son enfance. Cet élément s'est révélé positivement décisif quand il a été question d'occuper un emploi dans la structure. Concernant la présidente du Conseil d'administration de l'époque auprès de laquelle il passe son entretien d'embauche,

[...] Elle et ma mère, ma tante, pis mon autre tante, elles étaient tout le temps ensemble quand elles faisaient du bénévolat à l'ancien Centre. Et quand elle m'a vu, elle m'a dit « T'es lequel toi ? » parce qu'on était deux petits gars. Et elle m'a dit « Je t'ai vu quand t'étais tout petit bébé ! ». Elle était super contente de me voir, et de voir que j'étais attentif, que j'avais beaucoup d'intérêt pour la communauté autochtone à Montréal. Fait que elle était bien contente de me voir là, et de voir comment j'avais grandi en milieu urbain et de voir que j'avais une notion des problèmes ou de la problématique des Autochtones en milieu urbain qui amène à l'itinérance, tout ça tu sais [...].

Il semble qu'un transfert de valeurs d'une génération à l'autre opère comme un principe orientant le recrutement du personnel. Cette forme de filiation met à l'honneur la conscience des difficultés d'être autochtone à Montréal, loin des communautés, et renforce les bases idéologiques véhiculées par les travailleurs du CAAM. Un bémol doit toutefois être apporté à la perspective des liens unissant la ville à l'univers des communautés. Suivant la nécessité de dresser des ponts entre ces deux cadres spatiaux, certains répondants ont mentionné le besoin impérieux de composer le Conseil d'administration de membres disposant de relations privilégiées avec les communautés d'origines. Dans ce cadre, en dépit du fait que la conception qui émane des propos ci-dessous réifie les territoires ancestraux à des espaces lointains, il ne faut tout de même pas oublier que Montréal est situé en territoire Mohawk, proche de Kahnawake et Kanasatake. L'omniprésence de ces liens renforce la légitimité de l'ancrage spatial que représente Montréal comprise comme site de vie légitimement autochtone tout en élargissant l'idée même de terre natale puisque les personnes sont accueillies par les Mohawks en leurs territoires ancestraux. C'est ce qui explique d'ailleurs que les Mohawks aient été, de tout temps, impliqués dans la vie du CAAM. Par contre, l'histoire du peuplement autochtone montréalais nous a enseigné que les Cris et les Inuit sont présents depuis plusieurs décennies, ainsi que des membres anglophones des Premières Nations de l'Ouest. Cette morphologie humaine a évidemment marqué la nature des comités exécutifs et des conseils d'administration successifs. L'univers particulièrement anglophone du CAAM en est encore aujourd'hui un héritage.

6.2.3. Un regard vers l'avenir

Alors que le CAAM connaît un affaiblissement de son rôle de pôle communautaire élargi à l'ensemble des Premières Nations et Inuit de la ville, il rencontre parallèlement des difficultés financières appelant une restructuration de l'institution. Pourtant symbole d'épanouissement communautaire, le déménagement en 1995 dans les locaux actuels s'est assorti de lourdes créances sous forme d'une hypothèque qui absorbe une grande partie des liquidités du lieu. L'appui des organismes subventionnaires est plus que jamais décisif.

Ces difficultés débutent à un moment charnière de l'histoire des liens entre gouvernements et acteurs du mouvement des Centres d'amitié. Dans les faits, l'appui de la SAA évolue du statut de financement *ad hoc* destiné à pallier les insuffisances fédérales à celui de « core funding », soit de financement de base, s'imposant ainsi en qualité de substitut des autorités canadiennes. À différencier d'une enveloppe de fonds destinée aux opérations, cette enveloppe de fonds capitaux porte l'appellation de Fonds de développement pour les Autochtones. L'une des conditions de son accessibilité est de ne pas outrepasser les limites d'actions existantes dans le cadre d'autres structures. Autrement dit, afin d'être éligible, le CAAM ne doit pas offrir des services qui empiètent sur des programmes mis à disposition par d'autres organisations, gouvernementales ou autres. Or, en réorientant l'action du Centre vers une aide apportée aux plus démunis, les programmes du Centre communiquent avec d'autres structures qu'il a lui-même initiées, tels SPAQ ou encore certains services de PAQ ou FFAM, et qui bénéficient en partie de ces fonds. D'un autre côté, de multiples partenariats sont nécessaires au bon fonctionnement de la patrouille Ka'wahse qui travaille avec des associations locales originellement destinées aux non-Autochtones, telles que Cactus Montréal, Cocaïne Anonyme ou Plein Milieu, ainsi qu'avec des associations internationales comme Médecins du Monde dont la relation partenariale est officialisée depuis 2004. Du point de vue de la ville de Montréal, les travailleurs de rue sont supportés par la patrouille 21 des Services de police de la ville de Montréal (SPVM). Cette action concertée permet d'accéder à la formule de financement offerte par Services Canada, soit le ministère de l'intérieur canadien, dans le cadre de son volet « itinérance ». En conséquence, il existe une contradiction fondamentale entre les exigences de financement propre à Services Canada, qui encouragent le partenariat, et celles de la SAA qui impose l'exclusivité des services offerts. Cette contrainte a largement pu justifier un repli de la SAA derrière la relation subventionnaire unissant un programme du Centre, la patrouille Ka'wahse, et Services Canada. En outre, la garantie ultime du financement de la SAA est l'entretien de la vocation socioculturelle du lieu bénéficiaire, une vocation difficile à remplir compte tenu des besoins urgents déjà mentionnés en matière de lutte contre l'itinérance. C'est en raison de ce type de difficultés que le CAAM se voit retirer son financement de fond, si fondamental en temps de crise financière, vers la fin des années 1990.

En 1996, quelques années avant que ces coupes budgétaires exonérant l'aide provinciale, la relation de financement unissant les Centres d'amitié au Cabinet fédéral avait déjà connu des transformations fondamentales alors que la responsabilité administrative était déléguée à un ministère spécifique, à savoir Patrimoine Canada¹⁰³. Depuis lors, le PCAA est administré par l'ANCA dans ses relations aux associations provinciales comme le RCAAQ qui se voit alors en charge du PCAA et notamment des CCJA¹⁰⁴. Loin de constituer un point négatif, cette évolution peut permettre au contraire de renforcer plus efficacement la coordination de l'action des Centres à l'échelle de la province, renforçant du même coup les liens entre le CAAM et le RCAAQ. Car de façon générale, le rôle du RCAAQ est de soutenir les Centres d'amitié autochtones dans leur prestation de programmes, services et activités. À partir du 1^{er} avril 2001, le CAAM est intégré au rang de « Centre d'amitié en difficultés » conformément à la définition élaborée dans les lignes directrices du PCAA (RCAAQ, 2008a : 86).

¹⁰³ Pour en savoir plus : <http://www.canadianheritage.gc.ca/pgm/pa-app/frm/AFcentres-fra.cfm>.

¹⁰⁴ Il est à noter que depuis que la thèse a été écrite, la situation concernant la gestion de ce financement a changé. Depuis peu (2013), la responsabilité du PCAA, en amont de son attribution par l'ANCA, mais également du CCJA et du programme *Jeunesse Canada au travail pour les jeunes Autochtones en milieu urbain*, en somme la gestion de tous les programmes impliquant spécifiquement les milieux urbains n'appartient plus à Patrimoine Canada, mais aux AADNC. Depuis ce transfert, le ministère en question a vraisemblablement entrepris de supprimer le PCAA en raison du fait qu'ils ne veulent plus soutenir le financement de la mission des organisations, mais plutôt de projets au cas par cas, ce qui constitue, selon nous, un recul des avancées en matière de reconnaissance de l'expertise détenue par le mouvement des CAA. Pour en savoir plus, consulter le budget 2013-2014 de l'AADNC : http://www.aadnc-aandc.gc.ca/DAM/DAM-INTER-HQ-AI/STAGING/texte-text/2013-14RPP_pdf_1363177576527_fra.pdf.

En dépit du fait que l'initiative du CCJA finance 30% de l'exploitation globale du site, l'aide apportée n'est pas qu'exclusivement financière. Conscient des obstacles qui se présentent au centre montréalais, le RCAAQ met son expertise à disposition dès 2002 afin de soutenir les activités de la structure. L'aide apportée a d'ailleurs été publiquement reconnue par certains répondants comme en témoigne le propos suivant :

I.C. : L'avenir du Centre, comment tu vois ça ?

Comme je te disais tout à l'heure, c'est OK pour les services, oui, mais en même temps il faudrait qu'ils regardent du côté de la gestion. C'est à revoir moi je pense. Au niveau du fonctionnement à l'interne. Parce que si on change pas ça, ça va tomber. Et faudrait pas parce que ça fait longtemps que ça existe. Moi ça me ferait de la peine si ça tombait parce que ça a été le premier organisme autochtone qui a existé à Montréal. C'est pour ça que je voudrais pas que ça meurt. Et je pense que quelque part, étant donné qu'il y a le Regroupement qui regarde ça, et qu'ils voient que Montréal a de la difficulté et qu'il va falloir aider, ça peut aider.

Un plan de redressement se renforce d'année en année. À titre d'exemple, le Regroupement approfondit la démarche conjointe en négociant une entente bilatérale entre 2007 et 2008. C'est en vertu de cette dernière qu'un comité de gestion intérimaire est formé. La direction, assurée conjointement par la présidente du CAAM et la directrice générale du RCAAQ, est appuyée par divers experts qui encadrent les activités du CAAM tout au long du processus de redressement. Parallèlement, une étude est menée afin de renseigner les besoins, non pas des usagers du centre, mais de l'ensemble de la communauté autochtone montréalaise. Publiée en mars 2007 sous l'intitulé *Évaluation des besoins des Autochtones qui composent avec la réalité urbaine de Montréal*, l'étude cerne les défis auxquels font face les individus qui vivent ou qui sont de passage dans la métropole dans le but de découvrir de quelle façon ils affectent les organisations de prestation de services en milieu urbain. À l'issue de cette étude, il apparaît que le centre ne parvient plus à remplir certains volets de sa mission, notamment celui relatif à sa vocation de pôle culturel. Malgré ces efforts, le Comité directeur du CAAM peine à rétablir une activité plus conforme aux mesures escomptées. C'est pourquoi, en 2012, pour la première fois de l'histoire du mouvement des Centres d'amitié au Québec, un terme était mis à la relation entre le RCAAQ et l'un des Centres représentés. Partant, les difficiles relations

avec les bailleurs de fonds ne permettent plus au Centre de maintenir une activité permanente. C'est en raison de ce constat que le RCAAQ retire momentanément son affiliation au Centre actuel tout en nourrissant le projet d'ouverture d'un autre espace montréalais, dans un autre quartier.

Il est potentiellement question de transformer le site actuel du CAAM, par ailleurs essentiel compte tenu des besoins des populations itinérantes, en une antenne satellite d'un nouveau Centre multiservice consacré aux familles. Cette restructuration spatiale est bien loin de représenter une exception. Confronté à une évolution similaire de ses usagers, le Centre d'amitié autochtone de Vancouver amorçait, quelques années auparavant, le même type de scission de ses activités. La communauté urbaine salue aujourd'hui unanimement cette réussite institutionnelle. Le projet montréalais a déjà fait l'objet de plusieurs réunions, dont une consultation publique au mois d'octobre 2012, et compte sur le soutien d'un comité de parrainage réunissant des anciens acteurs du CAAM dans ses deux versions, tels Ida LaBillois Montour ou Jorge Herrera, ainsi que des personnalités publiques montréalaises, telles que Ellen Gabriel, Mohawk de Kahnawake et militante de FAQ. Actuellement, le comité parrain est devenu le conseil d'administration provisoire qui travaille au lancement du nouveau Centre d'amitié autochtone de Montréal. Loin d'être une fin, une nouvelle page de l'histoire du Centre montréalais se tourne sous le signe de la continuité de l'esprit communautaire.

Conclusion partie 3.

« La ville est toujours la ville de quelqu'un »

Parce que le constructivisme de Marcel Roncayolo (2003) s'ancre dans une imbrication de l'histoire des acteurs et de l'histoire des structures, ce titre lui est emprunté. Suivant ce dernier,

Le *quelqu'un*, c'est vous, c'est moi, mais aussi, moins identifiés, des groupes d'hommes, réunis accidentellement ou durablement. La ville est donc aussi le rapport que nous entretenons avec d'autres hommes, avec ce que l'on appelle, d'une manière floue, la société. Et le passage est pratiquement obligé de saisir les ensembles par l'expérience localisée, individuelle, même si celle-ci est loin de les épuiser. Rappelons donc ces deux principes : le territoire n'est pas un objet, un espace, mais une relation ; à travers cette relation, c'est le rapport individuel/collectif qui s'élabore – et ni l'un ni l'autre ne peuvent être négligés (*ibid.* : 59-60).

En dépit du fait que les champs d'intérêt de l'auteur, en l'occurrence les formes urbaines, ne correspondent pas exactement avec l'objet de cette partie, soit l'histoire d'une institution, nous retiendrons son conseil encourageant à porter attention au rôle de l'habitant dans la pratique et la reconnaissance de *sa* ville. En mettant l'accent sur le regard que posent collectivement les citoyens autochtones sur le CAAM, il devient possible de tirer deux leçons géographiques de l'actualisation de la forme et de l'image du Centre à laquelle ils ont contribué.

En devenant le Centre *pour tous* plutôt que le Centre *de tous*, le CAAM perd sa vocation d'espace qui fédère des personnes issues *de tous* les horizons et générations pour embrasser un rôle d'accueil *pour tous* ceux dont la survie en ville se révèle problématique. C'est ce que résumait l'expression « pas de populations spéciales » déjà mentionnée en comparaison de la spécialisation actuelle d'un « nouveau » Centre. La crise référentielle engendrée par cette spécialisation fonctionnelle nous démontre que ce lieu est bien plus qu'un emplacement physique. Il est souvent dit que le Centre est à l'image de ses populations. Auquel cas, bien plus qu'une chose géographique identifiable par son emplacement spatial, ce lieu est une rencontre caractérisée par l'ouverture interculturelle sur les Premières Nations du Québec et d'ailleurs plutôt que par l'imposition d'un moule

culturel qui performerait sur le devenir identitaire des individus. De plus, le Centre apparaît comme le creuset par excellence catalysant l'expression des trois logiques auxquelles est confronté le sujet actif en tant qu'acteur social. Selon le sociologue Claude Dubet réinterprété par Nicholas Entrikin et Vincent Berdoulay (1998), le sujet réflexif se construit aux croisements des logiques d'intégration (appartenance à un groupe), de stratégie (en réponse aux lois du marché) et de subjectivation (la conscience de sa propre identité). Le CAAM contribue à l'expression matérielle de la communion de ces trois logiques. C'est dans ce cadre que, plus qu'un lieu de sécurité matérielle, le CAAM en est un de sécurité culturelle dans le cadre d'une expérience urbaine déroutante, également liée aux avatars de la modernité comprise non pas dans son opposition au traditionnel, mais à travers les traces qu'elle peut laisser chez des sujets d'une réflexivité croissante et d'une mutabilité identitaire donnant le tournis dans le contexte d'une néo-libéralisation croissante de l'économie renforçant les difficultés d'intégration au monde du travail. Car au-delà de leur propre autochtonie ; les individus font l'expérience d'un sexe, d'un genre, d'une condition socio-économique, d'une situation familiale, d'une langue, d'une religion, etc. C'est pourquoi le Centre d'amitié autochtone de Montréal est un lieu dans lequel l'individu dans sa globalité s'incarne et prend du sens. De fait, le retournement du sens de ce lieu est la résultante de la nature mutable des lieux, entités sensibles évoluant suivant un mode événementiel plutôt que comme un donné figé (Berdoulay et Entrikin, 1998, Escobar, 2001). Il est donc improductif de caractériser un lieu en tant que milieu défini par une essence puisque chaque changement de cette dernière signerait l'arrêt de mort de l'entité spatiale. L'importance des liens, sans cesse réactualisés, unissant les personnes au monde dans le processus de fabrication des lieux est la première leçon géographique à tirer de la reconstitution de la trajectoire du CAAM.

En tant que site relationnel, le Centre est un lieu de co-construction sociale, soit un point de rencontre des relations sociales (Massey, 1999)¹⁰⁵. Il opère tel un *nexus* où se lient les relations interpersonnelles qui permettront aux individus de mobiliser certains types de ressources afin de s'intégrer à Montréal en construisant petit à petit un « chez-soi » dans la ville. Or, la conglomération de ces intérêts multiples renforce l'attachement local à

¹⁰⁵ Traduction libre de « a “ meeting-up” point of social relations ».

Montréal comme site légitime de la vie des sociétés autochtones. Cet enracinement fluidifie la relation aux territoires ancestraux des uns et des autres tout en réduisant l'éloignement symbolique à ces derniers. En parallèle, l'investissement massif des Mohawks atténue davantage l'effet de césure entre territoires traditionnels et espace urbain pour cristalliser un « partout chez nous, accueillis par nos frères ». Il est plus que fréquent d'assister aujourd'hui à des conférences, concerts de musique, discours de vernissage artistique ou lancements littéraires au sein desquels les interlocuteurs vont débiter l'intervention par les mots suivants : « Je remercie nos frères mohawks pour leur accueil en ces territoires ancestraux... ». Cette perception, de plus en plus partagée, conteste évidemment les standards géographiques gouvernementaux caractérisant l'ancrage spatial des cultures autochtones. Le fait de pouvoir s'identifier comme Autochtones à partir de la ville déplace les critères de l'appartenance géographiques d'une ontologie des lieux intrinsèquement liés à la pratique des territoires ruraux vers une compréhension plus ouverte et progressive des territoires de l'autochtonie comprise comme mobile et fluide. Ce fonctionnement de type réticulaire nous conforte dans cette idée que le tropisme de l'étendue, notamment incarné par la notion de « incarceration of the native » (Appadurai, 1989), ne peut revêtir à lui seul la complexité géographique des spatialités caractéristiques d'Autochtones aux trajectoires mobiles et aux identités fluides. De là, et à la suite de Marcel Roncayolo (2003), il semble qu'aujourd'hui ce soit l'absence de mobilité, tout du moins de sa possibilité, qui enferme les individus. C'est ce que nous apprend la situation de nombres d'itinérants confrontés à l'absence de moyen de rejoindre leurs territoires d'origine lorsqu'ils sont très éloignés de Montréal. Un glissement semble donc s'être opéré. L'absence de cette liberté de mouvement représenterait aujourd'hui l'aliénation que vivent quantité de personnes, même si jusque-là cette même mobilité était plutôt comprise par les autorités fédérales comme un reniement culturel signe d'une volonté d'intégration à la « société d'accueil » euro-descendante.

Enfin, il est possible de tirer une autre leçon du déménagement. De la *topophilie accomplie* vers la *topophobie illusoire*, le tournant sémantique s'est traduit par une révision de la trame narrative sur laquelle les personnes fondent leurs appartenances au lieu. Seulement, au-delà de la refonte substantielle du sens du lieu, sens du lieu il y a toujours.

Sa potentielle absence, le *placelessness* compris en tant qu'antithèse de l'identité humaine, signifierait au contraire une lacune en termes d'appropriation de la ville par sa présence autochtone et donc jouerait la carte de la ville comme espace non autochtone. C'est toute la portée des mots dépaysement et exil qui surgit alors, dépassant, nous l'avons abordé, la réalité de pratiques spatiales plus que jamais vivaces en ce Montréal autochtone du XXI^e siècle.

PASHKABIGONI est un mot algonquin qui décrit le phénomène de dispersion du pollen libéré par les fleurs. PASHKABIGONI peut également traduire une réalité nouvelle : celle du mouvement des Autochtones vers les villes, à la manière d'une « diaspora autochtone.

*Regroupement des Centres d'amitié autochtones du Québec,
Dans Les Autochtones en milieu urbain : Une identité revendiquée, juillet 2006.*

4^e Partie.

« PASHKABIGONI » : UN MOUVEMENT SOCIAL POUR UNE INITIATIVE DE RECONSTRUCTION SPATIALE

Si l'histoire d'un Centre d'amitié autochtone de Montréal lui est propre, il faut maintenant souligner que l'existence de ce type d'organisation n'est pas unique. Depuis la moitié du XX^e siècle, en effet, les présences autochtones se condensent dans les villes pour donner naissance à des Centres d'amitié autochtones (CAA) balisant tant l'espace québécois que l'espace canadien au point qu'aujourd'hui, on évoque volontiers cette mobilisation collective en termes de « mouvement » des Centres d'amitié autochtones. S'agit-il pour autant d'un mouvement social ? Quel est l'impact sur le plan des représentations spatiales des territoires autochtones contemporains d'une telle assertion ? C'est à ces questions que la présente partie entend répondre.

L'emploi de l'expression « mouvement social » nécessite l'ouverture d'une rapide parenthèse sur les significations associées à cette idée, largement réfléchi par la sociologie, afin de préciser la direction empruntée par notre analyse. Ce n'est pas tant l'image d'Épinal du mouvement ouvrier qui retient notre attention, mais ce qu'il convient d'appeler les « nouveaux mouvements sociaux » (Étienne et coll., 1997). Reprenant à notre compte la définition formulée par Alain Touraine dans le cadre de sa sociologie de l'action (1978 : 44), nous définirons le mouvement social comme « l'action collective par laquelle un acteur de classe lutte pour la direction sociale de l'historicité ». Autrement dit, l'enjeu qui déterminera la vie d'un tel mouvement constitue une réaction collective à un certain contrôle de la destinée historique – l'historicité – des personnes qui s'en revendiquent. Cette destinée peut être comprise à travers le choix revendiqué quant à l'orientation

culturelle poursuivie par une communauté qui juge de l'oppression représentationnelle dont elle est victime de la part de la société dominante. C'est ainsi que les nouveaux mouvements sociaux luttent pour l'orientation du changement social.

Ces formes de mobilisation collective diffèrent du classique mouvement prolétaire en ce sens que la classe dominante n'est plus la bourgeoisie, mais la technocratie. En contexte autochtone, cet acteur de l'oppression agit non seulement par la main de la bureaucratie fédérale (le ministère des Affaires autochtones), mais, dans une certaine mesure, est aussi visible dans l'influence des instances politiques des Premières Nations qui, en raison des impératifs juridiques soulevés par la revendication des droits territoriaux, tendent à modeler discursivement l'image et les conduites sociales et culturelles de leurs populations (Comat, 2012). On notera au passage que l'internationalisation du mouvement autochtone en contexte onusien aura sans aucun doute contribué à éluder les préoccupations urbaines, les excluant ainsi du mouvement d'affirmation de leurs peuples, tout au moins pendant un certain temps (Watson, 2010). En ce sens, les Centres d'amitié, comme on l'a vu dans le cas du CAAM, s'émancipent de ces cadres nationalement contraignants – au sens de l'État-nation comme des Premières Nations – en misant sur la création d'entités communautaire où origines culturelles et statuts juridiques se trouvent transcendés. Ces constructions collectives, qualifiables de « community building », s'opposent ainsi à celle de la « nation building » en ce sens que c'est le capital social, tributaire du parcours des individus et de leur situation socio-économique et culturelle, qui constitue le ferment de la communauté et crée un sentiment d'appartenance suivant l'objectif d'amélioration de la santé globale de cette dernière (Putnam, 2000). Le ferment collectif de la mobilisation repose donc sur une certaine communion culturelle plutôt que sur un cloisonnement des groupes en fonction de leurs origines culturelles particularistes.

Parce que ces dynamiques communautaires ancrées dans la vie des CAA se sont tenues simultanément dans plusieurs villes, leurs intérêts localement situés ont convergé vers le partage d'une expérience spécifique et commune. C'est ce que nous enseigne la trajectoire institutionnelle du mouvement des Centres d'amitié autochtones du Québec représenté par le Regroupement des Centres d'amitié autochtones du Québec (RCAAQ)

qui, fort de la récente reconnaissance de son expertise, s'est érigé en interlocuteur privilégié des réalités urbaines en posant de plain-pied de nouveaux acteurs sur la scène du dialogue intergouvernemental. En tout état de cause, le combat pour une certaine visibilité semble s'être transformé et déplacé en ce XXI^e siècle naissant « à mesure que les Autochtones s'imposaient comme acteurs incontournables de la modernité et comme artisans du changement global » (Lévesque, 2009b : 12). Mûrissant depuis plusieurs décennies, cet engagement collectif assorti d'un positionnement public traduit la volonté de repenser les conceptions sociospatiales généralement mobilisées pour décrire la situation des sociétés autochtones enracinées dans les villes. C'est ainsi que le développement communautaire des collectivités autochtones urbaines a pu dépasser le cadre strict du voisinage spatial pour s'inscrire dans une perspective relationnelle plus globale porteuse d'un projet de transformation sociale et identitaire articulé autour de certaines idées telles que celles de diaspora, de citoyenneté ou de société civile.

Revenir sur les étapes de cette histoire collective sera l'objectif du chapitre 7, et permettra de revenir contextuellement sur le travail réflexif dont découle la proposition d'un projet de transformation social et identitaire. Il est à noter que le travail d'Anthony Giddens sur *Les conséquences de la modernité* (1994) exprime bien cette idée de réflexivité collective. Il considère en effet que la circularité de l'horizon des savoirs sociaux, soit la circulation des idées dans les sphères de la société, est une source d'inspiration pour les acteurs de la société civile ainsi que les pouvoirs publics. Cette manière de concevoir le recours à certaines notions de la part des acteurs sociaux correspond au processus qui se joue dans l'activité créatrice de sens fondatrice de la rhétorique portée par le mouvement des CAA au Québec. Car si ces acteurs mobilisent l'idée de diaspora ou encore celle de société civile, c'est plus pour son sens commun que comme catégorie analytique. C'est pourquoi, dans un deuxième temps (Chap. 8), on s'attachera à décrypter d'un point de vue purement théorique le recours à l'un des éléments de cette rhétorique communautaire. Parce que le champ de réflexion portant sur le thème de la diaspora est une des pierres angulaires de la géographie humaine, c'est tout naturellement que notre contribution porte sur cette idée nommée « Pashkabigoni » en langue algonquine. Loin de se cantonner à cet élément, la mise à l'épreuve théorique de ce recours compris comme une articulation spatiale de l'idée

revendiquée de société civile offrira plutôt l'occasion d'un éclairage novateur sur la capacité propre aux organisations quant à l'élaboration d'une rhétorique réactivant les solidarités par la formulation d'une identité alternative et dont l'impact en termes de reconstruction sémantique des territoires autochtones contemporains est fondamental.

Chapitre 7.

Le gain de 40 ans de mobilisation pratique : l’affirmation d’un discours moderne

Nous ne pouvons évidemment pas faire l’économie d’un portrait chronologique des étapes qui ont balisé cet épanouissement communautaire à partir des villes. En revanche, il ne faut pas s’arrêter là. Car le sens ne préexiste pas au déroulement de l’histoire, il en résulte. L’objectif de ce chapitre est de démontrer que le discours se donne à voir dans la construction d’un sujet collectif, le mouvement des Centres d’amitié autochtones. La réflexivité croissante portée par ces acteurs aboutit à la formulation d’une philosophie de l’action communautaire s’inscrivant dans la continuité des quarante années de travail sur le terrain. C’est précisément parce que les actions des CAA se déploient dans une perspective culturelle que le mouvement en question a été en mesure de repenser la place de leurs populations sous l’égide d’un projet de transformation sociale et identitaire.

7.1. La structuration progressive du mouvement des Centres d’amitié au Québec

Cette section entend revenir sur les jalons historiques d’une mobilisation communautaire qui sera explorée plus pour son fonctionnement que pour son portrait quantitatif. C’est donc moins des informations telles que le volume annuel des usagers des Centres ou la liste exhaustive des services et programmes offerts qui seront analysées au profit de la nature organique d’un réseau institutionnel ancré dans la vie quotidienne de ces lieux d’émulation collective. Il sera ainsi possible de dégager deux phases structurant l’institutionnalisation contemporaine de ce mouvement social.

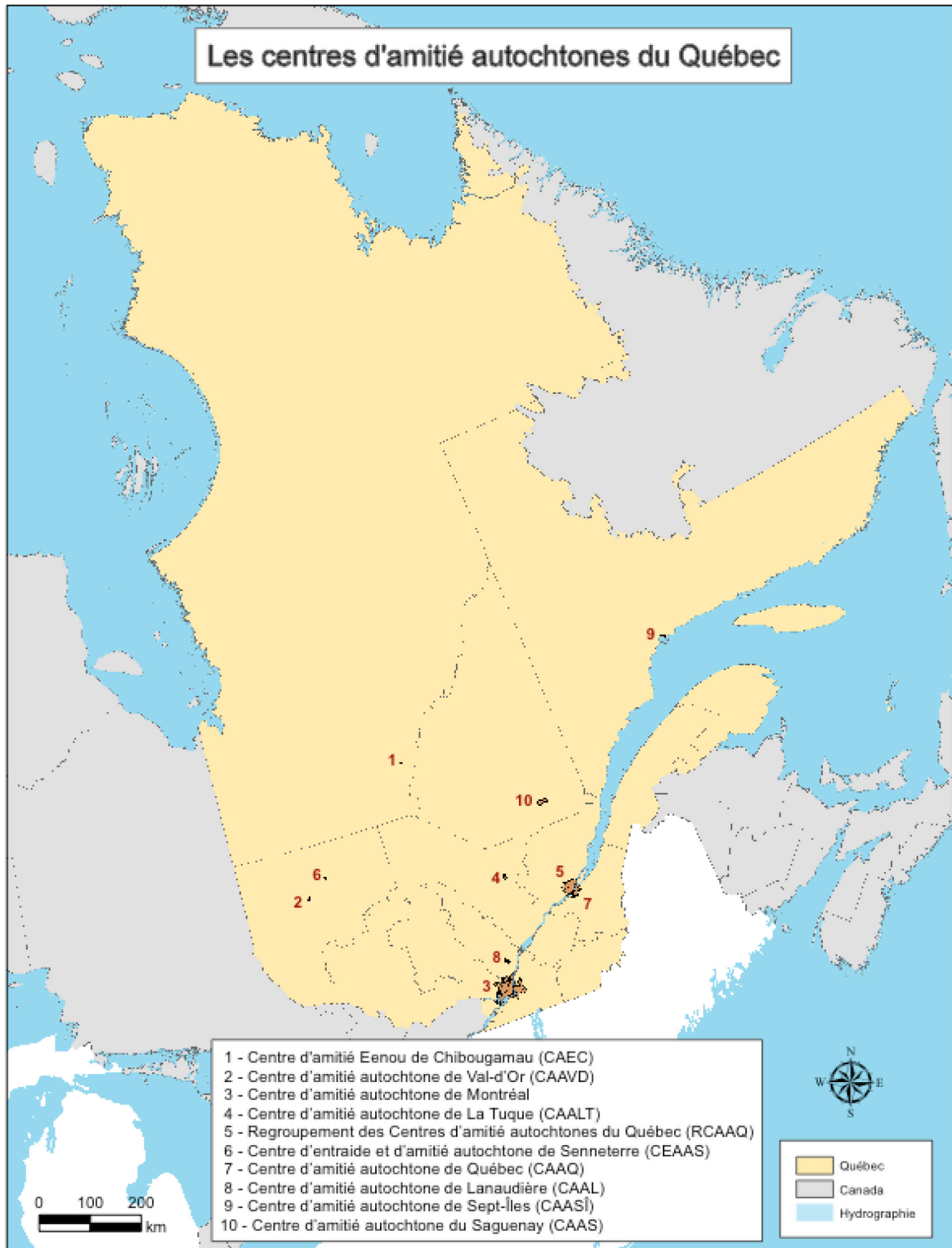
7.1.1. La genèse d’un mouvement national et provincial

L’existence de Centres d’amitié autochtones (CAA) n’est pas l’exclusivité de la province du Québec. C’est à Winnipeg que le tout premier Centre d’amitié autochtone canadien voit le jour en 1951. Ils sont aujourd’hui au nombre de 120 structures balisant l’armature urbaine canadienne. Au Québec, la genèse de ce mouvement débute en 1969 avec la création du Centre indien cri de Chibougamau (aujourd’hui appelé Centre d’amitié Eenu de Chibougamau (CAEC). À ce moment, il existait déjà 26 centres à l’échelle du

Canada. Leur nombre, sans cesse grandissant, appelle l'élaboration d'une structure de coordination et de concertation des politiques, des programmes, des services et des ressources des Centres. Pour ce faire, l'Association nationale des Centres d'amitié (ANCA) est créée en 1972. C'est d'ailleurs cette même année que le Cabinet fédéral initie le Programme d'aide aux migrants autochtones. S'étalant de 1972 à 1977, le premier mandat offre une enveloppe de fonds visant le financement du fonctionnement des Centres, mais également des opérations et des activités de formation des responsables de l'Association nationale qui dispose d'un siège social à Ottawa. L'entrée en vigueur de ce programme a marqué une recrudescence de la création des CAA d'un océan à l'autre, spécialement dans des provinces comme le Québec où le nombre d'individus faisant l'objet d'une expérience urbaine s'accroît considérablement à partir de la décennie 1970 (Rayner, 1989). En réponse à cette croissance démographique, on assiste à l'éclosion de plusieurs Centres parsemant la province et localisés à Val d'Or, Montréal, La Tuque, Senneterre puis Québec (cf. Encadré n°1). Dans la continuité de la démarche associative poursuivie par l'ANCA, les acteurs de ces CAA – à l'exception du dernier né – s'associent en 1976 pour se constituer en association provinciale. Le RCAAQ était né. Son siège social, initialement localisé rue Berri à Montréal déménagera au tournant du siècle à Wendake, réserve huronne-wendate localisée à proximité de la ville de Québec. Parallèlement, le même type d'organisation émerge à l'échelle du pays de sorte que le réseau canadien à présent formé est structuré autour de sept grandes associations provinciale/territoriale répondant à la supervision de l'Association nationale.

Encadré n°1 : Chronologie de la création des Centres d'amitié autochtones au Québec

- 1969** : Centre d'amitié Eenou de Chibougamau (CAEC)
- 1974** : Centre d'amitié autochtone de Val-d'Or (CAAVD)
- 1975** : Centre d'amitié autochtone de Montréal (CAAM)
- 1975** : Centre d'amitié autochtone de La Tuque (CAALT)
- 1976** : Regroupement des Centres d'amitié autochtones du Québec (RCAAQ)
- 1978** : Centre d'entraide et d'amitié autochtone de Senneterre (CEAAS)
- 1979** : Centre d'amitié autochtone de Québec (CAAQ)
- 2001** : Centre d'amitié autochtone de Lanaudière (CAAL)
- 2006** : Centre d'amitié autochtone de Sept-Îles (CAASI)
- 2009** : Centre d'amitié autochtone de Trois-Rivières (CAATR)
- 2010** : Centre d'amitié autochtone de Saguenay (CAAS)



Source : Carte réalisée avec le soutien de K. Guth, réseau DIALOG.

Au Québec, il se dégage deux vagues successives dans l'institutionnalisation du mouvement des centres d'amitié. La première correspond à la décennie 1970 et voit la naissance successive des six premiers Centres ainsi que de leur structure de concertation, le RCAAQ. Comme a pu l'illustrer la reconstitution de l'histoire du CAAM, la création des centres est dans tous les cas le résultat d'une forme de mobilisation communautaire répondant aux besoins des populations autochtones présentes dans les villes en question. Toutefois, il faut se garder de généraliser la trajectoire du CAAM. La localisation et le contexte historique des villes concernées par cette dynamique les différencient de sorte que la trajectoire de chacun des CAA est unique. À titre d'exemple, il faut rappeler que le premier centre à être créé, en l'occurrence le CAEC, est initialement le fait des populations criées dont le territoire ancestral inclut la jeune ville de Chibougamau. Alors que ce foyer tardif de colonisation s'épanouit au point de faire converger les intérêts régionaux en termes d'exploitation minière puis forestière, les cris des communautés avoisinantes sont amenés à fréquenter la ville pour diverses raisons ayant trait notamment à la traite des fourrures, spécialement de castor (Morantz, 2002). En provenance des sites de campement que sont Neoskweskau, Nichicun, Nemiscau, Mistassini, etc., d'autres viennent en ville pour des raisons médicales ou, dans le cas des jeunes, dans l'optique de leur scolarisation (Frenette, 1985 : 65-66). Plus proches encore, de nombreux Cris, dépourvus de terres réservées, campent à proximité de Chibougamau sur les abords du Lac Doré (*ibid.*). Auparavant dispersés dans la région, ils sont repoussés à cet endroit notamment par l'expansion du foyer de peuplement de Chibougamau jusqu'à la création de la réserve d'Oujé-Bougoumou en 1992 où ils trouvent refuge, ainsi que d'autres personnes qui s'étaient repliées sur les réserves voisines voire dans des villes, un redéploiement spatial s'étendant jusqu'à Montréal. Sans aller plus loin dans l'histoire du peuplement cri de la région, rappelons seulement que, de tout temps, les abords du lac Chibougamau où est édifiée la ville homonyme avaient été un point de rassemblement saisonnier pour les populations locales. Confrontés à la nécessité de fréquenter Chibougamau pour diverses raisons dans un contexte de tensions raciales exacerbées, les Cris ne disposaient d'aucun endroit leur proposant un logement ou plus simplement un refuge ponctuel où ils pouvaient se retrouver. C'est en réponse à ces lacunes que le CAEC est créé. Dans un tel contexte, il

n'est pas surprenant que le centre en tant que lieu d'émulation collective ait aussi joué un rôle moteur dans la lutte qui a mené à la constitution de la réserve d'Oujé-Bougoumou.

Si l'histoire du CAEC, en comparaison de celle du CAAM, illustre les différences conjoncturelles, notamment d'ordre économique, qui ont teinté les contextes de mise sur pied des différents CAA au Québec, il est également possible d'y voir des similitudes. Non seulement ils ont tous été édifiés sur d'anciens lieux de rassemblement, stratégiques aux yeux de la vie socio-économique, culturelle et politique des Premières Nations, mais les motifs de fréquentation de ces espaces urbains se recoupent également, que ce soit pour des raisons médicales, scolaires ou commerciales. Partant, les centres répondent tous à la nécessité de créer un « chez soi » dans des villes plus ou moins hostiles à cette présence ou, au mieux, aveugles voire indifférentes à cette dernière, spécialement lorsqu'il est question de l'offre des services sociaux et de santé. La fonction d'aiguillage des personnes vers les services appropriés, cette pierre angulaire de la mission des CAA, en est une conséquence. De fait, si les trajectoires des centres se différencient au gré des conjonctures locales, ils répondent à des aspirations et des besoins communs. Ces organismes ont avant tout été fondés pour offrir aux Autochtones en milieu urbain des services et ressources auxquels ils n'avaient pas accès en matière d'hébergement, d'éducation, d'emploi et de santé. Ce faisant, les CAA se sont dotés d'un mandat d'accompagnement et de soutien des personnes qui quittent leur communauté d'appartenance.

Cette mission commune aux CAA de la première vague est évidemment valable dans le cadre de la seconde mouture de Centres qui voit le jour au fil des années 2000. L'exemple de la fondation du Centre d'amitié autochtone de Sept-Îles (CAASI) est à ce propos significatif. À partir des années 1950, la présence de mines de fer sur les sites de Schefferville, Fermont et Wabush consacre la ville au rang de capitale régionale (RCAAQ, 2007). Bien avant l'industrialisation de la région, et comme dans le cas d'autres villes, l'embouchure de la rivière Moisie sur la rive nord du golfe du Saint-Laurent, où se situe Sept-Îles, était un lieu de rencontre séculaire privilégié par les sociétés autochtones locales, qu'elles soient innues ou naskapiés. De plus en plus nombreuses à fréquenter ce pôle urbain régional, les populations issues de l'intérieur des terres comme de la Côte-Nord s'y

investissent de sorte que « [...] la ville de Sept-Îles est aujourd'hui devenue une alternative de vie *hors réserve*. Elle devient le lieu par excellence pour y rechercher les opportunités de travail et de formation, la ville de référence pour l'achat des biens et services » (RCAAQ, 2007 : 24). Les personnes qui fréquentent l'espace urbain de Sept-Îles peuvent être issues des réserves extrêmement dispersées sur le territoire ancestral innu telles que Pakuashipi, Unamen Shipu, Nutashkuan, Ekuanitshit, Matimekush/Lac John, et de la réserve naskapie de Kawawachikamach. Il est à noter que, comme dans le cadre des liens entre Montréal et Kahnawake, la ville est située à proximité de la réserve de Mani-Utenam qui lui est pratiquement adjacente. Toutefois, la particularité de Sept-Îles, unique au Québec, est d'avoir encerclé au fil de son urbanisation la réserve de Uashat, littéralement incluse dans le tissu urbain. En dépit de la présence de cette réserve urbaine au cœur de la ville, le rayonnement régional des institutions autochtones présentes dans la ville, tel que l'Institut culturel innu Tshakapesh, ainsi que la tenue de nombreux événements rassembleurs (rencontres sportives, colloques, festivals, etc.) rendaient impérieuse la nécessité de se doter d'un Centre d'amitié destiné aux personnes en transit tout autant qu'aux résidents de l'espace urbain septilien. Ce fut chose faite en 2007 alors que le CAASI, fondé en 2006, ouvrait ses portes un 12 décembre.

Par son rayonnement régional, l'exemple du CAASI confirme la polarisation de l'espace québécois par les centres construits sur d'anciens lieux de rassemblement et dont la vocation d'échange est plus que jamais d'actualité. Ce point est valable pour l'ensemble des dix Centres d'amitié Autochtones au Québec. Dans ce contexte, l'offre de services et de programmes des CAA s'adresse à une population élargie, car caractérisée par un taux de mobilité très élevé entre les villes et les communautés, mais aussi entre pôles urbains. Le RCAAQ, quant à lui, dessert les centres. Dans la lignée du fonctionnement de l'ANCA, la structure provinciale soutient l'incubation de nouveaux services, programmes et lieux tout en offrant une aide quant à la coordination de l'action des centres.

7.1.2. La consolidation du mouvement à l'aube du XXI^e siècle

Entre les années 1970 et 1990, les fonctions du RCAAQ se consolident à mesure que la première vague des Centres connaît une pérennisation de ses programmes, de ses services et de ses ressources. Cette intensification du mouvement des Centres d'amitié autochtones au Québec se traduit par une complexification du rôle de coordination et de soutien de l'instance fédératrice. Il faut préciser que les années 1990 avaient été marquées par les travaux de la Commission royale sur les Peuples autochtones (CRPA) qui reconnaissait, pour la première fois publiquement, l'existence de communautés autochtones bel et bien enracinées dans les villes tout autant que le rôle profondément structurant que jouait le réseau des Centres d'amitié en regard de ces dernières. Les années 2000 s'ouvrent donc sur une ère particulièrement favorable du point de vue des politiques publiques pour la structure nationale du mouvement, l'ANCA, tout autant que pour les réseaux provinciaux/territoriaux tels que le RCAAQ. Le tournant du siècle augure ainsi un renforcement des capacités organisationnelles du réseau institutionnel tissé par le mouvement des CAA afin de favoriser leur propre expertise tout en leur assurant un financement stable.

Si aucune ville québécoise n'a encore été désignée pour la mise en œuvre de la Stratégie fédérale pour les Autochtones en milieu urbain (SAMU), cet oubli est loin de se traduire par une certaine latence du réseau québécois des CAA en comparaison au reste du pays. L'évaluation faisant le bilan de quatre ans d'activités en 2007/2008 signale par exemple une augmentation majeure des financements du RCAAQ chiffrée à hauteur de 275 000 \$ entre les années financières 2004/2005 et 2007/2008 (RCAAQ, 2008b : 8). De premier abord, l'épanouissement financier de la structure de concertation a bien évidemment entraîné des conséquences organisationnelles internes. Au moment du rapport, le RCAAQ comptait par exemple sur le travail de cinq ressources internes et d'une ressource externe. Plus important encore, cette augmentation du volume subventionnaire bénéficie aux Centres par l'intermédiaire du soutien financier apporté par le RCAAQ. Souvenons-nous qu'il s'agit d'un mouvement dont les assises résident dans les acteurs investis quotidiennement dans la vie des CAA plutôt qu'elle ne répond à une structuration

associative dont la verticalité serait inversée, autrement dit dont les initiatives émanant du RCAAQ seraient imposées d'une manière coercitive aux Centres. Le Regroupement *représente* plutôt qu'il ne *dirige* les intérêts des Centres qui entretiennent par ailleurs des relations transversales. Ce rôle est notamment consacré lors de chaque assemblée générale annuelle qui réunit tous les CAA du mouvement au Québec. La rencontre constitue en effet un espace de visibilité et d'échange majeur pour les acteurs du mouvement qui en bénéficient à titre de tribune permettant d'exposer leurs intérêts, leurs avancées et leurs défis.

Le projet de création d'une courtepoinTE intergénérationnelle, sorte de couverture ornementale, développé par le CAALT, nous offre une illustration du fonctionnement du réseau québécois. Concrètement, les acteurs du Centre de La Tuque ont mis localement sur pied cet atelier de confection artisanale afin de valoriser le travail des Aînés tout en permettant aux jeunes de demeurer en contact avec leur culture de façon vivante. Face au succès de ce projet éprouvé en 2007 et 2008, les initiateurs projettent de l'exporter dans les autres CAA. Pour ce faire, ils élaborent un nouveau projet appelé *Masinakwaso*. Globalement, il s'agissait de mettre au point un Conseil des Sages interculturel et interrégional formé d'Aînés représentant tous les CAA du Québec. C'est pourquoi

Un employé et un ou plusieurs aînés de notre région iront bientôt visiter les autres Centres afin de présenter ce projet, qui vise à favoriser la réunion des générations afin que les aînés échangent et partagent leurs connaissances et que l'ensemble de la communauté puisse profiter de leur savoir-faire. Il s'agira donc de poursuivre le projet avec la réalisation d'une courtepoinTE intergénérationnelle dans chaque région visitée avec un thème préalablement choisi par les sages. Finalement, nous confectionnerons une courtepoinTE provinciale, représentant le mouvement des Centres d'amitié autochtones du Québec, qui sera dévoilée lors d'une rencontre provinciale entre les participants intéressés à se réunir dans le cadre de l'Assemblée générale annuelle des Centres d'amitié autochtones du Québec. (Napatuk, 2011 : 22)

Cette histoire donne un aperçu du fonctionnement d'un mouvement prenant racine dans la vie quotidienne des Centres, au jour le jour. L'assemblée générale annuelle y apparaît comme le point culminant d'une dynamique organisationnelle partant du bas vers le haut, soit des CAA vers le RCAAQ, tout autant que transversale, soit dans un dialogue de Centre à Centre. Ce mode de coordination, plus proche de l'accompagnement que de la

contrainte, est au cœur de la gestion des programmes dont le RCAAQ a la responsabilité.

À titre d'organe de représentation des intérêts des CAA du Québec, le RCAAQ est responsable du Programme des Centres d'amitié autochtones (PCAA) dont la responsabilité lui a été conférée par l'ANCA¹⁰⁶. Par l'intermédiaire du Regroupement, les Centres en sont bénéficiaires à l'exception des derniers-nés dont la candidature est soumise au fil de leur création par le RCAAQ au cours de l'Assemblée annuelle de l'ANCA. C'est par exemple le cas du CAASI, dont l'inauguration date de 2007, pour une éligibilité au PCAA en 2009. Ce mode d'acceptation diachronique est loin de sous-entendre un délaissement subventionnaire momentané de la jeune structure par l'instance fédératrice. Bien au contraire, durant toute la phase d'élaboration du projet du nouveau centre ainsi que pendant les deux années suivant sa création, le RCAAQ a accompagné le CAASI dans sa recherche de financement extérieur au PCAA tout en soutenant simultanément leur demande d'adhésion à ce dernier. Ce point illustre le fonctionnement d'un réseau au sein duquel le Regroupement s'est fixé comme mandat « d'outiller le réseau des Centres d'amitié autochtones et encourager les bonnes pratiques au niveau de la gouvernance et de la gestion » (RCAAQ, 2008b : 9). La publication du *Manuel des bonnes pratiques de gestion et de gouvernance* est un autre exemple du soutien technique et de l'accompagnement apportés par la structure provinciale aux CAA. Ce guide est destiné aux Centres qui éprouvent des difficultés gestionnaires comme c'est le cas à Montréal, à ceux en phase de développement, comme le CAATR ou encore le CAAS, et plus généralement à tous les Centres désireux d'optimiser leur fonctionnement tout autant que leur offre de services et programmes.

Pour en revenir à l'administration du PCAA, il faut également souligner que le RCAAQ est en charge de la composante *Langue Officielles* gérée cette fois-ci à l'échelle nationale. L'expertise du réseau québécois est à ce propos largement reconnu par l'ANCA qui lui a confié la gestion du programme compte tenu de la situation linguistique particulière du Québec en comparaison du reste du Canada. Ce mandat s'exprime à plusieurs niveaux. D'une part, le RCAAQ assure la traduction ainsi que la révision linguistique des documents officiels afin d'assumer le suivi et la diffusion des informations

¹⁰⁶ Il faut rappeler que la recommandation n°4.7.15 de la CRPA (1996 : 48) encourageait le transfert de l'administration de ce programme, auparavant géré par Patrimoine Canada, à l'ANCA. C'est chose faite à la fin des années 1990.

auprès de ses membres et partenaires. D'autre part, le Regroupement veille à l'organisation des services d'interprétation simultanée lors des rencontres réunissant les membres de l'ANCA au même titre que celles initiées par le RCAAQ. S'assurant également que les études publiées par l'association nationale soient disponibles en français tout autant qu'en anglais, le RCAAQ s'assure ainsi « la participation de délégués francophones, mais aussi de sensibiliser le réseau à la réalité linguistique du Québec » (*ibid.* : 13). Non seulement cette responsabilité offre de défendre adéquatement les intérêts des Centres du Québec à l'échelle du pays, mais elle consacre du même coup la position particulière de l'entité québécoise au sein du réseau canadien.

À présent, il est impératif de noter que cette particularité du réseau québécois en comparaison du reste du pays dépasse le pur fait linguistique. Nous avons vu que l'épanouissement matériel du mouvement s'y est concrétisé en deux phases. Après trois décennies attestant la stabilisation de l'existence des Centres, les années 2000 s'ouvrent sur un moment particulier de l'histoire du mouvement québécois, une nouvelle phase, volontiers qualifiée de « consolidation [de leur] Mouvement tant au niveau interne qu'externe » (*ibid.* : 10). Cette consolidation touche évidemment la nature relationnelle du fonctionnement du mouvement. C'est d'ailleurs cette nature qui, si l'on en croit le travail du sociologue Charles Tilly (1998), nous permet d'aborder l'existence du mouvement des CAA en termes de mouvement social. Suivant ce dernier, « [Humans] actually live in deeply relational worlds. If social construction occurs, it happens socially, not in isolated recesses of individual minds » (*ibid.* : 498). C'est de cette façon seulement que les mouvements sociaux vont formellement relier deux activités complémentaires, à savoir l'affirmation identitaire et la demande sociale de changement. Au-delà de l'effort collectif – interne au mouvement – destiné à repenser la place de leurs populations dans la société, la promotion d'une certaine orientation quant à l'historicité du groupe a bénéficié d'un contexte politique favorisant la publicisation de ses intérêts et contribuant du même coup à modeler sa demande de changement social.

7.2. De la CRPA (1996) au Forum socioéconomique (2006) : l'affirmation d'une philosophie de l'action

En tant que structure de concertation, de communication et d'échange, le RCAAQ est un lieu de réflexion et un point d'appui pour les différents Centres d'amitié autochtones au Québec. Il agit simultanément en porte-parole auprès des instances gouvernementales fédérales, provinciales et des Premières Nations. C'est à ce titre qu'au fil de son dialogue avec les CAA, le RCAAQ est à l'origine de la formulation progressive d'une philosophie de l'action portée par l'ensemble du mouvement.

7.2.1. La confirmation d'un engagement public pour une position réflexive

La Commission royale sur les peuples autochtones (CRPA, 1996) intervenue au lendemain de la crise d'Oka a véritablement marqué un tournant dans l'appréhension des réalités urbaines vécues par les Autochtones en s'y intéressant directement. Trente ans auparavant, la Commission Hawthorn-Tremblay avait déjà donné la parole aux communautés autochtones par son mécanisme de consultation. Seulement, cette participation au processus de collecte des données ne comptait pas spécialement sur la participation des acteurs du pendant urbain de ces sociétés. C'est en ce sens que l'entreprise de la CRPA diffère des démarches relatives à la Commission Hawthorn/Tremblay. Pour la première fois, des groupes de réflexion réunissaient des acteurs des institutions autochtones urbaines tout autant que des personnes venues témoigner de leurs conditions de vie en ville. Concernant le RCAAQ, c'est notamment Édith Cloutier qui est venue témoigner en qualité de présidente de l'instance fédératrice et directrice du CAAVD (CRPA, 1996b : 2).

L'une des pierres angulaires de la CRPA consiste en ceci qu'elle insiste à plusieurs reprises sur l'idée de services « culturellement adaptés » (*Cultural Appropriateness*). Le volet des *Perspectives urbaines* produit dans le cadre du quatrième volume du rapport final de la CRPA consacre une section entière à la question (CRPA, 1996a, vol.4, section 3). On peut notamment y lire :

Many urban services designed for the general population are not culturally relevant to Aboriginal people. As a result, cultural and spiritual needs are largely unmet. Aboriginal people made a strong case for holistic services that recognize and work to heal the whole person. But most social and human services are designed to address specific problems, such as unemployment or child neglect, and as such focus on symptoms rather than the underlying causes. Aboriginal people need and should have culturally appropriate services, designed by Aboriginal people that promote healing through a holistic approach to individuals and communities. (CRPA, 1996a : 35)

À grand renfort d'exemples, nous y apprenons que l'idée de pertinence culturelle devrait performer dans l'ensemble des champs du social, que ce soit en matière de services sociaux (placement des enfants, gestion de la négligence de l'enfance, itinérance), de santé (cure de désintoxication, santé mentale, handicap, prévention du SIDA, etc.), d'éducation (programme éducatif, décrochage scolaire), de formation et d'accès à l'emploi (retour aux études, alphabétisation, aide à l'entrepreneuriat, etc.) ou encore de logement (concernant les étudiants qui arrivent en ville ou plus simplement le développement d'habitations à loyers modiques) et d'aménagement du système de justice. Jusque-là, il faut reconnaître que les politiques publiques, en dépit de leurs vœux chastes aspirant à l'universalité et à l'égalité, n'avaient pu que statuer sur la vulnérabilité d'usagers autochtones dès lors stigmatisés par une forme de racisme d'État qui les érige en problème catégoriel à résorber. D'une manière ambiguë, cette ligne de conduite, insidieusement assimilationniste, leur reconnaît le statut de « citoyens à part », une position emblématiquement martelée par le Livre blanc trudeauiste. En tentant de résoudre le « problème » autochtone avec des remèdes socio-économiques qui entrent en inadéquation avec la spécificité de leur situation, les politiques publiques ne font que reproduire l'exclusion dont sont victimes les personnes autochtones. En somme, le rapport final de la CRPA véhicule une critique de la rationalité technocratique qui divise les problèmes, les isole, pour mieux les résoudre. Sans vouloir parodier les propos d'un Edgar Morin (1990), il est possible de dire qu'en s'attachant au détail, cette forme de rationalité étatique néglige le contexte alors réduit à une structure ornementale de la vie sociale¹⁰⁷. Or, considérant la spécificité de l'héritage des peuples autochtones au Québec comme au Canada, on ne s'étonnera pas de la mise en échec globale

¹⁰⁷ Pour reprendre l'expression d'Edgar Morin (1990) : « le spécialiste s'attachait au détail et négligeait la structure ornementale qui lui sert de contexte ». Le parallèle avec ce penseur de l'approche systémique est valable seulement si l'on considère sa pensée pour son contenu processuel et non substantiel. Autrement dit, il n'est pas question de considérer les savoir penser gouvernementaux au même titre que les sciences académiques.

des logiques de gestion bureaucratique critiquées pour leur traitement isolé des individus alors que l'approche holistique entend prendre en compte l'ensemble des paramètres structurant la vie des individus et des communautés afin d'offrir une panacée sociale intégratrice visant leur mieux-être. La CRPA reconnaît donc l'urgence de prendre en considération des trajectoires sociohistoriques autochtones qui diffèrent de celle des autres citoyens. C'est dans l'optique de répondre à cet impératif que les CAA sont identifiés.

Le rapport produit par l'équipe de recherche du volet des *Perspectives urbaines* de la CRPA responsable du projet de cercles de réflexion sur l'identité culturelle souligne le rôle du réseau canadien des Centres qualifié à de multiples reprises de « plaque tournante de la collectivité autochtone en milieu urbain » (Absolon et Winchester, 1994 : 153, 184). C'est désormais un fait, le réseau des Centres représente « the most stable and viable urban Aboriginal organizations » (CRPA, 1996a : 46). On leur reconnaît deux rôles fondamentaux que sont « a referral service and a gathering place », « the first is a social service function, the second a community development role that has consistently characterized the centres' operations » (*ibid.*). Le premier volet de cette mission répond précisément au besoin de services dans une optique culturellement adaptée :

Friendship centres have taken a lead in developing holistic services based on Aboriginal values, beliefs and practices such as caring, sharing, respect for others, acceptance, equality, individual responsibility for behaviour, non-interference and an emphasis on experience as a way of knowing. Evaluations of friendship centres consistently conclude that Aboriginal people feel more comfortable participating in centre activities than in activities of non-Aboriginal agencies. Indeed, the success of the centres in addressing the needs of Aboriginal people has led to a situation where non-Aboriginal agencies increasingly refer Aboriginal clients to friendship centres. (CRPA, 1996a : 46-47)

Au-delà des services élaborés, on leur reconnaît également un rôle essentiel en matière de promotion des cultures autochtones. Cette vocation culturelle est intimement liée au fonctionnement de type communautaire – qui n'est pas sans rappeler l'univers des communautés – de ces « lieux de rassemblement » (*Gathering place*). Les Centres sont mieux que quiconque en mesure de répondre adéquatement aux besoins des populations urbaines tout en œuvrant pour la revitalisation des cultures autochtones à partir des villes. Ainsi s'exprime à plusieurs niveaux la reconnaissance de l'expertise du réseau canadien des

CAA. C'est à partir de là que leurs instances fédératrices ont pu s'ériger publiquement en interlocuteur privilégié des réalités urbaines des sociétés autochtones.

D'abord timide, la nature systématique de leur positionnement public se normalise au Québec à partir du milieu des années 2000 alors que l'instance politiquement représentative des collectivités autochtones, l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (APNQL), signe en 2005 une entente de bonne relation avec le RCAAQ, lui reconnaissant le mandat de représentativité des personnes résidant en milieu urbain. C'est donc au titre de porte-parole légitime que le RCAAQ s'exprime publiquement. Dans la continuité de l'espace de parole offert par la CRPA, la participation des institutions autochtones urbaines aux débats publics devient peu à peu la règle comme l'illustre la présentation spontanée de mémoires dans le cadre de consultations menées par le gouvernement du Québec. L'exemple de ceux déposés au fil du processus d'élaboration d'un plan d'action québécois en matière d'itinérance nous apprend que cette prise de parole émane autant des Centres, en l'occurrence le CAAM et le CAAVD, que de leur instance fédératrice, le RCAAQ (2008a, 2008b, 2008c). D'un point de vue interne, il faut néanmoins insister sur le fait que la production de ce type de rapports n'est pas une nouveauté dans la trajectoire des CAA. Nous l'avons vu à travers l'exemple du CAAM : la démarche des acteurs des Centres s'est caractérisée par une recherche de solutions aux défis et enjeux rencontrés par leurs populations en ville. Ce fut le cas de l'enquête entreprise en 1986 et qui a conduit un an plus tard à la création du tout premier foyer pour femmes autochtones de Montréal. En revanche, le gain de visibilité apporté par la CRPA a eu pour conséquence d'inciter le dévoilement public de la réflexion portée par le mouvement des CAA au Québec.

Il se dégage deux types des études en question. D'une part, en tant qu'outils de promotion, la réalisation de ces publications nourrit le dialogue entre les Centres de façon à ce que la transparence relative au partage des informations au sein du réseau des CAA est renforcée. C'est notamment le cas du *Portrait de la littératie dans le mouvement des Centres d'amitié autochtones du Québec* (2009) qui dresse le bilan des stratégies initiées dans chacun des Centres affiliés au RCAAQ et poursuivies dans le dessein de répondre aux besoins des populations dans une optique respectueuse de leurs valeurs et de leurs

pratiques. L'introspection collective qui se dégage de ce rapport répond à la double perspective de questions posées à la fois à l'échelle des Centres et sur l'ensemble de ces derniers. D'autre part, les études produites s'adressent aux instances gouvernementales, spécialement la province qui avait rejeté, des années durant, la responsabilité autochtone urbaine sous couvert d'une méconnaissance de cette question. C'est précisément en réaction à ce concert d'indifférence que le mouvement québécois des CAA entreprend depuis le début du siècle un travail de sensibilisation destiné à s'assurer que les politiques sociales et les programmes sont optimisés en fonction des besoins de populations dont le particularisme culturel des trajectoires et des héritages leur est exclusif. Autrement dit, « les Autochtones dans les villes sentent le besoin pressant de recueillir leurs propres données sur eux-mêmes pour que les politiques mises en œuvre et leur étant destinées soient justes, adéquates et satisfaisantes » (RCAAQ, 2006 : 15).

Le rapport du CAAVD présenté devant la Commission des Affaires sociales du Québec et intitulé « Le phénomène de l'itinérance au Québec : Val-d'Or et les Premières Nations » (2008b) est à ce propos exemplaire. À l'issue d'une démarche d'investigation, le document offre de prendre pleinement la mesure de toute la spécificité que revêt le phénomène de l'itinérance en contexte autochtone valdorien. Car si elle définit les contours d'un phénomène pour le moins mal connu, la réflexion en jeu dans le rapport témoigne d'un dépassement du simple cadre factuel dont l'exploration tend vers une appréhension structurelle des racines de cette problématique. On peut ainsi lire dans ce mémoire une analyse de la polarisation géographique caractéristique de Val-d'Or dont on questionne l'image « d'Eldorado du Nord » aux yeux de personnes qui se heurtent dès leur arrivée en ville à un modèle d'inclusion sociale où les valeurs traditionnelles sont proscrites. Par cette appréhension endogène de la situation, le CAAVD a ensuite pu proposer ses propres programmes conçus sur un mode « culturellement adapté » à une réalité dont les enjeux doivent être mieux cernés.

En soumettant des réponses à des besoins réels tout en tenant compte des héritages, des savoirs et des modes de vie des populations, le mouvement des Centres inscrit peu à peu sa réflexion dans le champ du culturel. On l'aura compris, à mesure que la gamme des

programmes et des services s'élargit, l'assistance en termes de services sociaux et de santé, d'éducation, de formation, de logement, etc. se double d'une préoccupation socioculturelle de plus en plus prégnante. La perspective des services et celle de la revitalisation culturelle se trouvent ainsi intimement liées par l'introspection collective menée par le mouvement. Cette interrelation fonctionnelle trouve son point culminant dans la formulation récente d'une vision alternative du développement collectif. La pratique de l'économie sociale apparaît comme l'outil prédestiné à l'opérationnalisation d'une philosophie de l'action formulée progressivement par le mouvement des CAA.

7.2.2. De la circularité de l'horizon des savoirs sociaux

Derrière la publication de ces études incarnant les jalons de la réflexion collective des Centres et dont nous n'avons fait qu'effleurer la richesse thématique se cache la continuité d'une introspection de plus en plus tournée vers d'autres acteurs de la société civile. Depuis plus de dix ans maintenant, le RCAAQ réfléchit son « positionnement stratégique dans une perspective de développement de la culture d'entrepreneuriat collective » (RCAAQ, 2007/2008 : 6). Pour ce faire, le mouvement entame un virage rhétorique vers l'idée d'économie sociale au fil des années 2000, dans l'optique d'assurer son développement futur et par là même assurer sa pérennité. Ce modèle, d'une popularité croissante dans de nombreuses sphères sociales, se révèle séduisant aux yeux des acteurs du mouvement qui y voient une pratique séculairement partagée par les sociétés autochtones. Fort de la certitude que cette alternative au développement marchand rencontre les pratiques et l'héritage symbolique des collectivités autochtones, le RCAAQ participe en 2005 à la 3^e rencontre internationale sur la globalisation de la solidarité tenue à Dakar. Le germe de réflexion qui émerge de cette expérience trouve un terreau fertile à sa mise en œuvre l'année suivante.

Ce rôle à jouer en matière de développement est en effet consacré lors du Forum socioéconomique des Premières Nations tenu à Mashteuiatsh en octobre 2006. Cette rencontre rassemblait pour la première fois des représentants de toutes les Premières Nations (APNQL, RCAAQ, FAQ), des Inuit (Société Makivik, Administration Régionale

Kativik, (ARK), des organisations issues de la société civile (par exemple les Chantiers de l'économie sociale ou le Conseil de l'industrie forestière du Québec) ainsi que des membres des gouvernements du Québec (notamment de la SAA) et du Canada (BIF, MAINC), autour des questions touchant le développement social et économique des Autochtones de la province¹⁰⁸. C'est au titre de porte-parole que le RCAAQ siégeait à cette table de concertation dont l'objectif était d'orchestrer des changements structurels permettant l'amélioration des conditions de vie des Premières Nations (Forum socioéconomique des Premières Nations, 2006 : 6). Plus qu'une tribune publicisant la réflexion portée par le mouvement des CAA, le Forum socioéconomique a contribué à conforter matériellement la démarche entreprise en ce sens que l'évènement aura catalysé les intérêts de différents acteurs disposés à s'allier avec le RCAAQ. La rencontre est notamment l'occasion de la signature d'une alliance entre les acteurs du mouvement des CAA et ceux du Chantier de l'économie sociale, coopérative autonome à but non lucratif poursuivant la promotion de l'économie sociale comme partie intégrante de la structure socio-économique du Québec¹⁰⁹. Cette alliance a pour but d'assister la réalisation des engagements pris par le RCAAQ lors du Forum en matière de développement durable afin d'améliorer de façon concrète et viable les conditions sociales et économiques des Premières Nations. C'est dans la foulée de cet engagement que le mouvement des Centres d'amitié autochtones du Québec a pu être identifié comme acteur de l'économie sociale par le *Plan d'action gouvernemental pour l'entrepreneuriat collectif québécois* intitulé « Économie sociale pour des communautés plus solidaires » (2008). Grâce à ce nouvel appui subventionnaire, la mise en œuvre de la démarche de concertation et de formation visant le renforcement des initiatives d'entrepreneuriat collectif autochtone était encouragée.

À partir de cette étape institutionnelle, cruciale du point de vue de l'opérationnalisation de la philosophie de l'action du mouvement, les CAA multiplient les actions destinées à renforcer leur projet entrepreneurial collectif. Cette démarche passe par la formation des acteurs des Centres comme l'illustre la mission menée en 2009 au

¹⁰⁸ Le forum était coprésidé par le Chef de l'APNQL, Ghislain Picard, le Chef Gilbert Dominique de Mashteuatsh, le président de la Société Makivik, Pita Aatami, le ministre des Affaires indiennes et du Nord Canada et interlocuteur fédéral auprès des Métis et des Indiens non inscrits, Jim Prentice et le premier ministre du Québec, Jean Charest.

¹⁰⁹ Pour en savoir plus : <http://www.chantier.qc.ca/?module=document&uid=867>.

Mexique afin de sensibiliser les jeunes autochtones à ce type de culture entrepreneuriale. Parallèlement, les acteurs du RCAAQ participent à des rencontres réunissant praticiens et penseurs de l'économie sociale dans l'optique de renforcer la réflexion en amont de l'entreprise communautaire. C'est par exemple le cas de forums mondiaux tels que la 4^e rencontre internationale sur la globalisation des solidarités organisée au Luxembourg en 2009 ou la même année le *Social Enterprise World Forum* (SEWF) en Australie en 2009. L'investissement des représentants du mouvement s'illustre également lors de colloques universitaires par des présentations assurant visibilité et rayonnement aux activités du RCAAQ qui crée la même année l'Alliance de Recherche Université Communauté intitulée Odena (Aruc Odena) en partenariat avec le Réseau DIALOG. Nous reviendrons plus en détail sur l'apport théorique de l'Aruc Odena, car elle joue un rôle certain dans le travail de redéfinition des enjeux de l'autochtonie entrepris par les acteurs du mouvement des CAA. Dans l'immédiat, soulignons simplement que la participation à ces rencontres internationales alimente année après année le positionnement stratégique des CAA en matière d'économie sociale. L'extrait suivant, issu d'un entretien mené auprès de Josée Goulet à l'époque directrice du RCAAQ, et à la suite de la participation d'une délégation représentant le RCAAQ à la conférence annuelle de l'*Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies* (AIATSIS), nous le démontre :

DIALOG : Quelles retombées la participation du Regroupement à des conférences internationales comme celles qui ont eu lieu en Australie cet automne a-t-elle sur vos actions quotidiennes?

JG : D'emblée je dirais que ce sont les actions militantes du RCAAQ qui en bénéficient le plus. En effet, la mission de représentation à laquelle je faisais référence plus tôt exige que nous fassions constamment des communications et que nous écrivions régulièrement des mémoires destinés aux instances gouvernementales provinciales et fédérales. C'est ce que nous avons fait à plusieurs reprises ces dernières années dans les dossiers de la lutte contre la pauvreté, la discrimination et l'itinérance pour ne nommer que quelques exemples. Nous devons développer notre argumentation afin de convaincre les gouvernements du bien-fondé de nos revendications et c'est un travail de tous les instants. [...] En rétrospective je constate qu'en plus de ne pas connaître la situation autochtone au Québec, le milieu professionnel de l'auditoire dans les deux colloques (AIATSIS et SEWF) était fort différent de celui avec lequel nous interagissons le plus souvent, en l'occurrence, les gouvernements. Les schèmes de pensée et les systèmes de référence qui existent en Australie, que l'on parle du monde de la recherche ou du monde de l'entrepreneuriat social, sont forcément différents de ceux auxquels nous

avons affaire lorsque nous nous adressons au Secrétariat aux Affaires autochtones du gouvernement québécois ou aux Affaires Indiennes et du Nord Canada. Il a donc fallu construire et synthétiser notre propos en fonction de cette différence et démontrer rapidement, et de manière éloquente, notre spécificité et notre pertinence lors de ces colloques. (DIALOG, 2009 : 4)

Ce type d'activités permet également un rayonnement institutionnel au Québec comme en témoigne l'organisation par le RCAAQ du Préforum autochtone en économie sociale intitulé *Anicinape Kicikan* dans le cadre du Forum en économie sociale et solidaire qui s'est tenu à Montréal à l'automne 2011. Le rapport final de la rencontre dresse un bilan précisant la philosophie et les actions poursuivies par le mouvement. Globalement, pour reprendre la terminologie employée, la pratique de l'économie sociale contribue à la richesse collective par la création d'emplois durables et valorisants, l'augmentation du niveau d'employabilité, le développement et la prestation de services culturellement adaptés, l'ensemble permettant de lutter contre la pauvreté et à l'exclusion sociale (RCAAQ, 2012). Dans la pratique, les Centres conçoivent une programmation et une prestation de services qui placent l'individu au cœur de leurs actions et de leurs décisions. C'est bien d'*empowerment* dont il est question, la notion faisant référence à la reprise en main de leur destinée par les personnes vers leur autonomisation durable. L'économie sociale est par ailleurs identifiée comme porteuse de valeurs humaines traditionnelles et des principes similaires aux fonctionnements des CAA tels que l'engagement, le respect, l'intégrité, la générosité et l'entraide. C'est ainsi que, dans l'optique de militer pour le mieux-être collectif, les acteurs des Centres se sont tout bonnement appropriés un vocabulaire déjà véhiculé lors de la Commission royale, réitéré au fil du Forum socioéconomique de Mashteuiatsh, mais surtout présent dans la quasi-totalité des publications émanant du mouvement des CAA. Ce que donne à voir cette démarche, ingratement réduite aux quelques événements et rapports mentionnés ici, c'est la construction d'un discours ancré dans la réflexivité d'acteurs émergeant de la société civile.

Concrètement, par ses consultations, la Commission aura fait la promotion d'une terminologie valorisant l'action des Centres. Compte tenu du fait que les consultations de la CRPA ont compté sur une forte participation des acteurs du mouvement des CAA, il est difficile de savoir aujourd'hui si l'emploi des notions telles que celles de « services

culturellement adaptés » ou d'« approche holistique » – pour ne citer que celles-ci – ont été formulées par ces derniers ou par les enquêteurs en charge de la Commission. L'idée d'*empowerment* est quant à elle profondément structurante de la rhétorique des Chantiers de l'économie sociale. Un constat demeure cependant : dorénavant les CAA, de même que le RCAAQ au nom des Centres, publient de nombreuses études et rapports désireux de mieux comprendre les réalités vécues par les Autochtones en ville et faisant l'apologie des solutions culturellement adaptées éprouvées par les Centres dans l'optique de répondre aux besoins de leurs populations. Plutôt que de chercher qui *de l'œuf ou la poule* est à l'origine de ce type de vocabulaire, il semble plus judicieux de lire cette tendance au jour du principe de circularité des savoirs sociaux, caractéristique du travail réflexif des institutions de la modernité (Giddens, 1994 : 183-184). Cette dynamique, participant de la réflexivité des acteurs collectifs, a bien pu être alimentée par la circulation des connaissances dans le microcosme des consultations de la CRPA, lors du forum de Mashteuiatsh et au fil des nombreuses rencontres au sein desquelles les acteurs du mouvement des CAA ont pu échanger avec des acteurs de la société civile qui partageaient leurs préoccupations. Il en résulte un travail de redéfinition du rôle et de la mission des Centres qui s'érigent au rang des institutions modernes de la culture par l'inscription de leur offre de services dans une perspective culturelle.

Il est à noter qu'Anthony Giddens poursuit sa réflexion en mettant en rapport la circularité de la réflexivité avec le caractère forcément orienté vers l'avenir de la modernité (1994). Selon lui, en donnant un sens à l'histoire, l'expérimentation de la modernité représente la possibilité d'imaginer son propre futur et de penser le futur du monde dans lequel nous vivons. Ce point trouve un écho dans la démarche réflexive, intimement moderne donc, du mouvement des Centres. Face à des réalités urbaines changeantes et composées d'une population aux besoins de plus en plus diversifiés, l'innovation sociale dans la prestation des services s'est imposée comme une nécessité au cœur de la démarche – proactive donc – des CAA. L'innovation, en tant qu'élément-clé de la gestion du changement par les Centres, dépasse l'offre de services et conduit à un travail de redéfinition de la place du pendant urbain des sociétés autochtones au sein de ces dernières tout autant qu'au sein de la société civile non autochtone.

7.3. La progression d'une initiative de reconstruction sociospatiale

Derrière l'inscription de l'offre de services dans une perspective culturelle, se dessine en filigrane un travail de redéfinition des enjeux inhérents à l'affirmation des présences autochtones urbaines. Car l'enjeu crucial propre à tous mouvements sociaux, nous dirait Charles Tilly (1998 : 504), est de trouver une réponse à la question « Qui sommes-nous ? ». C'est pourquoi, au-delà du fait que le mouvement des CAA milite afin d'influencer les orientations prises en matière d'organisation des services en milieu urbain pour les Autochtones, la structuration progressive de ce discours conduit inmanquablement à la formulation d'un projet de transformation sociale et identitaire. Il est impératif de souligner que cette proposition mobilise un vocabulaire, telle que « diaspora » « société civile » ou « citoyenneté », utilisé avant tout dans le contexte sociétal du sens commun qu'en tant que catégories analytiques explicitement référés à des théories scientifiques.

7.3.1. « Vivre en ville et continuer d'être Autochtone »

La portée programmatique véhiculée par la rhétorique du mouvement des CAA dépasse la simple perspective des services qui lui sert néanmoins de point de départ. La valorisation culturelle de l'action des Centres offre en effet la possibilité d'un questionnement plus global. Alors que la plupart des rapports produits par les acteurs du mouvement visent directement la promotion de leurs actions, voire une meilleure compréhension des réalités urbaines dans l'optique de l'élaboration des programmes et services pertinents, l'un d'entre eux se démarque par la volonté de repousser les limites de l'introspection dans une direction explicitement identitaire. Il s'agit du document intitulé « Les Autochtones en milieux urbains : une identité revendiquée » (2006) produit à la veille du Forum socioéconomique de Mashteuiatsh. Dès les premières lignes de l'introduction, le ton est donné de la sorte :

Est-il possible d'être « Autochtone » en ville ? La ville est un choix pour certains ; pour d'autres, une obligation. Les Autochtones dans les villes, de par leur condition même, vivent aujourd'hui une situation si précaire qu'elle les oblige à se poser des questions de fond, non seulement sur leur propre sort, mais aussi sur l'avenir de leurs frères et sœurs vivant en communauté. Les Autochtones en milieu urbain, en

s'éloignant de leur communauté et en résidant en ville, en viennent non seulement à perdre la protection naturelle de leur communauté d'origine, mais, encore à affronter directement un milieu allochtone qui, sans leur être nécessairement hostile, n'en défend pas moins des coutumes et des valeurs bien éloignées de celles qui les définissent en propre. (RCAAQ, 2006 : 5)

Quelles sont ces « questions de fond » ? Il apparaît que le « désancrage » – soit l'idée de *disembedding* pour poursuivre avec le vocabulaire d'Anthony Giddens (1994) – des personnes dans un univers considéré comme plus ou moins « hostile » d'un point de vue culturel fait courir un certain risque. Comme lorsque l'on *largue les amarres*, le désancrage signifie que les relations sociales ne sont plus liées à des contextes locaux et se structurent dans un espace/temps dissocié. C'est toute la signification associée à l'expérience de partir en ville dont la conséquence est de « perdre la protection naturelle de leur communauté d'origine ». Dans un tel contexte, la « réancrage » (*reembedding*) en ville désigne le fait que des interactions en co-présence ont à nouveau lieu, le jeu de mots désignant tant l'expérience des relations sociales que la pratique du lieu. Si l'on s'en remet à la rhétorique du RCAAQ dans un contexte faisant de la préservation culturelle et identitaire un impératif vital,

[Les Autochtones en milieu urbain] se sont regroupés et ils ont créé des lieux de rencontre qui contribuent à leur renforcement identitaire, culturel, social, économique et politique. En ce sens, le Mouvement des centres d'amitié autochtones constitue un réseau efficace et accessible qui favorise l'épanouissement d'une communauté émergente : la communauté autochtone urbaine. (RCAAQ, 2006 : 5)

C'est tout bonnement un réancrage à la fois social et spatial dans une vie collective qui est défendu par le mouvement des CAA. Il est alors possible de postuler que la pratique revendiquée des Centres peut être mise en lien avec les idées de confiance et de sécurité ontologique qui d'après Anthony Giddens représentent le moteur de la modernité, et participe du lien entre les individus – les Autochtones en ville – et les institutions – les CAA et, en vertu de leur rôle d'aiguillage, toutes les institutions modernes qui jouent un rôle potentiel dans la vie des intéressés. Autrement dit, les individus vont expérimenter le sentiment que les Centres répondent mieux que n'importe quelle autre institution à leurs besoins, car ces derniers sont écoutés dans toute leur complexité, y compris - et surtout - culturelle. C'est pourquoi les personnes confrontées à l'expérience d'une certaine

modernité symbolisée par la vie urbaine vont développer une forme de confiance envers l'action des CAA qui leur confèrera un sentiment de sécurité ontologique dans un univers urbain pas forcément disposé à « fonctionner » suivant des valeurs autochtones. Dans un tel contexte, les valeurs autochtones et les pratiques associées trouvent une résonance avec un certain idéal des communautés d'origine. C'est ce qui explique que les personnes vont s'en remettre aux CAA afin de se préserver socioéconomiquement parlant, mais aussi d'un point de vue identitaire, car le fonctionnement des Centres se réfère à quelque chose de familier, qu'il soit connu dans le cas de ceux qui ont déjà fait l'objet d'une expérience en communauté ou imaginé pour ceux qui sont nés en ville. C'est ce que semble confirmer l'extrait suivant :

L'expérience urbaine des Autochtones passe par les institutions communautaires, notamment les Centres d'amitié autochtones. La participation à ces organisations permet d'acquérir un sens de la communauté, une histoire et des valeurs communes. Dans les villes où l'on retrouve un Centre d'amitié autochtone, c'est souvent à travers eux que les gens se lient, se côtoient et se regroupent. Selon notre expérience, les Centres d'amitié autochtones permettent également aux gens de se sentir influents et valorisés. Ils fournissent, entres autres, des occasions d'emploi, de formation, de leadership et de bénévolat. (RCAAQ, 2006 :12).

Est-il nécessaire de souligner à nouveau que ce postulat a largement fait ses preuves dans le cadre de la CRPA où quantité d'individus ont manifesté tous les bénéfices affectifs que leur confèrait la fréquentation des CAA ? Dans tous les cas, les relations d'amitié comme de parenté sont présentées par le RCAAQ comme un projet de vie plutôt que comme un acquis comme c'était le cas dans les sociétés prémodernes. En tant que « gathering place », pour reprendre les termes de la CRPA, les Centres impliquent un potentiel d'identification fort construit sur une mutualité de la révélation de soi, comme nous l'avons vu à travers la trajectoire du CAAM mis en lien avec la conception ricœurienne de l'identité (Cf. Chap. 5).

La question est donc de « vivre en ville et continuer d'être Autochtone » (*ibid.* :13). L'expression expose le sentiment identitaire dans sa continuité avec l'Ailleurs originel que représentent les communautés d'appartenance. C'est toute une préoccupation spatiale qui se profile derrière le risque de la perte culturelle associée à l'expérience moderne des urbanités. Dès lors, comment s'étonner du recours conceptuel suivant :

PASHKABIGONI est un mot algonquin qui décrit le phénomène de dispersion du pollen libéré par les fleurs. *PASHKABIGONI* peut également traduire une réalité nouvelle : celle du mouvement des Autochtones vers les villes, à la manière d'une « diaspora autochtone ». La diaspora se définit comme « la dispersion d'une communauté à travers le monde ». Avec le phénomène d'urbanisation de plus en plus accentué chez les Autochtones, nous constatons chez ces derniers une volonté à définir leur place, leurs valeurs et leur avenir en tant qu'Anishnabe, Eeyou, Attikamekw ou autre au sein de la société dominante tout en conservant leur identité propre. (*ibid.* : 5)

En tant qu'articulation spatiale de cette potentielle « diaspora autochtone », les CAA deviennent les sites d'une certaine reproduction communautaire où les « questions de fond » peuvent être posées. C'est pourquoi, nous dit-on,

Les Centres d'amitié autochtones s'affairent à reconstruire des espaces d'échanges et de débats qu'on ne retrouve pratiquement nulle part, ni au sein de la société allochtone ni dans les communautés. Ces espaces d'échanges et de débats permettent qu'au fil des discussions, les Autochtones dans les villes puissent enfin se faire entendre. Les Centres d'amitié autochtones deviennent ainsi des espaces réduisant le fossé entre la ville et la communauté, entre l'urbanité et les territoires. En réaction à la volonté de plus en plus exprimée par les Autochtones de s'affirmer et d'exercer du pouvoir sur leur vie, les Centres d'amitié autochtones créent des espaces démocratiques et des lieux d'expression de l'identité autochtone en milieu urbain. » (*ibid.* : 13)

De quelle identité autochtone est-il question ? Si l'on reconnaît que la pratique de ces lieux permet un rapprochement proxémique de l'univers des communautés, ils offrent cependant quelque chose de plus en regard de ces derniers. Loin d'adopter une approche essentialiste qui tendrait à définir « l'identité autochtone en milieu urbain » au moyen de critères précis, la ligne de conduite relève plutôt d'un refus de catégoriser les personnes en fonction de leur statut tout autant que d'« entretenir une distinction entre les Autochtones vivant sur et hors réserve [qui] désavantage ceux en centre urbain » (*ibid.*). C'est pourquoi « les Centres d'amitié autochtones, depuis leur fondation, ont toujours prôné une approche

‘d’ouverture culturelle’ et une politique de ‘portes-ouvertes’ ; c’est-à-dire qu’aucune distinction n’est faite à l’égard de la nation d’appartenance, à la langue ou au lieu de résidence » (*ibid*: 17). Au cœur de cette rhétorique se retrouve un des messages de la CRPA qui déplorait justement la situation de « policy vacuum » dans laquelle se trouvent quantité d’autochtones faisant l’objet d’une expérience urbaine (CRPA, 1996b : 6). L’expression désigne l’imbroglio juridictionnel construit sur les catégories d’Indiens, statués ou non, d’Inuit et de Métis qui obscurcit et parasite l’offre de services destinée aux populations dans les centres urbains. Parce que l’inadéquation de ces cadres légaux avec la réalité des pratiques a été largement pointée à l’issue des consultations, le rapport final de la CRPA recommande notamment que « services to Aboriginal people in urban areas generally be delivered without regard to legal or treaty status. » (CRPA, 1996a : 42). En d’autres termes, il est question de généraliser le *status blind*, un principe fondamental de l’idée d’identité défendue par le mouvement des CAA qui, rappelons-le, s’appuie sur l’offre de services pour promouvoir une vision culturelle de leur condition. Destinés à tous les Autochtones, les CAA font la promotion d’une identité générique dont l’uniformisation statutaire n’est pas antithétique avec la reconnaissance de la spécificité culturelle de chacun « en tant que Anishnabe, Eeyou, Attikamekw ou autre », tout comme elle ne signifie par une coupure radicale avec l’univers – postulé comme rural – des communautés. Le défi est donc de vouloir rallier toutes les personnes tout en prenant acte des différences de chacun ainsi que des liens avec leur communauté d’origine.

Le positionnement associé à l’idée de « diaspora autochtone » traduit la volonté d’outrepasser les cadres spatiaux dans lesquels étaient généralement cantonnées les Premières Nations d’un point de vue spatial certes, quand on pense aux réserves, mais surtout d’un point de vue insidieusement identitaire lorsque l’on prend en compte l’instrumentalisation du statut d’Indien dans le processus d’effacement des présences autochtones urbaines (cf. Partie 1. Chap. 1). Plus simplement, il n’est plus question d’être considéré comme Indien en réserve et Québécois/Canadien en ville, mais plutôt d’être reconnu capable d’un épanouissement identitaire empreint d’autochtonie, quel que soit le lieu de résidence de la personne. Dans un tel contexte, lorsqu’il est fait mention d’un droit de parole brimé à l’extérieur des communautés, c’est notamment la prise en compte des

réalités urbaines comme « défi supplémentaire pour le leadership autochtone » qui est ciblée, l'expression désignant les instances politiques des Premières Nations (*ibid.* :14). En effet, « outre l'ambiguïté dans les champs de compétence quant aux responsabilités à l'égard des Autochtones en milieu urbain, une autre raison complique la mise en place de politiques, de programmes et de services adaptés pour ces populations : le manque de représentation politique efficace » (*ibid.* :15). C'est ainsi que l'introspection collective portée par le mouvement des CAA se déploie dans une direction faisant appel à la multiplicité des facettes de la vie sociale et citoyenne. L'ensemble converge vers un projet plus vaste de remise en question de la place des sociétés urbaines en fonction du thème de la cohabitation. Dans la continuité de la métaphore diasporique, le rapport conclut sur le message suivant :

Auparavant, nous nous soucions plus ou moins de la présence des Autochtones dans les villes, puisque ces derniers n'étaient que des visiteurs de passage dans la ville. Maintenant, les Autochtones sont devenus des citoyens de la ville qui vivent une réalité différente, des besoins spécifiques et ont des revendications qui leurs sont propres. (*ibid.* : 19)

La première partie de l'extrait précédent fait référence à une perception, longtemps dominante, qui consacrait le caractère temporaire des séjours en villes vécu par les populations autochtones, une perception contribuant à y perpétuer l'effacement de leur présence. La suite du propos témoigne du changement représentationnel qui s'est opéré. Loin de se restreindre aux sociétés autochtones, le défi de la cohabitation est compris dans la perspective de la coprésence avec tous les citoyens des villes en question. C'est toute la nouveauté de la rhétorique des CAA qui défend une vision sociale faisant le pont entre sociétés autochtones, mais aussi entre sociétés autochtones et non autochtones.

7.3.2. « Enfin se faire entendre »

Le rapport intitulé « Les Autochtones en milieux urbains : une identité revendiquée » (2006) performe tel un manifeste en ce sens qu'il traduit un rapport ambigu au politique. Suivant la distinction opérée par Jürgen Habermas (1997), la nature du propos - oscillant entre le postulat et la proposition - se défend d'une prise de position dans une société politique différenciable de la société civile, la portée sociale du mouvement des

CAA s'inscrivant dans cette dernière option collective. À une échelle tant nationale que provinciale, il est primordial de rappeler que l'action des CAA participe d'un refus de s'ériger en acteur politique. Pour reprendre les mots de David Chartrand, Président de l'ANCA lors de la mise en œuvre de la CRPA,

Urban Aboriginal communities are composed of an ever-changing population of status, non-status, Metis people and Inuit. All of these people are represented politically in one form or another by one of the four national groups. The NAFC, looks after their needs – the needs of the entire community for programs to deal with their common problems. Aboriginal people in the cities, regardless of where they come from, are faced with the same issues. Friendship centres exist to address these concerns, *not to speak for the people we service*. (CRPA, 1996a : 47-48)

Au Québec, cette position est relayée par le RCAAQ qui reconnaît de surcroît les efforts entrepris pour la constitution d'un troisième ordre de gouvernement propre aux Premières Nations (RCAAQ, 2006 : 16)¹¹⁰. Plutôt que de s'inscrire dans une confrontation avec cet ordre politique naissant, le RCAAQ entend plutôt se pencher sur l'interdépendance de cette instance avec les CAA afin de développer de nouveaux mécanismes de dialogue et de cogestion en vue de maximiser le bien-être de tous. Autrement dit :

Loin de prétendre s'usurper aux autorités politiques des Premières Nations, les Centres d'amitié autochtones du Québec agissent en complément aux Conseils de bande pour leurs membres en ville. Toutefois, contrairement aux communautés, les Centres d'amitié autochtones ne peuvent compter sur des territoires et des ressources pour s'acquitter de cette responsabilité. Les Centres d'amitié autochtones du Québec ont adopté un rôle de militant actif visant à influencer les orientations prises en matière d'organisation de services en milieu urbain. Nous sommes d'avis qu'une nation, qui n'offre des services qu'à ses membres résidents plutôt qu'à l'ensemble de ses membres, constate la limite de ses pouvoirs et utilise une définition plutôt restreinte de la notion de citoyenneté. C'est d'ailleurs pourquoi nous insistons pour que la question des services en milieu urbain pour les Autochtones fasse partie intégrante du cadre général qui définira la véritable autonomie des peuples autochtones. » (*ibid.* : 18).

En s'associant aux Conseils de bande, le mouvement des CAA entend poser sur un pied d'égalité les Autochtones résidant en réserve et ceux vivant hors de celles-ci. Cette position politique révèle une conception de la vie démocratique ancrée dans le principe du

¹¹⁰ Rappelons que l'instance en question, soit l'Assemblée des premières Nations du Québec et du Labrador (APNQL) est constituée des Grands chefs des Conseils de Bande administrant les réserves et autres établissements amérindiens.

status blind. C'est à la lumière de ce dernier principe qu'il faut comprendre le recours conceptuel à l'idée de citoyenneté désignant ici l'appartenance aux Bandes indiennes plutôt que la nationalité. En somme, le mouvement est porteur d'une nouvelle conception des pratiques citoyennes au sein des sociétés autochtones, une conception élargie qui opère sur une base universaliste et communautaire.

D'un autre côté, le tournant entrepris voilà quelques années par la rhétorique du RCAAQ en faveur de l'idée de citoyenneté n'exclut pas des préoccupations en lien avec la place d'une certaine « communauté autochtone urbaine » au sein de la société non autochtone. Rappelons qu'à l'issue de la CRPA, il est apparu que « a related public education function assumed by friendship centres is providing a bridge between the Aboriginal and non-Aboriginal communities » (CRPA, 1996a : 47)¹¹¹. De là « bâtir des ponts avec la communauté allochtone » est devenu un élément essentiel de la mission des Centres (RCAAQ, 2006 : 6). Les partenariats entrepris avec des instances telles que la Coalition des municipalités du Québec dans le cadre du Plan de lutte contre le racisme relèvent par exemple de cette volonté. D'ailleurs, la CRPA déplorait justement l'absence du dialogue avec les municipalités, ces « créatures provinciales », comme conséquence du conflit de compétences fédérales/provinciales caractéristique de la question indienne (Graham et Peters, 2002 : 9). Pourtant la pertinence de leur association à la formulation de la gouvernance urbaine au jour de la question autochtone est mainte fois soulignée (CRPA, 1996a). C'est pourquoi la CRPA proposait l'idée d'une réforme prioritaire des institutions publiques urbaines et des communautés d'intérêts à l'échelle des villes afin de pallier l'urgence d'une participation accrue des Autochtones résidant dans lesdites villes à travers leurs organisations, nouvellement reconnues, spécialement le mouvement des CAA. En somme, tout converge vers la nécessité de créer une nouvelle approche adaptée à une gouvernance qui ne serait plus fondée sur des « land-based models most often associated

¹¹¹ Plus spécifiquement : « Centres often act as a resource providing information to non-Aboriginal people on the history, cultures and contemporary situation of Aboriginal people. Many centres maintain speakers bureaus of individuals available to address schools and organizations about Aboriginal people and issues. They also regularly conduct cultural awareness workshops and seminars to sensitize the personnel of non-Aboriginal organizations. They are also consulted by municipal governments and institutions on such issues as delivering appropriate services to Aboriginal clients and developing employment equity policies » (CRPA, 1996a : 47).

with Aboriginal self-gouvernement » (CRPA, 1996a : 60). À mesure que les partenariats structurent les relations du mouvement des CAA avec les autres instances qui forment la société civile provinciale, et compte tenu de leur ambition de coopérer avec l'instance politique des Premières Nations, c'est désormais toute la question des assises de la citoyenneté qui s'émancipe des restrictions spatiales longtemps entretenues par les gouvernements comme les individus. Repenser la place des collectivités urbaines sous l'angle d'un réaménagement de la citoyenneté traduit une « approche spatiale intégrée » au sein de laquelle le mouvement des CAA officierait dans son partenariat avec la société non autochtone au titre d'élément structurant d'une société civile autochtone (RCAAQ, 2008b : 17).

Au fil des années 2000, les CAA s'associent de plus en plus avec les agences gouvernementales, qu'elles soient fédérales ou provinciales, les autorités politiques locales telles les municipalités, mais également avec des entités issues de la société civile en général ou du monde universitaire en particulier (Lévesque, 2009b). C'est à cette demande sociale que répond la création de l'Alliance de recherche université-communauté intitulée « ODENA » (Aruc ODENA). Initié en 2009, ce programme de recherche-action correspond au paroxysme de l'alliance entre une instance universitaire et des acteurs communautaires en précisant un certain usage de la raison comme préalable à la réflexivité de ces derniers. L'usage du mot raison ne se réfère pas ici à son acceptation large, soit la faculté de l'esprit humain à raisonner, mais permet plutôt de qualifier un ensemble de savoir-penser, voire de savoir-faire relatifs au fonctionnement du microcosme universitaire. Nous l'avons vu, les acteurs du RCAAQ discutaient depuis un certain temps l'idée de société civile dans l'optique de réfléchir au sens et à la portée du mouvement social porté par les CAA. Ce recours conceptuel et ses ramifications en termes de citoyenneté ou de diaspora traduisent une forme de réappropriation terminologique plus proche de l'intuition collective nourrie de la circularité moderne de l'horizon des savoirs sociaux que de la primauté de la rationalité pragmatique et instrumentale propre à l'épistémé scientifique. À partir de l'Aruc ODENA, les actions conjointes se multiplient dans le sens d'un approfondissement théorique de la démarche de reconstruction sociospatiale entreprise par le mouvement des CAA. C'est dans la foulée qu'est organisé le colloque intitulé « L'émergence d'une société

civile autochtone au Québec : genèse, enjeux, défis » lors du 78^e congrès de l'ACFAS en mai 2010. Conformément aux pratiques de coproduction des connaissances constitutive de l'Aruc ODENA, l'événement se voulait moins une rencontre académique classique qu'un forum où chacun était amené à échanger, « car l'intention était de jeter les bases d'une nouvelle réflexion intellectuelle et de contribuer à formuler de nouveaux questionnements relatifs à l'émergence d'une nouvelle identité citoyenne qui n'est ni celle des Québécois, ni celle des communautés culturelles, ni celle des communautés autochtones des réserves » (Germain et Perreault, 2010 : 1). La pertinence du concept de société civile, défini comme la création d'espaces publics à la fois extérieurs à l'État et en relation avec lui, ainsi que dénué d'aspiration quant à la prise du pouvoir, semble correspondre avec la mission du RCAAQ pour qui :

Le mouvement [porté par les Centres d'amitié autochtone] en est un de transformation sociale certes, mais aussi d'innovation sociale. Favorisant les relations transversales entre l'État et le citoyen plutôt que la confrontation directe, ce mouvement porte une conception moins antagonisante du politique et une vision différente du mouvement vers une société civile autochtone. Selon Édith Cloutier, directrice du Centre d'amitié autochtone de Val-d'Or et présidente du RCAAQ, le but premier de la réflexion et de l'action citoyennes est de favoriser la réappropriation d'un droit de parole individuel et collectif, droit encore brimé à l'extérieur et souvent même à l'intérieur des communautés. (*ibid.* : 14)

Cette conception « antagonisante » désigne la position des représentants politiques des Premières Nations qui dans leur recherche d'autonomie gouvernementale revendiquent le statut d'interlocuteur privilégié face aux autorités (fédérale comme provinciale) dans un dialogue d'égal à égal, soit de Nation à Nation. Nous l'avons vu, des mouvements comme celui du RCAAQ tablent sur le dépassement des appartenances nationales de chacun qui, loin d'être annihilées, sont plutôt transcendées. L'opérationnalisation du principe de *status blind* conduit alors le mouvement des CAA à se départir d'un potentiel rapport de force avec les instances politiques pour adopter le statut représentatif d'organe de la société civile autochtone. S'il a été collectivement admis à l'issue du colloque que ce concept permettait de circonscrire efficacement le mouvement social qui prend forme avec le mouvement des CAA,

La portée analytique du concept est toutefois plus difficile à cerner, surtout si l'on cherche à comprendre et à expliquer les questions identitaires ou d'autres sujets

comme la persistance des inégalités socioéconomiques. Le concept de diaspora, proposé lors du forum sans être discuté, pourrait par ailleurs fournir un cadre d'analyse intéressant pour aborder la question identitaire. Dans une perspective plus politique, le concept de citoyenneté a beaucoup à offrir pour comprendre les interactions entre individus et collectivités dans le cadre étatique. (*ibid.* : 3)

C'est à ces questions que les chercheurs de l'Aruc ODENA travaillent présentement dans leur dialogue avec les acteurs du mouvement des CAA. Le chapitre suivant (Chap. 8) s'inscrit dans cette dynamique qui, on le devine, peut bénéficier de l'avancée des théories de la diaspora en géographie humaine.

Chapitre 8.

De la condition diasporique à la diaspora conditionnelle

Cette partie cherche à construire l'objet de recherche qu'est le discours du mouvement des CAA à la lumière de l'un de leurs recours rhétoriques, à savoir la notion de diaspora, et plutôt que de celle de société civile également mobilisée par ces acteurs. Loin d'écarter cette seconde option, nous y reviendrons en conclusion, avec l'ajout des acquis imputables à un raisonnement privilégiant le thème des diasporas. Si ce choix témoigne d'affinités conceptuelles prévisibles de la part d'une géographe, il faut aussi reconnaître que l'inflation conceptuelle de cette idée contemporaine, et surtout son intense circulation dans l'horizon des savoirs sociaux, rendait la démarche pertinente. À ce propos, il est primordial de noter que ce recours, de la part du mouvement des CAA, relève d'une intuition collective qui se situe précisément dans une tentative de reconstruction de la place qu'occupent les sociétés urbaines dans l'espace et non dans le spectre de l'analyse purement théorique. C'est ce recours au sens commun que nous proposons d'éclairer à la lumière de sa portée analytique. Il est à noter que la collectivité urbaine, dont l'épanouissement structurel a été décrit au chapitre précédent, n'est pas le seul acteur sociétal à s'être livré à un parallèle entre la situation des peuples autochtones et l'émergence d'une condition diasporique. Certains chercheurs avaient déjà pu lire ce type d'expérience dans la trajectoire de groupes qui avaient toutefois fait l'objet d'un déplacement transnational comme peut l'illustrer le travail de Calloway (1990) à propos du redéploiement spatial des Abénakis de part et d'autre de la frontière canado-états-unienne. Néanmoins, c'est à James Clifford que l'on doit l'élargissement précurseur de ce parallèle à la trajectoire migratoire infranationale des populations autochtones faisant l'objet d'une expérience urbaine (2006, 2007).

Dans un premier temps, cet anthropologue s'était illustré par une approche comparative des diasporas considérées sous l'angle du déplacement des cultures (1997). Confronté à certains écueils des théories de la diaspora, il entame alors une réflexion le poussant à rechercher quel était éventuellement le pôle opposé des communautés diasporiques. Au cœur des tumultes contemporains liés à la généralisation de

l'hypermobilité, il s'agissait en fait de reconnaître que, des formations sociales actuelles, pouvait représenter une diaspora. C'est donc logiquement que ce questionnement a pu pousser l'auteur à sonder les frontières des diasporas, et donc à se tourner vers les conceptions de l'autochtonie (1994). Seulement, après quelques années d'investigation, Clifford se voit dans l'obligation de considérer le chevauchement conditionnel de la situation de nombre de peuples autochtones avec une certaine condition diasporique (2006, 2007). Conséquemment, parmi les innombrables publications académiques portant sur l'idée de diaspora, et par souci de cohérence comme par économie du raisonnement, sa façon, progressive, de conceptualiser l'existence diasporique des groupes a été privilégiée en tant que littérature première. Cette tendance analytique assumée, nous n'écarterons pas les chercheurs qui, inspirés par les travaux de Clifford (Harvey et Thompson, 2005, Peters et Wilson, 2005, Watson, 2010) ou non (Todd, 2000/01, Gegeo, 2001), ont été de plus en plus enclins à lire des circonstances diasporiques dans les expériences autochtones contemporaines, parfois même sans les désigner en tant que telles (Fogel-Chance, 1993).

Enfin, dans le foisonnement récent du champ d'études sur les diasporas, le regard conceptuel proposé par les travaux de Christine Chivallon nous a permis de cerner certains des enjeux inhérents à ce corpus (2002, 2006, 2010). En qualité de commentatrice influencée par l'univers académique anglophone, ses revues de littérature ont représenté une source de seconde main particulièrement inspirante. Dans ce cadre, la synthèse des péripéties théoriques de l'idée de diaspora en fonction de l'usage différencié de l'idée de continuité nous a semblé féconde dans le cas d'une analyse des urbanités autochtones. La géographe et anthropologue distingue en effet deux interprétations du fait diasporique, à savoir la posture « classique », ancrée dans l'unité référentielle, à laquelle succède la posture des « post » dont le « refus de l'évocation équivoque du maintien identitaire » traduit une volonté d'ouverture sur la pluralité et la mixité des référents culturels mobilisés dans les construits identitaires fondateurs des consciences diasporiques (Chivallon, 2010 : 19). Ce parti pris se ressent dans la structuration, en deux temps, de la présente section qui confronte tour à tour les apports de ces deux tendances, celle de la diaspora classique (cf. 8.1) puis celle de la diaspora hybride (cf. 8.2), avec le processus d'identification sous-jacent à la fabrication du discours du mouvement des CAA. Autrement dit, nous verrons d'abord

comment le glissement d'une définition fermée, ancrée dans l'idéaltype de l'expérience juive, à une définition ouverte traduit le déplacement de la recherche de la délimitation de l'objet « diaspora » à celle de circonstances diasporiques qui, compilées au sein d'une même expérience migratoire, conduisent à privilégier le terme de « condition diasporique » (cf. 8.1). Dans un deuxième temps, la volonté de reconnaître des récits alternatifs de la condition des acteurs de la vie sociale nous conduira à parler de l'idée de diaspora sous l'angle des « consciences diasporiques » (cf. 8.2). Au fil de ces deux tendances, nous tâcherons de distinguer les enjeux géographiques émanant d'un ensemble théorique ayant largement bénéficié du dynamisme de l'anthropologie, notamment dans sa seconde orientation.

8.1. Des *homelands* infranationaux pour un transnationalisme interne : une diaspora classique ?

L'objectif n'est pas d'ouvrir cette section en faisant l'étalage des abondantes définitions associées au mot « diaspora », mais plutôt de montrer comment la progressive ouverture définitionnelle de cette idée a permis l'inclusion de préoccupations propres aux Premières Nations.

8.1.1. Inflation terminologique et ouverture conceptuelle autour de l'idée de diaspora

En guise de préambule, rappelons seulement que le terme trouve sa racine dans le verbe grec *spirein* qui désigne l'acte de « semer », et plus précisément le verbe *diaspirein* dont le préfixe *dia* (« au-delà ») permet de rejoindre l'idée de « dissémination ». Un premier constat frappera alors le lecteur averti : comment ne pas y voir une coïncidence sémantique directe avec l'heureuse métaphore végétale signifiée par le mot anicinabe *Paskabigoni* et mise de l'avant dans le discours du mouvement des CAA (2006, 2008) ? Il serait pourtant prématuré de précipiter davantage l'association permise par ce détour étymologique entre la situation vécue par les Premières Nations dans les villes et une certaine condition diasporique. Et pour cause, l'usage en primeur du concept par les géographes, les anthropologues et les politologues a longtemps relevé de l'idée de

dispersion plutôt que de celle de dissémination (Bruneau, 1995, Bordes-Benayoun, 2002)¹¹². Dans ce contexte, l'identification de la diaspora en tant que dispersion nourrit une vision culturelle affaiblie par la distance d'un tout diasporique relevant de la copie d'un *originel* projeté dans l'Ailleurs géographique comme symbolique. C'est tout le sens accordé dans un premier temps au concept de diaspora comme l'illustre un Pierre George soucieux de définir le terme dans sa *Géopolitique des minorités* (1984). Il y parle d'une « dispersion, alimentée par des exodes successifs, d'une entité ethnoculturelle solidement constituée *préalablement* par son essaimage » à la condition près qu'il doit y avoir « conservation de signes symbolisant l'appartenance à une collectivité et relations entre les noyaux de la diaspora et entre ces noyaux et le foyer de départ » (Bruneau, 1995 : 6)¹¹³. La référence au territoire d'origine est d'emblée sacralisée de sorte que ce « paradis perdu » constitue la source territoriale offrant sa cohésion au groupe dispersé. C'est le principal critère mis de l'avant dans le cadre de la fondatrice diaspora juive, cet hapax qui n'en était finalement pas un (Dufoix, 2006 : 79)¹¹⁴.

Toujours est-il que les débuts de l'usage de cette notion puisent leur substance dans l'expérience du peuple juif, histoire à laquelle le terme « diaspora » est d'ailleurs emprunté. Ce modèle constitue ce que nombre d'universitaires considèrent comme l'idéaltype du concept (voir par exemple Safran, 1991). Il en découle l'idée que les diasporas correspondent à un type de trajectoire communautaire portée par une « idéologie de la non-dissolution identitaire » et d'une « culture de la durée » (Hovanessian, 1998, citée par Chivallon, 2006 : 16). L'identité résultant de cette continuité reposerait sur une essence immuable, hors de toute temporalité, qui lie passé, présent et avenir en une ligne ininterrompue ; « ce cordon ombilical, que nous appelons généralement 'tradition', se manifeste par sa vérité aux origines, sa présence à elle-même, son 'authenticité' » (Hall, 2008 : 331). Fondée sur l'idée de « peuple dispersé dont la conscience unitaire se serait maintenue par-delà les effets dévastateurs de la séparation [...] cette unité se construirait grâce au lien réel ou imaginaire maintenu avec le lieu d'origine où s'inscrit la filiation du

¹¹² Pour une généalogie de la propagation du concept, chez les géographes français à partir des années 1980, voir Bruneau (1995).

¹¹³ Italiques ajoutés par l'auteur de cette thèse.

¹¹⁴ En linguistique, un hapax est un mot ou une expression dont il n'existe qu'un seul exemple. Comme l'indique Stéphane Dufoix, cette exemplarité n'est en réalité que pure apparence, car avant même les débuts du XXe siècle, les migrations massives des protestants et des catholiques en constituaient une autre illustration.

peuple en exil » (Chivallon, 2002 : 51). Ce « modèle centré » de la diaspora définie par des « continuous cultural connections to a source and by a teleology of return » est toutefois largement remis en question, notamment par un James Clifford démontrant l'ambivalence tant à l'égard du Retour que de la tendance à l'assimilation chez de nombreuses communautés juives et défendu par l'*intelligentsia* sioniste caractéristique de la majeure partie de la conscience juive diasporique (Clifford, 1994 : 306)¹¹⁵. Il est donc possible de voir dans la remise en question de la portée eschatologique de l'expérience juive l'ouverture du champ des réalités sociales pouvant être qualifiée de « diasporiques ».

Il serait toutefois erroné de survaloriser ce seul facteur explicatif. À partir de la seconde moitié du XX^e siècle, cette inflation trouve aussi sa raison d'être dans la « progressive sécularisation rendant acceptable des usages non religieux, en particulier dans les sciences sociales », ainsi que dans « les transformations du rapport à l'origine, et en particulier [aux] travaux liés à la question de la 'survivance' ou du 'maintien' des cultures africaines du Nouveau Monde » qui vont favoriser une valorisation du terme (Dufoix, 2006 : 83-84). À cet engouement théorique s'ajoute la réverbération des mutations identitaires contemporaines par la mise en place des politiques multiculturalistes à partir des années 1960 alimentant les théories pluralistes de l'ethnicité. À cheval entre le postulat et la revendication, un constat s'affirme : plusieurs cultures peuvent coexister dans un espace national qui ne signifie plus obligatoirement « la relation exclusive à une et une seule culture » (*ibid.* : 84)¹¹⁶. Dès les années 1970, les notions d'espace, de territoire et de spatialisation acquièrent ainsi une importance fondamentale à l'usage pratique d'un terme en voie d'institutionnalisation et donc faisant l'objet d'une intense circulation dans les sphères constitutives des savoirs sociaux, qu'elles soient académique, politique, communautaire ou autres. Comme nous avons pu le constater au fil du chapitre précédent, le discours porté par le mouvement des CAA n'échappe pas à cette tendance. De cette propagation de l'usage du terme diaspora résulte un réétalonnage de sa portée définitionnelle, académiquement « parlante ».

¹¹⁵ Pour en savoir plus, voir Clifford (1994, 1997).

¹¹⁶ Nous nous limiterons à ces quelques éléments explicatifs de l'engouement qu'a pu susciter l'idée de diaspora, mais les intéressés pourront consulter l'analyse épistémologique de Stéphane Dufoix (2010).

Suivant l'anthropologue James Clifford (1994), insister sur une définition fermée de la diaspora est insuffisant, car elle exclut nombre de groupes qui, s'ils manifestent des critères diasporiques à certains moments de leur existence, ne peuvent en représenter la complétude. Dans l'optique de renforcer la portée heuristique du concept, il postule l'élaboration d'une « définition polythétique » de la diaspora servant non pas la finalité d'arbitrer qui de l'une ou de l'autre des trajectoires migratoires représente une diaspora au sens idéal typique, mais visant à éclairer des transformations sociales contemporaines (*ibid.* : 306)¹¹⁷. Il s'agit de traquer le potentiel diasporique se dégageant de la mobilité vécue par certains types de populations plutôt que de cocher une liste de critères jugés suffisants pour associer l'étiquette « diaspora » à des groupes ayant fait l'objet d'expériences migratoires collectives. Si l'on adhère à son positionnement, il est dès à présent possible de distinguer certaines circonstances diasporiques dans l'expérience urbaine des Premières Nations au Québec.

8.1.2. La dépossession territoriale comme trauma fondateur d'une autochtonie diasporique

Le premier point d'achoppement entre le constat d'une potentielle condition diasporique et la situation vécue par les Autochtones dans les villes trouve sa source dans l'un des héritages du paradigme juif. À l'origine de certaines diasporas se trouve en effet quelque événement traumatisant précipitant le départ. Ce fut par exemple le cas de l'esclavage tel que permis par le commerce triangulaire donnant naissance aux « diasporas noires », qu'elles soient caribéenne, états-unienne, britannique etc. Dans le cas des Autochtones, il est possible de lire le trauma fondateur dans la dépossession territoriale issue de l'acharnement colonial à assimiler des populations gênant l'expansion européenne en *terra nullius* (n'est-ce pas le témoignage éloquent de la contradiction moderne fondamentale à l'édification de l'État-nation canadien ?). Ironiquement, c'est pour répondre

¹¹⁷ Ce recours conceptuel est inspiré du travail de l'anthropologue Rodney Needham (1975). Selon lui, si la représentation monothétique exige la présence d'au moins un caractère commun à toute la classe identifiée, quelle que soit sa nature, alors la classification polythétique exige simplement que chaque membre de l'ensemble considéré partage au moins un caractère important avec au minimum un autre élément de la classe. En somme, il peut s'agir d'un « air de famille » pour reprendre un vocabulaire wittgensteinien.

au projet assimilationniste que les réserves furent créées en vertu des premières versions de la *Loi sur les Indiens*. Ces isolats juridiques traduisent l'application d'une « idéologie de la réduction », soit l'« enclavement des Autochtones dans des réserves ethniques, territoriales et institutionnelles, à part et à l'abri de la société des 'Blancs' » (Simard, 2003 : 23). À certains égards, la mise en réserve – en dépit de la volonté initiale de protection des Indiens face aux colons « spatiophages » – constitue donc une première forme de migration forcée, comble de l'exil parce qu'intérieur, dont résulte une réduction territoriale, culturelle, économique voire politique de ces peuples jusque-là omniprésents spatialement.

Le qualificatif « spatiophage » emprunte au contexte contemporain d'un Michel Lussault décrivant la consommation de l'espace par une élite internationale usant à outrance de lieux multiples, notamment ceux voués à la mobilité de façon à ce que l'individu « signe son identité individuelle et sociale par la consommation d'espaces adaptés à une pratique référentielle » (Lussault, 2009 : 101). Ce qui se joue, tant du côté des nantis que des plus démunis, est non seulement une *lutte des classes*, mais aussi, et surtout, une *lutte des places* révélant à quel point dans toute société existent des registres normatifs relatifs à l'usage des espaces quels qu'ils soient, registres qui s'accompagnent également de codes de procédures spatiales définissant ce qui est légitime et illégitime en matière de proximité, de classement, de délimitation. C'est dire combien la *place* que les individus occupent dans la société n'est aucunement réductible à la seule matérialité pour de fait s'inscrire dans des arrangements physiques de réalités humaines et non humaines qui consacrent le caractère éminemment politique de l'emplacement. Dans le cas des Premières Nations du Canada, il est possible de parler d'une « spatialisation des cultures » autochtones *dans* les réserves pour reprendre l'expression de Gupta et Ferguson (1992). L'attribution de cette *place* reflète l'agencement géographique des populations au sein de l'espace national et naturalise les réserves au rang de territoire indien de référence étatique, un outil servant pourtant la mission d'assimilation du projet d'expansion coloniale passé. Cette précision permet d'entrevoir le lien entre survie culturelle et contrôle de la mobilité qui découle de l'impératif étatique de gestion des populations ; un point faisant écho à la géographie de Michel Lussault pour qui :

Ce type d'espace est affecté d'une idéologie territoriale fondée notamment sur l'affirmation des limites et de leur rôle et sur la croyance en des valeurs culturelles consubstantielles à cet espace et qui définissent l'identité de ceux qui y habitent. On reconnaît là le modèle géopolitique du territoire qui sévit encore à de nombreuses échelles (Lussault, 2009 : 90)¹¹⁸.

Il faut savoir qu'en vertu de la *Loi sur les Indiens*, l'acquisition du statut d'Indien inscrit est obligatoirement tributaire de l'appartenance à une bande indienne disposant d'une terre réservée. Il en résulte la cristallisation d'une consubstantialité culturelle unissant la figure sociale de l'Indien et celle, spatiale, de la réserve. Aux yeux de l'État, migrer en ville était alors le signe du reniement de la condition d'Indien pour acquérir le statut de Canadien et de Québécois. C'est ainsi que l'idée de limite territoriale performe dans les représentations de ce qui constitue un territoire autochtone. De fait, l'assignation à résidence incarnée par la figure spatiale de la réserve, autrement dit l'attribution de cette *place*, tend à lier le politique et le culturel par l'entremise d'une idéologie territoriale de la réduction sans laquelle l'État n'aurait pu fonctionner. L'édification de la nation canadienne à travers la conquête d'un territoire déjà peuplé à l'arrivée des colons européens n'aurait pu être menée à bien sans la maîtrise de compétences westphaliennes manipulées par l'opérateur spatial que représente l'État, spécialement celle de placement et d'arrangement ainsi que celle de découpage et de délimitation. Nous retrouvons, à la suite d'auteurs tels que John Agnew (1984) ou Arjun Appadurai (1995), la capacité à ordonner l'espace en fonction de normes spatiales modernes dont usent les États-nations afin d'asseoir leur souveraineté par le biais de la tension entre droit à la mobilité et régulation de cette dernière par la menace de perte culturelle. Les modalités territoriales de la construction de la nation canadienne dont découle l'affirmation du lien consubstantiel de l'Indien et sa réserve permet d'expliquer le pourquoi de l'effacement historique de la présence autochtone dans les villes (Comat, 2012).

Par la suite, la prolongation de l'histoire coloniale à travers l'application assimilationniste de la *Loi sur les Indiens*, dont les restrictions touchant l'inscription aux Registres des Indiens se rigidifient à partir des années 1950 (cf. Partie 1, l'exemple des femmes ou de la politique d'assimilation par l'adoption), a davantage forcé les départs des

¹¹⁸ Dans le cas qui nous concerne, il s'agit des réserves indiennes comme du territoire canadien au sens large.

réserves vers les villes donnant ainsi matière à des « diasporic practices of long-term dwelling away from home » (Clifford, 1994 : 310). Dans ce cas, le *home*, soit les réserves, constitue en soi une construction de l'État-nation. Ainsi, les pressions en question ont entraîné le démantèlement progressif des sociétés locales, vers leur « désancrage » (*disembed*) des territoires traditionnels pour reprendre le terme d'Anthony Giddens (1994). C'est ainsi que l'idée de *homeland* peut être comprise à la fois comme les territoires précoloniaux au sein desquels les Premières Nations étaient omniprésentes, soit les territoires ancestraux, et ensuite les réserves et autres établissements amérindiens qui dans une perspective hétérotopique représentent dorénavant le territoire indien conçu par l'État-nation moderne. Ces deux formes symbolisant le territoire de l'origine correspondent en réalité aux deux moments structurants de la potentielle condition diasporique autochtone. Dans un premier temps, il est possible de parler de condition diasporique inversée puisque les spatialités résultant de la mise en réserve se distinguent par leur logique concentrationnaire. Il s'agit donc moins d'une dispersion originelle que d'une concentration initiale des populations. C'est dans un deuxième temps seulement que la re-dispersion vers des territoires supposément « nouveaux » et symbolisés notamment par les villes consacre le potentiel diasporique du redéploiement des populations autochtones à destination des villes.

Pour en revenir à l'avancée des théories de la diaspora, rappelons que l'ouverture définitionnelle de cette notion et sa distanciation du paradigme juif se traduit par une multiplication des candidats à une étiquette dont l'éligibilité n'est plus nécessairement assurée par le motif du départ douloureux¹¹⁹. Aux migrations forcées – malheureusement encore d'actualité – s'ajoute les flux de main-d'œuvre, tels les Italiens, les Turcs ou les Sikhs, les migrations entrepreneuriales comme l'illustrent emblématiquement les Chinois de Hong-Kong, voire les migrations qualifiées de culturelles/postmodernes lorsqu'il est question des populations caribéennes ou chinoises (Cohen, 1997). En somme, on conçoit volontiers aujourd'hui que l'organisation sociale en diaspora peut être le fruit d'une migration volontaire ou non (Bruneau, 1995). À l'occasion concomitants, les motifs de départ se chevauchent, parfois se succèdent temporellement comme l'illustrent les

¹¹⁹ À ce propos, la classification de Robin Cohen (1997) identifiant cinq types de motifs précipitant la naissance des diasporas est particulièrement éclairante.

premières vagues de migrations arméniennes d'une élite marchande à la fin du XIXe siècle devenues migrations sur motifs militaires à la suite du génocide de 1915-1916. À nouveau, il est possible de lire cette tendance à la pluri-causalité dans les pratiques migratoires des Autochtones vers les villes. L'exemple du redéploiement de ces populations vers Montréal à partir des années 1970 en est un témoignage. À mesure que la ville devient un lieu stratégique de revendications territoriales, d'entrepreneuriat ainsi que de formation et de scolarisation privilégié, de nouvelles populations sont amenées à s'installer au cœur de l'environnement urbain de sorte que le Montréal actuel – pour ne citer que cet exemple – compte sur une composante autochtone des plus hétéroclites et sans cesse croissante.

À présent, il faut bien admettre que la causalité associée à la dépossession territoriale entendue comme trauma fondateur d'une autochtonie diasporique est moins explicite que dans le cas de certaines populations forcées de quitter leur pays d'origine notamment en contexte de guerre civile comme l'illustre par exemple la diaspora khmère. Cette opacité, indubitablement liée à l'articulation en deux moments fondateurs d'une autochtonie diasporique – soit la concentration puis la re-dispersion des populations, appelle une inscription de l'analyse plus en avant dans ses contreforts spatiaux. Car c'est précisément lorsque l'on prend en compte l'épaisseur territoriale de ce parallèle que certaines ambiguïtés peuvent être discutées.

8.1.3. Diasporique et Autochtone : une impossible prédisposition ?

De prime abord, le parallèle entre l'expérience urbaine des Premières Nations et l'expression d'une conscience diasporique de la part d'acteurs tel que le mouvement des CAA souffre d'une première contradiction ontologique. Quelle est la légitimité de cette analogie lorsqu'elle est clamée par ceux qui semblent précisément correspondre à l'archétype des populations locales, soit ceux qui étaient « là avant *tous* les autres » ? Il faut bien reconnaître que, théoriquement, si la communauté diasporique se définit par ses rapports, imaginés ou vécus, avec un ailleurs originel, elle se sédimente également au contact de ceux qui peuplaient antérieurement l'espace d'accueil. C'est d'ailleurs parce qu'il tentait de réfléchir à ces Autres incarnant l'antithèse de l'homme diasporique que

James Clifford a été amené à explorer le chevauchement entre ces deux types d'expériences, autochtone et diasporique. Du reste, un certain malaise était toujours perceptible chez cet auteur alors qu'il était invité récemment à revenir sur la question des « diasporas autochtones » lors d'un atelier international sur le bilan des avancées théoriques de l'idée de diaspora (Berthomière et Chivallon, 2006)¹²⁰. Il est par exemple plus aisé de constater l'existence de communautés diasporiques abénakises dispersées de part et d'autre de la frontière canado-états-unienne, que de parler en ces termes de la réalité de ceux qui n'ont pas quitté le Canada, voire le Québec, pour s'installer dans les villes provinciales. Le principe séparateur de la distance dont l'éloignement est dû au franchissement de frontières nationales semble être un élément problématique soulevé par ce parallèle expérientiel. Quoique de plus en plus enclins à migrer dans d'autres pays comme n'importe quelle autre population en ces temps de globalisation exponentielle, ce ne sont pas les migrants transnationaux qui sont mis de l'avant dans le discours porté par le mouvement des CAA. En théorie, la situation qui fait l'objet de cette thèse échappe donc au paradigme transnational en partie fondateur de la condition diasporique puisque la mobilité des populations en question se soustrait à l'expérience du franchissement des limites territoriales de l'État-nation.

C'est en ce point qu'une critique de la pensée de James Clifford s'avère constructive quant à l'appréhension de la portée interne, d'un point de vue étatique, du statut diasporique potentiellement associé aux Autochtones faisant l'objet d'une expérience urbaine. Suivant cet auteur, les communautés diasporiques se définissent non seulement par rapport aux normes territoriales des États-nations qu'elles transcendent, mais aussi contre des peuples autochtones poursuivant un projet « irrédentiste », le mot désignant tout mouvement nationaliste de revendication territoriale (1994 : 308). Dans le cas des présences autochtones urbaines, ces deux hypothèses nous semblent discutables. Une critique de la première hypothèse nous a été inspirée par le travail de Evelyn Peters et Kathi Wilson (2005 : 398) et peut être formulée comme suit. Clifford conçoit l'affirmation de la conscience diasporique comme une contestation de l'hégémonie en matière de structuration

¹²⁰ En témoignent les premiers mots de sa participation : « When asked to give a paper at this conference I hesitated. A serious interrogation of the concept of diaspora, its uses and limits, seemed timely and indeed overdue. But I wondered if my current research had anything to contribute » (Clifford, 2006 : 49).

spatiale des États modernes. Cette remise en question opère non par le déplacement, mais par la façon dont les collectivités diasporiques valorisent à distance leur attachement séculaire et continu à la terre. Toutefois, sa conception ne tolère pas de type similaire de contestation de la part du pendant urbain des sociétés autochtones. Ce présupposé semble refléter le fait que le statut de diaspora revendiqué par des collectivités urbaines dans leur rapport aux territoires ancestraux locaux ne remet pas en question les frontières nationales puisque la relation aux *homelands* est infranationale. Il nous semble pourtant qu'en défendant une image des villes comme ancrages légitimes des cultures autochtones en réponse à l'enfermement de ces dernières – leur «incarcération» nous dirait Arjun Appadurai (1988) – dans les réserves, la rhétorique du mouvement des CAA transgresse la structuration de l'espace national et provincial. N'oublions pas que les réserves constituent des constructions coloniales créées sur des terres afin de les libérer en vue de l'appropriation spatiophage des colons. Partant, ces hétérotopies fédérales, que d'aucuns auront insidieusement tendance à confondre avec l'idée - aux circonscriptions floues - de territoire traditionnel, représentent une trace éloquente du processus de construction de l'État-nation canadien. Les frontières du pays et les limites des réserves sont ainsi le produit de la même logique moderne d'ordonnement de l'espace national. De fait, postuler la légitimité d'un ancrage culturel des sociétés autochtones dans les villes revient à contester la naturalité apparente des territoires de la modernité canadienne incarnée dans ce cas par le système des réserves. À la lumière de ces circonstances transnationales internes, l'identification à une condition diasporique de la part du mouvement des CAA se révèle plausible si l'objectif en est de contester les limites territoriales, culturellement contraignantes, imposées par l'État.

Alors que la critique de Peters et Wilson se limite à la première hypothèse, nous proposons d'élargir l'argumentaire à la seconde hypothèse, car les Premières Nations défendant un projet irrédentiste sont elles-mêmes porteuses d'une relation contradictoire aux espaces de l'État-nation moderne. Il nous semble en effet que la régionalisation stratégique des sociétés autochtones contribuant à forger des modes restreints d'appartenance authentique à la terre n'est pas l'exclusivité du gouvernement fédéral. Et pour cause, le concept de nation revêt une importance particulière au Canada où les

collectivités revendiquent l'appellation de « Premières Nations », expression jumelée à la question des droits territoriaux, spécialement ceux issus des traités signés de par le passé avec l'envahisseur eurodescendant. Les projets irrédentistes poursuivis par certains de ces groupes sont distincts tels, celui des Cris ou des Atikamekws ; voire se chevauchent comme l'illustre actuellement au Québec le litige impliquant les Premières Nations innue et huronne-wendat¹²¹. Dans ce contexte, certaines villes peuvent être localisées au cœur des territoires impliquant l'influence politique d'une Première Nation spécifique sans pour autant constituer un des éléments territorialement revendiqués. C'est le cas de Montréal, localisé au cœur du territoire mohawk. En revanche, des Premières Nations autres que mohawk s'approprient également l'espace montréalais de sorte qu'elles peuvent avoir le sentiment d'un franchissement national. Cette perception, de plus en plus partagée, peut s'illustrer lors d'événements officiels où il n'est pas rare d'entendre un conférencier, un maître de cérémonie ou un commissaire d'exposition débiter son allocution par la déclaration suivante : « Je remercie mes frères et sœurs mohawks de m'accueillir aujourd'hui en leur territoire ». En conséquence, du point de vue des collectivités autochtones, le paradigme transnational peut être vécu au sens plein du terme puisque certaines trajectoires migratoires vers les villes impliquent véritablement un dépassement géographique des limites territoriales revendiquées par les Premières Nations poursuivant un projet irrédentiste¹²². Il est une particularité juridique spécifiquement canadienne qui renforce ce postulat. Nous l'avons vu en introduction, l'approche culturaliste caractéristique du droit appelle une survalorisation de la relation ombilicale à la terre de la part des instances politiques des Premières Nations pour qui cette essentialisation est la condition même à l'éligibilité aux droits territoriaux contemporains (Leclair, 2011). En plaidant – malgré elles – pour des normes territoriales qui reflètent davantage l'héritage colonial que des spatialités traditionnelles, certaines Premières Nations relayent une image intemporelle des sociétés autochtones ancrées dans des insularités locales qui, ontologiquement, ne peuvent être urbaines. C'est ainsi que certaines instances politiques autochtones cristallisent

¹²¹ Il faut en effet savoir que ces deux Premières Nations poursuivent actuellement des démarches juridiques visant l'obtention de droits sur le territoire de la réserve faunique des Laurentides, revendications qui recouvrent à certains endroits les mêmes espaces. Cette situation crée donc une compétition d'intérêt liée au chevauchement territorial des projets irrédentistes de ces deux collectivités historiques voisines.

¹²² Il est à noter que toutes les Premières Nations du Québec ne poursuivent pas un tel projet. L'importance démographique des groupes, la localisation de leur territoire traditionnel dans des zones anciennement colonisées et aujourd'hui grandement peuplées, l'absence d'un nationalisme vécu par l'ensemble du groupe ou encore la difficulté de se fédérer représentent autant d'obstacles à ce type d'entreprise collective et politique.

encore davantage la césure spatiale isolant les territoires traditionnels des espaces urbains. Leur usage stratégique des liens à la terre renforce donc l'idée que les individus faisant l'objet d'une expérience urbaine ont franchi une frontière, invisible, entre les territoires autochtones et les espaces nationaux québécois et canadiens. En validant à nouveau la thèse des migrations transnationales internes, ce point semble réitérer le potentiel diasporique des collectivités urbaines.

8.1.4. La distinction entre transnationalisme et diasporisme à l'épreuve de la mobilité

À présent, l'association de la trajectoire urbaine des peuples autochtones avec l'expérience d'une forme de transnationalisme n'est *a priori* pas synonyme de condition diasporique. Se pourrait-il que ce mouvement se rapproche d'une forme d'exil ? Dans tous les cas, le glissement d'une tendance au transnationalisme au constat d'une expérience diasporique implique une nécessaire épaisseur expérientielle qu'il nous a été donné de voir dans certains écrits contemporains excluant toutefois la situation du Québec. Depuis le début des années 2000, en effet, certains auteurs ont déjà pu rapprocher l'expérience de la mobilité vécue par des individus quittant leur localité rurale pour les villes – et inversement – de celle vécue par les migrants internationaux (Todd, 2000/01, Peters et Wilson, 2005, Peters, 2005, 2007, Watson, 2010). Roy Todd va précisément jusqu'à mentionner l'émergence structurelle d'un « transnationalisme interne » (*Internal transnationalism*) mettant en lien Vancouver et la constellation des communautés autochtones de Colombie-Britannique (2000/01 : 54). Cette assertion puise sa légitimité dans les échanges constatés entre les individus vivant en ville et ceux résidant dans les communautés d'origine. Le dynamisme de la vie communautaire s'épanouissant dans certaines villes est également une preuve du caractère transnational des peuplements autochtones urbains. L'auteur reconnaît le rôle fondamental joué à cet égard par les CAA (*ibid.* : 54).

Il nous semble que le même constat est valable dans le cas québécois où les CAA répondent à des besoins d'ordre culturels, sociaux, récréatifs, éducatifs, etc. En proposant un ré-ancrage (*reembedding*) de la vie collective à partir des CAA, on assiste à la conglomération d'intérêts qui forment un nouveau corps social. L'exemple de la trajectoire du CAAM nous a appris que l'expérience urbaine autochtone n'est pas antithétique avec l'investissement dans une dynamique collective inspirée du modèle – peut-être idéalisé – de la vie en communauté. Or, ces noyaux sociaux bénéficient de la visite fréquente de personnes ne résidant pas en ville tout comme les personnes des villes ont coutume de rendre visite à leurs proches résidants dans les communautés implantées au cœur des territoires traditionnels, qu'elles bénéficient du statut de réserve, d'établissement amérindien ou non. À maints égards, les noyaux sociaux qui s'épanouissent à partir des

viles représentent ainsi de véritables « extensions de la vie en communauté » (Fogel-Chance, 1993). Les collectivités urbaines font l'unanimité en ce sens que la mobilité circulaire vécue par les populations, soit les allées et venues entre communautés d'origine et pôles urbains, rend réelle la pratique spatiale des *homelands*. À la suite de Mark Watson (2010 : 273), nous pourrions conclure sur le fait suivant : « Indigenous out-migration is not about the loss of place but about refiguring and redefining the reality of Indigenous places and communities in the contemporary world in and through the lived experiences of its people ».

Ce constat écarte définitivement la thèse de l'exil généralement identifiée à travers l'impossibilité d'un retour au territoire d'origine (Clifford, 1994). En revanche, c'est en ce point que le chevauchement décrit par James Clifford entre le « paradigme transnational » et le « paradigme de la diaspora » est le plus frappant (*ibid.*: 304)¹²³. Dans la continuité de l'héritage juif, les échanges entre les territoires d'origine et les nouveaux sites de la vie sociale émus à l'issue de la mobilité des individus constituaient la distinction ultime entre pratiques transnationales et pratiques diasporiques, ces dernières étant pour certains cantonnées dans une relation à l'origine plus imaginée que concrète. Les nouvelles technologies de communication, nous apprend Clifford, imposent un flou dans la séparation conceptuelle entre ces deux types de formations sociales (*ibid.*). Ce dernier phénomène, compilé à la mobilité circulaire déjà décrite, aboutit à la même conséquence. Il nous semble donc que cette fusion paradigmatique se révèle à l'œuvre dans l'expérience d'une autochtonie diasporique vécue dans les centres urbains du Québec.

À ce stade de l'analyse, il convient de considérer les territoires autochtones contemporains comme un continuum spatial posant sur un pied d'égalité l'univers des réserves, les pôles urbains ainsi que les territoires ancestraux qui les subsument. Car si l'on concède aisément ce point dans le cas des réserves fédérales, il est toujours plus difficile d'admettre que les villes provinciales sont elles-mêmes localisées au sein même des territoires traditionnels des Premières Nations, telle Montréal située en territoire mohawk.

¹²³ Il est à noter que cette distinction paradigmatique n'est pas partagée par tous. L'hypothèse inverse, soit celle de la correspondance de ces deux formes peut être illustrée par Kalchig Tölölyan (1996 : 3) qui considérait les diasporas comme des « exemplary communities of the transnational moment ». Ce dernier auteur est d'ailleurs le fondateur en 1991 de la première revue scientifique dédiée aux diasporas, à savoir *Diaspora... A journal of transnational studies*.

Mais alors, si les recompositions territoriales induites par les spatialités des Premières Nations confirment la thèse de l'existence d'un continuum spatial où pôles urbains et territoires ancestraux représentent des nœuds isotopiques en termes d'existence culturelle collective, quel est l'intérêt de réfléchir la structuration du réseau formé sous l'angle du « transnationalisme interne » fondateur d'un « diasporic indigenism » pour reprendre la formule de Mark Watson (2010) ? Il semblerait que *le serpent se mord la queue*. Ce point de vue gagne toutefois à être discuté à la lumière conceptuelle du tournant post-moderne et post-colonial ayant secoué le champ des réflexions sur l'idée de diaspora.

8.2. De la dispersion spatiale à la dissémination culturelle : une diaspora hybride ?

Dans le but de saisir l'épaisseur du sens de cette expérience, il convient de dépasser une conception de la diaspora articulée autour de l'idée de déplacement pour l'aborder sous l'angle des processus d'identification qui nourrissent cette construction rhétorique comprise comme une conscience. Le glissement sémantique opéré de l'idée de dispersion spatiale à celle de dissémination culturelle traduit la reconnaissance de la dynamique créatrice à l'œuvre dans le renouvellement des cultures dans de nouveaux sites de la vie sociale.

8.2.1. Le débat tradition/modernité à l'épreuve de la conscience diasporique

Pour les géographes, anglophones comme francophones, de ce qui constitue une première vague d'appropriation conceptuelle du terme « diaspora », il est généralement question d'un déplacement spatial qui altère un rapport au territoire (par exemple Safran, 1991 ou Bruneau, 1995). De cette altération découle le présupposé spatial conduisant à la survalorisation de la relation entre les pôles de la diaspora. Ce schème masque alors le dynamisme des activités et les relations qui se tissent au sein même de ces polarités. À trop mettre de l'avant le référent-origine comme l'explication absolue permettant de comprendre l'unité d'un peuple *in fine*, « les lieux d'accueil ne seraient plus reconnus que comme des refuges, des transits, des lieux d'exil et « d'attente sous la tente », pour reprendre le jeu de mots d'Alain Médam, et jamais comme des lieux d'ancrage et de prédilection » (Bordes-Benayoun, 2002 : 27). De là, nombreux sont les chercheurs à plaider pour une réhabilitation

de cette condition comme mode légitime et positif d'existence collective (Marienstras, 1975, Clifford, 1994, Bordes-Benayoun, 2002, Cohen, 2006, etc.). C'est en ce point que les récentes avancées du champ des études autochtones urbaines rencontrent les péripéties théoriques de la notion de diaspora.

Ces deux univers conceptuels pointent en effet l'inadéquation des outils, tels que les notions d'urbanisation ou d'assimilation, généralement utilisés pour dépeindre les trajectoires collectives des groupes faisant ou ayant fait l'expérience d'une mobilité plus ou moins pérenne dans des espaces considérés *a priori* comme défavorables à l'épanouissement de leur culture originelle. L'objectif est désormais de rompre avec une conception qui ferait de l'existence diasporique un état diminué expliquant l'émergence d'identités déshéritées ou, dans le meilleur des cas, réduisant la fabrication identitaire à une falsification de l'authenticité des cultures pensées comme « traditionnelles ». Il est possible de lire de semblables préconçus dans les perceptions émises au sujet des Autochtones faisant l'objet d'une expérience urbaine. Leur trajectoire était censée correspondre au pire de ces scénarios puisqu'ils étaient, après tout, prédestinés à disparaître culturellement parlant dans les relents de cette modernisation associée à une urbanisation et donc à une assimilation réussies. Ce point trouve évidemment un écho dans l'idée « territorialisante » – soit une conception totalitaire du territoire - que les peuples autochtones ne sont pas à leur place en ville et plus largement à l'extérieur des frontières, soit les réserves fédérales, dans lesquelles leur existence culturelle a pu être cantonnée. Ce jugement de nature « culturaliste » tend « à nier à ceux que nous considérons comme culturellement différents de nous le droit de se définir eux-mêmes et, surtout, d'évoluer face au changement dans leur environnement » (Dorais, 2010 : 268). C'est précisément ce contre quoi s'érige le discours porté par le mouvement des CAA qui entend faire la promotion de la ville comme l'un des ancrages contemporains de sociétés autochtones guère plus limitées, en termes de représentations, à l'univers pseudo-clos des réserves. Refuser de reconnaître cette forme de modernité autochtone n'est-il pas déposséder à nouveau les individus et prolonger le processus d'effacement des présences autochtones dans les villes en reléguant leur existence aux confins d'un passé idéalisé ? En somme, ce sont les termes du débat entre modernité et tradition qui sont mis en cause.

On l'aura pressenti, la notion de diaspora rencontre à partir des années 1990 la ferveur épistémologique des *post*, principalement postmoderne et postcolonial. Par « postcolonialisme », il faut comprendre un courant de pensée (et non un état qui succède au colonialisme) développé par des universitaires originaires des ex-empires coloniaux et dont la vocation, comme pour le postmodernisme, est à la fois de déconstruire la primauté idéologique du modèle de la Raison et de rétablir la différence culturelle autrement qu'à travers le prisme eurocentré (Chivallon (2007). Il s'agit d'en finir avec le « terrorisme interprétatif » reproché au dispositif méta-narratif de la Modernité, une dénonciation qui critique la légitimité du métarécit des Lumières et du paradigme eurocentrique du progrès (Pourchepadass, 2000 : 173)¹²⁴. Ce tournant, qui érige la Raison au rang de discours parmi tant d'autres, complexifie considérablement les réflexions à propos de l'idée de diaspora. Pour les chercheurs de ce qui représente une seconde vague d'appropriation académique du terme, il s'agit de contrecarrer une vision dystopique de la mobilité par une conception plus utopique du fait diasporique qui reconnaîtrait la force heuristique de la dissémination culturelle. Ce potentiel créateur est appréhendé à travers l'idée d'hybridité, véritable fétiche conceptuel offrant de penser la pluralité des référentiels qui vont articuler des reformulations culturelles défiant la classique modernité occidentale (Mitchell, 1997).

Chez des auteurs comme Paul Gilroy (1993), Homi Bhabha (1994), Arjun Appadurāi (1995) ou encore Stuart Hall (1996), on retrouve cette même aspiration à l'appréhension de vérités culturelles qui échappent à la logique binaire de la tradition/modernité pour en représenter un syncrétisme. Dans cette entreprise, les diasporas hybrides sont un terrain privilégié d'étude des contre-cultures suscitées par des formes de modernité alternatives construites dans la dénégation de l'idée de pureté et sa fidèle sacralisation des racines. Consentir au potentiel en matière d'hybridité de l'expérience diasporique, c'est reconnaître la fécondité du métissage et remettre en cause tout

¹²⁴ Bien entendu, cette tendance a depuis été largement critiquée comme l'illustre le travail de Jacques Pourchepadass (2000) à partir de l'exemple des études subalternes. Seulement, plutôt que de jeter *le bébé avec l'eau du bain*, il convient de discerner « la force d'impact de ce type de critique de la modernité [qui ne viendrait] pas de ce qu'il la fait apparaître comme incomplète ou insuffisamment efficace, mais qu'il la révèle comme intrinsèquement perverse » (*ibid.* : 176). Et pour cause, « les subalternes perdent patience : combien de temps faut-il à un Indien pour devenir moderne ? Une modernité pleine et entière [...] serait] par définition quelque chose de bon, l'incarnation de la prospérité, du rationalisme. On ne dit jamais : ce que nous avons est tout ce que nous avons. On dit : ce que nous avons n'est qu'une mauvaise version de ce qui en soi est bon. Et on ajoute que nous avons encore du chemin à faire. [...] Passer du registre des lamentations à celui de l'ironie : voilà le déplacement qu'opère l'incrédulité face aux métarécits de l'Europe des Lumières. » (*idem.*)

essentialisme. Les thèmes de la transculturation et celui de la créolisation (tel que développé par Édouard Glissant) sont d'ailleurs les mantras d'un Stuart Hall qui se plaît à étudier les productions artistiques, et ne sont pas sans rappeler les travaux menés par Paul Gilroy à propos de la musique en tant qu'expression des cultures hybrides issues des diasporas noires. L'affirmation positive du principe de mobilité se révèle ainsi à l'œuvre jusque dans les construits identitaires au détriment d'une conception classique qui se polarisait sur les constances communautaires, maintenues dans le temps et l'espace. Chez ces auteurs, c'est moins la diaspora comme phénomène spatial qu'en tant que production culturelle qui est mise de l'avant.

Pour Stuart Hall (2003), il est plus productif et conforme au réel de s'intéresser au processus d'identification qui conduit à la formation des identités plutôt que de considérer ces dernières comme des catégories précises. À la fermeture que suggère l'idée de tradition, Paul Gilroy nous invite quant à lui à envisager les cultures noires issues de la conscience diasporique des populations issues de l'esclavage comme un « même changeant » (*changing same*) s'efforçant en permanence d'atteindre un certain état d'auto-réalisation (Gilroy, 1993 : 178). Comment ne pas y voir un emprunt direct à la notion de conscience de soi développée par Hegel dans sa *Phénoménologie de l'esprit*¹²⁵ ? Un constat s'impose : le travail conceptuel de Stuart comme de Gilroy à propos des diasporas hybrides porte le sceau d'un dialogue plus ou moins explicite avec la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave. Les mentions répétitives au travail de Franz Fanon auxquelles se livrent ces auteurs semblent corroborer cette parenté conceptuelle. Par sa critique de la dialectique hégélienne, Fanon a en effet développé une version non plus résignée, mais vindicative de la libération du joug psychique et matériel imposé par le maître dans sa relation à l'esclave¹²⁶. Le constat de ce rapprochement nous permet de saisir le caractère aliénant du

¹²⁵ L'usage de l'expression « double consciousness » par Gilroy est un autre exemple flagrant de cette inspiration philosophique. Hegel distingue en effet une « double existence » chez l'individu. D'une part ce dernier existe au même titre que les choses de la nature, mais d'autre part il existe aussi pour lui-même, de sorte qu'il n'est esprit que par cette activité constituant l'être pour soi. L'humain acquiert donc la conscience de soi en se penchant sur soi, c'est-à-dire en se retournant sur soi, vers soi, par un acte *réflexif*.

¹²⁶ Il a souvent été reproché à Frantz Fanon de préconiser la violence comme moyen de libération psychique. Au cœur des tumultes qui correspondent à la guerre d'Algérie, il encourage en effet une conquête de l'émancipation par le colonisé qui ne doit pas se voir accorder la liberté, mais l'obtient par la force à défaut de quoi sa désaliénation ne peut avoir lieu. Pour reprendre les propos de Fanon, « l'homme se libère dans et par la violence », une violence qui « désintoxique » et « débarrasse le colonisé de son complexe d'infériorité » (Fanon, 1961 : 91). Mais il poursuit tout de même en insistant sur le fait que « même si la lutte armée a été symbolique et même s'il est démobilisé par une décolonisation rapide, le peuple

fait colonial. En effet, la pensée moderne véhiculée par le processus de colonisation aura eu pour résultat de produire des représentations corrompues de l'Autre, intériorisées par cet Autre lui-même. Pour reprendre le vocabulaire quelque peu subversif de Hall, cette expropriation intérieure de l'identité culturelle inhibe et déforme l'image du Moi collectif (2008 : 315). En réponse à ce conditionnement psychique – et c'est ici que s'exprime pleinement l'héritage fanonien – le colonisé se doit de contrebalancer la colonisation intérieure par la réappropriation de l'image de soi ; soit une auto-transformation qui passe par le processus de subjectivisation. Ce dernier recours traduit deux partis pris conceptuels venant structurer l'idée de conscience diasporique. D'une part, l'identité y apparaît comme en reconstruction permanente de sorte qu'elle n'est pas une essence, mais un *positionnement* (Hall, 2008). Dès lors il nous faut considérer l'identité comme une production toujours en cours, inachevée par essence, et qui se constitue à l'intérieur et non pas à l'extérieur de la représentation. N'oublions pas que la proposition d'une conception diasporique définissant l'expérience urbaine des Premières Nations est le fait d'un type spécifique d'acteurs, à savoir le RCAAQ au nom du mouvement des CAA. D'autre part, l'idée d'une appropriation subjective de l'image du Moi collectif s'ancre largement dans une réappropriation de ce qui était resté isolé, refoulé ou clivé. On comprend mieux l'inspiration qu'a pu représenter le travail de Fanon pour ces théoriciens des *cultural studies* désireux de penser la diaspora comme un mode légitime et positif d'existence culturelle émancipée.

8.2.2. L'ethnogenèse, cheville ouvrière de l'autochtonité

C'est précisément de ce type de réflexivité dont il a été question au chapitre précédent à propos de la formation du discours porté par le mouvement des CAA au Canada, et spécifiquement au Québec. Cette tentative de reconstruction de la *place* spatiale et culturelle de leurs populations en tant qu'entité collective relève littéralement d'un « projet de transformation sociale et identitaire ». Ce projet est la preuve manifeste d'un

a le temps de se convaincre que la libération a été l'affaire de tous et de chacun, que le leader n'a pas de mérite spécial » (*ibid.*). C'est pourquoi, à titre personnel, nous n'aimerions pas prêter à l'auteur des intentions pratiques qui dépassent le cadre de sa pensée contingente, permettons-nous d'insister, au douloureux contexte de la guerre d'Algérie. Nous préférons lire son propos à la lumière des dynamiques d'*empowerment* plutôt que de se focaliser sur la question des violences raciales.

travail de redéfinition de leur image dans la perspective d'une désignation endogène. En témoigne la déclaration suivante :

Pour assurer la préservation de leur culture et leur identité en ville, les Autochtones en milieu urbain sont loin de s'être croisé les bras et d'avoir attendu qu'on leur suggère des solutions. Au contraire, ils se sont regroupés et ils ont créé des lieux de rencontre qui contribuent à leur renforcement identitaire, culturel, social, économique et politique. En ce sens, le Mouvement des centres d'amitié autochtones constitue un réseau efficace et accessible qui favorise l'épanouissement d'une communauté émergente : la communauté autochtone urbaine. (RCAAQ, 2006 : 5).

C'est en répondant aux besoins socio-économiques de leurs populations que les acteurs des CAA ont progressivement été amenés à inscrire leur action dans une perspective culturelle, une portée publiquement reconnue depuis la CRPA. L'investissement communautaire dans ces lieux opérationnalise une reprise en main collective, l'*empowerment*, orientée vers la survie identitaire. Dans ce contexte, et nous l'avons vu au chapitre 5, les CAA représentent des lieux catalyseurs d'une mise en commun expérientielle de laquelle émergent certains traits culturels partagés. Sans forcément investir l'exercice stérile de leur recensement, il est toutefois possible d'explorer les référents idéologiques instrumentalisés dans ce processus de re-identification. C'est dans cette perspective que des points communs flagrants apparaissent entre la rhétorique du mouvement des CAA et la conscience diasporique mise en lumière par Stuart Hall dans les écrits des penseurs caribéens.

Ces deux types d'acteurs vont en effet puiser dans un réservoir de significations partagées qui reflètent les expériences historiques communes et les codes culturels du « Nous » au sens d'un seul peuple, autrement dit une sorte de « véritable moi » collectif qui se dissimulerait dans plusieurs autres « moi » imposés » (*ibid.*, 2008 : 312). Cette « unicité » représente une certaine essence, vérité de la « caraïbité » dans l'expérience noire décrite par Stuart Hall, que nous appellerons « autochtonité » dans le cas des Premières Nations. Dans l'un comme dans l'autre, la recherche de cette essence est au cœur du travail de ceux qui cherchent à « imposer une cohérence imaginaire à l'expérience de la dispersion et de la fragmentation » (*ibid.* : 313). Le résultat de cet acte de redécouverte imaginaire est moins une identité ancrée définitivement dans l'archéologie que dans la réécriture constante

des expériences passées. Le parallèle est frappant entre le travail entrepris par le RCAAQ dans son partenariat avec le réseau DIALOG au sein de l'Aruc ODENA et l'exhumation de ces éléments historiques cachés. En travaillant à la convergence d'études universitaires sur les présences autochtones dans les villes dotées d'un CAA, l'objectif est de montrer que lesdites villes représentaient de tout temps des lieux de rassemblement pour les Premières Nations locales. En somme, il s'agit de porter au grand jour une connexion oubliée, à savoir qu'il y a toujours eu des Autochtones dans les villes du Québec, que ce soit à leur emplacement précolonial comme dans les pôles urbains contemporains. Ce projet restaure une certaine continuité là où le processus d'effacement historique des présences autochtones urbaines ne laissait voir qu'une ligne interrompue instituant la migration vers les villes en un reniement de l'authenticité culturelle et dont découle le pathos moderne de l'imposteur identitaire.

C'est également toute la leçon à retenir de l'introspection contemporaine publicisée par le mouvement des CAA depuis la CRPA (cf. Chap.7). En mettant de l'avant une action de portée pancanadienne véhiculée par un réseau de lieux bien articulés, la réflexion des CAA inscrit non seulement les identités urbaines dans le vecteur générique de l'autochtonie, mais également à une échelle pancanadienne. Il est possible d'éclairer cette imbrication du social et du spatial à la lumière des réflexions de Françoise Morin sur le processus d'ethnogenèse qu'elle définit comme le « processus de restructuration et d'émergence de nouvelles identités » (Morin, 2009 : 70)¹²⁷. Dans notre cas, ce processus est motivé par la participation des acteurs du mouvement des CAA aux événements de l'ANCA, du RCAAQ comme à de grandes conférences internationales dans l'optique de repenser et donc reconstruire le corps social qu'il entendent représenter, à savoir les « communautés autochtones urbaines ». L'ethnogenèse correspond en tout point au « projet de transformation sociale et identitaire » qui tend à valoriser une identité générique issue par exemple du dialogue entre les CAA ou avec des instances telles que les Chantiers de l'économie sociale. Ce type de dialogue permet une prise de conscience de ce qui forme le réservoir de traits culturels dans lequel les acteurs de ces communautés urbaines vont puiser

¹²⁷ Plutôt que de faire l'historique de la notion d'ethnogenèse, rappelons seulement que l'on doit les débuts de son usage courant à l'ethnologue russe Sirokogorov qui popularise le terme dès la première moitié du XXe siècle. Cette idée connaît ensuite une inflation galopante à partir de la seconde moitié de ce siècle avec les travaux de Fredrik Barth (1969), filiation dans laquelle s'inscrit Françoise Morin.

des significations communes. On y retrouve des valeurs telles que la coopération, l'*empowerment* (soit la capacitation), l'entraide, la fierté (d'être Autochtone), etc. qui permettent, à leurs yeux, de tracer une frontière symbolique entre leurs populations et les autres citoyens des villes concernées auxquels sont associés des valeurs telles que l'individualisme, la compétition ou encore la recherche d'un prestige social quand ce n'est pas seulement de l'accumulation de capital. Le mythe de la Terre-mère, soutenu par des liens permanents avec les communautés d'origine, en fait également partie. Identité construite plutôt qu'inventée, la reformulation culturelle qui découle du processus d'ethnogenèse puise sémiologiquement dans des traditions inscrites dans un passé au service d'un présent et d'un futur autochtone. C'est ainsi que des groupes que l'on croyait assimilés ont émergé : « en remodelant leur culture, ils se sont construit une nouvelle identité ethnique, phénomène relevant de l'ethnogenèse » (Morin, 2009 : 71).

Toutefois, circonscrire la fabrication de la conscience diasporique à cette conception générique ne permet pas de saisir toute la complexité du processus d'identification en question. Ces discours se renouvellent en effet à travers l'impulsion de projections identitaires plus particularistes qui alimentent le potentiel hybride de la présumée autochtonité diasporique. Ce constat renforce d'autant plus la pertinence du parallèle avec les processus d'identification sous-jacents à l'affirmation rhétorique des cultures hybrides caractéristiques des diasporas noires.

8.2.3. Vers la tension entre essentialisme et hybridité

Le travail de Louis-Jacques Dorais (2010) semble entrer en résonnance avec le processus d'ethnogenèse tel qu'abordé par Françoise Morin tout en permettant de saisir la visée transformative de la rhétorique portée par le mouvement des CAA. En tablant sur une distinction entre identité culturelle et identité ethnique, Dorais souligne la nature intimement stratégique de l'identité ethnique qu'il conçoit comme un outil que certains groupes utilisent pour repenser leur relation à l'État. La dimension ethnique du processus d'identification diffère de sa dimension culturelle en ceci qu'elle résulte de conditions sociales et politiques spécifiques telles que l'inclusion d'un groupe donné au sein d'une nation où l'identité dominante est différente en matière d'origine, de langue, d'histoire, etc. Ce peut être le cas des Premières Nations qui, subsumées dans des environnements urbains provinciaux, instrumentalisent des référents culturels afin de nourrir une conception ethnique de leur condition identitaire. Véritable pare-feu à l'assimilation, cette conception identitaire agit comme une protection quant à un éventuel phagocytage de la part de la société québécoise. À nouveau, un parallèle est possible avec le travail de Stuart Hall à propos des diasporas noires.

Bien que dans le cas de cet auteur il s'agisse plus d'identité culturelle que d'identité ethnique, il nous faut reconnaître que le caractère intimement contextuel, situé, *positionné* nous dirait Hall, de ces reformulations identitaires se révèle problématique au sens positif du terme. Cette nature dérangeante – et c'est ici que s'exprime pleinement le potentiel en termes d'hybridité de la condition diasporique – pose la question suivante : comment comprendre la formation de l'identité ethnique en dehors de la ligne ininterrompue et rassurante de l'origine ? Pour Hall, « les identités caribéennes noires sont 'encadrées' par deux axes ou vecteurs opérant simultanément : le vecteur de similarité et de continuité, et le vecteur de différence et de rupture » (2008 : 315). Similairement, les identités autochtones peuvent être pensées en matière de relations dialogiques entre ces deux axes d'identification. Si l'on adhère à la thèse de Dorais qui veut que l'identité ethnique se développe en réaction à l'imposition d'une identité nationale autre, alors il nous faut reconnaître la particularité du Québec en comparaison du reste du Canada comme vecteur

de différence. Parce que le contentieux linguistique y est profondément structurant des rapports sociaux, la conscience diasporique articulée autour de l'identité ethnique des Premières Nations du Québec se distingue forcément des autres pôles urbains canadiens où l'anglais domine. Plus encore, il est possible de détecter ce principe de discontinuité à l'intérieur même du Québec. Rappelons que certains groupes autochtones du Québec sont anglophones, tels les Cris ou les Mohawks, alors que d'autres sont majoritairement francophones, comme les Innus, les Atikamekws, les Anicinabe, etc. Il en résulte une géographie différenciée des consciences diasporiques, car dépendantes de la facture linguistique de l'espace urbain en question. Par exemple, à l'issue du redéploiement historique des populations autochtones à Montréal, le CAAM connaît un investissement massif de personnes mohawks, cries voire originaires des provinces anglophones du Canada, de manière à ce que la langue d'usage privilégiée est l'anglais. À l'inverse, parce que la ville de Sept-Îles est localisée au cœur du territoire Innu, le français domine la vie de son CAA. Certains centres peuvent même refléter la jonction des deux univers linguistiques, comme c'est le cas au CAA de Val-d'Or, où Cris et Anicinabe cohabitent. Dès lors, comment s'étonner des responsabilités du RCAAQ en termes de service de traduction envers l'ANCA et par là même les autres CAA du Canada ? Ces illustrations nous démontrent que les discontinuités, ici linguistiques, introduisent nécessairement des différences dans la manière dont l'identité ethnique au sens que lui donne Dorais (2010) va être formulée. Il est alors possible de parler de différentes consciences diasporiques dépendamment du pôle urbain questionné.

Les appartenances spécifiques des individus, qu'elles soient liées à une origine locale ou familiale, s'ajoutent à ce registre *différentiel*¹²⁸. Au Québec, il n'est pas rare d'entendre les personnes se présenter comme Cri de la famille Saganash et Autochtone ou encore Autochtone et Anicinabe de Pikogan. Cette polyphonie des appartenances structurant les processus d'identification est également valorisée par la rhétorique des CAA qui reconnaît la volonté des individus de « définir leur place, leurs valeurs et leur avenir en tant qu'Anishnabe, Eeyou, Attikamekw ou autre » (RCAAQ, 2006 : 5). Conséquemment,

¹²⁸ Nous reprenons à notre compte le jeu de mots de Derrida déjà utilisé par Stuart Hall. Le « a » de *différance* déforme sa signification sans en altérer le sens premier. Le mot représente donc une perturbation de l'économie classique du langage puisque tout en gardant la trace de son sens initial il permet l'inclusion d'un degré d'interprétation tourné vers la reformulation et symbolise donc le principe d'hybridité.

alors que la dynamique institutionnelle du mouvement des CAA a permis la valorisation d'une identité culturellement pan-autochtone et géographiquement pancanadienne, le potentiel d'hybridité lié à la coprésence dans les villes n'empêche pas les individus de projeter leur identité à des échelles d'identification plus particularistes, qu'elles soient linguistique, locale ou familiale pour reprendre les exemples ci-dessus. Ces conceptions idiosyncrasiques se combinent à celles plus génériques de l'autochtonité pour former le tout diasporique. Comme le dirait Clifford (2006 : 59), « thus one should not be too quick to see local affiliation replaced by wider 'indigenous' formations in a zero-sum relation ». En reconnaissant l'autre visage des expériences identitaires, celui des échanges intersubjectifs entre individus de différentes origines, en somme la mise en commun de similarités et de différences, il nous faut reconnaître que la rhétorique du mouvement des CAA traduit une conception du Nous communautaire ancré dans une certaine hybridité.

Considérant l'imbrication des référents spatiaux et sociaux, il en découle une valorisation des territoires ancestraux sous une forme à la fois générique et spécifique. Les activités organisées dans le cadre de l'initiative Connexion culturelle pour jeunes autochtones (CCJA), autre programme géré par le RCAAQ et financé par le PCAA, en représentent un témoignage. Nous l'avons vu à travers l'exemple montréalais, de nouvelles générations d'Autochtones sont aujourd'hui nées en ville, sans n'avoir jamais vécu en réserve. Leur nombre s'ajoute à celui des autres jeunes qui proviennent des communautés, qu'ils soient en transit ou qu'ils résident de manière permanente dans les villes du Québec. Les CCJA s'adressent à l'ensemble de cette jeunesse en lui offrant la possibilité de « se rassembler, d'échanger et de demeurer en contact avec la culture, les valeurs et les traditions autochtones » tout en nourrissant les liens intergénérationnels (RCAAQ, 2008b : 12). Cette mission s'illustre notamment par des séjours en forêt tels que ceux organisés en partenariat avec les CCJA du CAA de Senneterre et celui de Montréal. Des camps d'été, des fins de semaine thématiques et d'autres sorties plus ponctuelles sont ainsi organisées dans le lieu dit *Shabogamak*, dans la région de Senneterre. Globalement, « les jeunes, les adultes et les Aînés fréquentent régulièrement ce lieu pour y pratiquer différentes activités culturelles et traditionnelles telles que les légendes (en anglais, en français, en Anishnabe, en Atikamekw ou en Cris) autour du feu, l'observation d'étoiles, la fabrication de pipes, la

cueillette de plantes, le montage de tentes, le tannage de peaux, le canot, la pêche, que pour n'en nommer que quelques-uns » (*ibid.* : 32). Parce que ce type d'activité est ouvert à des populations qui ne sont pas forcément originaires de ce territoire, il reflète un apprentissage des spatialités ouvert sur une conception générique des territoires ancestraux tout en impliquant des jeunes pour qui cette pratique fait sens du point de vue de leurs appartenances spécifiques. Ainsi s'illustre dans la pratique la jonction entre identité générique et identité idiosyncrasique. La production de ce Moi collectif hybride s'inscrit dans une perspective ethnique qui va produire la spécificité de la conscience diasporique autochtone. C'est dans cette tension entre essentialisme et hybridité que les travaux de Hall, mais aussi Gilroy, rejoignent les développements de James Clifford quant aux « diasporas autochtones ».

Pour Clifford, c'est dans cette tension créatrice que se situe l'équivalence, tout du moins le chevauchement le plus productif, entre les théories de la diaspora et la situation contemporaine de nombre de peuples autochtones, précisément lorsqu'ils font l'objet d'une expérience urbaine (2006, 2007 : 51). En effet, qui, mieux que le pendant urbain des sociétés autochtones, offre de comprendre l'équilibre entre ces deux pôles – essentialisme et hybridité - desquels émerge la conscience diasporique ? D'un côté, il leur est possible de prétendre à un certain enracinement « longue durée » formé de l'attachement à des lieux profondément séculaires (*ibid.* : 50). Summum de l'essentialisme, cette valorisation discursive de la relation ombilicale à la Terre-Mère peut parfois s'illustrer par une forme de nativisme primaire de type « nous étions là avant vous ». D'un autre côté, « among the recent critics of diaporic/postcolonial theorizing, native or indigenous scholar (e.g. Teaiwa, 2001) point out that an emphasis on travelling, on displacement, on migration, seen as characteristic of the contemporary world, tends to relegate native peoples, yet again, to the past or the margins » (*Ibid.* : 52). Dans le contexte des présences autochtones urbaines, la reconnaissance d'une possible conscience diasporique en lien avec les territoires ancestraux permet de contrer cette vision qui enferme les peuples autochtones dans un passé idéalisé. C'est tout du moins ce que semble postuler James Clifford qui nous incite à progresser avec précaution le long du continuum formé par la tension, jugée « bonne à penser », de ces deux pôles que sont l'idée de continuité historique et celle de reformulations culturelles

hybrides (Clifford, 2006, 2007). Il nous semble cependant que cette posture analytique est porteuse de plusieurs ambiguïtés.

8.2.4. Nous n'avons jamais été postmodernes

Une première contradiction soulevée par le parallèle entre la condition urbaine et l'organisation socioculturelle en diaspora des populations faisant l'objet d'une expérience urbaine est d'une nature explicitement discursive. En mettant en scène une certaine conscience diasporique stimulée par le désir de valoriser une modernité alternative, les acteurs du mouvement des CAA travaillent à redéfinir la ville comme un ancrage légitime d'une nouvelle culture autochtone faisant contrepoids aux cultures mises en réserves. Or, il semble que ce nouveau présupposé spatial réitère l'affiliation organique, parce que continue et originelle, aux territoires vécus comme ancestraux. Cette supposition puise sa légitimité dans la relation reliant cultures hybrides et cultures traditionnelles qui, sans aller jusqu'à l'antagonisme, trahit un certain enchaînement à l'Origine. Partant, si le « projet de transformation sociale et identitaire » construit à partir des villes par le mouvement des CAA - en réponse à une certaine spatialisation imposée de leurs cultures - est pensé à travers une certaine conscience diasporique, alors il réifie *in fine* la suprématie de cette géographie reflétant des cadres spatiaux hérités de la colonisation. Dans la continuité du constat d'un transnationalisme interne, les catégories classiques de la modernité semblent dominer envers et contre toutes les reformulations identitaires. Pour que cette entreprise d'affirmation représentationnelle porte ses fruits, il s'agirait de *couper le cordon ombilical* à la Terre. Alors que ce détachement a été plus ou moins possible dans le cas des consciences diasporiques noires, il relèverait du reniement de Soi dans le cas des Autochtones dont le caractère ethnique réside justement dans cette filiation viscéralement constitutive. Saper les fondements de ce statut historique reviendrait à considérer les Premières Nations au même titre que les autres minorités culturelles dont elles diffèrent pourtant comme nous l'enseignent plusieurs décennies d'internationalisation de leur lutte, notamment au sein de l'ONU¹²⁹. Cette aporie cache en fait un problème ontologique plus

¹²⁹ Les sceptiques quant à cette distinction pourront toujours consulter le travail d'Irène Bellier qui revient notamment sur les acquis du rapport Cobo-Martinez, considéré comme « le père fondateur de l'identité collective autochtone » (2004a : 5).

sournois, car il pervertit les réflexions des chercheurs qui voyaient justement dans l'idée de diaspora un moyen de sortir de la tyrannie de la continuité, héritée du paradigme juif, et son évocation équivoque du maintien identitaire.

L'aporie en question fait écho à ce qui constitue selon nous le principal écueil des réflexions de la diaspora imprégnées de la mouvance des *post*. Le travail de Paul Gilroy (1993 : 198-199) en représente une illustration particulièrement significative. À la tyrannie interprétative reprochée à la traditionnelle dichotomie modernité/tradition il substitue le schème dual opposant la tradition à la « tradition non-traditionnelle » (*non-traditional tradition*), autrement qualifiée de « mémoire vivante du même changeant » (*living memory of the changing same*). Si l'on comprend bien que ce glissement autour de l'idée de tradition permet de concevoir l'hybridité consacrant le potentiel heuristique du fait diasporique, il nous semble toutefois qu'il réitère la « logique manichéenne de l'encodage binaire » pourtant dénigrée par l'auteur (*ibid.* : 198). De fait, s'il s'est agi de rompre avec tout essentialisme du sujet pour reconnaître le caractère variable des identités, hybrides, pour autant l'auteur ne s'en émancipe pas totalement puisque son entreprise taxonomique réitère des catégories ethniques, politiques et territoriales de la modernité. Il faut croire que défier les séparations prétendument illusoire de la modernité n'est pas un acte de théorisation aisé. Le risque n'est-t-il pas d'opérer un passage de l'âge de la nation territorialisante – le mot désignant une définition totalitaire du territoire – à celui de la diaspora en tant que « forme non territoriale d'appartenance essentialisée » (Brubaker, 2005 : 12) ?

La critique émise par Christine Chivallon (2002) autour du thème des diasporas hybrides tel que développé par Paul Gilroy offre une échappatoire à cette problématique. Cette dernière nous rappelle d'abord que la démarche de Gilroy est inspirée par la recherche d'une vérité culturelle qui échappe à l'enfermement idéologique que représentent à la fois les structures de l'État-nation et les contraintes de l'ethnicité. La culture issue de la conscience diasporique, interculturelle par essence, fait alors contrepoint aux ethnicismes et aux nationalismes. Cette volonté de trouver dans la diaspora le moyen d'une pensée voulue fluide et illimitée contribue ainsi à rejeter les affiliations nationales en tant que projet

idéologique tout autant que projet théorique. Et c'est ici que *le bât blesse* puisqu'il en découle une confusion permanente entre projet théorique et projet idéologique. Le problème est donc de maintenir « ces deux niveaux de réflexion amalgamés l'un dans l'autre, sans pouvoir les dissocier » (*ibid.* : 57). C'est en ce point que réside une ébauche de solution. Parce que la construction de l'objet de recherche à partir des théories de la diaspora est à la fois tributaire du contenu d'un discours produit par le fait diasporique et des ramifications qui rendent ce discours indissociable de son contexte d'énonciation et d'action, il est seulement possible de parler de diaspora conditionnelle, voire de « posture diasporique » pour reprendre le terme de Roger Brubaker (2005 : 13). Dans cette continuité, nous persistons à croire qu'une attention soutenue concernant la portée idéologique de notre démarche neutralise ce biais, sans pour autant prétendre le faire disparaître, ce qui relèverait à nouveau de l'utopie post - ou pas d'ailleurs - moderne.

Ce souci rigoriste passe par une contextualisation de l'usage de la notion de diaspora. Il nous faut donc rappeler qu'en tentant de s'inscrire dans un projet de décolonisation des connaissances, le choix de cette piste de réflexion s'est directement inspiré du vocabulaire servant l'auto-désignation des acteurs du mouvement des CAA ; posture opposable, mais reliée, à celle d'exo-désignation en tant qu'imposition extérieure de catégorie d'analyse à des réalités de la part des chercheurs. Cette intention clarifiée, il nous faut alors assumer le fait que l'instrumentalisation de la notion de diaspora dans ce chapitre répond prioritairement à une visée plus pratique que théorique. Il s'agissait de tester la fertilité du parallèle entre la condition urbaine des Premières Nations et l'expérience d'une condition diasporique. C'est dans ce cadre que nous avons pu débusquer certains paradoxes renforçant notre conviction que ce parallèle dessert, plus qu'il ne sert, le travail de redéfinition de la place des collectivités urbaines, mais surtout leur ancrage spatial tout autant que celui des groupes autochtones dans leur ensemble. Simplement, le recours à l'idée de diaspora se révèle anti-productif dans une perspective théorique.

Ce constat posé, force est de constater que, tout comme l'idée de société civile, les théories de la diaspora bénéficient plus d'un examen à la lumière du cas particulier autochtone que l'inverse. Autrement dit, l'Autochtonie apporte plus à la diaspora que la

diaspora à l'Autochtonie. D'ailleurs, Chantal Bordes-Benayoun (2002 : 28) soulignait avec justesse l'urgence conceptuelle d'« une autre lecture du phénomène diasporique dont il faut rechercher l'épaisseur, moins dans le dessin géométrique aussi aléatoire que mouvant des lieux qu'elle traverse ou habite, que dans une expérience sociale ». Et de déplorer que ce type de tentative ne dépasse malheureusement jamais le stade de la métaphore. Il nous semble que l'exploration du processus d'identification à laquelle se livrent les acteurs du mouvement des CAA offre des exemples concrets permettant de dépasser ce stade métaphorique précisément, car il permet de saisir l'épaisseur spatiale de cette expérience créatrice. Parce qu'il s'agit de penser la ville autrement que comme un résidu des réserves, cette exemplarité autochtone assume les implications heuristiques de la dissémination afin de conceptualiser le phénomène diasporique comme autre chose qu'une condition pathologique causée par la Modernité.

De surcroît, nous voyons dans l'exemple autochtone une façon de discuter la prétendue opposition entre modernité et post-modernité. Pour les tenants de cette seconde mouvance, l'hybridité représentait la panacée censée nous guérir de l'épistémè de la dichotomie occidentale. Il apparaît pourtant que ce nouvel essentialisme peine à désamorcer la machine moderne à catégoriser¹³⁰. Nous retrouvons dans ce constat les réflexions de Bruno Latour pour qui *Nous n'avons jamais été modernes* (1991). Comme dans le cadre du projet postmoderne, l'auteur considère que nous n'avons jamais véritablement investi le programme de la modernité aspirant à une indépendance du savoir par rapport aux sphères sociales et politiques. En réponse à cette lacune, il nous encourage à tenir compte des opérations de traductions des acteurs qui construisent l'innovation, cette dernière devant être comprise à travers ses transformations constantes auprès des opérateurs sociaux qui la constituent. Car en traduisant leurs attentes, ces acteurs coproduisent l'innovation et participent donc à son hybridation. En conséquence, il y a fort à parier que l'étude du discours alternatif produit par le mouvement des CAA aurait également été un cas d'étude

¹³⁰ Bien que nous orientons ouvertement nos réflexions vers la mouvance postmoderne, notons que le travers catégorisant qui lui est reproché peut également s'appliquer à un post-colonialisme impuissant à sortir de l'enfermement des relations sociales dans le moule hiérarchique des élites et des subalternes. En réalité, parce qu'il s'agissait de réhabiliter les relations de pouvoir sans forcément user du schème marxiste de la domination économique, les *subaltern studies* ont contribué à dématérialiser l'antagonisme dominant/dominé par le choix d'une focale culturelle opposant dorénavant modernité occidentale et cultures indigènes (Pourchepadass, 2000 : 175).

pertinent aux yeux d'un Bruno Latour désireux de rendre compte de la nature hybride des objets modernes.

On l'aura compris, ces dernières remarques plaident pour la réhabilitation d'une posture moderne d'objectivation puisque la recherche d'une posture voulue à l'écart de tout préjugé épistémologique lui étant apparenté semble vaine. Car nous n'avons jamais été postmodernes. Seulement, plutôt que de *jeter le bébé avec l'eau du bain*, la conservation de certaines avancées, pourtant critiquées, apparaît pertinente et dans la continuité du souci de discernement préconisé par Latour. Un usage précautionneux de l'herméneutique de la déconstruction par les *post* semble en effet permettre dans une certaine mesure la mise en œuvre d'une « pensée différente », lorsqu'elle est enracinée dans la conscience des contextes de recherche par les universitaires (Chivallon, 2002, 2007, 2010). Il nous semble que la remise en question permanente des métarécits et des métathéories est un principe à garder de cette pratique déconstructiviste. Trouver un mode positif d'être moderne tient à cette pratique obsessionnelle de mise en doute. Le résultat en est la mise en récit, plus que l'analyse, de la pluralité des formes de modernité qui nuancent l'ambition démesurée d'un dispositif de recherche censé donner à voir une réalité objective. N'est-ce pas ce que le chercheur autochtone David Welchman Gegeo (2001 : 493) tente d'explicitier dans la déclaration suivante ?

When I use terms such as Indigeneity, culture, place, or space, I am not drawing on a postmodern vocabulary. I am instead using these terms as the Kwara'ae understand and use them.

Une nuance est à souligner : dans le cadre de la présente thèse, nous ne prétendons pas offrir un point de vue interne aux « épistémologies autochtones » (*ibid.*). Nous défendons seulement la conviction qu'en étant à l'écoute des modalités discursives permettant d'articuler le processus d'auto-désignation émanant du mouvement des CAA, l'identification des enjeux de la recherche est plus efficace. À partir de là, nous postulons que l'association du souci de discernement des intentions théoriques, épistémologiques et idéologiques des chercheurs avec la pratique d'une remise en question perpétuelle contribue à la construction d'un projet, moderne, de connaissance critique ; « une tentative qui vaut sans doute d'être conduite si l'enjeu en est autant 'l'élargissement des possibilités

de discours intelligible entre les peuples' (Geertz 1996 : 145) que l'accès à ce qui continue de maintenir ces peuples dans des univers puissamment contraignants » (Chivallon, 2002 : 70). Au final, notre motivation n'est pas tant l'ambition – par ailleurs utopique – d'une chercheuse en mesure de fournir des solutions aux fléaux humains de ce monde, que la volonté de rendre visibles des phénomènes rhétoriques dont la matérialité est aussi réelle qu'impitoyablement passée sous silence. Car cette image d'une modernité prétendument unique et équivoque masque les multiples chemins empruntés par les collectivités, ethniques et bien d'autres, afin d'avancer - non pas *vers*, mais *avec* - le projet moderne.

*Le multiple, ce n'est pas seulement ce qui a beaucoup de parties, mais ce qui est plié de
beaucoup de façons.*

Gilles Deleuze, dans *Le pli. Leibniz et le baroque* (1988)

5^e Partie.

LES ORIGAMIS NARRATIFS

OU LES RÉCITS DU MULTIPLE

La partie précédente a été l'occasion d'un retour sur un récit collectif cherchant à reformuler la place de l'expérience de la ville au sein des sociétés. À ce propos, le recours à la notion de diaspora, comme moyen de repenser les recompositions des territoires autochtones contemporains, a rencontré certaines embûches nous encourageant à poursuivre l'exploration des spatialités, cette fois-ci du point de vue de l'individu. Les entretiens en profondeur ont été menés afin de renseigner cette perspective. Dans ce cadre, la métaphore leibnizienne du pli est éclairante pour percevoir la richesse de chacun des témoignages récoltés. Gilles Deleuze écrit à propos du baroque que celui-ci « ne renvoie pas à une essence, mais plutôt à une fonction opératoire » qui « ne cesse de faire des plis » (1988 : 5). L'objectif de cette partie est de révéler cette nature baroque du récit de ces femmes et de ces hommes qui *font* aujourd'hui les urbanités autochtones du Québec. Concrètement, cette idée de pli signifie notre refus d'opérer une interprétation des entretiens suivant un mode biographique obéissant à la chronologie de l'événement (le fil temporel de la rencontre entre le chercheur et l'enquêté) afin de comprendre l'autobiographie des interviewés comme un origami, achronique par essence. Cet art traditionnel japonais du papier plié symbolise parfaitement la tâche que nous nous sommes fixée, à savoir déplier les récits – ces origamis narratifs – afin d'en explorer les plis et les replis. Cette approche permet d'illustrer la diversité des trajectoires en ville sans forcément les catégoriser. Nous chercherons donc à donner l'aperçu de ce multiple à travers le récit des urbanités autochtones comme nous explorerions les recoins de certaines bâtisses urbaines plutôt que de produire une carte répertoriant tous les édifices de la ville.

Plus qu'un cadre théorique, l'entrée narrative – les identités narratives – préconisée par Paul Ricoeur s'est révélée être un questionnement propice à l'exploration des récits individuels. L'influence de l'interaction avec l'Autre dans cette conception, dynamique, de l'identité justifie que nous reprenions à dessein l'approche inspirée par Barth à propos des frontières des groupes ethniques (*ethnic boundaries*, 1969) comme autre clé de lecture des récits récoltés¹³¹. Plus qu'une catégorie, l'idée de frontière représente une manière de réfléchir¹³². Pour Barth, l'identité collective et personnelle de chacun se construit et se transforme dans l'interaction des groupes sociaux, des individus, par des processus – narratifs dans notre cas – d'inclusion et d'exclusion qui établissent des « frontières » entre ces groupes, définissant ceux qui en sont et ceux qui n'en sont pas. En substituant une conception statique de l'identité ethnique – soit le groupe comme support passif d'une culture – par une conception dynamique orientée vers la production et le maintien des limites qui séparent les groupes, l'auteur nous enjoint à penser l'activité de distinction de Soi par rapport aux Autres au moyen de l'élection de traits culturels plutôt que de tenter l'exercice vain et passéiste d'une recension des traits d'une culture comprise comme un acquis immuable.

Le caractère novateur de la notion d'*ethnic boundaries*, dont témoigne la fortune de l'approche barthienne, s'explique en ceci qu'elle met au défi les théories antérieures développées à propos de l'ethnicité, notamment parce qu'elle remet en question les idées d'acculturation, d'assimilation et de changement culturel. Ce point fait écho à la démarche entreprise dans cette thèse qui, conformément aux récentes avancées du champ des études autochtones urbaines, est animée par le souci de repenser les concepts utilisés jusqu'ici pour qualifier le devenir culturel des Autochtones faisant l'objet d'une expérience urbaine autrement qu'au travers – justement – des concepts d'assimilation et d'acculturation censés entretenir une relation causale forte avec celui d'urbanisation. L'apport de Barth se prêtait donc bien au difficile exercice de comprendre et surtout de parler d'une réalité sans avoir

¹³¹ À ceux qui réduisent Fredrick Barth à un penseur du collectif, nous rappelons que l'auteur propose simplement « l'idée que les catégories utilisées par les *individus* visent l'action et sont affectées de façon significative par l'interaction plus que par la contemplation » (Barth, 1969 : 236). Les préoccupations propres aux frontières des groupes ethniques, et surtout leur maintien, sourdent *a posteriori* d'une conception de l'individualité facilement transposable au thème du retour du Sujet en sciences sociales et qui reflète bien l'importance de celui-ci dans l'idée d'identité narrative développée par Ricoeur.

¹³² Nous traduirons le mot « boundaries » de manière indifférenciée par « frontière » et « limite ».

recours aux corpus classiques. Il est à noter que dans l'innombrable descendance conceptuelle de Barth, nous nous sommes principalement inspirée des travaux de Poutignat et Streiff-Fenart qui, en sus de dresser un bilan très complet et surtout intégrateur des nombreux travaux en question, ont repoussé les marges de l'analyse barthienne dans une direction qui s'est révélée pertinente en regard de cette étude.

Nous avons effectué sept entretiens individuels auprès de personnes *a priori* extérieures à la vie actuelle du CAAM ; « *a priori* », car nous ne les avons pas rencontrées par l'intermédiaire des activités du centre. Ces récits peuvent dans une certaine mesure être complétés par quatre récits élaborés dans le cadre des entretiens visant la reconstitution de l'histoire du CAAM, puisque la grille d'enquête en question comportait une partie commune à celle des entretiens individuels, spécifiquement pour ce qui a trait aux thèmes biographiques de l'identification en tant qu'Autochtone, de l'expérience des urbanités et du rapport aux communautés d'origine. À l'issue de l'analyse des récits récoltés, les plis formés par deux témoignages en particulier sont apparus plus riches que les autres dans la perspective qui nous concerne, notamment pour ce qui concerne les préoccupations spatiales, mais également à l'importance de l'altérité dans les reformulations identitaires. Il se trouve que ces témoignages sont ceux de deux femmes (issues des Premières Nations innue et micmaque). Rien de moins étonnant à l'heure où ces dernières jouent en ville un rôle plus actif en termes de leadership que les hommes, qui sont néanmoins impliqués, mais dans une proportion démographique moindre (Lévesque, 1990, Lévesque et Trudeau, 2001, Cloutier et Goulet, 2009, Lévesque et Cloutier, 2013, etc.). Ce point ne revient pas à écarter les récits récoltés auprès de ces derniers qui, comme on va le voir, seront intégrés à la trame formée par ces deux témoignages. Du reste, les données issues des neuf autres entrevues trouveront leur place dans l'un ou l'autre, voire les deux, afin de donner un certain écho aux plis narratifs présentés et illustrer ainsi davantage la diversité émanant des trajectoires individuelles. La corroboration permise par l'agrégation des témoignages nous autorisera à dépasser le stade descriptif des résultats pour inscrire l'analyse des récits dans la perspective de la théorisation.

Les deux récits en question sont également proposés par des personnes issues de parenté mixte. Ce détail explique sans aucun doute leur réflexivité aiguisée qui donne lieu à des récits extrêmement articulés, voire mûrement réfléchis. Car « la réflexivité, c'est cette capacité qu'a l'individu de réfléchir sur lui-même et sur son rapport au monde, et d'infléchir le sens de ses actions en fonction de cette réflexion » (Berdoulay, Arnauld de Sartre et Laplace-Treytore, 2010 : 289-290). Cette définition est aux fondements de notre conception d'un sujet agissant. Notre approche privilégie le terme de « sujet » à celui d'« individu », car ce dernier « sert avant tout à désigner la singularité, mais sans rien présupposer de ce qui la constitue et de la manière dont elle fait société » (*ibid.* : 391). Or, si nous nous réapproprions l'approche barthienne des frontières ethniques, c'est précisément pour comprendre comment le pouvoir d'identification des sujets leur permet de faire société. De là, lorsque nous utilisons le mot « sujet », ce n'est aucunement en référence à d'éventuels sujets de l'enquête dont le patient de la recherche clinique représente un archétype. Il s'agit plutôt de valoriser une conception des personnes capables d'agir en fonction de normes qu'elles se fixent et qui sont rendues visibles par leur récit.

Ainsi, bien loin de représenter des modèles génériques d'individualité de type « femme métis », les personnes mises de l'avant représentent des sujets dont la réflexion porte sur des objets spatiaux, tels que la ville, les lieux, les territoires, qui font la spécificité analytique de la géographie. En faisant intervenir le récit de personnes qui ne sont pas issues de mariages mixtes, l'agrégation des autres témoignages au parcours de ces femmes marque notre volonté de distanciation du facteur strict de l'origine génétique. Insistons sur le fait que les récits récoltés ne s'ancrent pas exclusivement dans la narration de pratiques effectives. Car « si le sujet sent et ressent au sein du milieu auquel il est associé, il donne sens à ces sentiments en s'en servant pour se situer dans le monde et en tirer des conséquences pour l'action ; il fait cela en convoquant les différentes dimensions qui le constituent (dont ses sentiments), mais aussi en fonction des leçons qu'il tire de son histoire (ses expériences) et en prévoyant les conséquences de ses actions sur son devenir – il s'éloigne en ceci de la situation présente pour se projeter dans le futur tout en réinterprétant son propre passé » (*ibid.* : 391). Autrement dit, les récits présentés dans cette section convergent vers des projets de vie qui rendent visible une « compétition entre programmes

narratifs » (Ricœur, 1996b : 186). C'est ce que nous cherchons à présenter en chapitres qui relèvent chacun de diagnostics différents quant au raffermissement des présences autochtones à Montréal, l'un dénotant une vision particulariste des urbanités autochtones (chap.10) quand l'autre en prône une conception plus générique (chap. 9).

Enfin, il nous faut clore cette longue, mais nécessaire, introduction par deux mises en garde finales. D'une part, ces témoignages ont eu lieu à un endroit ainsi qu'à un moment donné, dans un rapport d'interaction précis mettant en scène l'enquêtrice et le/la répondant(e). En aucun cas ces points de vue ne doivent être compris comme définitifs et *gravés dans le marbre*. D'autre part, et d'un point de vue purement géographique, il faut souligner que nous ne parlerons pas exclusivement du rapport à l'espace urbain, car, pour certains, l'expérience de la vie en réserve est profondément structurante d'une identité narrative conjuguée au présent.

Chapitre 9.

Plaider pour la généricité :

« Quand tu es à Montréal, tu es plus du côté de la communauté autochtone urbaine, plus que de ta communauté, de ta nation »

Le pouvoir de l'individu, c'est le pouvoir de nommer. Ce faisant, l'instauration des « frontières » (au sens de Barth) entre groupes, ethniques ou autres, est le produit de la souveraineté identitaire exercée par les individus. Mais le pouvoir performatif du choix d'une étiquette ne s'arrête pas à la simple logique de désignation. Ce que ces personnes transforment, c'est aussi leur conception de l'espace, un pouvoir d'autant plus important lorsque l'on prend note de toute l'inertie en matière de structuration des territoires liée à application de la *Loi sur les Indiens*. C'est l'identification aux cadres territoriaux, à la fois imposés et choisis qui jaillit alors du rapport à l'autre.

9.1. Dehors et dedans : la légitimité d'être « tous autochtones pareil »

Le premier axe de l'analyse des entrevues reposait sur le thème majeur de l'identification en tant qu'Autochtone. Certains thèmes subsidiaires, abordés au fil de la discussion même s'il arrive qu'ils surgissent intuitivement des questionnements des personnes rencontrées, structurent également la section qui suit. Ces thématiques mineures sont le rapport à l'Autre, Autochtones comme non-Autochtones, mais aussi entre membres d'une même nation, les manières dont l'identification choisie importent dans le quotidien, soit le sens que cela revêt ou encore les pratiques qui en découlent.

9.1.1. Être à la limite

Les entrevues s'ouvraient systématiquement sur le thème de l'identification en tant qu'Autochtone. Les premiers mots de Stéphanie (cf. Encadré n°2) visent à préciser son origine innue qu'elle associe à sa réserve d'appartenance, à savoir Ekuanitshit, « mieux connue sous le nom de Mingan ». D'emblée, la réponse s'inscrit dans le registre du spatial, une perspective réitérée par la mention répétitive à l'idée de réserve. À ce cadre territorial se répercutent simultanément des préoccupations plus culturelles – prévisibles compte tenu du thème – de sorte que la réserve, mais surtout le fait d'y avoir habité, est associée à l'expérience d'une forme d'authenticité, voire de « pureté ». C'est toute la portée de l'expression « Autochtone pur jus sortie de la réserve ». Toutefois, l'alliance de la figure spatiale de la réserve et celle, culturelle, de l'Autochtone est elle-même associée à un jugement de valeur qui, loin d'être partagé par la personne, lui offre plutôt un contrepoint permettant d'appuyer sa propre conception, voulue flexible, de l'appartenance choisie à l'autochtonie. L'ensemble est formulé de la sorte : « Parce qu'il y a beaucoup de fois où je trouve que les gens se sentent obligés de s'identifier en tant qu'Autochtone pur jus sortis de leur réserve... On n'a pas tous le même vécu, mais cela n'empêche pas que nous sommes tous Autochtones pareil ». Le déni apparent de cette consubstantialité, tout du moins la distanciation par rapport à cette forme d'assujettissement, transpose le récit dans la perspective de la légitimité en termes d'identification. Et pour cause, la narratrice poursuit de la sorte :

Personnellement pour moi cela a été un gros débat quand j'étais jeune parce que mon père est Québécois et j'ai été élevée à Mingan, sur la réserve, il y a une grosse partie de notre vie qui a été sur la réserve ou à sa limite parce que mon père ne pouvait pas y habiter. Ça fait que pour moi c'est sûr qu'avant d'être Québécoise, parce que je sais que je suis Québécoise aussi, je suis Innue. La partie innue est plus prédominante dans mon éducation que la partie québécoise, même s'il y a du québécois en moi dû à mon père.

Encadré n°2 : Profil socio-économique et itinéraire spatial de Stéphanie

Née en 1978 à Sept-Îles, Stéphanie a habité les premières années de sa vie dans le village de Longue-Pointe situé à 10 minutes en voiture de Mingan, sa réserve d'appartenance. De mère innue et de père québécois, elle a vécu les premières années de sa vie dans l'impossibilité d'habiter sur la réserve en raison de l'origine non autochtone de son père, et bien qu'elle considère y avoir été élevée.

Quelque temps après le vote de la loi C-31 (1985) modifiant la *Loi sur les Indiens*, sa famille emménage sur le territoire de la réserve au sein de laquelle elle réside jusqu'à ses études secondaires qu'elle suivra dans un établissement de Sept-Îles. Quelque temps plus tard, elle emménage dans la ville d'Alma localisée dans la région du Saguenay, puis déménage à nouveau, en 1998, cette fois pour Ottawa et toujours dans le cadre de sa scolarité (Collégial). Elle arrive à Montréal à partir des années 2000 tout en continuant à mener sa scolarité à Ottawa pendant deux ans (2000-2002) afin d'y compléter un Baccalauréat en Droit. À partir de 2002, elle suivra un cursus en Arts médiatiques à l'Université du Québec à Montréal (UQAM). Depuis 2003, Stéphanie occupe notamment un emploi estival au Jardin botanique de la ville tout comme elle s'investit activement dans le milieu du *Réseau pour la Stratégie urbaine de la communauté autochtone à Montréal*, un forum mis en place depuis 2009. L'innu et le français, puis l'anglais sont les langues d'usage de cette travailleuse autonome qui se définit comme poétesse, conteuse et plasticienne.

Âgée de 33 ans au moment de l'entretien (2011), elle est mariée à un non-Autochtone, sans enfants, et habite dans la banlieue sud de Montréal, à Longueuil.

On comprend qu'en dépit du fait que la répondante ait grandi « sur la réserve ou à sa limite », il est un élément de sa biographie qui pourrait amoindrir sa légitimité à clamer son autochtonie puisque son père est lui-même québécois. Nous rebondissons alors sur l'idée de limite de la réserve directement mise en lien avec le statut de son père suscitant ainsi l'explication suivante :

En tant que tel, légalement, tu n'es pas supposé habiter sur une réserve si tu n'es pas un Autochtone, mais je te dirais que chez nous ça a été pas mal ça, cela s'est déroulé de cette façon. Moi, je suis née en 1978 et étant donné que la loi a été changée en 1985, je m'en souviens, j'avais sept ans, nous habitions à Longue-Pointe de Mingan, un village à dix minutes en char. Le matin, l'autobus venait nous chercher pour nous mener à la garderie là-bas. De toute façon quand j'étais au primaire, ce sont les gens de Mingan qui venaient à Longue-Pointe pour les études, alors je demeurais dans ma gang de chums¹³³ de toute manière. Mais ça a eu un impact lorsque mes parents ont déménagé à Mingan, ils ont trouvé une maison à louer dans la partie non autochtone du village. Cela a créé une différence, car je savais que mon père ne pouvait pas y habiter, mais j'allais à l'école là et tous mes amis y allaient aussi.

Cet extrait révèle l'expérimentation par la répondante d'une césure territoriale entre la réserve de Mingan et le village de Longue-Pointe, une séparation mise en lien avec son statut juridique relevant d'un entre-deux puisqu'à l'inverse de sa mère, son père ne bénéficie pas du statut d'Indien. La conscience aiguë de cette frontière entre deux territoires, l'un fédéral et autochtone, l'autre provincial et non autochtone, est ainsi directement mise en lien avec l'application plus ou moins stricte de la *Loi sur les Indiens*. « Plus ou moins », car l'expression « tu n'es pas supposé » trahit déjà une certaine transgression de ces cadres territoriaux par les spatialités quotidiennes. Rappelons que Stéphanie considère « avoir été élevée à Mingan sur la réserve ». En réalité, jusqu'à l'emménagement de la famille « dans la partie non autochtone du village », la personne, alors âgée d'une dizaine d'années, ne semble pas ressentir les effets de cette « différence » attribuée à sa position liminale en termes statutaires (« de toute façon », « de toutes les manières »). La différence est ressentie à partir du moment où la césure spatiale est transposée à l'intérieure même des limites de la réserve (« dans la partie non autochtone du village »), de sorte qu'elle était perçue avec une plus grande acuité. Ce franchissement interne ne semble cependant pas avoir eu d'impact en matière de relation sociale puisque

¹³³ Traduction en québécois argotique de « bande d'amis ».

les personnes résidant en réserve sont elles aussi amenées à fréquenter le territoire hors réserve à travers le cadre de l'école. Le constat de cette ubiquité des relations sociales, soit l'action de fréquenter les mêmes amis à l'intérieur et en dehors de la réserve, pousse à la conclusion suivante : « Sinon j'ai vraiment eu très jeune un vécu à Mingan dans la communauté entourée d'Autochtones, mais je demeurais toujours comme un enfant avec une mère innue et un père québécois, cela créait une différence ». Cette déclaration, pour le moins ambiguë, traduit la volonté de se penser comme « entourée d'Autochtones », soit l'intégration complète au groupe – « la communauté » – au sein duquel elle occupe pourtant une position liminale (« je demeurais toujours »).

9.1.2. Se réveiller

En toile de fond de ce positionnement quant à la légitimité de se penser Autochtone au moyen de l'ancrage spatial de la réserve, sourd des préoccupations juridiques liées à l'application de la *Loi sur les Indiens*. Ce type de considération s'est révélé présente chez un autre répondant qui pourtant n'est pas d'origine mixte ; ce qui signifie que son appartenance à l'autochtonie ne peut aucunement faire l'objet de controverse. Il s'agit de Gaston (cf. Encadré n°3), aîné micmac aujourd'hui âgé de 80 ans. Le parallèle entre sa situation et celle de Stéphanie est d'autant plus pertinent qu'il n'appartient pas à la même génération que cette dernière, nous permettant ainsi de prendre la mesure de l'évolution contemporaine des affiliations revendiquées par les personnes. Au thème de l'identification, Gaston mentionne en effet son origine micmaque pour ensuite préciser sa position de la manière suivante : « Moi je suis autochtone. [...] Avant on disait les Indiens, mais maintenant on dit *ce sont les Autochtones* ». Sur le moment, le répondant, qui date ce changement à « plusieurs années », ne tient pas tellement à développer ce point sur lequel il revient pourtant, quelques minutes plus tard :

I.C. : Est-ce que vous trouvez qu'il y a plus d'autochtones qu'avant en ville ?

G. : Ça c'est dur à dire, quand je suis arrivé, moi, je ne connaissais pas ça, les Autochtones, on a connu ça récemment, rien qu'après. Mais y'en avait pas tellement, à Kahnawake y'en avait là... Y'en a toujours eu en ville, mais il y a en avait bien moins qu'aujourd'hui. Oh oui, ça c'est sûr et certain.

Comme chez Stéphanie, la référence à cette réserve mohawk traduit une association évidente entre le fait d'être Indien et la résidence en réserve. Cet échange nous pousse à questionner le motif qui l'a amené à vivre à Montréal, depuis 60 ans à ce jour. Gaston est arrivé le 13 juillet 1947 dans le cadre de son service militaire. Après un bref retour à Gaspé, sa collectivité d'origine, il s'installe définitivement dans la ville en 1953. Sur la base de son ancienneté clarifiée, le dialogue suivant s'instaure :

Encadré n°3 : Profil socio-économique et itinéraire spatial de Gaston

Gaston est né en 1933 dans la communauté micmaque de Gespeg (« Gaspé » en langue micmac). Il quitte l'école très jeune, ainsi que sa contrée natale, pour rejoindre l'armée. Il faut dire qu'à l'époque, la Gaspésie « manquait d'ouvrage » et les conditions de vie étaient très rudes. Dans ce contexte, l'armée fédérale offrait le logis et le couvert de façon à ce qu'« il ne manquait de rien ». C'est pourquoi Gaston ment sur son jeune âge (14 ans en 1947) et prétend avoir 17 ans afin d'être accepté pour rejoindre les rangs d'une garnison située à Petawawa en Ontario où il effectuera les deux premières années de son service. La supercherie est découverte au début des années 1950 alors qu'il tente d'être mobilisé pour l'imminente guerre de Corée. Il rejoint alors sa parenté à Montréal, car il voulait, selon ses mots, « visiter d'autres choses, d'autres cieux ».

Il n'a pas souhaité revenir sur tous les emplois qu'il a pu occuper au fil de sa vie, longue et tumultueuse, mais se rappelait avec une grande précision des lieux qu'il a habités à Montréal. Dès les années 1950, il habite à Saint-Henri et Pointe Saint-Charles jusqu'en 1961. Entre-temps il s'est marié avec une Micmaque de sa communauté d'origine et ils emménagent à Ville Saint-Michel jusqu'en 1967. Ils auront cinq enfants (un fils décédé). L'année de l'Expo 67, ils déménagent en famille à l'extérieur de l'Île, en banlieue de Montréal, et élisent domicile à Blainville dans un premier temps, puis à Repentigny à partir de 1988.

Ce retraité, ancien membre du Conseil de bande de Gespeg, est aujourd'hui animateur bénévole au Centre culturel micmac de Gespeg à Montréal qu'il considère comme son « quartier général ». Âgé de 78 ans au moment de l'entrevue (2011), il parle le français, et l'anglais.

I.C. : Est-ce que vous avez vu le monde arriver de plus en plus ?

G. : Oui, le monde qui arrivait de Gaspé ou de Nouvelle-Écosse, ils venaient en ville pour travailler, pour de l'ouvrage. C'est normal aussi, c'est comme ça qu'on a connu nos racines, notre peuple.

I.C. : Expliquez-moi...

G. Moi j'ai rencontré des autochtones qui venaient de Nouvelle-Écosse, que je ne connaissais pas du tout. J'en ai connu comme... Max Gros-Louis qui m'a réveillé, qui m'a dit que j'avais le droit à certaines choses. C'est Max Gros-Louis qui m'a mis la puce à l'oreille¹³⁴.

La mention à cette personnalité politique transpose le récit du répondant dans le contexte des revendications civiques et territoriales liées à l'application de la *Loi sur les Indiens*. C'est vraisemblablement sur la question de ces droits que Max Gros-Louis a « réveillé » Gaston. D'ailleurs, dès le début de l'entrevue, il dit se trouver « plus évalué » et « plus important » alors que nous abordons la question de l'importance au quotidien de l'identification en tant qu'autochtone. En soulignant le glissement du statut d'Indien à celui d'Autochtone, Gaston démontre qu'il a manifestement gagné quelque chose au fil de cette re-identification. Ce peut être une certaine richesse culturelle en termes de construction du Soi, mais surtout certains droits comme l'indique le réveil politique qui s'opère sous l'influence du Grand Chef en question.

Cette référence au juridique, également présente chez Stéphanie alors qu'il est aussi question du thème de l'identification, ne vise toutefois pas la même justification, car si pour cette dernière elle permet d'introduire le caractère aliénant du cadre territorial de la réserve, il s'agit plutôt pour Gaston de valoriser une certaine légitimité quant à ses droits. Il est possible de déceler plusieurs explications à cet usage différencié de la justification juridique combinée à l'identification à la catégorie autochtone. L'effet générationnel joue probablement dans le sens où Gaston appartient à la classe d'âge de ceux dont nous avons

¹³⁴ Quelques mots de contexte s'imposent afin d'explicitier toute la portée de ces propos. Max Gros-Louis est alors Grand Chef de la réserve huronne-wendat de Wendake, un poste qu'il occupera (à l'exception de quelques interruptions) de 1964 à 2008. Homme politique et militant chevronné pour les droits amérindiens, il représente les intérêts des Indiens du Québec à plusieurs moments-clés de l'histoire canadienne, notamment lors des Conférences institutionnelles sur la question de ces droits (1983, 1987). Il incarne donc une personnalité notoire du mouvement d'affirmation des Premières Nations du Québec depuis les années 1960.

fait mention en première partie alors qu'ils investissaient, à partir des années 1970, la ville de Montréal comme lieux privilégiés de mobilisation politique. C'est d'ailleurs à ce moment-là qu'il rencontre le Chef Max Gros-Louis. Au-delà de ce grand déterminant collectif, et plus important encore, il est possible de lire une autre explication dans le fait que la communauté dont est originaire Gaston ne dispose pas de terre réservée. Il n'a donc pas accès à la légitimité que procure le vécu en réserve, quand bien même il se trouve être Indien de plein statut. Conséquemment, alors que l'un et l'autre mobilisent la même justification, à savoir le facteur juridique, de manière opposée quand il s'agit de préciser leur appartenance ethnique, les deux récits constitués forment le même pli narratif, à savoir celui de l'identification à la catégorie générique de l'Autochtonie.

9.1.3. Le pouvoir de se nommer

Le croisement de ces deux témoignages rend visible le processus, variable selon la personne qui parle, à travers lequel les sujets s'identifient. Pour reprendre l'approche analytique proposée par Poutignat et Streiff-Fenart (1995 : 154), ces récits mettent en évidence « le problème de l'attribution catégorielle par laquelle les acteurs *s'identifient et sont identifiés par les autres* ». Car le processus d'identification au label ethnique d'« Indien » ou d'« Autochtone » n'opère pas dans une perspective purement endogène. En réalité, c'est la « dialectique entre définitions exogène et endogène de l'appartenance ethnique qui fait de l'ethnicité un processus dynamique toujours sujet à redéfinition et à recomposition » (*ibid.*). Dans cette perspective, la mise en œuvre de la *Loi sur les Indiens* symbolise l'imposition d'une définition exogène du Soi, collectif ou individuel, duquel les individus se saisissent pour formuler leur propre définition, cette fois endogène, de leur identité ethnique. Cette réinterprétation est d'autant plus forte que la forme de domination inhérente à l'enfermement des peuples autochtones dans une exo-définition a été historiquement prégnante ; un constat explicitant toute la complicité corrosive qu'entretiennent ces deux logiques.

Autrement dit, la colonisation territoriale comme représentationnelle des Premières Nations aura largement infusé le qualificatif d'Indien dans les esprits auquel il s'applique

de sorte que le passage au qualificatif « Autochtone » constitue en soi une identification qui contrebalance l'emprise, pas seulement culturelle, mais aussi spatiale, de la *Loi sur les Indiens*. Par conséquent, en dépit de tous les facteurs qui distinguent la trajectoire de ces deux personnes, à savoir la situation géopolitique de leur communauté d'origine, leur généalogie, leur génération voire même leur sexe, leur récit converge vers le même vecteur d'identification, soit l'étiquette générique d'« Autochtone ». Rappelons seulement que cette désignation endogène n'exclut pas la mise de l'avant, en premier lieu, de l'appartenance respective à une Première Nation. C'est en ce point que les récits en question démontrent toute la spécificité de l'ethnicité comprise dans le contexte des Premières Nations en ce sens que les appartenances spécifiques de chacun – innue et micmac – côtoient une identité générique d'autochtone, l'une et l'autre n'étant pas exclusives. Ainsi, le critère générique de l'autochtonie ne surgit pas *à la place* des identités particularistes, mais bien *à côté d'elles*, phénomène que nous avons déjà pu souligner au chapitre 8.

En revanche, ce qui différencie le discours de Gaston et Stéphanie réside précisément dans la manière dont cette entreprise taxonomique va être menée. Spécifiquement, l'un et l'autre ne vont pas renverser l'imposition de l'étiquette d'Indien statué de la même manière. Dans le cas de Stéphanie, la distanciation de la catégorie d'Indien dénote un rejet total de la portée définitionnelle de la *Loi sur les Indiens*. C'est sur la base de son vécu en réserve, intimement conditionné par l'application de cette Loi, que la répondante opère une réidentification en faveur de la catégorie autochtone. Pour Gaston, le facteur déclenchant cette réévaluation identitaire s'ancre également dans la perception de l'impact de la loi, mais moins dans une perspective de dénégation que de revendication de ses droits. En somme, pour l'un le statut d'Indien représente un atout et pour l'autre il s'agit d'une entrave à la capacité de faire corps avec sa collectivité d'origine. Il faut dire que Stéphanie a eu conscience de cet élément très jeune, alors que Gaston « ne connaissait pas ça, les Autochtones ». Et l'éveil de ce dernier à cette question est intimement lié à un moment de l'histoire des sociétés autochtones du Québec où tout l'enjeu résidait dans une mobilisation politique poursuivant des intérêts en ce qui concerne la reconnaissance des dits droits.

Toujours est-il que c'est par la coprésence avec des membres d'autres Premières Nations en ville que Gaston est amené à se repenser, alors que Stéphanie côtoie cette réalité dès son enfance, en réserve, auprès des siens. Cela signifie que l'endroit où ils évoluent importe finalement peu dans cette dynamique de renversement des critères imposés induisant le changement de label d'Indien à Autochtone. Autrement dit, le cadre spatial de la réserve ne performe pas dans le sens d'une restriction du processus d'identification, car quand bien même il est consciemment formulé en terme d'aliénation (Cf. Stéphanie), le récit de la personne va tendre à le dépasser. Plus encore que les restrictions spatiales, c'est de la coprésence que naît la volonté personnelle de se projeter dans un vecteur identitaire plutôt qu'un autre. Cela revient-il à délaisser un quelconque déterminant spatial ? Assurément pas. Il semble plutôt que le spatial et le social sont intrinsèquement reliés, tels deux vases communiquant dans le récit de Stéphanie. Cette dernière témoigne en effet de la superposition de deux frontières au sens barthien. Une frontière spatiale, correspondant au territoire de la réserve, et une autre, sociale, liée à la conscience d'occuper juridiquement un statut d'entre-deux. La limite se situe donc à la fois à l'extérieur d'elle et *en elle*. De cette conception du Soi tiraillé entre deux affiliations possibles découle la nécessité de choisir laquelle des entités ainsi séparées correspond à sa vision d'elle-même.

9.1.4. Choisir son camp

Cette dualité engage la répondante sur la voie d'une comparaison entre son rapport aux Autochtones et sa relation aux non-Autochtones. Surgit ainsi le besoin de se positionner en fonction des deux corps sociaux auxquels la répondante pense appartenir, car c'est dans la confrontation à l'autre que l'identification en tant qu'Autochtone est la plus opérante :

I.C. : Enfant, vous aviez conscience de cela ?

S. : Oui, oui, oui pour moi cela a été très jeune. J'en ai eu conscience. Juste un exemple, lorsqu'on était jeune, on allait passer l'Halloween à Mingan, mais des fois nous allions à Longue-Pointe. Une année, je me rappelle très bien m'être faite écœurer par des jeunes de Longue-Pointe qui me demandaient de rentrer chez moi à Mingan. *Hey ! Allez passer l'Halloween à Mingan ! Icitte c'est pas pour vous aut' !*... ça avait un impact pareil. Des gens de Mingan m'écœuraient aussi en me

disant que j'avais une face de craie. C'est sûr que du racisme il y en a des deux bords. Mais veux, veux pas, je me suis sentie beaucoup plus acceptée du côté innu que du côté québécois. Sauf après, quand je suis allée aux études à partir du secondaire trois dans une école privée à Sept-Îles, je fréquentais aussi bien des Québécois que des Autochtones, ça n'avait même plus d'impact qui ils étaient, je fréquentais ces gens par intérêts personnels.

Le constat d'un racisme bilatéral (« des deux bords ») conduit Stéphanie à *choisir son camp* alors que l'on ressent son besoin de définir une réalité qu'elle n'aimerait pas si tranchée. Ce dernier point semble se répercuter aux premiers mots de l'entrevue avec Gaston alors qu'il considère que cette identification est très importante puisqu'« on a nos racines et on veut continuer à avoir nos racines et notre petit mot à dire parmi le public ». Ces propos illustrent la légitimité absolue qui bénéficie à Gaston dont le sentiment de représenter les intérêts d'un groupe est catégorique. Lorsque l'on place cette déclaration dans la perspective de l'entretien avec Stéphanie, on se rend compte que le processus d'identification dépasse la finalité du Soi pour se doter d'une portée publique qui raisonne jusque dans la société civile québécoise. Car cette répondante mentionne à plusieurs reprises lors de l'entrevue son devoir, en tant qu'artiste, de familiariser le « grand public » à ce qu'elle appelle « Autochtone 101 » en référence aux cours d'initiation dispensés aux étudiants des cycles secondaires¹³⁵.

Pourtant, il apparaît dans l'extrait précédent comme par la suite de l'entretien avec Stéphanie que l'expérience de la mobilité, à destination de Sept-Îles puis d'autres villes jusqu'à Montréal (cf. Encadré n°2), dont résulte un éloignement physique de sa réserve d'origine, la conduit à reformuler ce positionnement envers les entités collectives qui font culturellement sens dans sa biographie. La question du choix du groupe auquel l'individu veut appartenir est par ailleurs très présente dans le discours des autres répondants d'origine mixte, à ceci près que l'impact en termes d'affirmation identitaire attribué à l'expérience de la mobilité y est sensiblement différent¹³⁶. Une première, Rachel (cf. Encadré n°4), est également issue d'un mariage mixte unissant cette fois un père français et une mère autochtone. Dans son cas, le choix de se sentir Autochtone plutôt que Québécoise ou même

¹³⁵ « Amérindien 101. Tu connais pas l'expression? Quand tu fais un cours à l'université ou au Cégep tu fais par exemple Biologie 101, c'est le premier cours que tu fais dans cette discipline... Le 101 c'est l'initiation à l'Autochtone. »

¹³⁶ Il est à noter que cette question du choix est présente dans les témoignages de toutes les femmes sans exception, mais seul un des hommes rencontrés a tenu des propos similaires.

Française est plus tranché et relève d'un rejet absolu envers tout ce qui peut être considéré comme « occidental »¹³⁷.

Encadré n°4 : Profil socio-économique et itinéraire spatial de Rachel

Née en 1978 (33 ans au moment de l'enquête) à Ottawa d'un père français et d'une mère autochtone originaire de la réserve de Kitigan-Zibi proche du village de Maniwaki, Rachel n'a pas souhaité revenir sur son enfance.

La jeune femme est titulaire d'une maîtrise en Communication ainsi que d'une maîtrise obtenue dans le cadre du programme international (UNESCO) « Paix et résolution des conflits internationaux ». Après de courts séjours à Vancouver, puis Québec, elle emménage à Montréal en décembre 2005 alors qu'elle obtient un travail pour Femmes Autochtones du Québec (FAQ) à Kahnawake. Au même moment, elle est acceptée au programme de théâtre Ondinnok à l'École nationale de théâtre ; une formation qu'elle mène en parallèle de son poste de chargée des communications internationales pour FAQ. Aujourd'hui, cette travailleuse autonome se définit comme militante, performeuse, danseuse et comédienne dans le théâtre amateur. Célibataire et sans enfants, elle habite dans le Centre-ville montréalais, spécifiquement dans le quartier du Plateau-Mont-Royal. Ses langues d'usage sont le français et l'anglais, puis l'espagnol.

Le dénigrement de ses origines paternelles fait écho à son désarroi d'être née à Ottawa, de n'avoir jamais connu la vie en réserve et de n'y aller « pas aussi souvent » qu'elle le voudrait. Une autre répondante, Alice, d'origine abénaquise (cf. Encadré n°5), est également née en ville, à Montréal, mais a vécu en Europe jusqu'à ses vingt et un ans. Sa parenté mixte, loin de représenter une entrave à son identification en tant qu'Autochtone, représente plutôt un défi posé à son bricolage identitaire personnel puisqu'elle considère qu'elle se « rapproche » peu à peu des autres Autochtones. Cet apprentissage est voulu

¹³⁷ En témoigne l'extrait suivant :

I.C. : Qu'est-ce que tu penses des relations entre autochtones et non autochtones?

R. : Quand on dit non autochtone on parle de quoi ? Est-ce que sont des blancs qui sont non autochtones ou bien c'est... parce que je vois une différence entre... la plupart de mes amis viennent de l'Inde, des Philippines... ils viennent de partout mes amis, j'sais pas... de Haïti, j'ai beaucoup d'amis dans ce cercle-là aussi. Et je trouve souvent plus d'affinités avec eux qu'avec des Blancs... on parle des Occidentaux. Peut-être à cause d'une histoire de colonisation qui est partagée, tu sais des fois... c'est comme la lutte de pouvoir, ça a installé des choses.

« fluide », « naturel » et « tranquille » alors que celui de Rachel est plus douloureux. En témoigne le vocabulaire mobilisé par cette dernière dans le cadre de sa réponse à l'importance de s'identifier comme Autochtone :

Parce que ce sont mes racines et c'est d'où je viens. Parce qu'en étant déracinée en venant ici à Montréal, j'ai besoin d'y retourner pour savoir qui je suis, sinon il me manquerait un bout du puzzle.

La mobilité à destination de la réserve de sa mère, Kitigan Zibi, relève alors d'une pratique vitale à sa survie identitaire. Notons au passage que l'image de la racine est aussi présente chez Gaston à la différence près que ce dernier les tient pour acquises et cherche à les perpétuer alors que pour Rachel, il s'agit d'une partie d'elle-même à retrouver. Cette reconquête se pose comme un défi qui relève littéralement du bricolage identitaire, la référence à la métaphore du puzzle désignant par excellence la nécessité de cette recherche purement individuelle. Le pli narratif formé illustre la quête par excellence de la *mêmeté*, cette continuité temporelle essentielle à son actualité présente. Car l'idée de « déracinement » présuppose une rupture (psychique, temporelle, matérielle, symbolique, etc.) avec un bagage avec lequel elle doit renouer. Dans le cas d'Alice, il s'agit plutôt d'appivoiser, si elle le peut, quelque chose qui ne lui est pas donné, une position qui illustre l'autre pôle identitaire ricœurdien, à savoir *l'ipséité*. Il nous semble que cette divergence de vues relève du simple fait que Rachel a déjà *choisi son camp*, alors que son homologue entend d'abord faire l'expérience de cet Autre dans l'optique de se positionner progressivement. En conséquence, Rachel et Alice peuvent représenter deux pôles antagonistes en termes de construction de l'appartenance à l'entité collective partageant une certaine autochtonie, l'une vivant ce bagage comme un élément à retrouver, l'autre comme une richesse qu'elle peut potentiellement s'approprier. Non pas située dans un continuum linéaire,

Encadré n°5 : Profil socio-économique et itinéraire spatial d’Alice

Née à Montréal en 1959, Alice est d’origine abénaquise par son père, lui-même de parenté québécoise et abénaquise. Âgée d’un an quand ses parents quittent le Québec pour la France, elle grandira entre Paris et Montréal jusqu’à ses 21 ans (1980), date à laquelle elle emménage définitivement à Montréal, bien que son itinéraire soit ponctué de séjours en Espagne, en Suisse (Berne) et en France (Nice, Bordeaux et Paris). Professionnellement, après son Baccalauréat section littéraire en France, elle occupe divers emplois et touche occasionnellement l’Aide Sociale offert au Québec (anciennement appelé Bien-être social, équivalent du Revenu de Solidarité Active en France) afin de se consacrer à son art. Tour à tour graphiste, illustratrice de magazine et étudiante à temps libre de l’Université de Concordia à Montréal, elle se définit aujourd’hui comme cinéaste et bédéiste. Bien qu’elle travaille à son compte, elle s’investit également auprès de l’Office National du Film (ONF) où elle donne des cours d’animation et réalise des courts métrages animés. Ses langues d’usages sont le français et l’anglais. Célibataire et sans enfant, elle réside toujours à Montréal, au cœur du Plateau-Mont-Royal.

leur volonté de se définir comme autochtone illustre plutôt la complexité des processus d'identification à la manière d'une énigme dont la résolution dépend d'un travail personnel sur soi-même.

Dans cette constellation de positions, Stéphanie représente une autre version narrative de cette énigme créatrice du Soi. Dans son cas, l'expression *choisir son camp* est aussi valable au sens de campement, puisqu'elle est Autochtone *quelque part*, soit différemment en fonction de l'endroit où elle habite, sa position géographique influençant son ressenti identitaire. Cette complexité est intrinsèquement liée au vecteur spatial de l'identification au sein duquel la possibilité d'une justification des appartenances à travers l'expérience du cadre territorial de la réserve confère une profondeur, recherchée, si ce n'est une légitimité quant à l'appartenance au vecteur identitaire de l'autochtonie. Dans tous les cas, que l'on soit né en réserve ou non, la mixité du legs familial n'est jamais vécue de la même manière. Par contre, il semble que Gaston, mais aussi Peter, Jane et Françoise, en somme toutes les personnes qui bénéficient du plein statut, se distinguent des propos ci-dessus en ce sens qu'ils prennent pour acquis leur autochtonie. De la sorte, l'acte de se projeter vers le vecteur identitaire de l'Autochtonie en fonction d'une possible expérience de vie en réserve importe peu pour ces répondants. En conséquence, leur identification se négocie exclusivement sur le tableau des relations avec les non-Autochtones, alors que pour Stéphanie, Rachel, Alice, mais aussi David, soit les personnes d'origine mixte, le contact avec les autres membres de l'autochtonie semble crucial sans pour autant exclure des préoccupations liées aux relations avec les non-Autochtones. Ce transfert du Soi aux Autres nourrit la complexité de se sentir Autochtone en ville.

9.1.5. « Se discriminer nous-mêmes »

La question de la parenté et de la pratique de la vie en communauté est redondante dans le récit de Stéphanie qui reconnaît par ailleurs qu'en ville il est plus facile de venir d'une communauté pour se clamer une appartenance autochtone. En témoignent les propos suivants intervenus en conclusion de la rencontre :

I.C. : C'est le moment de rajouter quelque chose si tu y tiens.

S. : Je te dirais qu'autant les Québécois que les Autochtones vont devoir changer de mentalités par rapport à comment ils perçoivent les Autochtones en milieu urbain. Parce qu'il y a encore beaucoup de discrimination par rapport à ça. Un Autochtone en milieu urbain, c'est un Indien de ville, c'est pas un vrai Indien. Mais il y a tellement de trucs, je veux dire on a accès à la forêt, on a accès à l'eau, on a accès à tout.

I.C. : À la forêt ?

S. : Ben oui ! On va dans le bois là, à côté (elle désigne l'extérieur de l'île de Montréal, à proximité de Kahnawake). C'est sûr que c'est pas la forêt profonde où on va chercher l'original là. Le truc qui manque par exemple, c'est l'accès à la mer. Mais on peut faire du canot, du kayak. On va se baigner. On a accès au bois. On peut faire autant d'activités autochtones ici. Mais c'est sûr que ce n'est pas pareil exactement. C'est pas la même chose. Après c'est la perception des gens, si on se met nous-mêmes à se discriminer nous-mêmes, c'est un problème. Je me dis qu'il y a une insatisfaction par rapport à la personne qui critique là.

I.C. : Tu ne penses pas que les choses ont changé par rapport à l'auto discrimination, les Autochtones s'affirmant de plus en plus en ville ?

S. : Oui, maintenant je pense que le monde, la fierté et aussi je te dirais la vision positive de ce que les gens ont de ce que nous on fait en ville. Ça fait que maintenant l'identité... C'est toujours plus facile quand tu peux afficher une filiation à une communauté. C'est sûr ça facilite ta vie, c'est plus gênant quand quelqu'un dit qu'il ne sait pas de quelle communauté il vient, mais qui sait que sa mère est une Mohawk par exemple, ou une Crie. C'est sûr, c'est plus difficile... encore pour quelques années. Mais ça s'améliore toujours.

À nouveau, il est possible de lire une certaine tendance à la bivalence chez Stéphanie. Le point de départ de sa conclusion est le rejet de la perception de la ville comme espace ontologiquement non autochtone. Cette dénégation est justifiée par la preuve donnée du maintien d'une certaine connexion aux éléments naturels traditionnellement mobilisés dans les discours autochtones comme la forêt, la mer ou l'eau. Seulement, un glissement s'est opéré. Ce n'est plus du strict cadre spatial de la réserve dont il est question, mais de l'image d'Épinal du territoire ancestral associé à une pratique séculaire (la chasse à l'original) consacrant un rapport privilégié avec la Nature. Pourquoi insister sur le fait qu'« on peut faire autant d'activités autochtones ici » ? Au-delà du racisme bilatéral déjà mentionné, et donc dans la perspective du choix d'appartenir à une collectivité cimentée par

le partage d'une autochtonie, on sent bien que c'est du côté autochtone que la reconnaissance peut poser problème. Chez Stéphanie, la discrimination interne aux collectivités autochtones (« si on se met nous-mêmes à se discriminer nous-mêmes ») suscite ainsi le besoin de crédibiliser sa manière d'être autochtone en ville tout en reconnaissant une certaine tyrannie du lieu d'origine envers l'identification au vecteur de l'Autochtonie. Pourtant, et c'est là que s'exprime pleinement le paradoxe performatif de la personne, il se dégage une volonté de sacralisation des territoires traditionnels au sens large tout comme il est admis que la pratique réelle de la vie en communauté, « ça facilite la vie » en termes de reconnaissance des semblables. Un glissement s'est opéré d'un vecteur spatial servant l'identification à l'autre : il n'est plus question de l'échelle de la réserve, mais de celle des vastes territoires ancestraux.

Il semble toutefois plus constructif de comprendre cet extrait moins comme une contradiction qu'une contestation. Il met en scène la confrontation dialogique entre d'un côté la prescription d'une exo-désignation produite par ceux qui « font » ce rapport au territoire ancestral loin des villes, où les entités spatiales traditionnelles, telle la forêt, sont présumées absentes et d'un autre côté l'aspiration à une endo-désignation dont l'objectif est de légitimer une manière de vivre « autochtone » en ville. L'enjeu est de légitimer l'appropriation d'une étiquette ethnique, celle d'« Autochtone », dans un cadre spatial qui peut être contesté par d'autres. L'accréditation identitaire exogène n'apparaît plus comme le seul fait d'un racisme d'État produit par l'appareil gouvernemental et hérité de l'administration coloniale, mais se transpose à l'intérieur même du groupe ethnique témoignant de l'existence de frontières internes autour desquelles les rapports de force vont se jouer. Individuellement, on le voit bien, « l'identité ethnique se définit à la fois par ce qui est subjectivement revendiqué et ce qui est socialement accordé » (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995 : 163). Ainsi s'illustre l'importance cruciale du pouvoir de nommer à l'œuvre dans les identités narratives, car la labellisation ethnique n'est jamais l'affaire d'une stricte imposition d'identité de la part du dominant au dominé. Ce constat de frictions internes au groupe ethnique posé, il est légitime de questionner, toujours suivant l'approche barthienne, le contenu culturel revendiqué en ville comme pas si éloigné de celui perpétué dans les

espaces traditionnellement associés à l'autochtonie, qu'ils soient réserves ou territoires ancestraux.

9.1.6. « Tu peux être *rez* sans être en réserve »

Comme Stéphanie, plusieurs répondants ont soutenu le fait qu'ils expérimentaient un mode de vie autochtone en ville. Deux types d'éléments attestant cette performativité culturelle ont été mobilisés. À la suite de Poutignat et Streiff-Fenart (1995 : 164), nous distinguons les *critères*, formant la trame symbolique de valeurs attachées à une identité ethnique, qui déterminent en grande partie les *indices* entendus comme des marqueurs ou traits (comportementaux, linguistiques, culinaires, musicaux, etc.) qui désignent cette identité comme telle. Loin d'être indépendants, les critères, en tant que valeurs, subsument les indices matériels qui les rendent visibles. Ce type de discours intervenait généralement lorsqu'il était demandé aux répondants de raconter une anecdote illustrant un moment où ils s'étaient sentis autochtones à Montréal. L'extrait suivant présente la réponse de Stéphanie :

Oh my God! (Elle réfléchit) OK. Juste un exemple. Cette année on a fait une marche. Tu sais la marche de la signature du Canada pour la reconnaissance des droits autochtones par l'ONU. Tu sais, dans le cadre du festival Présence autochtone¹³⁸. On était une gang d'Autochtones et je marchais avec une gang de filles de... pas d'Ondinok, mais d'Odaïa¹³⁹. Je trouvais ça vraiment le fun, l'ambiance était là, il y avait du positif et nous étions là pour célébrer plutôt que pour contester, il y avait quelque chose de vraiment magnifique là-dedans. Et je me sens Autochtone quand je vais travailler tous les jours, une gang d'Autochtones en milieu autochtone, tu as tous les mêmes référents culturels, tu sais c'est quoi un race-car. (je répète le mot pour qu'elle m'explique) Tu sais pas c'est quoi ? C'est un char de réserve, genre... ils en parlent dans le film *le Secret des Cendres, Fried Bread* ou quelque chose comme ça. C'est un super film. Un race-car c'est le char qui ne marche qu'à reculons, il faut que tu conduises avec ton rétroviseur, genre toutes les parties du char sont cassées et elle reste en place parce qu'elle sont collées ensemble par un bumper sticker. Il y a même une chanson là-dessus c'est *Indian car*. Attends, je vais la faire jouer... Donc c'est ça, tu as des référents de même genre, mes lunettes sont tapées à l'Autochtone, genre j'ai juste mis du scotch tape à ma branche de lunette parce que j'ai perdu la vis, etc. Tu peux être *rez*¹⁴⁰ sans vivre dans une réserve. Il y a des choses comme ça dont on comprend les jokes tu sais.

¹³⁸ Il s'agit du plus gros festival montréalais dédié aux cultures autochtones.

¹³⁹ Groupe de 4 chanteuses accompagnées de tambours traditionnels, dont fait également partie Rachel.

¹⁴⁰ Référence au diminutif du mot « réserve » prononcé en anglais.

D'un point de vue élémentaire, le fait de proclamer son autochtonité en ville est largement associé à la coprésence, un constat illustré par la mention répétitive à l'idée de « gang ». Plus que tout autre extrait de cette section, le témoignage précédent renforce la pertinence de l'approche barthienne en ce sens que c'est au travers des semblables que le groupe ethnique va se consolider. Et si le groupe existe, c'est simplement parce que certains « référents culturels » permettent à ses membres de se connaître et se reconnaître pour reprendre un vocabulaire ricœurdien. Plusieurs indices sont ainsi mobilisés afin d'explicitier cette cohésion communautaire. C'est en effet, le rôle joué par la référence au « race car », autrement appelé « Indian car », mais c'est aussi toute la portée de l'expression « mes lunettes sont tapées à l'Autochtone »¹⁴¹. Et la répondante de conclure « tu peux être *rez* sans vivre dans une réserve ». À nouveau, la référence au cadre territorial de la réserve joue le rôle de garantie spatiale quant à la légitimité de se clamer Autochtone. Mais cette influence spatiale n'est pas inéluctablement mobilisée par la répondante. D'autres fragments de son récit témoignent de la même logique sans forcément passer par cet ancrage territorial. C'est par exemple le cas alors qu'il lui est demandé d'expliquer les différences ressenties entre vie en communauté et vie en ville. En réponse, Stéphanie amène l'idée qu'il existe un « mode de travail autochtone » auquel elle adhère en ville même si elle reconnaît qu'à certains moments de sa vie professionnelle, elle aime fonctionner comme des non-Autochtones¹⁴².

C'est d'ailleurs à travers ce même thème qu'Alice mobilise des indices issus de sa potentielle origine autochtone. Voici sa réponse à la question de l'impact quotidien de son identité d'Autochtone :

¹⁴¹ Le mot « tapée » est l'équivalent de « scotchée ».

¹⁴² « Ben c'est beaucoup dans le communautaire, c'est souvent moins officiel. Tu sais là, les Messieurs, Madame... Je me rappelle quand mes amis me téléphonaient à Ottawa, la madame qui m'hébergeait n'aimait pas parce que l'ami qui m'appelait ne disait pas *Bonjour est-ce que je pourrais parler à Stéphanie*. Non, l'ami disait *Stéphanie ?* J'avais beau lui expliquer ça... Comment t'appelles ça... Dans l'étiquette tu sais. Des fois c'est comme ça, c'est moins dans l'étiquette et plus comme dans le quotidien au jour le jour. Si tu fais une réunion à 7h30 call là pour 7h00, tu vas être sûr que le monde sera à l'heure. Fais que il y a des choses comme ça pour lesquelles je suis plus flexible, mais en même temps j'aime bien aussi que les choses s'accomplissent de manières plus tight, il y a du pour et du contre. J'aime pas voir du monde stressé ou faire des burn-out de travail, ça il y a en a pas beaucoup dans les communautés autochtones. Mais j'aime bien voir les projets aboutir. »

C'est un sens un peu poétique dans le travail que je fais, je me sens connectée d'une manière vraiment indirecte peut-être à cause des rêves, parce que je rêve beaucoup, et puis je fais des films d'animation avec mes rêves, et des bandes dessinées aussi. Un jour j'ai rencontré quelqu'un qui m'a dit : *des rêves, pourquoi tu mets ça en bande dessinée ?* Une fois qu'il a su que j'étais amérindienne, il a dit *je comprends maintenant !* Ça m'a fait plaisir, plus que ça, je ne sais pas, je sens un lien, mais je sais pas encore, c'est pas encore clair.

Ce n'est pas tant l'usage des rêves, nourrissant esthétiquement sa carrière de graphiste et bédéiste, qu'il faut retenir de cette illustration, mais son interaction avec la personne citée, interaction lui procurant un certain plaisir. Son anecdote racontant un moment où Alice s'est senti particulièrement « Amérindienne » – pour reprendre son vocabulaire – nous en apprend davantage. Le récit se déroule lors de son exposition au Musée d'Odanak, réserve abénaquise de son père, où elle présente ses « microbes », des représentations de petits animaux qui lui rappellent un totem présent sur les lieux de l'évènement. Alors qu'elle y voit une « parenté », son récit se poursuit de la sorte :

Aussi, il y avait deux vieux Amérindiens qui se promenaient les mains dans les dos tranquillement et qui disaient *they have a soul* à propos de mes petits microbes, j'étais très contente à propos de ça, que ce soit dit par deux Amérindiens. Ça c'est pas une anecdote, c'est plus me sentir comme reconnu par des Amérindiens, ce serait important pour moi... mais c'est bizarre j'ai un complexe, une contradiction, je n'aime pas les plumes, les os, les dents tout ça je n'aime vraiment pas ça... J'aime pas ça, je ferais pas de l'Amérindien comme ça. Mais je ne m'identifie pas dans l'art amérindien par rapport à ça, mais je trouve quand même que dans ce que je fais, il y a de l'Indien, sans les représentations traditionnelles.

Comme dans le cas de la référence à l'« Indian car » de Stéphanie, cet extrait nous rappelle d'une part qu'il serait aberrant de cantonner les indices culturels mobilisés pour attester de pratiques artistiques autochtones aux seuls critères pensés comme traditionnels. Son refus d'adhérer à des représentations folkloriques d'un autre temps, compilé à son sentiment de faire tout de même de l'art amérindien, témoigne de la modernité effective d'une population trop souvent cantonnée à une iconographie passéiste. Quand bien même ce type d'imagerie se retrouve dans certaines productions artistiques actuelles, elle ne fait pas légion. D'autre part, ce fragment de récit illustre à nouveau l'importance, pour elle-même, de la reconnaissance de l'Autre, « Amérindien ». C'est toute l'énigme de l'altérité qui se donne à voir dans la mise en intrigue de l'identité narrative d'Alice. L'intériorisation

consciente de la référence à autrui devient partie d'un Soi pensé sur le mode de l'*ipséité*. Ce transfert potentiel de l'extérieur à l'intérieur de Soi s'illustre par l'emploi du conditionnel (« ce serait »), mais aussi par l'insistance sur le fait que ce n'est « pas une anecdote », mais « plus se sentir reconnue ». Surgit ainsi l'idée de permanence dans le temps. Rappelons que sa trajectoire avait déjà été mise en parallèle avec celle de Rachel qui représentait alors une autre version de l'apprentissage du legs culturel. Dans la perspective de la reconnaissance apportée par l'Autre, leur identité narrative respective se rejoint en ce sens que Rachel aborde ses critères d'identification à l'autochtonie au travers de la vie avec ses amis partageant cette appartenance. L'anecdote proposée par cette dernière évoque un après-midi où lesdites personnes s'étaient réunies chez elle, en compagnie de leurs enfants, pour jouer ensemble du « drum », événement qui amplifie sa « fierté » face aux voisins et ses colocataires non autochtones. Dans ce cas, la reconnaissance provient simultanément des non-Autochtones présents et de son implication dans une vie de famille de type communautaire – qu'elle n'a pas eu.

À présent, soulignons que la mobilisation de ce type d'indices est présente chez la totalité des personnes issues de mariage mixte et ce, quel que soit l'équilibre des tensions entre *mêmeté/ipséité* caractéristiques de leur identité narrative. À l'inverse, Gaston ne tient pas à raconter d'anecdote ou de souvenir où il s'est senti Autochtone à Montréal, car « cela n'a rien changé du tout dans [sa] tête ». Cette discordance de point de vue permet de questionner le pourquoi du nécessaire recours à des indices et critères de la part de certains. Pour Rachel, ce peut être son refus tranché de tout ce qui est « occidental », allant jusqu'au déni de ses origines françaises paternelles, quand bien même elle s'exprime dans un français dont l'accent est ironiquement bien plus parisien que le mien. Stéphanie, quant à elle, s'est déjà fait appeler « face de craie » en raison de son teint pâle. C'est d'ailleurs un point qui revient à plusieurs reprises lors de son récit. Ces deux cas démontrent que l'information transmise par leurs indices physiques, tels la physionomie ou l'accent, peut paraître insuffisante pour attester leur autochtonité. Ce point expliquerait leur volonté de fournir consciemment des éléments complémentaires d'information leur permettant de contrôler dans une certaine mesure la présentation d'un Moi autochtone. Encore et toujours nous restons confrontés à la possible discrimination des pairs, comme des non-membres du

groupe. En ce qui nous concerne, refuser de reconnaître la volonté de se penser Autochtone à Montréal n'est-il pas réfuter le pouvoir auto-transformatif des personnes qui se racontent à travers des identités narratives ? Nous postulons que les lacunes des concepts d'acculturation et d'assimilation ne doivent en rien être remplacées par le spectre primordialiste de l'imposture identitaire. Ce point rencontre évidemment notre volonté de distanciation des origines génétiques des personnes. Autrement dit, nous ne placerons pas les témoignages récoltés sur un gradient au sein duquel certain(e)s seront plus Autochtones que d'autres. Car l'enjeu est de donner une tribune aux récits des urbanités autochtones dans leur pluralité et non de statuer sur la crédibilité des appartenances de chacun.

9.2. Communauté et communautés : « s'éloigner pour se rapprocher »

Le second axe d'analyse des entrevues est orienté vers l'expérience montréalaise et décliné, comme dans la section précédente, en fonction des thèmes subsidiaires tels que la venue à Montréal (quand les personnes n'y sont pas nées), les raisons motivant le choix de cette ville ou de ne pas en déménager, ainsi que les impressions laissées par cette dernière, mais aussi les lieux et les événements, de nature autochtones ou non, fréquentés par la personne.

9.2.1. Arriver à Montréal

Après quelques années d'étude à Alma puis Ottawa, Stéphanie emménage de manière permanente à Montréal :

Je suis venue à Montréal puisque ma mère, mon père, ma sœur et mon frère, tout le monde y a aménagé. Je suis arrivée ici, comme toute ma famille, à Montréal en 2000. On est pas mal proche alors on se suit. Notre famille s'est suivie, la migration des [nom de famille] est assez... elle incluait le groupe.

Cette décision est directement imputée à la dynamique de ce qui constitue une migration en famille, un choix mis en lien dans une moindre mesure avec les impératifs de sa scolarisation en cycle supérieur. Centrale, la référence aux liens familiaux ponctue le

récit de la répondante alors même qu'elle revient sur sa perception de la ville. Elle apprécie « l'encadrement » du « support familial » qui lui a permis d'avoir une « arrivée plus douce » que certains de ses « amis qui sont arrivés ici plus dans le besoin que par choix ». Et de conclure qu'« être à Montréal avec ma sœur et ma mère était très agréable et pas du tout effrayant surtout ». Et pour cause, l'image qu'elle connaissait de la ville avant de la fréquenter avait de quoi épeurer. On lui prédisait en effet qu'elle pouvait « se faire violer, se faire attaquer par les gangs de rue » alors qu'une fois arrivée, elle a pu constater que « les gens se battent moins à la sortie d'un bar sur Saint-Laurent¹⁴³ que le vendredi ou le samedi soir à Sept-Îles ». Au-delà de ces préjugés, dont l'impact a finalement été minime, Stéphanie reconnaît aussi qu'elle trouvait la ville « excitante ». Et pour cause, aux yeux de l'artiste en herbe qu'elle était à ce moment précis, « c'était le milieu des artistes » par excellence. Peu à peu, sa vision de la ville se transforme. Le nom « que nous entendions », à savoir la rue Sainte-Catherine, perd de sa centralité pour inclure une pratique plus intime de la ville incluant notamment ses périphéries. C'est toute la portée de l'expression « aujourd'hui je suis quasiment rendue madame Brossard de Brossard » du nom de la banlieue sud de Montréal qu'elle habite désormais.

Le rôle de cet encadrement familial déterminant l'arrivée à Montréal s'est révélé fondamental au parcours de Jane, Stéphanie, Peter, David et Gaston. À la question du choix de Montréal plutôt qu'une autre ville, ce dernier se rappelle par exemple que deux oncles et deux tantes étaient déjà présents pour l'accueillir. Ce fut aussi un facteur décisif, mais loin d'être étonnant, pour Jane (cf. encadré n°6), Crie-Saulteaux originaire de la Saskatchewan, alors qu'elle suivait son futur mari rencontré peu de temps auparavant lors d'un séjour au Yukon. Il est impératif de noter que ces motifs sont loin d'être propres aux populations autochtones. De même, tous n'ont pas choisi d'habiter Montréal pour des raisons familiales. Une partie des répondants est en effet composée des personnes nées dans la ville, à savoir Maria et Alice ; la proportion restante correspondant à des personnes dont le choix de venir y vivre est indépendant de ce facteur préalable (Tony, Rachel et Françoise). En revanche, il se dégage un certain parti pris dans la stratégie d'appropriation de l'archipel

¹⁴³ Boulevard montréalais réputé pour sa vie nocturne.

des lieux formant la texture de l'espace urbain, une orientation commune à plusieurs personnes indépendamment de leur différente trajectoire sociospatiale.

Encadré n°6 : Profil socio-économique et itinéraire spatial de Jane

Née « dans le bois » en 1953, l'enfance de Jane se déroule en Alberta principalement, mais aussi en Colombie-Britannique puis aux États-Unis (Washington, Oregon, Dakota Sud et Nord), car elle suit son père de profession militaire. Toutefois, elle rend souvent visite à ses grands-parents qui résident dans une réserve de la Saskatchewan, sa province natale. Bien qu'elle se définisse comme Cris-Saulteaux, elle fréquente aussi d'autres communautés de l'Ouest canadien, telle celle des Blackfoot ou celles d'autres collectivités cries.

À 17 ans, elle rencontre son mari - un Québécois - dans le Yukon et décide de le suivre à Montréal en 1974, puis déménage peu de temps après dans la municipalité de Porneuf à 50km de Québec. C'est d'ailleurs lors de cette phase de sa vie qu'elle met au monde ses deux filles. De plus en plus, la maîtrise du français représente un obstacle pour cette anglophone également locutrice du Cri. Vers la fin des années 1970, Jane revient à Montréal où ses difficultés linguistiques se trouvent atténuées. C'est à partir de cette période qu'elle s'investit grandement dans la vie du CAAM - connu lors de son premier séjour dans la ville. Seulement, elle réside en banlieue, à Varennes puis à St-Casimir, ce qui explique, dans un premier temps, sa faible fréquentation du Centre.

À la suite de son divorce, elle emménage définitivement sur l'Île et obtient des contrats de travail pour le CAAM qu'elle fréquente de plus en plus assidument. Aux alentours des années 1988-1987, elle occupe divers emplois de jour, notamment femme de ménage, secrétaire et réceptionniste pour la structure. Alors âgée de 30 ans, elle s'investit professionnellement dans d'autres institutions, notamment FAQ lors d'un bref contrat, mais surtout au sein du Foyer des Femmes autochtones de Montréal où elle travaille de nuit en complément de son poste de jour au CAAM. Forte du soutien que lui apporte le personnel du CAAM, elle reprend ses études au début des années 1990, soit juste avant le déménagement du CAAM sur le Boulevard Saint-Laurent. Aujourd'hui titulaire d'une maîtrise en travail social de l'Université McGill, elle occupe le poste d'Intervenante socioprofessionnelle pour la Commission de Développement des Ressources Humaines des Premières Nations du Québec (CDRHPNQ). Âgée de 54 ans au moment de l'entretien (2011), elle vit à Montréal depuis bientôt 35 ans.

9.2.2. « Je suis comme un village dans une ville »

Rappelons à nouveau que Gaston « ne connaissait pas ça les Autochtones » en arrivant dans les années 1950. Cette perception expliquerait qu'il n'a pas recherché la présence d'autres personnes issues de Premières Nations différentes de la sienne. Le paysage humain de sa vie quotidienne d'alors est manifestement composé des membres de sa famille et de personnes non autochtones. Dans les premiers temps de sa vie montréalaise, soit avant même d'être « réveillé » par Max Gros-Louis, il répond de la sorte à la question « fréquentez-vous des membres d'autres nations ? » : « Non, nous restions dans notre petit Canada Français. Il y a des Anglais aussi parmi ceux-là, mais des Autochtones non »¹⁴⁴. Le « nous » représente évidemment les membres de sa propre nation, Micmac, d'ascendance linguistique francophone. À l'inverse de Gaston, les témoignages de Jane et Stéphanie se rejoignent en ce sens que le récit de leur arrivée témoigne de la même ambition de rencontrer d'autres Autochtones. Voici ce qu'en dit Stéphanie, arrivée à Montréal cinquante ans après Gaston :

I.C. : Pour voir les choses avec d'autres yeux, vu que j'étais pas là, est-ce qu'il y avait du monde à ton arrivée à Montréal ? Y avait-il des Autochtones à ton arrivée?

S. : Moi il a fallu que je les trouve, oui, parce qu'au début j'étais beaucoup dans le milieu scolaire. J'avais des amis qui venaient à Montréal, mais je ne connaissais pas tout le monde, pas toutes les communautés. Je veux dire, ma mère travaillait aussi à Montréal, ce qui a été avantageux. J'ai commencé avec le Cercle des Premières Nations (CPN) à l'UQAM, au début j'étais beaucoup du genre à m'impliquer dans les associations, on a fait ça à Alma et on s'était retrouvé avec une gang d'Atikamekws... Et puis ils étaient tellement gentils que l'on voulait retrouver ce feeling communautaire qu'on avait eu à Alma, on se voyait souvent, on était tout le temps ensemble, on faisait plein d'activités ensemble. C'était un peu comme une famille. Puis là on voulait ravoir quelque chose comme cela à Montréal, moi et ma sœur, on était toutes les deux à l'UQAM, on s'est beaucoup impliquées dans le CPN puis ça a été quelque chose d'intéressant, d'enrichissant, on a rencontré plein de monde qui étaient à l'UQAM. Après ça on a développé des réseaux dans plusieurs milieux : artistique, professionnel. Maintenant je peux dire que j'ai un bon réseau à Montréal et que je connais beaucoup de monde, c'est ce qui me donne l'impression d'avoir une communauté dans une plus grande communauté ; je fais partie de Montréal en tant que ville, mais je fais partie de la communauté autochtone de

¹⁴⁴ On notera que l'usage du mot « Anglais » désigne les Canadiens Anglais et non les personnes de nationalité britannique.

Montréal, je suis comme un village dans une ville... Il y a une identité beaucoup plus précise (silence, hésitation, la répondante change de sujet)¹⁴⁵.

Bien sûr, la première différence à relever en comparaison du récit Gaston est la volonté manifeste de perpétuer un « feeling communautaire » auprès d'autres autochtones alors que ce dernier se contente des membres de sa nation. L'expression « un peu comme une famille » explicite bien l'attente de Stéphanie qui non seulement bénéficie de sa famille biologique, mais manifeste déjà une certaine ouverture interculturelle, une préoccupation absente de la trajectoire de l'aîné micmac. La mention du CPN démontre que c'est au travers de certains lieux que la répondante et sa sœur ont été amenées à côtoyer d'autres personnes. La pratique de ce lieu, ainsi que d'autres comme nous allons le voir, leur ont ouvert la porte sur un réseau, non pas déjà institutionnalisé, mais qu'elles se sont créées individuellement. Ce mode d'intégration engage la répondante sur la voie d'une analogie entre la vie en communauté, dont témoigne le recours à l'image traditionnelle du « village », et la vie montréalaise. Elle ne dit pas vivre « comme dans un village dans une ville », mais déclare bien qu'elle *est* « comme dans un village dans une ville ». Un glissement métonymique du signifié au signifiant s'opère : Stéphanie incarne bel et bien cette « communauté autochtone de Montréal » dont elle « fait partie » et qui relève d'une « identité beaucoup plus précise ».

Nous avons déjà exploré la position liminale, à la fois en termes spatiaux et sociétaux, expérimentée par la jeune répondante alors qu'elle résidait à Mingan, sa réserve d'origine. La métonymie précédente démontre une nouvelle fois l'imbrication de préoccupations spatiale et sociale internes à la personne qui raconte, et dont l'impact, ouvertement identitaire, rejaillit sur sa conception du Soi. C'est ce que nous dit l'image du village, intériorisée par la répondante se racontant au moyen d'une métaphore désignant tant un mode de vie communautaire qu'une forme d'organisation spatiale. Une nuance s'impose toutefois. À la différence de son passé en réserve, elle manifeste un sentiment de complétude visible dans l'usage d'un registre affirmatif pleinement assumé. Ce n'est plus la bivalence, d'origine juridique, d'*être et de ne pas être* Innue qui ressort ; une tension

¹⁴⁵ Lorsque certains mots du texte sont surlignés, l'objectif est de traduire l'insistance de la personne au moment de l'énonciation.

présente lorsqu'elle vivait encore dans sa communauté d'origine. Stéphanie fait partie de la ville de Montréal ainsi que d'une communauté autochtone à Montréal, ces deux versants d'allégeance coexistant de manière harmonieuse, voire se complétant. Son récit dessine une frontière, entre elle-même comme membre d'un groupe autochtone et les autres Montréalais, bien plus nette que ce qu'elle a pu expérimenter à Mingan où le jeu des appartenances semblait biaisé du point de vue du Soi. En somme, il lui semble plus facile qu'en réserve d'opérer un positionnement tranché sur ce qui est Autochtone et ce qui ne l'est pas.

Ce chevauchement discursif des groupes d'appartenance s'est révélé à l'œuvre dans le discours d'autres répondants, notamment ceux qui sont nés en ville. Par exemple, Rachel (cf. Encadré n°4) distingue sa « communauté d'Autochtones » et sa « communauté d'artistes », la seconde comptant sur la présence des premiers auxquels s'ajoutent des personnes d'origine non occidentales. Ce recoupement des appartenances nous rappelle que les personnes relèvent rarement d'un seul groupe, un principe illustrant les nombreux plis identitaires dont leur conception du Soi fait l'objet. Alice (cf. Encadré n°5), également, se déclare Abénaquise, Québécoise, artiste, féministe et *queer*. Une question se pose alors : est-il plus facile en ville de faire coexister en Soi et de mettre de l'avant pour les Autres des identités autres que celle d'Autochtone ? Répondre à cette interrogation serait prématuré à ce stade de l'analyse. Néanmoins, ces exemples nous apprennent que la démarche de rapprochement des autres Autochtones, motivée par la recherche d'un « feeling communautaire », illustre parfaitement l'importance des interactions sociales dans le processus de démarcation du monde sociale en deux catégories, Nous et Eux. C'est alors la spécificité de l'identité ethnique et non pas culturelle qui s'offre à nous, d'autant plus lorsqu'elle est comprise dans le contexte de l'autochtonie.

9.2.3. Montréal, « une plaque tournante »

En dépit de ce qui vient d'être dit, soulignons que Stéphanie et Jane ont rencontré, à leur arrivée, des difficultés pour rejoindre leurs semblables Autochtones. Ce manque de visibilité les a poussées à développer une stratégie d'appropriation de l'espace urbain

orientée vers la pratique de certains lieux. Dans ce cadre, et contrairement à Gaston, leur récit est ponctué par la référence au même repère spatial, à savoir le Centre d'amitié autochtone de Montréal (CAAM). Ce point est valable pour d'autres répondants, notamment Françoise (cf. Encadré n°7) pour qui : « quand je suis arrivée à Montréal, mon point de repère c'était le CAAM, ça au moins je savais où c'était, j'étais déjà venue faire des tours en ville ». Les propos de cette Innue de Mashteuiatsh, arrivée à Montréal dans les années 1980 sans la présence préalable de sa famille, démontrent la notoriété dont jouit alors le CAAM, une réputation rayonnant jusque dans les communautés et donc susceptible de capter la présence des personnes en transit dans la ville (cf. Partie 3). La vocation de lieu de rassemblement du Centre est d'ailleurs réitérée au fil du récit de Françoise qui répond à la question de ce que lui apporte la structure de la façon suivante : « pour pas me sentir seule j'allais au Centre d'amitié, je savais qu'il y avait des Autochtones ».

Encadré n°7 : Profil socio-économique et itinéraire spatial de Françoise

Née en 1962 à Roberval, Françoise a passé les vingt-cinq premières années de sa vie à Mashteuiatsh, réserve innue de la région du Saguenay-Lac-Saint-Jean. Dans un premier temps, elle emménage à Toronto, où elle travaille comme gardienne d'enfants, afin d'apprendre l'anglais. Peu de temps après, elle déménage à Montréal dans l'optique d'occuper un poste de secrétaire administrative pour la jeune Compagnie Ondinnok, première compagnie de théâtre autochtone du Québec. Alors âgée de 27 ans, ce contrat représente sa première expérience dans la métropole montréalaise. Parallèlement elle suit une formation universitaire de niveau baccalauréat en orientation scolaire.

À deux reprises, son chemin l'amène à retourner vivre dans sa communauté. En 2003 elle y passe 6 mois, pour ensuite revenir en 2008. Pendant un an, elle est responsable de deux contrats successifs pour le Conseil de bande. À l'issue du dernier, elle est confrontée à la pénurie d'offres d'emplois, mais également de logement. C'est pourquoi elle repart vivre sur l'Île de Montréal dont elle « s'ennuyait aussi » d'une certaine façon. Aujourd'hui âgée de 51 ans, elle y réside depuis quatre ans sans interruption. Depuis son retour, elle occupe un poste d'Agente de liaison pour la Commission de développement des ressources humaines des Premières Nations du Québec (CDRHPNQ).

Mère d'une adolescente, elle est aujourd'hui divorcée du père, mais partage sa vie avec un conjoint de fait d'origine maghrébine. De langue maternelle innue, elle se dit francophone quoiqu'elle parle couramment l'anglais.

Chez Jane, également, cette fonction du Centre est valorisée. Nous ne reviendrons pas sur son récit, par ailleurs largement mobilisé dans le cadre de la reconstitution de l'histoire du CAAM (cf. Chapitre 5). Rappelons seulement qu'elle connaissait déjà l'institution des Centres d'amitié puisqu'elle provenait de l'ouest du pays où ces derniers sont plus développés qu'au Québec à son arrivée à Montréal, soit au milieu des années 1970. C'est donc logiquement qu'elle se tourne vers le centre montréalais – jusqu'à s'y investir professionnellement quelques années plus tard – alors qu'elle déplore le fait qu'elle n'arrive pas à trouver les Autochtones dans cette ville. C'est d'ailleurs aussi le cas de Rachel qui arrivait de Vancouver et s'est donc tournée naturellement vers le CAAM alors qu'elle emménageait en ville à la fin des années 2000. Fait remarquable : avant même de trouver le CAAM alors en gestation et beaucoup moins visible qu'aujourd'hui, le premier endroit où Jane entame la recherche de ses homologues est dans la rue Sainte-Catherine qui, comme pour Stéphanie, représente le centre-ville et donc l'endroit où sont les autres. Quant à Stéphanie, le récit suivant nous donne ses premières impressions du Centre :

Quand je suis arrivée, je cherchais un milieu communautaire autochtone, tu sais un milieu où je pourrais rencontrer d'autres Autochtones. Sauf quand je suis allé et que j'ai vu que c'était beaucoup plus un lieu de... comment je dirais... un lieu de première ligne¹⁴⁶, j'étais comme moins... c'était pas exactement ce que je recherchais, je cherchais une place de pow-wow, de rencontre et quand je suis arrivée, c'était pas du tout ça le Centre d'amitié autochtone. Maintenant c'est ça, si j'étais étudiante maintenant je m'y serais beaucoup plus impliquée, il y a plus d'activités culturelles aujourd'hui, des cours de sculpture sur pierre à savon. Moi c'est ce que je voulais pis dans le temps c'était plus quasiment on fournit les brosses à dents en collaboration avec PAQ (Projet Autochtone du Québec) c'était beaucoup plus première ligne et moi je ne me sentais pas appelée par ça. Et puis moi-même j'avais des problèmes de drogue et d'alcool en arrivant à Montréal, et dans le fond je me sauvais beaucoup de ça, de ce que l'ennui amène. Je le sais pour être partie de Sept-Îles à cause de ces problèmes-là, d'avoir quitté mon milieu d'amis qui était aussi bien québécois qu'autochtone, j'étais partie pour justement partir du milieu de la drogue, de l'alcool et du party constant. Je voulais faire quelque chose de ma vie, et c'était pas ça que je voulais faire de ma vie, autre que prendre un coup tout le temps. J'ai donc changé de vie. Alors je me disais que si je retournais au CAAM, j'allais encore me retrouver dans le même milieu, avec le même monde qui avait les mêmes problèmes que j'avais eu. Je me suis dit non, choisis ton monde et c'est ça qui arrive. J'ai arrêté de me tenir avec du monde qui buvait, ou qui consommait ou quoi que ce soit et ça a changé ma vie.

¹⁴⁶ Expression utilisée pour faire référence à l'assistance des personnes les plus démunies, principalement des itinérants, à travers des services de « première ligne ».

Rappelons que Stéphanie, comme Rachel, arrive à Montréal au début des années 2000, et donc à un moment de l'histoire du Centre où sa crise institutionnelle bat son plein. Ce contexte est à l'opposé de celui rencontré par Jane qui connaît la gestation du Centre, puis son âge d'or (Cf. Chap. 5). Par contre, ces deux témoignages se rejoignent sur un point précis, à savoir le type d'endroit qu'elles recherchent à leur arrivée, en somme les attentes qui motivent leur stratégie d'appropriation de l'espace urbain montréalais. En voici le récit par Stéphanie :

S. : Au début je pensais que ça serait un lieu plus communautaire pour faire des activités de groupe, un Centre d'amitié où se rencontrer, jaser, faire des activités, être en gang, s'entraider en tant que groupe culturel. Toujours dans l'aspect qu'on est plusieurs nations, surtout à Montréal où c'est encore plus important ça.

I.C. : Pourquoi c'est plus important ?

S. : Parce qu'on est tous là, tu sais. C'est pas comme à Sept-Îles où il n'y a rien que des Innus ou à Val-d'Or où c'est des Cris ou des Inuits. À Montréal c'est tout le monde. T'as même des Autochtones des Amériques, tu peux avoir des Péruviens, des Chiliens. T'as une autre approche de ce qui doit être autochtone à Montréal. Même à Québec, c'est un milieu urbain qui est assez large, mais c'est toujours des Wendats, des Innus ou bien des Atikamekws. Tandis qu'à Montréal, tu as tout le monde.

I.C. : C'est quelque chose qui m'intéresse, l'autre approche que tu dois avoir à Montréal par sa différence. Dis-moi ce que tu en penses. J'ai l'impression que Montréal est un cas particulier au Québec.

S. : C'est central, c'est très central. C'est anglais-français et souvent les gens ont les deux langues. Aussi tu as sud-ouest-nord, tout le monde est là. Tu as les gens de l'Ouest canadien carrément aussi, c'est vraiment une plaque tournante autant pour l'Ouest canadien que ceux qui veulent aller à New York. Et c'est la ville la plus européenne que tu as, sauf Québec.

C'est toute la spécificité de Montréal, cette « plaque tournante », qui ressort de cet extrait. Métropole québécoise par définition, la ville est également cosmopolite au sens des Premières Nations. Or, cette coprésence de personnes issues de cultures, voire de pays différents, renforce la nécessaire vocation interculturelle du CAAM. Pour reprendre le vocabulaire de Marina Marengo (1997, 2003), le centre constitue un « lieu

d'interculturalité », à ceci près que ce lieu ne sert pas *a priori* d'espace de transaction entre population autochtone et non autochtone comme a pu le montrer l'auteure dans le cas des immigrants italiens de Lausanne, mais plutôt d'espace d'échange entre divers groupes de Premières Nations qui sinon seraient relativement isolés au sein de l'agglomération montréalaise. En ce sens, le CAAM constitue un pivot de la mise en commun essentielle aux interactions desquelles découlent l'établissement et le maintien des frontières du groupe ethnique « autochtone ». À présent, soulignons que les premiers contacts de Stéphanie avec cette structure ne répondent pas à ses attentes, mais, surtout, au projet de vie dans lequel s'insère son choix de quitter sa communauté d'origine. D'autres lieux, ouverts à tous, ont alors rencontré les intérêts de la répondante dans les premiers temps de sa vie montréalaise.

9.2.4. « Avant j'étais assez Innu-centrée »

En réponse au thème majeur de l'expérience de la ville de Montréal, le récit de Stéphanie combine les thèmes subsidiaires que sont sa trajectoire professionnelle et la perception de sa culture. Dans un premier temps, la répondante et sa sœur, toutes deux étudiantes, s'investissent au CPN de l'université où elles poursuivent leur formation, en l'occurrence l'UQAM. Mais cette formation ne s'arrête pas au cadre strict de l'univers académique, tout du moins pour Stéphanie. En effet, la première mention à son univers professionnel intervient de la façon suivante : « Mon arrivée à Montréal fut une révélation sur les possibilités s'offrant à moi, sur l'ouverture sur ma culture et j'ai trouvé tellement d'emplois en rapport avec mes origines autochtones, je travaille dans le milieu de la communauté urbaine autochtone ». De cette déclaration se dégage la légitimité d'une culture héritée de ses « origines autochtones ». L'exemple que choisit Stéphanie pour illustrer le type d'emploi en question se situe au Jardin botanique de la ville, où la répondante organise des ateliers et des conférences d'initiation aux usages autochtones des plantes, thématique qui lui permet de parler de sa culture. À ses yeux, cette expérience représente véritablement une source d'apprentissage des autres cultures autochtones :

Étant donné que j'ai les connaissances pour en parler, ce n'est pas parfait, je ne suis pas la reine de la culture non plus, mais j'avais assez de connaissances pour en

parler au Jardin botanique, ce qui m'a permis d'obtenir un boulot d'été au Jardin. J'ai développé mes connaissances en rencontrant plein d'Autochtones de plusieurs nations, des artistes. Plus j'avancé dans le temps et plus je devenais au courant. Aujourd'hui après huit ans au Jardin botanique, je n'ai pas peur de faire une conférence sur la culture, sur les plantes, sur les fleurs. Mais ça, c'est parce que j'ai eu des échanges avec des membres d'autres nations, de la Nation innue aussi.

Un glissement est opéré d'une conception héritée de la culture, à une conception apprise. Dans les faits, l'expérience du contact avec les autres Premières Nations à Montréal aura grandement contribué à sa propre familiarisation avec un bagage qui dépasse le cadre strict de son appartenance à la nation innue. C'est ainsi que se donne à voir « la culture de la mixité » issue des interactions qui confèrent alors au lieu son caractère interculturel (Racine et Marengo, 1998). Car ce que démontre Stéphanie, c'est une culture qui se construit et dont l'apprentissage démontre l'importance de la médiation avec l'Autre comme constitutive de Soi-même. Nous rebondissons sur cette idée :

IC. : Ça m'intéresse, cette idée de contact avec les autres...

S. : Mais aussi, quand tu es à Montréal, tu es plus du côté de la communauté autochtone, plus que de ta communauté, de ta nation là, c'est fou, cela fait une différence. Quand j'étais plus jeune, il y avait les Innus et il y avait les Atikamekws, mais je ne me rappelle plus trop les autres. Maintenant je peux nommer toutes les nations, faire la différence entre quelqu'un de l'est et de l'ouest. Avant j'étais assez Innu-centrée (Rires).

I.C. : Est-ce qu'aujourd'hui tu considères que tu entretiens encore des relations avec ta nation au sens collectif du terme?

S. : Oui, oui. C'est sûr que je travaille beaucoup avec des Innus, je travaille aussi avec beaucoup de gens de différentes communautés. Je retourne chez moi, minimum une fois par année, l'hiver ou l'été, voir mes tantes et mes oncles, je n'ai pas le temps de voir tout le monde. C'est ça qui est plate, j'ai pas le temps de voir toute la famille... Cela prend deux jours s'y rendre et tu restes là seulement trois jours.

Clairement, Stéphanie confesse la connaissance imparfaite qui caractérisait ses perceptions passées considérées comme « innues centrées ». En ce sens, son expérience au Jardin botanique, et dans d'autres lieux à caractère interculturel comme le CPN, puis le CAAM ou encore le Musée McCord, traduisent une certaine curiosité nourrie d'altérité et s'exprimant par un désir d'interconnaissance. Cette inscription à un niveau plus global

d'appartenance a été rendue possible à l'issue de sa mobilité à destination de la ville. De ce fait, comment s'étonner que le thème des relations avec sa nation d'appartenance soit cantonné à celui du retour en communauté, alors que l'expérience de la vie à Montréal traduit une conception élargie de l'entité « communauté » et des relations qui la cimentent. En dépit du fait qu'elle « travaille beaucoup avec des Innus », la répondante a vraisemblablement expérimenté une prise de distance par rapport au cadre particulariste de son bagage culturel. Le constat est posé : « quand tu es à Montréal, tu es plus du côté de la communauté autochtone, plus que de ta communauté, de ta nation ». Cette représentation traduit des formes de sociabilité renouvelées et ouverte sur l'interculturel, car valorisant la perception de ces autres autochtones, une posture en décalage avec l'expérience passée de la répondante dans sa communauté d'origine, auprès de sa nation. Partant, il semble que les normes d'inclusion du groupe ethnique, dont elle dessine discursivement les frontières, se dilatent en raison des contacts permis par la spécificité montréalaise. La pertinence de la dichotomisation entre Nous et Eux, fondamentale à l'existence des groupes ethniques, serait donc localement située. En ce sens, Montréal représente un cas d'hyper-inclusivité en comparaison d'autres villes du Québec, et les communautés d'origine, qu'elles soient Innues ou autres, représentent l'opposé de cette dynamique. C'est toute la conception d'être autochtone dans une ville comme Montréal que Stéphanie nous raconte, en somme cette « identité plus précise ».

L'idée de distanciation par rapport à des affiliations culturelles spécifiques au bénéfice de construits culturels plus universels va intervenir plusieurs fois par la suite de l'entretien de sorte qu'elle représente un vecteur de compréhension d'ensemble de son récit, en somme un pli narratif. La réponse donnée à la question « Au final, pourquoi as-tu décidé de rester en ville plutôt que de revenir en communauté une fois tes études terminées ? » nous en donne une autre illustration :

Je suis dans le milieu des arts et cela, au Québec, que ça soit autochtone ou pas autochtone, c'est à Montréal que ça se passe. Je ne pourrais pas retourner à Mingan, pas après avoir vécu à Montréal. Je travaille, je suis active dans mon milieu, je rencontre du monde de partout. Et puis justement, les gens des communautés éloignées viennent à Montréal, ils ne viennent pas à temps plein, mais tu fais quand même plus de rencontres. Et ici j'ai tellement d'opportunités que je n'aurais pas en

communauté, en communauté je manque d'autres opportunités. Ici j'ai jamais été aussi proche de ma culture qu'en vivant à Montréal, c'est fou, j'en parle tout le temps, j'échange avec du monde, et pas juste la culture innue, mais la culture autochtone *at large*. Et puis j'échange avec du monde, ce qui est le fun c'est que plus tu échanges avec du monde, plus tu t'enrichis, c'est fou. Je pense que quand on est trop centré, euro-centré, innu-centré, centré sur sa culture, tu perds quelque chose, probablement ton art en perd quelque chose. C'est ici que j'ai ma motivation, que j'ai mes goûts, et puis j'ai mon mari maintenant !

Dans sa décision de rester, il y a bien sûr le facteur classique des opportunités professionnelles, un facteur primordial lorsqu'on le replace dans le contexte de son milieu professionnel, le monde des Arts. Il y a aussi, encore, le référent au cadre familial incarné cette fois par la mention à son mari. Plus surprenante est l'affirmation du maintien d'un contact avec « justement, les gens des communautés éloignées » qui viennent à Montréal. Surprenant, car Stéphanie déplorait précisément l'éloignement de sa propre communauté localisé à deux jours de voyage de la ville. La référence aux personnes en situation de transit se compile à la valorisation de la richesse des échanges interculturels de sorte qu'il semble plus facile de s'éloigner pour se rapprocher des siens, les « siens » incluant donc une conception à la fois spécifique et plus large de l'autochtonie.

9.2.5. « C'est plus comme si mon village il était fait de places éloignées »

Le constat de la grande quantité de personnes issues de sa communauté et en transit à Montréal confirme l'idée de rapprochement communautaire par-delà la distance. L'extrait suivant nous en donne une autre version, plus précise quant aux motifs de mobilité ville-réserve :

I.C. : Tu me disais que ta famille est assez présente à Montréal. Y a-t-il d'autres personnes avec qui tu as grandi qui vivent ici à Montréal ?

S. : Et bien j'avais ma chum Lison qui était venue étudier en littérature ici, ma cousine Rita qui est mariée avec un Mohawk, et aussi, tu vois, le monde vont être beaucoup de passage. Aussi, tu sais, c'est fou le pouvoir du Canadien¹⁴⁷, le monde vont venir l'hiver pour les tournois, tu vas voir du monde en masse. Fait que je ne me sens pas isolée de ma famille à Mingan, mais c'est sûr qu'il y en a beaucoup que je ne vois pas assez souvent. Mais il y en a beaucoup qui viennent ici souvent. Tu

¹⁴⁷ Équipe de hockey de la ville de Montréal et unique équipe à représenter nationalement le Québec.

sais les jeunes viennent beaucoup plus étudier en ville. Il y a comme un exode des étudiants à l'automne, les villages se vident.

Cet extrait renforce l'idée qu'en habitant à Montréal, Stéphanie est loin de se sentir « isolée » des personnes avec qui elle a grandi ainsi que de tous ces autres ayant vécu dans la même communauté d'origine. Car sa trajectoire n'est pas unique. Le mot « exode », et l'importance quantitative qu'il confère à la migration des étudiants vers les villes, une dynamique qui « vide » les villages, renforce son sentiment d'expérimenter une certaine « proxémie ». Le terme, qu'emprunte le géographe Xavier Piolle (1990, 1991) à Edward T. Hall (1963, 1966), désigne l'indispensable relativisation du lien causal entre proximité géographique et lien social. Précisément, Piolle nous encourage à adopter une approche des recompositions territoriales qui tienne compte de spatialités fluctuantes en raison de la mobilité accrue des personnes, le tout afin de repenser les ancrages spatiaux de la vie sociale. De la sorte, « on perçoit ici l'impossibilité de séparer mobilité et identité : en effet la mobilité joue un rôle essentiel dans les appartenances sociales plus ou moins fortes qu'elle multiplie, complexifiant l'identité collective et son articulation à l'espace et portant en elle de multiples facteurs d'instabilité » (Piolle, 1990 : 151). Pour notre part, considérons que les personnes en transit, tout autant que celle résidant à Montréal, contribuent à cette construction perpétuelle d'une culture générique empreinte de particularismes ; la généricité permettant aux personnes de coopérer, d'échanger, en somme de vivre ensemble alors que les idiosyncrasies de chacun alimentent la richesse collective. Autrement dit, les personnes – qu'elles soient en transit ou qu'elles habitent le ville – opèrent un mouvement en rupture avec le modèle social de la sédentarité par le franchissement de limites significatives d'un point de vue bureaucratique, que ce soit la réserve dans le cas du gouvernement fédéral ou les villes et autres territoires de juridiction non indienne de la Province. Les espaces fréquentés et les espaces d'enracinement des identités collectives deviennent multiples. L'extraordinaire engouement suscité par l'équipe de hockey de Montréal n'est-il pas là pour nous le rappeler ? Bien sûr, cela ne signifie pas que toutes les personnes de passage – notamment pour ces occasions sportives – vont s'y investir. En revanche, ces pratiques spatiales, qu'elles soient motivées par des raisons professionnelles, scolaires, familiales ou encore ludiques, contribuent à disloquer une image des territoires autochtones centrés sur les réserves, voire les territoires ancestraux, pour y inclure la ville.

9.2.6. Visibilité

Au cœur même de ce renforcement mutuel de plusieurs territoires, à tort présumés disjoints, se trouve l'espace compris dorénavant comme l'articulation de lieux pratiqués plutôt que comme des surfaces territoriales affectées aux groupes d'un point de vue exogène. Cette connectivité, logistique comme le veut l'usage du mot, mais aussi idéale, va à l'encontre de l'enfermement des personnes dans des spatialités pseudo immuables. Paraphrasant Arjun Appadurai (1988), cette incarcération spatiale des Autochtones trahit une conception passéiste de la tradition supposée garante de légitimité culturelle qui ne correspond pas à la réalité des urbanités autochtones. Plus simplement, le récit de ces hommes et de ces femmes nous rappelle que l'équation d'un groupe associé à une culture et assigné à un territoire ne permet plus de décrire la complexité, notamment réticulaire, des spatialités contemporaines. En somme, c'est l'idée de continuité, historique comme géographique, qu'il nous faut repenser. C'est tout du moins ce qui jaillit du propos de Stéphanie pour qui : « C'est plus comme si mon village il était fait de places éloignées ».

Parmi ces lieux se trouve le CAAM. Comme on l'a déjà vu, la structure est née du besoin d'un ancrage spatial devenu acte fondateur d'une certaine idée de la communauté autochtone urbaine. De nombreux lieux ont ensuite vu le jour à partir de cette dynamique de mobilisation communautaire à tel point qu'aujourd'hui Montréal semble occuper une place de choix au sein des territoires contemporains des Premières Nations du Québec. Ce point se vérifie dans l'image suivante offerte par Stéphanie :

I.C. : Si tu devais résumer le CAAM par un symbole ou par quelques mots ce serait quoi, qu'est-ce que cela représenterait?

S. : Moi je te dirais au début que c'est un port d'attache. Tu peux rencontrer d'autres bateaux. [...] Le CAAM ça pourrait être un port à canots justement où d'autres canots pourraient se rencontrer et se jaser ça. Le jardin (Botanique) c'est un autre canot justement et le festival aussi (Présences autochtones) ce sont des méchants beaux ports d'attache, c'est des lieux où tu te sens proche.

Le choix de l'image du port à canots réitère la centralité provinciale de la métropole. On notera d'ailleurs que l'usage précis de l'image de cette embarcation, un élément

fortement signifiant des cultures dites traditionnelles, participe au processus de mise en intrigue des indices culturels. Plus qu'une question d'accessibilité, c'est la visibilité de Montréal qui est en jeu dans cette métaphore, une visibilité qui rayonne aussi à l'intérieur même de la ville. Le festival Présence autochtone en est d'ailleurs un cas exemplaire. L'événement, fréquenté par tous les répondants sans exception, a en effet déménagé de la place Émilie-Gamelin pour se tenir depuis peu sur la Place des Arts, lieu emblématique de la vie culturelle montréalaise. Alors que le premier endroit jouissait d'une relative mauvaise réputation en raison notamment d'une forte représentation d'Autochtones en situation d'itinérance, le nouveau lieu représente littéralement la vitrine de la métropole. C'est ce qui explique la conclusion de Stéphanie : « On se fait inclure dans les grosses affaires, on ne se fait plus des trous dans les recoins de Montréal ». Cette nouvelle renommée nous montre qu'une activité, partagée par tous, peut être *déplacée* – au sens de *place* – à mesure que les populations qui l'investissent bénéficient d'une visibilité croissante. Plus que jamais, et comme dans le cas du CAAM, il nous faut consentir à l'idée que les lieux sont des entités vivant au gré des sociétés et des individus. Le diagnostic de Stéphanie fournit un témoignage de cette temporalité du lieu :

S. : Je trouve que là c'est le temps pour les Autochtones, on est tombé dans une période à Montréal pour le milieu autochtone qui est fantastique, ça bouge et je ne suis pas la seule à le trouver. On est toute une gang et on veut que ça bouge, on veut tous que cela change, il y a quelque chose qui brasse et à Montréal ça paraît encore plus parce qu'on est une grosse gang.

I.C. : C'est bon ça, depuis combien de temps selon toi ?

S. : Je te dirais moi que j'ai vu beaucoup depuis les 4-5 dernières années. Il y a eu vraiment beaucoup de mouvement, cette année c'est vraiment fou, je vois les projets qui se démarrent, les expansions, la volonté de subvenir à ses propres besoins et de répondre à la clientèle autochtone sur Montréal. Ne plus se voir comme des nations, mais comme un peuple autochtone en tant que tel. C'est ça qui est positif aussi.

I.C. : Ce n'est pas la première fois que tu en parles depuis le début de l'entretien. Le fait d'être ici à Montréal, on devient Autochtone avant de se rappeler nos appartenances respectives...

S. : Ben on est fier de se le dire, *ah moi je suis anicinabe de telle communauté*, etc., mais moi je dis tout le temps qu'on est une communauté urbaine autochtone. On est tellement de nations, on ne peut pas dire qu'on est seulement Mohawk. C'est sûr

qu'on est sur leur territoire. Ça je ne pourrais jamais l'oublier, mais on est pas juste des Mohawks. Et c'est ça qui est le fun. Je veux dire un Anicinabe, un Cri, un Algonquin, un Micmac, toutes les nations amènent quelque chose de différent là-dedans, dans l'ensemble. Même, regarde, un Innu de Mingan et un Innu du Lac St-Jean c'est deux choses différentes.

L'expression « ne plus se voir comme des nations, mais comme un peuple autochtone en tant que tel » suivie d'une assertion valorisant les origines de chacun illustre la portée de ce chapitre, à savoir qu'à Montréal, « tu es plus du côté de la communauté autochtone urbaine, plus que de ta communauté, de ta nation ». L'expression « être du côté de » désigne bien la recréation d'un groupe ethnique qui complète, plus qu'il n'exclut ou ne concurrence, le même type d'organisation sociale tel qu'enraciné dans les communautés. Le lecteur averti aura d'ailleurs noté le recours à l'idée de territoire mohawk, une référence mobilisée dans l'optique de nuancer l'emprise exclusive de cette nation sur la ville de Montréal. Le glissement de l'idée de territoire à celle de lieu témoigne bien de la fluidité des spatialités déjà décrites en tant que moteur de transformation des territoires autochtones contemporains. Néanmoins, ce n'est plus seulement l'idéologie territoriale de l'État fédéral incarnée par le système des réserves qui est distancé, mais également ce pouvoir territorialement structurant tel qu'il émane des Premières Nations comprises comme collectivités politiques. Évidemment, ce postulat ne signifie pas que les personnes concernées sont dépourvues d'une conscience politisée, une illusion d'autant plus fautive lorsque l'on connaît le dynamisme des groupes activistes qui opèrent à partir de Montréal. De ce programme narratif, il faut simplement retenir que chaque ancrage spatial de la vie sociale contribue à repositionner les individus qui s'y investissent en regard de leurs propres sociétés. En ce sens, la géographicités portée par les reformulations identitaires, individuelles comme collectives va contribuer à redéfinir localement la place citoyenne des membres du groupe formulé.

Chapitre 10.

Plaider la spécificité :

« On n'est pas une extension, on est la communauté micmaque de Gespeg à Montréal »

Les prochains développements sont structurés en trois sections. Ce choix est motivé par la place fondamentale occupée par la mobilité connectant la ville et la communauté de Maria dans son récit. Cette question nous renseigne à la fois sur la thématique de l'identification en tant qu'Autochtone, mais également sur son expérience de la vie montréalaise. Cette prégnance ouvrira l'analyse sur une autre forme d'énigme, non plus de l'altérité, mais du chez Soi.

10.1. Manière de faire, façon de vivre ensemble

Bien qu'amené seulement en section introductive de la rencontre par l'enquêtrice, le thème de l'identification est présent du début à la fin de la rencontre, à la manière d'un mantra faisant résonner les autres thèmes abordés. En conséquence, il représente un vecteur majeur de compréhension du récit de Maria, autrement dit un pli narratif central à son origami discursif.

10.1.1. Se savoir micmac

Personnalité reconnue de la communauté micmaque de Gespeg (« Gaspé » en micmac) montréalaise, Maria (cf. Encadré n°8) nous a été recommandée par une connaissance ayant déjà eu affaire à elle lors d'une consultation publique menée à l'occasion de la refonte de l'exposition permanente « Nous, les Premières nations » présentée au Musée de la civilisation de Québec. Absente de Montréal pour l'été en raison d'un séjour en Gaspésie dans sa communauté d'origine, elle nous met dans un premier temps en contact avec Gaston et propose une rencontre à la rentrée. Les échanges informels réalisés avant l'entrevue ainsi que le lieu de cette dernière, à savoir l'Institut culturel micmac de Gespeg à Montréal, ne laissent que peu de doute sur les origines revendiquées

de la répondante de façon à ce que l'échange débute directement sur son explication de l'importance de cette identification :

J'ai eu une phase de crise identitaire à un moment donné puis j'ai renié mes origines micmaques, et puis mon mari m'a aidé à guérir de cela, parce que j'étais beaucoup révoltée par rapport au gouvernement, ce qui se passait et j'ai réalisé que peu importe ce qui se passerait dans la vie je vais toujours être micmac parce que c'est la façon dont j'ai été élevée. C'est difficile parce que quand on n'est pas élevé sur réserve et je n'aime pas ça dire « sur réserve » parce que ce n'est pas la vraie réalité parce que c'est quelque chose qui a été inventé. Nous on est sans réserve et on a habité avec tout le monde et moi je proviens d'un milieu urbain, née à Montréal. Je me suis aperçue au fil du temps que dans notre microsociété qui était notre maison, on vivait plus comme les micmacs que comme les Québécois ou les Canadiens. Pis c'est vraiment de là, peu importe où ce que tu habites dans le monde, c'est la façon dont toi tu vas te sentir et c'est la façon dont tu vas faire ta vie dans tes actions de tous les jours, ma façon de vivre. Pour moi c'est vraiment important, oui je suis micmac et ça va toujours être. Je suis contente d'avoir fait ce processus-là. Ça a brassé intérieurement je te dirais, non non, mais j'suis quoi? Je suis Canadienne, Québécoise, une Irlandaise, je suis tout cela, mais vraiment le côté micmac c'est lui le plus fort.

Non sans rappeler certains points soulevés au fil du chapitre précédent, plusieurs éléments explicités dans ce fragment du récit de Maria vont servir de point de départ à l'ensemble des directions suivies dans cette section. Globalement, l'idée de « crise identitaire » témoigne explicitement de la conscience de l'exercice réflexif auquel s'est livrée Maria, un événement personnel disposant d'une cause, mais aussi d'une résolution. Abordons en premier lieu cette résolution, car l'examen des motifs ayant précipité ce questionnement individuel nous conduira à des préoccupations purement spatiales à propos de l'idée de réserve, un questionnement ouvrant la voie sur l'idée de mobilité, un thème articulé à celui de l'identification (cf. section 10.2.).

Encadré n°8 : Profil socio-économique et itinéraire spatial de Maria

Maria est née en 1969 à l'Hôpital Jean Talon de Montréal et se dit Micmaque de Gespeg (« Gaspé »). Comme Gaston, elle s'identifie à une communauté ne disposant pas de terres réservées. À 17 ans, elle décrit la rencontre avec son mari, québécois, comme le début d'une phase de questionnement identitaire qui se poursuivra sur environ 4 ans et à l'issue de laquelle elle reconnaîtra que le « côté micmac de sa personnalité est le plus fort ». Il faut dire qu'elle grandit dans la maison familiale construite par son grand-père, entourée de sa parenté élargie, à savoir ses grands-parents, ses oncles, ses tantes, ses cousins et ses parents, et ce sans compter la présence constante de personnes en transit issues de leur communauté d'origine en Gaspésie. Elle note d'ailleurs qu'elle n'a « pas 3 semaines » lorsqu'elle effectue son premier séjour à Gespeg. Plusieurs fois au fil de sa vie elle sera même amenée à y vivre, pour des séjours estivaux d'abord, mais aussi pour occuper certains emplois. Que ces derniers soient spécifiquement liés à la vie de sa communauté ou qu'ils l'amènent à s'investir dans la société locale non autochtone, ils répondent tous au même impératif personnel d'un rapprochement de ses racines. Son implication communautaire auprès des siens la conduira à occuper le poste de membre du Conseil de bande des Micmacs de Gespeg et c'est non sans fierté qu'elle se trouve être la première élue urbaine des Premières Nations du Québec, soit résidant en ville tout en s'investissant en communauté.

Ses préoccupations politiques sont une pierre angulaire de sa carrière professionnelle. Dans un premier temps, à la sortie du cégep, elle occupe divers emplois sans lien apparent avec cette orientation. Elle travaillera notamment pour le Mouvement Desjardins ou encore l'Industrielle Alliance, époque durant laquelle elle est amenée à vivre quelque temps à Québec puis Ottawa. Durant cette période, elle fréquente régulièrement les membres de sa communauté présents dans lesdites villes. En 1996, elle approche la Commission de développement des ressources humaines des Premières Nations (CDRHPN) hébergée par le Centre d'amitié autochtone de Montréal situé sur le boulevard Saint-Laurent. Le déclencheur de sa vocation politique se produit un an plus tard, en 1997, alors qu'elle entreprend une formation à l'université de Sherbrooke, première université québécoise à proposer un programme de deuxième cycle intitulé « Interculturalisme au Québec ». Spécifiquement, elle suit le Volet autochtone de ce programme et développe donc ses relations avec des membres d'autres Premières Nations. C'est alors, à 28 ans, que sa carrière « s'est plus orientée vers [sa] communauté ». Aujourd'hui, elle se décrit comme consultante et occupe le poste de Directrice du Centre culturel micmac de Gespeg à Montréal (CCMG).

Sa fille, bientôt âgée de 20 ans, est également familière avec la vie de la communauté micmaque de Gespeg, tant à Montréal qu'à Gaspé où elle séjourne régulièrement.

Bien qu'elle réside encore aujourd'hui à Saint-Lin-des-Laurentides, un village localisé à proximité de Montréal et où se situe sa maison familiale, elle dit vivre dans l'agglomération montréalaise et pense même déménager sur l'Île comme elle l'a déjà fait de par le passé. Elle parle couramment le français et l'anglais et était âgée de 42 ans au moment de notre rencontre.

À nouveau, l'approche barthienne telle qu'interprétée par Poutignat et Streiff-Fenart se donne à voir en ce sens que c'est dans l'interaction sociale avec l'Autre que la personne – pour reprendre la terminologie ricœurtienne – résout le dilemme identitaire qui se pose en elle-même à la faveur d'une identité ethnique performant telle une limite entre Soi et l'Autre. Cet Autre est son mari, vecteur humain d'une « guérison » passant par la conscientisation au fait que, « peu importe ce qui se passerait dans la vie », Maria sera « toujours micmaque », car « c'est la façon [dont elle a] été élevée ». Ses amis, également, correspondent à cette altérité non autochtone dont la dynamique de coprésence lui a permis d'opérer une dichotomisation entre les siens et les autres alors qu'elle voit une « différence entre chez eux et chez nous ». Toutefois, la « confrontation » au problème de *se savoir micmac*, semble se poser avec une vivacité particulière à la rencontre de son mari, la répondante, alors âgée de dix-sept ans, datant les débuts de sa phase de questionnement aux alentours de dix-huit ans. En effet, son futur conjoint semble opérer la même logique de dichotomisation alors qu'il trouve ça « ben bizarre » chez Maria¹⁴⁸. Dans ce contexte, les actes d'exo et d'endo-désignation s'interpénètrent en une tension identitaire fondatrice au Soi ethnique de Maria comme à celui de son conjoint, l'un et l'autre se rejoignant dans la production d'une même frontière. Un avertissement s'impose toutefois : n'oublions pas que la situation d'énonciation présentée est l'œuvre de cette dernière nous transmettant les propos de son mari suivant sa propre interprétation. Ce dernier aurait peut-être formulé le décalage mentionné en d'autres termes.

Toujours est-il que ce fragment de récit conduit la répondante à générer une exodéfinition globalisante du label identitaire de son mari, une information que nous lui demandons. Cette précision quant à la situation d'énonciation est importante en ce sens qu'elle explique probablement le relatif désintérêt que transmet la réponse mobilisant le qualificatif de « famille québécoise typique ». Cette généralisation traduit une certaine méconnaissance des origines de ce dernier comme l'illustre le propos suivant : « je pense qu'il est d'origine française ou suisse (rires) ». Il est intéressant de souligner que l'acte de

¹⁴⁸ « Je l'ai vraiment plus réalisée avec mon conjoint parce que là, c'était vraiment une famille québécoise typique, mettons. Et lui quand il est arrivé chez nous il a fait wow... c'est ben bizarre chez vous. »

simplification n'est pas toujours l'œuvre de la société majoritaire comme l'illustre les qualificatifs « Beurs » ou « Arabe » sans le cas d'une société française insensible à la diversité nationale du Maghreb voire du monde arabe, et n'est pas sans rappeler l'expression « Asiatique du Québec », épithète globalisante dont la vraisemblance ethnique ou géographique laisse paraître la méconnaissance géopolitique de pays qui, s'ils ne sont pas forcément ennemis, ne partagent pas un nombre d'affinités suffisantes pour se revendiquer d'un seul et même groupe. Ce faisait, et à la suite de Poutignat et Streiff-Fenart (1995 : 157), il est possible de lire dans cette catégorisation basée sur des similarités simplificatrices le besoin d'un renforcement identitaire de soi-même, si ce n'est de la solidarité du groupe qui partage ce type d'exo-désignation.

Il aurait été possible de tenir le même type de raisonnement concernant l'étiquette « Autochtones ». Toutefois, la simplification opérée par la répondante est bien loin de servir ce label. Ce flou contraste en effet avec la complexité du résultat de l'apprentissage réflexif de ses origines qu'elle mentionne ainsi : « Ça a brassé intérieurement je te dirai, non, mais j'suis quoi ? Je suis Canadienne, Québécoise, une Irlandaise, je suis tout cela, mais vraiment le côté micmac, c'est lui le plus fort ». Les deux premières étiquettes traduisent une perception fine des échelles de gestion propres au découpage politique de l'espace national et provincial. La troisième est une référence explicite à sa mère d'origine irlandaise, son père étant Micmac. Le tout présente les choix offerts à Maria qui tranche en faveur du « côté micmac ». Manifestement, cette personne dispose de plusieurs origines pouvant potentiellement servir de vecteur d'identification, et dont elle élit délibérément l'une des composantes, dès lors transposée dans le registre des appartenances. Cet exemple, comme ceux de Stéphanie, Rachel, mais aussi David (cf. Encadré n°9), nous démontre que le legs d'un héritage identitaire n'est pas automatiquement synonyme de sentiment d'appartenance fort, sans pour autant disparaître du Soi construit par la personne. Autrement dit, l'origine ne confère pas forcément l'appartenance. De l'un à l'autre doit s'opérer un travail individuel aboutissant sur le choix de se définir suivant telle ou telle étiquette. Ainsi s'exprime le pouvoir du sujet en matière d'identification qui, au-delà de l'intégration en Soi de différentes exo-définitions imposées par une bureaucratie gouvernementale, un groupe de camarades de classe, une famille, une collectivité locale,

etc., va toujours s'ancrer dans un travail, réflexif, d'endo-désignation. Pour Maria, l'enjeu est de *se savoir micmac*, une position identitaire qu'elle prouve en mettant de l'avant ses pratiques et ses valeurs, en somme *ce savoir micmac*.

10.1.2. Ce savoir micmac

Il est impératif de noter que le fait de se savoir micmac ne se résume pas au choix d'une étiquette. N'oublions pas que « c'est la façon [dont elle a] été élevée » qui a informé la répondante sur son bagage identitaire, à travers la confrontation avec son mari. Le récit de David (cf. Encadré n°9) nous donne une autre illustration du type d'éducation dont il peut s'agir :

J'ai grandi sur la Rive-Sud¹⁴⁹, ça fait que ma communauté, qui est non-Autochtone et allochtone, et bien, c'est mes chums, c'est... parce que j'ai pas connu mon père, mon vrai père qui était allochtone, ça fait qu'en même temps j'ai pas ma famille de ce bord-là, mais j'ai ma famille qui sont mes amis qui sont... pas de ma Nation, qui savent... et bien là, aujourd'hui, ils savent d'où je viens et qu'est-ce qu'il se passe là-bas, mais dans le temps, ils ne savaient rien de ça et c'est là que je me suis rendu compte, moi, que j'étais pas comme eux autres. J'arrivais à la maison et on mangeait de l'outarde, on mangeait de l'original et eux autres n'avaient jamais goûté à ça. Et quand ils ont vu ma grand-mère manger et pas laisser un bout de viande sur l'os, ils étaient comme [onomatopée de surprise]. Ça fait que c'est... Et apprendre... de voir que moi j'utilise toutes les ressources de quelque chose pour m'en servir et qu'eux autres ils jettent comme s'il y en avait tout le temps, qu'il y en aurait jusqu'à la fin des temps et... tu sais. Moi, j'ai... de la différence, il y avait beaucoup de différences, ça fait que moi j'ai un sentiment d'appartenance avec eux autres pareil, mais, tu sais, avec le temps on a grandi, avec le temps ils ont appris à respecter qu'est-ce qu'on fait et ils ont appris à respecter les alentours aussi, l'environnement. Et ils ont appris à respecter que, le bout de terre, il ne nous appartient pas, c'est nous autres qui lui appartenons, ça fait qu'eux autres comprennent, maintenant, tu sais.

¹⁴⁹ Banlieue sud de Montréal, plus spécifiquement le quartier de Brossard dans le cas de David.

Encadré n°9 : Profil socio-économique et itinéraire spatial de David

Née en 1979 à Val-d'Or, d'une mère crie originaire de la réserve de Waswanipi et d'un père non autochtone, David se considère avant tout comme Cri bien qu'il ait fréquemment recours au qualificatif d'« Autochtone urbain » pour désigner sa position identitaire. Il est à peine âgé d'un an lorsque sa mère emménage à Montréal pour s'installer sur la Rive Sud. Son enfance se déroule dans la banlieue sud de Montréal, spécifiquement dans le quartier de Brossard. À l'époque, il vit entouré de sa grand-mère, sa mère, ses deux frères, ses oncles, ses tantes et ses cousins, tous d'appartenance crie. Il insiste par ailleurs sur le fait qu'il a également grandi en contact permanent avec ses amis du quartier, tous non-Autochtones. C'est ainsi qu'il décrit une appartenance à la fois à sa « gang de chums » non autochtones et à sa famille, crie, et ensuite à une collectivité autochtone montréalaise incluant des personnes issues de toutes les nations du Québec et d'ailleurs.

Il fait partie de la génération d'enfants qui fréquentent dès leur plus jeune âge le Centre d'amitié autochtone de Montréal (CAAM) alors qu'il était situé dans le quartier de Côte-des-Neiges. Les premiers temps de sa vie à Montréal, sa mère est dans une situation précaire et il reconnaît que le CAAM a été d'une aide précieuse ne se réduisant pas aux paniers-repas offerts. Il y passait en effet des moments de fête (Noël et Halloween) entourée de sa famille et de bien d'autres personnes. Il est à noter que, déjà à l'époque, il visite régulièrement sa famille dans le Nord. Au bout de quelques années, la situation professionnelle de sa mère se stabilise et leur fréquentation du CAAM diminue jusqu'à son adolescence (11-12 ans) où il décide de prendre de la distance de ce milieu. À l'issue de son secondaire, c'est avec l'image de cette enfance heureuse en tête que ses propres questionnements identitaires le poussent à fréquenter de nouveau le Centre, alors localisé sur le Boulevard St-Laurent. À l'âge de 16 ans, il y occupera un travail d'été et y deviendra ensuite bénévole à longueur d'année. En parallèle, il travaille en administration pour la branche montréalaise du Grand Conseil des Cris (GCC). Alors que son attachement au Centre grandit au fil de ses soirées de bénévolat, il profite de la fin de son contrat au GCC pour prospecter un travail à temps plein au CAAM. À 26 ans, sa chance se présente et il débute un travail pour la patrouille de rue Kawahse. Au fil des années, son implication exemplaire lui vaut le poste de Chef d'intervention de la patrouille. Entre-temps, il s'investit également dans d'autres structures d'accueil destinées aux Autochtones les plus démunis comme l'illustre son siège au Conseil d'administration de PAQ (Foyer Projet Autochtone du Québec).

Âgé de 32 ans au moment de l'entrevue (2010), David réside désormais dans la banlieue montréalaise, précisément à St-Basile-Le-Grand, où il élève sa fille de quatre ans en compagnie de la mère, une Crie originaire de Mistassini. Bilingue anglais-français, il est fier de dire qu'il apprend le cri avec sa fille, au contact de sa femme dont c'est la langue maternelle.

Cet extrait rend visible une dichotomisation Nous/Eux un peu moins rigide que celle racontée par Maria. En effet, David reconnaît plus explicitement qu'il peut faire corps avec cette altérité non autochtone, pour laquelle il ressent un « sentiment d'appartenance ». Le Moi collectif apparaît ainsi multiforme, sans pour autant affaiblir l'identification originelle à l'autochtonie dans le Soi-même. Il y a même fort à parier que plus ses « chums » « comprennent » l'importance de certaines pratiques qui tiennent à cœur aux répondants, plus ce dernier se sait Cri. Vraisemblablement, le potentiel en termes d'ipséité véhiculé par le regard de l'Autre, en somme la parole tenue, sédimente davantage ces assises dont il fait l'apprentissage dans sa famille, sa Nation.

Ces préoccupations quant à une certaine manière d'être sont aussi très présentes chez Maria pour qui « c'est la façon dont toi tu vas te sentir et c'est la façon dont tu vas faire ta vie dans tes actions de tous les jours, ma façon de vivre ». Cette définition s'est trouvée illustrée plus tard dans l'entrevue alors que nous lui demandions de raconter une anecdote où elle s'était sentie particulièrement investie de son identité ethnique. Après avoir rappelé la quotidienneté de cette expérience identitaire, Maria se raconte :

Je te dirais en ce moment on est en train de faire le ménage de la cour chez nous. Il faut abattre un cèdre. Avant d'abattre le cèdre, je coupe branche par branche puis je récupère les branches pour essayer de faire des capteurs de rêve avec les branches. Je vais les amener à Gespeg l'année prochaine. Le tronc d'arbre j'essaie de penser à comment je vais le récupérer dans la maison parce que je veux avoir le cèdre qui était dehors dans la maison. C'est tout le temps comme ça. Tous les jours, tout ce que je vais faire, je le pense en conséquence de la nature, de récupérer, mais c'est pas juste... parce que là c'est un cèdre en plus. Nous autres, c'est avec le cèdre qu'on fait tout. Ça fait que là je récupère tout ce que je peux récupérer. C'est juste ben ben plus long. Au bout du compte l'arbre va peut-être être coupé juste au printemps. Je ne pourrais pas te dire tout, mais mon chum pourrait te donner plein d'exemples.

La mise en intrigue du rapport privilégié entretenu avec – et non pas sur – la nature relève de l'ordre du critère identitaire : il performe tel un principe définitionnel afin de justifier la spécificité culturelle de son étiquette ethnique. Autrement dit, ce thème général se décline en fonction d'idées plus spécifiques telles que le refus de gaspiller les ressources et la conscience de la valeur des éléments naturels, le tout structurant sa conception de l'identité ethnique. Le recours narratif à l'image de l'arbre agit quant à lui comme un indice

permettant d'illustrer ce principe dans la pratique. Notons que deux échelles d'inclusion ethnique surgissent de cette illustration. Comme la référence à la nature, la mention au capteur de rêve traduit une conception élargie de l'autochtonie, ces deux éléments étant traditionnellement mobilisés par les peuples autochtones, quelle que soit leur Première Nation d'appartenance. Comme on l'a vu, le thème de la relation à l'environnement, spécifiquement le refus de gaspiller sa richesse, est aussi présent chez David qui n'appartient pourtant pas au même groupe ethnique. Parallèlement, insister sur ce conifère en particulier permet à Maria de préciser un usage, non plus autochtone, mais micmac du bois. D'un point de vue narratif, elle marque ce glissement par un saut du « je » au « nous », passant ainsi d'un mode autodiégétique individuel à collectif¹⁵⁰. *In fine*, la répondante fait triompher la part particulariste de son autochtonie sur celle plus générique. Et pour cause, elle défend à plusieurs reprises une conception de sa façon de vivre intimement liée à son cadre familial qualifié de « microsociété », un mot mentionné à plusieurs reprises. Par exemple, lorsqu'elle qualifie de « bizarre » la vie de sa maisonnée au nom de son mari, nous lui demandons pourquoi, encourageant la réponse suivante :

Ben parce que nous on était vraiment...des fois je compare la façon dont on vit avec la façon qu'ont les Italiens de vivre en famille. C'est drôle... pour les Italiens c'est la « Famiglia »... c'est bien important. Puis pour les Micmacs, je sais pas si c'est la même chose pour toutes les nations, mais en tous cas chez nous c'est bien important. Quand je te dis microsociété, c'est que chez nous on avait une maison et tout le monde habitait là... Y'a tellement de monde qui sont passé par là... que ce soit des amis, la famille, tout le monde arrivait à la maison et c'était comme chez eux. C'est vraiment gros, il y avait les grands-parents, les parents, les enfants, les oncles tu sais, je veux dire qu'on avait quand même une assez grosse maison et des fois on était vingt (rires). Quand tu rentres là-dedans c'est pas normal mettons (rires). Si tu regardes les Québécois en général c'est vraiment plus individualiste. C'est rare que tu voies les grands-parents habiter avec la famille. Et peu importe qui vient, la porte est ouverte. Tandis que les Québécois...appelle une semaine avant et si ça nous tente...

¹⁵⁰ Un mode autodiégétique se dit de l'instance narratrice qui raconte une histoire où elle est le personnage principal.

En questionnant la possibilité de ce genre de vie familiale dans les autres nations, Maria réitère une nouvelle fois la référence particulariste à une appartenance micmaque. Cette confession d'un manque de connaissance quant à l'organisation sociale de ces Autres, cette fois-ci autochtones, contraste avec les propos tenus à l'égard des Québécois dont elle semble connaître certaines pratiques, probablement pas l'intermédiaire de la vie avec son mari. Si elle ne se sent pas à l'aise pour parler des autres Autochtones, elle l'est un peu plus dans le cas des Québécois, bien qu'elle opère à nouveau une forme de généralisation. Il semble d'ailleurs que son ascendance culturelle polarise jusqu'à son foyer, en défaveur des appartenances de son mari, ce qui expliquerait sa méconnaissance des origines de ce dernier, à nouveau cantonné à une étiquette générique. Ascendance symbolique, certes, mais également ascendance concrète. La preuve en est dans le parallèle avec le mode de vie archétypal de la « Famiglia » italienne qui confirme l'omniprésence de la famille micmaque comprise dans sa version élargie.

Une première occasion de bilan s'offre à nous. Alors que nous avons déjà mentionné au chapitre précédent l'importance de l'encadrement familial pour ceux qui, comme Stéphanie, Jane ou Françoise sont « nés » en réserve, il faut reconnaître que ce support diffère quelque peu dans le cas de Maria ou David, tous deux nés à Montréal¹⁵¹. Pour les premières, la présence à Montréal est une occasion de construire une nouvelle famille, en devenir, avec et auprès de ceux qui forment l'autochtonie au sens large. Maria ne semble pas le voir du même œil tant l'emprise de sa famille est prégnante. David, quant à lui, est plus ouvert, à la fois aux non-Autochtones avec qui il a grandi, qu'aux autres Nations, mais son emploi au Centre d'amitié autochtone n'y est pas étranger. Face à cette hétérogénéité – plus que divergence – des conceptions, le recours au récit de Gaston se révèle à nouveau éclairant. Bien qu'il appartienne à la même communauté que Maria, son parcours diffère en ce sens qu'il est né en communauté, à Gespeg, comme Stéphanie et ses homologues. Pourtant, son degré d'ouverture aux autres nations se rapproche plutôt de celui de Maria avec qui il partage cette sacralisation de la famille dont résulte une polarisation des relations sociales en fonction de leur origine micmaque. Le degré

¹⁵¹ Les guillemets accolés au verbe naître ont pour but de signaler un raccourci, les personnes ayant généralement vu le jour dans l'hôpital le plus proche, localisé à l'extérieur de la communauté. Par souci d'économie du raisonnement, cet usage linguistique désigne plutôt le fait que les personnes ont *grandi* en réserve.

d'ouverture du sujet sur une altérité purement autochtone apparaît donc indépendant du lieu de naissance, là où les personnes ont été élevées, mais semble intimement connecté à l'expérience des liens familiaux compris dans leur dimension communautaire et non pas de filiation. À ce stade de l'analyse, un examen des motifs ayant précipité la crise identitaire de Maria offre des clés d'explication de cette diversité inhérente au récit de Soi-même comme les Autres¹⁵².

10.1.3. « Les réserves, c'est une invention du gouvernement fédéral »

Revenons à l'extrait initial présidant cette section. Dans un premier temps, Maria présente sa « crise identitaire » comme le symptôme d'une « révolte par rapport au gouvernement, sur ce qui se passait ». Nous sommes alors au cœur de la lutte civique qui mènera, en 1985, au vote de l'amendement C-31 (cf. Partie 1, chap. 2). Bien qu'elle n'en dise pas plus sur l'instant, elle revient ensuite, longuement, sur la discrimination véhiculée par la *Loi sur les Indiens* afin d'explicitier la portée des amendements C-31 puis C-3. Il devient alors clair que sa révolte naît du constat d'inégalités vécues dans sa propre famille quant à l'obtention du statut d'Indien, un décalage d'autant plus crucial lorsque l'on sait toute l'importance que revêt cette structure communautaire à ses yeux. Sans entrer plus en profondeur dans son explication, soulignons seulement que son récit dénote un usage rigoureux du vocabulaire légal tel que les statuts « 6.1 », « 6.2 » et « 6.3 ». En dehors de ce passage de son récit, elle n'utilise jamais de son propre chef le mot « Autochtone » pour se qualifier, et ce en dépit du fait que nous le lui soumettons, puisqu'elle se considère avant tout comme Micmac. Les rares mentions à ce mot sont performées dans deux situations d'énonciation distinctes. D'une part, il est employé sous une forme qualificative désignant des objets discursifs *a priori* non spécifiques tels que les « études autochtones », les « nations autochtones », un « quartier autochtone » ou le « festival Présence autochtone » ; ce dernier cas relevant toutefois de la connaissance du nom exact de cet événement. D'autre part, lorsque le mot « Autochtone » est utilisé sous sa forme nominale, c'est pour définir tous ceux qui ne sont pas de descendance amérindienne. Or, ce dernier usage rhétorique est toujours placé dans la perspective de l'acquisition du statut d'Indien, et ce à plusieurs reprises comme le montrent les deux citations suivantes : « mon père a marié ma mère qui

¹⁵² Le jeu de mots s'inspire du titre du célèbre livre de Paul Ricœur, à savoir *Soi-même comme un autre* (1996).

était une non-Autochtone, elle est devenue une Indienne, elle a pris le statut » ou encore « le problème est que mon frère a marié une non-Autochtone avant 1985, elle est devenue indienne ».

Il en est de même pour le mot « Indien » qu'elle substitue par Amérindien lorsqu'elle est amenée à parler de la *Loi sur les Indiens*. Ce dernier exemple semble même traduire un rejet, conscient ou inconscient, de tout ce qui relève de la Loi. Fait remarquable, le seul recours au mot « Indien » intervient à un moment de son récit situé avant sa crise identitaire, soit avant sa prise de conscience de la portée définitionnelle de la Loi. L'anecdote se déroule en dehors de l'année scolaire, dans le cadre d'un de ses emplois d'été au cours duquel elle surprend ses collègues en train de « taquiner » l'un des leurs « parce qu'il était indien ». Le recours au mot est donc un report de ce que les autres personnes ont dit de ce Huron¹⁵³. Enfin, son exactitude la conduit spontanément à définir l'expression Premières Nations dans laquelle sont inclus « les Amérindiens, les Inuit et Métis ». En dépit de la référence problématique aux peuples circumpolaires, cet exemple, ainsi que les précédents, démontre l'extrême rigueur présente tout au long du récit qui oriente ses actes narratifs de désignation. L'appropriation de ce vocabulaire est sans aucun doute liée à la transposition d'un débat politique publique, celui de la discrimination véhiculée par l'application de la *Loi sur les Indiens*, à l'intérieur même de sa propre famille.

Au-delà de ces compétences linguistiques, c'est bien sa conscience de la logique d'exo-désignation propre à la bureaucratie fédérale qui s'exprime dans le sens d'un potentiel obstacle quant à son identification au vecteur de l'autochtonie. « Potentiel », car quoi qu'il en soit, cette contrainte apparaît moindre compte tenu du fait que, comme elle le souligne, « on a toujours reconnu une génération même deux ou plus ». Le « on » désigne son Conseil de bande qui dispose en effet de son propre « code d'appartenance » et octroie la « reconnaissance communautaire » aux membres ayant fait l'objet d'une parenté mixte sur un plus grand nombre de générations que ce que le gouvernement reconnaissait avant

¹⁵³ « J'ai surpris les autres en train de le taquiner en lui disant que c'était... Je lui ai demandé d'où il était et quand j'ai dit à tout le monde que j'étais moi aussi indienne, personne ne m'a cru (rires). Je suis rousse. (...) Pourtant lui en tant que Huron il aurait dû être blond, mais il était foncé. Probablement qu'il n'était pas juste Huron. On n'a jamais parlé de nos communautés après. »

l'amendement C-3 (ou Jugement McIvor, Cf. Chap. 2). Et de conclure, « ce qui me rend contente avec McIvor, c'est que les gens qui étaient reconnus par nous sont maintenant reconnus par le gouvernement ». Cette explication nous amène au second facteur provoquant sa crise identitaire. Rappelons à nouveau ses propos, extrait de la réponse à l'importance de s'identifier en tant que micmac :

[...] je vais toujours être micmac parce que c'est la façon dont j'ai été élevée. C'est difficile parce que quand on n'est pas élevé sur réserve, et je n'aime pas ça dire « sur réserve », parce que ce n'est pas la vraie réalité, parce que c'est quelque chose qui a été inventé. Nous on est sans réserve et on a habité avec tout le monde et moi je proviens d'un milieu urbain, née à Montréal. [...]

Maria *se sait micmaque* parce qu'elle détient *ce savoir micmac* acquis au fil de son éducation. Seulement, le fait qu'elle n'a pas grandi en réserve représente à ses yeux une certaine difficulté entachant son identification ethnique. Le raisonnement précédent est mobilisé de façon similaire dans le récit de Stéphanie quand bien même elle n'a pas fait l'objet du même parcours sociospatial. Toutes deux postulent dans un premier temps l'idée que bénéficier d'un vécu en réserve accorde une certaine légitimité culturelle tout en opérant une distanciation vis-à-vis de l'impact de cette présumée consubstantialité sur la construction du Soi ethnique. L'aliénation culturelle induite par l'imposition fédérale du cadre territorial de la réserve est donc perçue de la même façon, à savoir comme une catégorie spatiale entravant le libre arbitre du sujet en matière d'identification. Néanmoins, leurs motivations ne sont pas les mêmes puisque Stéphanie a souffert d'une position liminale en termes statutaires alors que Maria met de l'avant son lieu de naissance sans pour autant le déplorer. Cette dernière va ainsi plus loin que Stéphanie en reconnaissant, à deux reprises lors de l'entrevue, que « les réserves, c'est une invention du gouvernement fédéral ». Et pour cause, cette démythification absolue de la tyrannie définitionnelle propre au cadre juridique puise sa justification dans l'absence du statut de réserve dans le cas de la communauté micmaque de Gespeg. Pourtant, Gaston, originaire de la même communauté, ne semble pas le vivre de la même façon lorsqu'il déclare « on est hors réserve, on est différent ». Qu'est-ce qui explique que ce cadre territorial soit opérant chez ce dernier sans être remis en question à la différence de Maria ? Postulant un effet générationnel, il est possible de spéculer sur la probabilité d'un durcissement de l'endo-contrainte imposée à

l'intérieur du groupe ethnique à mesure que les Autochtones jouissaient d'une visibilité croissante ces dernières années. Toutefois, cet argument n'explique pas pourquoi Gaston, Stéphanie et Maria sont les seuls à verbaliser l'impact spatial du cadre juridique de la *Loi sur les Indiens*. En réalité, tout porte à croire que cette diversité des récits obéit à un élément qui nous a été spécifié par Stéphanie nous enjoignant à ne pas essayer de comprendre le parcours des personnes sans tenir compte de l'histoire de leur communauté¹⁵⁴. Qu'importe le lieu de naissance, l'expérience de la ville est difficilement compréhensible indépendamment de la relation, imaginaire ou matérielle, qu'entretiennent les personnes avec l'univers des communautés, qu'elles disposent du statut de réserve ou pas.

10.2. De l'exil au chez Soi

L'histoire de la collectivité micmaque de Gespeg s'avère une clé d'explication du récit de Maria, comme elle nous offre une illustration de ce que signifie être autochtone à Montréal tout en entretenant des rapports permanents avec la communauté d'origine, par-delà la distance physique. Dans ce cadre, l'expérience de la mobilité dépasse le simple mouvement physique et charrie dans son sillage identitaire une réflexivité générée par le besoin de se positionner face à la communauté d'origine.

10.2.1. Mémoire d'une migration collective

Parce que nous l'avons rencontré avant Maria, Gaston est le premier à mentionner la migration massive des Micmacs à Montréal. Profitant de son ancienneté, nous lui

¹⁵⁴ « IC : J'ai l'impression qu'il y a une différence de mentalité entre les communautés de Kahnawake et de Kanasatake aussi. Je ne sais pas ce que t'en penses ?

S. : Plus t'es éloigné, plus t'es dans le village, plus tu as eu des stress aussi, tu ne sais pas quelle histoire de communauté ils ont eu. (...) Les gens ne sont pas pareils partout et ils n'ont pas tous les mêmes enjeux politiques ou communautaires. Je veux dire un conseil de bande va avoir une grande influence par rapport à comment une communauté va se porter. (...) Tu peux avoir des communautés supers honnêtes et d'autres supers malhonnêtes, cela dépend toujours du chef, du conseiller ou même de la communauté et comment elle se porte. »

demandons s'il a vu des Autochtones arriver à Montréal de manière croissante. Sa réponse est la suivante : « le monde qui arrivait de Gaspé ou de Nouvelle-Écosse, ils venaient en ville pour travailler, pour de l'ouvrage ». Étant donné qu'il interprète le mot « Autochtone » à travers sa propre origine, il conclut en déclarant « c'est comme ça qu'on a connu nos racines, notre peuple ». Il ne reviendra plus sur ce thème qui resurgit pendant la rencontre avec Maria, alors que nous abordons ses relations avec les membres de sa nation :

Peut-être le fait aussi que quand il y a eu la migration d'une grosse partie de notre communauté qui s'en est venue à Montréal, il y a en a qui sont demeuré à Québec, d'autres Ottawa, d'autres Toronto et cela a continué jusqu'à Vancouver... Notre communauté se retrouve à être je dirais éparpillée à travers le Canada, et on en a aussi aux États-Unis. Mais la plus grande partie est concentrée entre Gaspé et Montréal. Les gens qui sont arrivés ici dans les années 50 et 60 se sont regroupés assez rapidement ensemble dans des restaurants et puis on avait des réunions...c'est drôle à dire, dans un restaurant qui est encore ouvert aujourd'hui...

Le souvenir des propos de Gaston en tête, nous lui demandons si chronologiquement elle distingue plusieurs vagues migratoires à destination de Montréal. Elle confirme ainsi l'existence d'une seule période, à partir de la seconde moitié d'un XXe siècle, causée par un ralentissement des activités de production de la région de Gaspé. Selon ses dires, il se produit « une descente économique [qui] a fait déménager tous les gens », les forçant à « s'exiler ». Ce dernier mot désigne bien la rupture de ce qui constitue une émigration massive composée de micmacs, mais aussi des « autres Gaspésiens ». La diminution du nombre d'emplois est présentée comme une conséquence de l'usage croissant des voies de chemin de fer puis des « camions » qui précipitent la disparition du secteur de la drave, activité florissante de la ville de Gaspé consistant au transport des billots de bois par les voies navigables, principalement les rivières. C'est ainsi que l'« on est parti pour le travail essentiellement, on avait pas le choix ». L'usage momentané du « on » illustre à nouveau sa posture de porte-parole racontant au nom de sa communauté. Lors de discussions informelles avec d'autres membres de cette communauté, nous avons par la suite pu corroborer ce récit de sorte qu'il est possible d'affirmer que l'expérience de cette migration groupée est l'élément fondateur d'une mémoire collective micmaque enracinée à Montréal. Or, comme l'a souligné Maurice Halbwachs (1950 : 93), il n'existe pas de mémoire collective qui se passe de « cadre spatial ». Nous choisissons d'interpréter

cette notion à travers le prisme du lieu servant d'ancrage territorial articulant la mémoire collective. C'est le rôle joué par les restaurants mentionnés et plus tard remplacé par le Centre Culturel micmac de Gespeg (noté CCMG). La transposition des regroupements communautaires d'un type de lieu à un autre, en l'occurrence de lieux informels comme le Buffet Durante et Chez Lien, fréquentés dans les années 1970, à un lieu officiel créé en 2007 (le CCMG), est symptomatique d'une communauté qui s'étoffe et se renforce, jusqu'à manifester le besoin d'une institutionnalisation de leur présence servant un gain de visibilité des uns vis-à-vis des autres. C'est ce lien de causalité qu'indique la citation suivante : « il y avait des rencontres là [au restaurant], c'est ce qui fait qu'au niveau communautaire maintenant nous avons un bureau ». Le changement de lieu correspond d'ailleurs à un saut de génération, des grands-parents aux parents de Maria qui le dirige au moment de l'entrevue.

En permettant à l'entité communautaire de perdurer, la pratique de ces lieux de ralliement détermine la dynamique identitaire de la collectivité. Citons à nouveau Maurice Halbwachs pour qui « le groupe, au moment où il envisage son passé, sent bien qu'il est resté le même et prend conscience de son identité à travers le temps » (Halbwachs, 1950 : 68). Ce pouvoir créateur se donne à voir chez Gaston lorsqu'il déclare – après avoir mentionné la venue de nombre des siens à Montréal, « c'est comme ça qu'on a connu nos racines, notre peuple ». Ce constat n'est pas sans rappeler le paradigme ricœurdien de l'identité, car c'est à la fois l'*idem* et l'*ipsé* qui communient dans cet acte de construction mnémonique. Le renforcement réciproque d'une conscience identitaire micmac est dans le cas de la communauté de Gespeg à la fois apprentissage pour ceux qui sont nés à Montréal et remémoration pour ceux qui se font les vecteurs d'une vie d'antan, celle où l'usage du cèdre était si essentiel à la vie de tous les jours pour reprendre l'exemple raconté par Maria.

À présent, il serait illusoire de cantonner le souvenir d'un passé commun, fondamental à la mémoire collective, à des traditions immémoriales. Le récit de Peter (cf. Encadré n°10), Mohawk originaire de Kanasatake, nous en offre un exemple lorsque nous évoquons la mobilité des membres de sa nation :

I think it used to happen in other cities like New York when the iron workers would go down there and work and they used to have what they would call these little Kahnawake, they would have these little areas. Doesn't happen anymore because we don't move to the cities *en masse* anymore, we do it on our own so we don't end up in a concentrated area. They did that too because it use to take twelve hours to go to New York so people just stayed there. Now it takes six so you can come home every week end. [...] They go and drive back and forth. Today is Friday and at around nine o'clock tonight you'll see a lot of cars coming in, coming from New York, coming from Boston.

La référence emblématique aux travailleurs de l'acier démontre que la production d'une mémoire collective en contexte autochtone, loin de reposer exclusivement sur un passé antique, peut aussi être empreinte d'éléments relatifs à l'industrialisation de l'Amérique du Nord. Tout comme l'évolution des mœurs résultant de cette expérience de la modernité est symbolisée dans son récit par le changement du rythme de cette mobilité, non plus longue durée, mais hebdomadaire, induisant la transformation des migrations « en masse » en une dynamique plus individuelle. Lorsqu'il déclare ensuite : « there's more of a connection for young people to the city but not in the same way as it was 50 years ago to New York City or someplace like that », Peter se fait le témoin d'un changement plus symbolique du rapport à l'espace urbain entretenu par les nouvelles générations. Nous rebondissons alors sur l'idée de connexion, suscitant la réponse suivante : « I think for us it didn't matter if we lived near people but what we did do is always spoke Mohawk to each other, as much as we could, kept our language, our culture and our traditions alive by visiting Kahnawake, by reading our papers, doing stories ». Si ce dernier point nous permet de souligner, sans surprise, l'aspect crucial que revêt la communication en ces temps de modernité avancée, il permet surtout de comprendre l'importance du maintien de la mémoire collective dans le contexte des communautés micmac de Gaspésie. Ce répondant reconnaît en effet que visiter ses proches à Kahnawake, la réserve de sa femme, est essentiel pour garder les traditions vivantes. Or, ce lieu est situé à proximité de Montréal, à l'inverse de Gaspé localisé à presque quinze heures de voiture. Pourtant, cette distance est loin d'être une entrave à la mobilité leur permettant de cultiver les liens entre les autres membres de cette communauté micmaque « éparpillée à travers le Canada ».

Encadré n°10 : Profil socio-économique et itinéraire spatial de Peter

Né de parents mohawks en 1976 à l'hôpital de Pointe-Claire situé à l'ouest de l'île de Montréal, Peter grandit à Kanesatake, réserve voisine de la tristement célèbre municipalité d'Oka. À l'adolescence, il fréquente l'école secondaire de Kahnawake où il rencontre sa future conjointe, une Mohawk originaire de cette réserve. De 1990 à 1997, il travaille en tant que chauffeur de taxi médical. À l'âge de 22 ans, il quitte sa réserve d'origine afin de « changer sa vie ». Il s'installe alors en Floride dans un premier temps, puis à New York et enfin dans le Massachusetts afin de travailler sur des chantiers de construction en tant que monteur de charpentes en acier, une profession communément nommée « iron worker ».

En 2001, il rejoint son épouse qui réside et travaille déjà à Montréal et s'y installe de manière permanente. Résidant alors dans le quartier du Plateau, il garde un souvenir heureux de cet épisode de sa vie, non sans concéder le fait que sa maîtrise du français fut un atout dont ne bénéficient pas la plupart des Mohawks, généralement locuteur de l'anglais. Il regrette d'ailleurs l'hostilité dont font l'objet les anglophones dans certains quartiers montréalais, notamment St-Henri, Pointe-aux-Trembles ou encore la Petite Bourgogne. Au cours de cette période, il s'investit notamment dans la vie du Centre d'amitié autochtone où il occupe un siège au Conseil d'administration de 2007 à 2010.

En 2010, il déménage à nouveau pour habiter cette fois à Kahnawake, soit à 2 kilomètres en face de l'île de Montréal qu'il fréquente encore aujourd'hui quotidiennement. Entre-temps, il obtient le poste de journaliste pour le journal de cette réserve, le *Eastern Door*.

Sans enfant et âgé de 35 ans au moment de l'entrevue (2011), Peter considère le Mohawk au titre de langue maternelle, puis l'anglais comme langue seconde et enfin le français en tant que troisième langue.

10.2.2. Soi-même dans la mobilité

On aurait tort de cantonner la migration collective micmaque à un aller sans retour, contingenté à un moment de l'histoire de la trajectoire de cette communauté montréalaise. C'est pourquoi nous abandonnons dès à présent l'usage du mot « migration » pour celui de « mobilité », car les flux de population entre Montréal et Gespeg font manifestement partie du quotidien de Gaston et Maria, et ce sans compter les nombreuses personnes en provenance de Gaspé qui transitent épisodiquement chez ces derniers. En dépit des mille kilomètres qui séparent approximativement ces deux lieux, « tu pars de Gaspé et tu viens coucher chez nous et c'est juste normal là... mais c'est encore aussi vrai aujourd'hui... moi je pars et je vais coucher là-bas ». Maria est à peine âgée de trois semaines lorsque son père l'emmène visiter pour la première fois « sa » communauté, une tradition familiale qu'elle reproduit, depuis, à longueur d'année :

I.C. : Est-ce que tu vas avec ta fille là-bas?

M. : Toujours. Elle m'a toujours suivi. Elle a dix-huit ans. Cet été elle est venue travailler avec moi. C'est juste d'aller, on travaille là-bas, on va dans les communautés. Ça fait qu'on se sent plus là, avec le monde. J'ai toujours eu le contact avec le conseil comme mon père a toujours eu le contact avec eux. À chaque été quand j'étais petite, quand on allait là-bas, on passait par le Conseil de bande. Ça, c'était assuré. On allait dans le fond, à la bâtisse, c'était le bureau. Après ça, on allait voir le chef. Le soir on allait dans les familles, dans ce temps-là, mettons les familles restaient assez proches à Gaspé... C'était facile de réunir trois, quatre, cinq, six familles, ça jouait du violon et ça dansait.

Conjugué au passé, ce récit présume une pratique qui a quelque peu évolué, moins en raison de la raréfaction des visites que de leur déroulement. Au demeurant, l'expérience d'une certaine continuité se dégage alors qu'elle transpose au présent ce qu'elle gagne à retourner à Gespeg, à savoir le « fait qu'on se sent plus là avec le monde ». Telle qu'incarnée par ses souvenirs, cette assertion est directement mise en lien avec le contact, en tout temps, avec son Conseil de bande qu'elle rencontre dès son arrivée, comme l'a toujours fait son père. S'ensuit une rencontre avec le Chef à l'issue de laquelle elle « allait dans les familles », le soir. On comprend mieux, à cette dernière déclaration, que l'évolution par rapport au passé se trouve dans les difficultés actuelles à réunir plusieurs

familles sous le même toit, dès leur arrivée. Les personnes les plus au fait du folklore québécois relèveront la nature déroutante de la référence au violon et à la danse ; déroutante, car cette mention rend flou la frontière culturelle entre le groupe « Québécois typique » et le groupe des « Micmacs de Gespeg » pour reprendre le vocabulaire de Maria. Il faut toutefois rappeler que la musique traditionnelle québécoise et ses pratiques adjacentes comme la danse ont été largement diffusées au Québec par l'entremise des populations immigrantes irlandaises, une origine dont dispose aussi Maria. C'est dire toute l'intimité qu'entretiennent *ipséité* et *mêmeté* dans la perspective temporelle de l'identité narrative proposée par la répondante dont le côté micmac subsume intentionnellement les autres legs culturels.

Toujours est-il que l'orchestration sociale des visites semble se perpétuer dans le sens d'une consécration du rôle structurant en termes de relation à la communauté de la part de son autorité politique. Ce statut de nécessaire intermédiaire, mais surtout son poids dans le regard que portent ceux qui reviennent sur la vie de la communauté est confirmé par Gaston, par ailleurs ancien conseiller de la bande. Alors qu'il lui est demandé de spécifier s'il repartait souvent à Gespeg, il répond : « Oui, presque à tous les ans, surtout depuis que lui est là, ça c'est une famille que je ne peux pas oublier. C'est la famille de mon frère. On a d'autres familles, j'ai des frères et sœurs, mais cette famille là... ». Une précaution s'impose : le hasard a voulu que lors de notre rencontre, le Chef de la nation Micmac de Gespeg était de passage au CCMG de sorte qu'il est difficile de mesurer la part d'exagération de son positionnement. Un point demeure tout de même : les représentants politiques de sa communauté bénéficient d'une certaine influence sur les membres de la communauté vivant en dehors de celle-ci. En revanche, cette polarisation des relations avec les membres de la nation ne représente aucunement un frein à l'épanouissement des relations à l'extérieur de la collectivité de Gespeg, soit vers les autres communautés micmaques, de Gaspésie comme du Nouveau-Brunswick. À la question des différences ressenties entre la vie en ville et celle en communauté, Gaston raconte que lorsqu'il « descend » pour assister aux Assemblées rassemblant annuellement toutes les communautés – l'exemple choisi est celui de Restigouche (NB) – il ne connaît « pas personne, mais [il] arrivait là et c'est comme si [il] connaissait tout le monde ». Ultime

preuve de son attachement spatial, il conclut son récit sur l'importance de retourner « chez nous » une fois décédé : « si je retourne pas en vie, je veux retourner en cendres ».

Gaston comme Maria postule la particularité de la relation à leur communauté d'origine du début à la fin de leur récit. Pourtant, des similarités quant à la perception de l'importance de ce contact apparaissent dans celui d'autres personnes, notamment Peter comme on l'a vu, mais aussi David (cf. Encadré n°9). Né à Val-d'Or d'une mère crie, il est à peine âgé d'un an lorsqu'ils emménagent à Montréal, sur la rive sud où il a grandi. Spontanément, il met de l'avant ses fréquents retours à Waswanipi – réserve de sa mère – et Mistissini – celle de sa conjointe, de sorte que nous le questionnons sur les différences constatées entre vie en ville et communauté :

Ce qu'il se passe là-bas c'est complètement différent, c'est... Tu reviens chez vous, tu es avec ton monde, tu es avec ta communauté, la tradition, la culture, les mots, le langage, l'ambiance est différente, l'humour est différent... Et la bureaucratie est différente, tout est différent sur la communauté, tu sais, il y a rien de similaire, il y a rien qui bouge aussi vite que la ville, tu sais, c'est... Sur la communauté, tout est un peu... on prend notre temps, on n'est pas pressé de s'en aller nulle part et... Tu sais, ici en ville c'est le délire total. Tout le monde court et tous les murs tombent. Quand que je vais à la communauté, c'est le confort, c'est (soupir), je suis content d'arriver, tu sais, c'est... C'est bien dormir, c'est pas être pressé pour s'en aller nulle part, retourner aux ressources. Ça fait que... c'est retourner à la source et c'est retourner au confort et être très bien avec moi-même.

D'aucuns pourront interpréter l'expression « retourner aux ressources » comme une confusion linguistique qu'il corrige par ailleurs. À titre personnel, nous choisissons d'y voir un lapsus. Il précise en effet que lorsqu'il « reviens là-bas », c'est aussi pour chasser et pêcher, des activités qu'il juge « non praticables » à Montréal par manque d'espace et de ressources fauniques. Son récit diffère de celui des micmacs rencontrés en ce sens que le bénéfice de ses retours ne s'exprime pas seulement d'un point de vue social, mais aussi par un rapport privilégié à la Nature, une expérience lui permettant de se connaître. On notera au passage la conscience aiguë du cadre territorial fédéral dont fait preuve David lorsqu'il emploie l'expression « *sur* la communauté », autrement dit sur le territoire de la réserve. Pour ce répondant, le « retour à la source » participe d'une consubstantialité spatiale et sociale dont l'impact culturel est fondamental à la production du Soi. Si Maria, pour sa

part, conceptualise aisément le contact social avec ses « racines », le même effort de formalisation concernant l'articulation de référents spatiaux se révèle problématique :

J'ai l'impression de comprendre que vous vous voyez souvent et que tout le monde se connaît... la communauté de Gespeg est comme une extension ?

C'est même pas une extension c'est la communauté parce que les gens disent des fois, même les micmacs, la communauté de Gespeg ! (Signe d'irritation) La communauté de Montréal de Gespeg. Là je dis non ! non ! C'est Gespeg à Montréal ! Ils avaient de la misère à comprendre. Et les gens ont besoin de s'identifier à Gespeg... C'est nos affaires et c'est à nous autres, je sais pas si c'est le fait d'avoir été dépossédé... je sais pas. C'est dur, des fois je trouve, et j'ai l'impression que peut-être nos membres, qui vivent à Montréal ou aux alentours...

À ce stade de notre rencontre, il apparaît que quelque chose, dans cette proxémie, contrarie Maria. La difficulté à formuler cette position sociospatiale la pousse à adopter une réaction qui, sans être défensive, relève plutôt de l'empathie envers « leurs membres » confrontés à la difficulté de se positionner vis-à-vis de cette origine, géographiquement lointaine et pourtant socialement si proche. Bien qu'elle se dissimule derrière les difficultés des siens, on sent qu'une part d'irrésolu plane sur sa propre position.

10.2.3. « À Montréal je me sens à ma place sans me sentir à ma place »

À tous les participants de ce projet nous avons soumis la possibilité qu'ils puissent un jour faire le choix d'habiter dans leur communauté d'origine. Ceux qui y sont nés ont tous envisagés cette éventualité sans forcément la mettre à exécution, à l'exception de Peter (cf. Encadré n°10) en dépit du fait qu'il habite Kahnawake, soit la réserve de sa femme, et de Françoise (cf. Encadré n°7) qui est revenue de Mashteuiatsh faute d'opportunité professionnelle et de possibilité de logement. À l'inverse, dans la situation des personnes nées en ville, seule Maria a fait cette expérience. Au-delà de ses séjours prolongés qui interviennent tous les étés, elle y déménage en 1996 pour une durée de huit mois, de l'automne au printemps. Elle nous livre un récit heureux de cet épisode personnel auquel elle doit mettre fin pour poursuivre ses études. C'est en effet à ce moment qu'elle entreprend une formation à l'Université de Sherbrooke dans le cadre d'un programme de deuxième cycle intitulé « Interculturalisme au Québec » dont elle suit spécifiquement le

Volet autochtone. Alors que nous lui demandons si elle n'a pas voulu réitérer l'expérience, son récit laisse place à sa plus récente expérience, l'été avant notre rencontre. Quelque chose a changé, c'est une « période différente » selon ses mots. En effet, cette année elle se dit « contente d'être revenue », car elle avait « besoin de revenir, chez nous, à Montréal ». Dans l'intermède de ces deux expériences, son cheminement personnel l'a conduit à opérer un choix, celui d'être chez elle à Montréal et de ne plus idéaliser Gespeg comme un lieu où elle pourrait habiter de manière permanente.

Si la mobilité questionne, c'est bien parce qu'elle confronte la personne à la possibilité d'être chez Soi à la fois en ville, lieux de naissance de Maria, mais également en communauté, celle-là même pour laquelle elle éprouve – au double sens de ressentir et de prouver – un sentiment d'appartenance lié à sa filiation et renforcé par sa mobilité. Dans cet univers des possibles, le malaise pressenti dans l'extrait précédent semble résulter de l'acte de choisir. Autrement dit, ce choix, posé en elle-même comme aux autres membres de sa communauté, consiste à faire cohabiter ces deux réalités que sont l'Ici et l'Ailleurs ; un syncrétisme désigné par l'expression « c'est Gespeg à Montréal ». Ainsi se posent les deux paramètres de l'énigme du chez Soi, une équation qu'elle ne semble pas avoir résolue avec autant de fermeté à tous les âges de sa vie. Lorsqu'elle nous informe qu'elle a eu besoin, récemment, de rentrer « chez nous, à Montréal », c'est que manifestement elle est venue à bout, tout du moins momentanément, de cette énigme en faisant le choix d'être chez elle à Montréal. Ce besoin de faire correspondre ce qu'elle est (être quelque chose) avec un des sites structurant ses spatialités (être de quelque part) s'est vérifié alors que nous la questionnons sur l'impact présumé de l'endroit où elle est née sur son identification en tant qu'Autochtone :

I.C. : Est-ce que tu penses que toutes ces questions identitaires auraient surgi si tu étais née à Gaspé?

M. : Je ne sais pas, je me suis justement interrogée là-dessus à un moment donné. Est-ce que c'est justement le fait que j'ai été à Montréal, loin de la communauté, de la nation, parce que les deux autres communautés micmaques sont aussi en Gaspésie, loin de tout ce qui est micmac dans le fond... Pis en même temps le fait que j'ai été élevée une grosse partie par mes grands-parents, avec mon grand-père qui faisait les raquettes. Mes grands-parents vivaient en partie ici, en partie là-bas, j'avais même pas trois semaines quand mes parents m'ont emmenée en Gaspésie, pis ça été ma vie. Mon père, je pense à tous les mois, ou à tous les deux mois, il allait en Gaspésie, je le suivais, j'étais toujours avec... Les gens à Gaspé ne semblent pas avoir de grosse crise comme celle-là. Je ne suis pas la seule à Montréal à m'être posée cette question-là, il y en a beaucoup qui sont arrivés au constat qu'ils n'étaient pas Micmacs, mais Québécois.

Ces propos ne sont pas sans rappeler la « crise identitaire » évoquée lors de la section précédente (cf. 10.1.). Paradoxalement, elle se dit « loin de tout ce qui est Micmac » tout en reconnaissant que non seulement elle a été élevée comme une Micmaque, mais que sa mobilité l'a de toute façon rapproché de cet univers lointain. Le besoin d'associer ce savoir micmac, légitimé par son éducation et dont la fabrication des raquettes constitue un indice, avec une expérience de la ville n'excluant pas la pratique de la vie en communauté, nous renvoie à nouveau à l'idée de consubstantialité de certains territoires avec la construction d'une identité ethnique. La suite de son explication trahit d'ailleurs l'essence irrésolue de ce positionnement, cette énigme, encore d'actualité chez Maria :

Encore là j'y pense souvent et je me dis c'est bien dur ! Pourtant à Gaspé je ne me sens pas à ma place. À Montréal je me sens à ma place sans me sentir à ma place... Il y a plein de monde, dans la communauté, qui se pose les mêmes questions... Elle est où notre place ? Il faudrait que je demande aux gens sur une réserve. Et puis c'est pas correct parce que les réserves c'est une invention du gouvernement fédéral. Si on recule, avant les réserves, il n'y avait pas de territoire de toute façon... les gens n'arrêtaient pas de se promener comme mes grands-parents le faisaient. Ils n'ont pas stagné là et je ne sais pas si c'est la raison pour laquelle les gens sur les réserves ont ce sentiment d'appartenance, le fait de stagner là... Malgré que je trouve que nous autres, le sentiment d'appartenance est quand même assez fort.

Parce qu'elle extrapole son questionnement à l'ensemble des « gens de Montréal », elle contribue à définir deux groupes ethniques différents au sens de l'appartenance à la Première Nation micmaque de Gespeg, l'un enraciné en ville, l'autre en communauté. Dans

cette perspective, la référence à la mobilité de ses grands-parents, les premiers à être arrivés à Montréal, offre une occasion de légitimer la continuité de pratiques séculaires faisant le pont entre ces deux entités communautaires. Cette explication lui permet de déconstruire à nouveau l'idée même de réserve et d'enclavement des sociétés dans un territoire particulier. En réitérant la possibilité d'être micmac à Montréal tout en intégrant la pratique de la communauté à Gespeg en dépit des distances, le récit de Maria infirme l'équation nationale classique voulant qu'un groupe dépositaire d'une culture habite un territoire spécifique. En conséquence, ce récit raconte des spatialités fluides, mais bien ancrées, soit une conception qui diffère du schème westphalien structuré en fonction de ladite équation classique et définissant les appartenances tolérées d'un point de vue exogène au groupe ethnique. Or, toute la force de cette vision alternative repose sur la continuité assurée par la famille, principal ancrage qui nourrit la mémoire collective micmaque telle qu'interprétée par Maria. La répondante nous a déjà fait mention de la présence de Micmacs dans d'autres villes canadiennes, c'est pourquoi nous lui demandons pourquoi elle a choisi Montréal en particulier :

Parce que tout a une raison, tout a une histoire. Moi, où j'habite, c'est mon grand-père quand il est parti de Gaspé pour s'en venir à Montréal, il est le premier à être parti pour habiter ici. Il vivait à Montréal dans Outremont. Mon grand-père était proche des Mohawks, il allait souvent à Kahnawake. Quand il allait chasser, il allait sur le territoire des Mohawks, avec leur permission. Quand il partait pour aller à St-Michel-des-Saints, dans le temps il n'y avait pas d'autoroute, il passait par la petite route, il passait par Saint-Lin, Saint-Calixte, il a vu Saint-Calixte, il s'est arrêté et s'est ouvert un petit commerce de fin de semaine. Puis, en allant justement à son commerce, il a vu un terrain à vendre à Saint-Lin, c'est comme ça qu'on a abouti là-bas. Là, il a dit cela à mon père, il s'est donc acheté un terrain lui aussi... Moi dans le fond je suis juste née à Montréal, j'ai été élevée là-bas, mais j'ai habité à Montréal à un moment donné, plus vers l'adolescence... Au début de mon âge adulte, j'ai fait Québec puis, un peu plus tard, j'ai fait Ottawa. Je te dirais que j'ai adoré les trois places, mais j'ai tout le temps tendance à revenir à Montréal. Il faut tout le temps que je revienne.

La réappropriation de cette mémoire, collective au sens de la famille, est mobilisée au titre de justification de son choix d'être à Montréal, chez elle. Si Maurice Halbwachs a pu démontrer que tout groupe organisé produit une mémoire servant sa cohésion, il ne s'est pas arrêté là. Il multiplie en effet les études de cas démontrant que la mémoire individuelle s'appuie sur des cadres issus de son environnement social afin d'alimenter le processus

mnémonique visant la fabrication d’ancrages spatiaux. L’un de ces milieux n’est autre que le cadre familial par lequel chaque membre forme une mémoire nourrie bien sûr de pratiques communes dans une culture donnée, mais également de souvenirs liés aux rapports de parenté et à des événements qui ont marqué l’histoire du groupe (Halbwachs, 1950 : 80-82). C’est cette spécificité des rapports entre les membres du groupe ethnique qui se donne à voir dans le récit de Maria et qui, *in fine*, lui permet de postuler à plusieurs reprises que finalement, « Montréal, c’est [sa] ville ! ».

10.3. Concevoir l’Autochtonie en fonction du dialogue entre Premières Nations

Compte tenu de ce qui vient d’être développé, on ne s’étonnera pas de lire dans le récit de Maria, comme dans celui de Gaston ou encore Peter, une identification au vecteur de l’autochtonie comprise dans sa dimension particulariste plutôt que générique. Puisque ce sont les origines micmaques de Maria qui font sens, la mention aux autres Premières Nations va s’inscrire dans un certain contexte politique qui teinte son appropriation de la ville de Montréal ainsi que son diagnostic concernant les présences autochtones qui l’habitent.

10.3.1. Le Centre culturel micmac de Gespeg, « c’est le quartier général »

Rappelons que dans le guide de l’entrevue, l’axe de la relation à l’espace urbain était étayé notamment à travers la question des lieux et événements de nature autochtone fréquentés à Montréal. Bien que Gaston mentionne des tentatives de participation passées à des « assemblées et des dîners-conférences », Gaston reconnaît que le CCMG est « [sa] place », son « quartier général ». Sur ce point, il est aussi catégorique que Maria. Le récit de cette dernière permet de mieux comprendre le pourquoi de cette centralité affective alors que nous discutons du fait que beaucoup de personnes originaires de Gespeg « passent » par leur maisonnée en banlieue nord, au point d’en faire un lieu privé de rassemblement communautaire,

M. : On est tous là. Il y a quand même plusieurs micmacs. Je ne sais pas pourquoi, peut-être que c'est parce que c'est la campagne. Saint-Lin, Saint-Calixte, il y a Micmacs, Attikameks, Algonquins. (rires) Les gens ne savent pas ça. Dans le coin du nord, Saint-Calixte et un peu plus au nord... Le secteur de la Rive-Nord, il y a beaucoup de nations autochtones parce que même quand on a des marchés aux puces ou des événements, il y a tout le temps quelqu'un...

IC. : Finalement les gens n'habitent pas forcément sur l'île, il y a d'autres endroits où il y a plus de monde concentré ?

M. : Nous on a choisi pour notre bureau Montréal parce que c'était central, parce que dans la communauté il y a juste une petite portion qui est sur l'île de Montréal, le reste ils sont tous à l'extérieur, que ce soit Rive-Sud, Rive-Nord, ouest, est. Montréal était central... pour dire... le monde vont parcourir à peu près la même distance. On a à peu près tous 30-40-50 kilomètres pour se rendre chacun sur Montréal. C'est un peu égal pour tout le monde. On n'est pas forcément sur l'île de Montréal. Soit on y travaille, ou pas d'ailleurs. On a tous plusieurs raisons de venir à Montréal, on dit « la région métropolitaine de Montréal ».

Il y a donc plus que la centralité affective : le CCMG s'avère commode en termes de proximité géographique et permet de faire la jonction entre les sites d'implantations des différentes familles. Ce point nous a été confirmé par Gaston qui estime la collectivité micmaque métropolitaine à une « couple de cents, dans les cent soixante-quinze » de personne ne résidant pas « sur l'île », « mais un peu éparpillés ». Se pose alors la question des procédures qui permettent à chacun de se tenir au courant de la vie du CCMG, question à laquelle Maria répond :

M. : C'est la famille. Il y a toujours un pilier dans une famille et l'information se passe comme cela.

IC. : Le pilier c'est l'aîné ?

M. : Pas nécessairement, souvent oui, mais pas nécessairement. La distribution de l'information se fait par le téléphone, j'ai créé un Facebook qui nous aide à nous tenir au courant, mais nous n'avons pas de site web. Sinon c'est par lettre, quand c'est des rencontres formelles comme le Conseil qui se rend à Montréal, ça va être par lettre. Sinon c'est par téléphone, on organise un souper-spaghetti, amène ta gang j'amène ma gang, c'est comme ça que ça fonctionne.

Le recul de l'analyse aidant, il apparaît que ce rôle de pilier est assumé dans une large mesure par Maria, directrice du CCMG. Ce point explique sans aucun doute la position adoptée par la répondante dans son récit. Elle semble en effet s'être fixée le mandat de porte-parole de sa communauté, à la différence de Gaston dont la posture d'énonciation relève – à quelques exceptions près – d'un mode autodiégétique classique, soit n'impliquant que lui-même en tant que personnage principal de son propre récit. Maria, quant à elle, transpose beaucoup plus facilement son récit dans une perspective collective où le « je » se fera « nous ». Au-delà de ces considérations purement linguistiques, cette posture de l'instance narratrice est à l'image de son message, en perpétuelle oscillation entre ce qu'elle ressent et les intérêts qu'elle défend au nom du groupe :

IC : Est-ce que tu as l'impression de faire partie d'une communauté ici à Montréal ou autour ?

M. : Et bien... non (Hésitation). J'ai l'impression de faire partie de ma communauté qui est Gespeg, ça c'est mon attache si tu veux. Ça nous prenait concrètement un bureau, un espace, quelque chose. Ici quand je rentre c'est comme chez nous je me sens bien. Mais de dire... malgré que j'ai un lien avec plusieurs organisations à Montréal, je ne peux pas dire que je me sens vraiment incluse.

I.C. : Pourquoi ?

M. : Je ne sais pas, il n'y a personne de ma communauté qui fréquente le Centre d'amitié, et puis on ne s'est jamais senti inclus, on s'est jamais senti identifié au Centre d'amitié. Pourquoi ? C'est difficile à dire.

D'emblée, l'idée de communauté autochtone au sens large est associée à l'idée de contact avec les autres structures autochtones, un réseau institutionnel symbolisé par le Centre d'amitié de Montréal (noté CAAM). Ce raccourci, mais surtout le contexte dans lequel il s'insère, annonce le manque de popularité que soulève ce lieu du point de vue de Maria comme de Gaston. Loin d'être l'exclusivité des Micmacs en question, il nous faut reconnaître que d'autres récits attestent ce manque d'unanimité inspiré par l'organisation. Le cas de Peter, mais aussi Tony (cf. Encadré n°11) en offre d'autres versions dont les motifs diffèrent cependant par rapport aux deux autres répondants.

Encadré n°11 : Profil socio-économique et itinéraire spatial de Tony

Tony est né à Totonto le 1^{er} mars 1971 d'une mère Innu originaire de Betsiamites et de père inconnu. Confrontée à la difficulté de parler anglais, sa mère déménage à Montréal alors qu'il est âgé de 5 ans. Il y réside depuis bientôt 37 ans. En dépit du fait qu'il s'y considère comme un « outsider » plutôt qu'un « insider » selon ses propres mots, il visite régulièrement sa famille en réserve, notamment sa mère, à raison d'une fois tous les deux mois.

D'un point de vue de sa scolarité, il complète avec succès son secondaire pour ensuite poursuivre un cursus en cinéma à l'université Concordia. Après une première expérience de travail en tant que gardien de nuit, il intègre son emploi actuel, à savoir agent d'intervention au sein du Batshaw Child Center et dans le cadre duquel il accompagne des enfants en difficulté, notamment d'origine inuit.

La langue maternelle et d'usage de David est l'anglais, mais il se débrouille bien en français. Il est père de deux adolescentes issues d'un premier mariage ainsi que d'une petite fille de 4 ans ; trois filles qu'il élève avec sa conjointe de fait actuelle, la mère de la dernière.

10.3.2. Autres lieux, lieux de l'Autre

Quand bien même Tony a été le répondant le moins bavard, son récit témoigne de certaines similitudes avec celui de Maria. Lorsqu'il lui est demandé de développer ses relations avec les autres nations, il précise qu'il n'en a simplement pas en dépit du fait qu'il travaille auprès de jeunes autochtones. La relation à sa « famille du village » est le seul lien important à ses yeux, d'autant plus que sa mère, malade, y habite de manière permanente. L'état de santé déclinant de cette dernière justifie une forte mobilité, partagée avec ses filles, à destination de la réserve innue de Pessamit, tout du moins à chaque fois que ses congés le lui permettent, soit deux fois par année. Ce type de pratique est toutefois loin d'être exclusivement autochtone. Au thème de la participation à des institutions autochtones, il répond qu'il ne possède « pas encore » sa carte, mais qu'il l'a demandée en vertu de l'amendement C-31. Ainsi, le processus d'exo-désignation propre à l'administration fédérale est discursivement mobilisé comme principale légitimation

entravant son investissement potentiel au sein du milieu autochtone montréalais. Lorsqu'il est question du CAAM, il poursuit en se décrivant comme n'étant pas le genre de personne à « joindre une organisation ». Alors qu'il l'explique en reprenant une blague de l'humoriste Groucho Marx : « je ne joindrais jamais un club voulant de moi », il souligne toutefois qu'il est « quand même un peu fier d'être Autochtone ».

Si nous avons choisi de mentionner cet exemple à cette étape précise du raisonnement, c'est bien pour souligner qu'une personne possiblement considérée comme Autochtones, au sens légal, ne va pas forcément éprouver le besoin de structurer sa vie en fonction de cette étiquette ethnique. De là, il est nécessaire de noter que si certains ne fréquentent pas d'institutions ou d'événement autochtones en particulier, ce peut être simplement par priorité et non par dénigrement comme a pu l'illustrer la trajectoire du CAAM en ses temps de crises institutionnelles. Précisons que l'identité ethnique se différencie de l'identité culturelle en ce sens que cette dernière peut être choisie, alors que la première est acquise d'office. Simplement, une personne peut par exemple dire « avant quand j'étais protestant », mais jamais un individu ne pourra déclarer « avant, quand j'étais basque ». L'identité ethnique est ainsi léguée de façon à ce que même si les individus ne la valorisent pas, en privé comme publiquement, voire la rejette, elle reste tout de même en dormance. De là, c'est toute la singularité de la dialectique ipséité/mêmeté comprise dans le contexte des identités narratives autochtones. Il y a toujours, quelque part, le fantôme de l'origine commune, la *mêmeté* par excellence, qui constitue une des assises potentiellement mobilisables par les personnes dans leur démarche d'identification culturelle. Ce point clarifié, ne perdons pas de vue qu'il existe d'autres raisons expliquant le choix individuel de fréquenter – ou pas – une institution, quand bien même sa centralité sera reconnue. Le récit de Peter, membres du Conseil d'administration du CAAM pendant une courte période, en représente une autre illustration. Pour ce Mohawk originaire d'une réserve localisé en face de l'île de Montréal, il n'est guère besoin pour les gens de sa nation d'avoir recours à des services qui sont plutôt pertinents « for the northern natives because they need a lot of support when they get here because they are coming from Kuujjuaq so you need a bit of a network to help you out but for us it's just like we're just across the water ». On notera au passage la référence aux Inuit à travers la capitale administrative du Nunavik (région

arctique du Québec), une population extrêmement représentée au CAAM comme on l'aura vu au chapitre 6.

Pour en revenir au cas de Maria et Gaston, soulignons qu'ils connaissent le CAAM, car, en 1987, la première réunion montréalaise de leur Conseil de bande s'y est précisément déroulée alors que le Centre était situé sur Côte-des-Neiges. Après y être allés à plusieurs reprises, il est pourtant décidé de « revenir dans le coin, ici », le coin en question étant le quartier Saint-Michel, celui-là même où sont implantés les restaurants déjà cités ainsi que le CCMG. Maria note d'ailleurs : « je pense que c'est à partir de là que nous avons commencé avec le buffet Durante ». Les motifs de ce qui peut ressembler à une forme de repli sont les suivants : « Pour nous, c'était difficile de se rendre dans Côte-des-Neiges, je pense qu'au niveau accessibilité, pour nous autres, c'est loin, nous à Gespeg il y a beaucoup d'aînés... beaucoup de jeunes aussi, mais beaucoup d'aînés donc ça prend une place assez tranquille ». On notera d'ailleurs l'usage de l'expression « nous à Gespeg » et non pas « nous à Montréal », un glissement qui témoigne du monopole identitaire, en termes de spatialisation du Soi, de son appartenance micmaque, mais nous y reviendrons. De prime abord, c'est la question de l'accès au site qui pose problème selon Maria. Pourtant, non seulement son quotidien est rythmé par sa mobilité à destination de Gespeg, mais encore, elle raconte rendre visite occasionnellement à sa parenté qui demeure notamment en Colombie-Britannique, soit à l'autre bout du Canada. En réalité, il y a autre chose qui dérange la répondante, c'est tout du moins ce que laisse présager la nécessité d'avoir « une place assez tranquille ». Un peu plus tard dans la discussion, lorsque nous abordons de front la question de sa perception du CAAM, elle insiste sur le fait qu'elle y est retournée alors que le Centre avait déjà déménagé sur Saint-Laurent. Son ton est manifestement gêné lorsqu'elle explique les motifs la poussant à ne pas fréquenter la structure :

C'est ce qui est dommage. Pour moi le centre d'amitié à Montréal, pour moi c'était bien parti... c'est comme un échec. À moins que cela fonctionne bien et je ne lui enlève pas, mais il y a des gens dans le besoin et il faut que le centre d'amitié soit là pour ces gens-là aussi. Sauf que la mission première... il devrait peut-être changer le nom pour centre d'accueil et non Centre d'amitié... Centre d'intervenants de gens

en détresse ou whatever... Centre d'intervention quelconque pour les Autochtones...

Témoignant d'une conscience accrue de ce que devrait être la mission du CAAM, mais également de la nécessité de disposer d'un centre d'accueil ouvert aux plus démunis, le récit de Maria fait écho aux mesures récentes prises par le Regroupement des Centres d'amitié autochtones du Québec (RCAAQ), un an avant que le projet de relocalisation soit annoncé :

Je m'identifie beaucoup plus aujourd'hui... je ne sais pas, peut-être que s'ils avaient un nouveau... comme ici cela se nomme Centre socio-culturel... Si il y avait un Centre socio-culturel, probablement que j'irai plus.

Au-delà du jugement critique présenté par la répondante, cet extrait nous apprend que la mesure prise par le RCAAQ répond à une demande correspondant à un attachement réel à ce que le Centre a pu être du temps de son âge d'or (cf. Partie 3, Chap.5). Néanmoins, l'usage du verbe « identifier » trahit un autre type de préoccupation qui nous a été clairement explicité par Gaston :

IC: Est-ce que vous pourriez me dire ce que joue comme rôle ce genre de Centre [CAAM] à Montréal?

G. : On y a pensé avec [Maria], on y a pensé, à ça. Pour nous... peut-être que je suis hors de... peut-être que je ne suis pas correct là. Mais moi je trouve que les Autochtones du Centre d'amitié, je trouve que c'est trop mélangé. Différentes ethnies, il y a des Innus, des Inuits, il y a des nations... et puis c'est tout du monde, c'est de la drogue, c'est de la boisson, ça rentre là pour manger, ça traîne partout. Moi je serais d'accord mettons pour une place comme ici, quelqu'un qui arrive d'une place, puis qui a du trouble pour trouver une place pour coucher, comme qu'y était avant comme quand moi je l'ai connu...

Outre la mention à la clientèle du Centre, c'est la cohabitation de différentes Premières Nations qui semble problématique. En tout état de cause, le référent communautaire au sens des Premières Nations, et dans ce cas largement structuré autour de l'idée de famille, prime sur une conception générique de l'autochtonie. Autrement dit, l'ouverture interculturelle de cet autre lieu de rassemblement communautaire ne fait pas sens dans le parcours de Maria comme de Gaston. Une précaution s'impose. N'oublions

pas que l'instance narratrice est Gaston et non Maria qui aurait probablement formulé les faits de façon différente. En revanche, cette prise à partie de la vision de Maria se révèle plausible pour plusieurs raisons. Comme on l'a vu, ce peut être la conséquence d'une familiarisation précoce avec l'impact identitaire en termes d'exo-désignation de la *Loi sur les Indiens*. N'oublions pas que la transposition du débat politique relatif à la lutte civique des femmes autochtones ayant perdu leur statut à l'intérieur de son cercle familial aura été l'un des facteurs déclenchant sa « crise identitaire ». Inscrit dans la continuité de cette phase personnelle, son cursus universitaire l'a « naturellement » poussé vers des préoccupations politiques concernant le devenir des membres de sa nation, de sorte qu'elle affirme que ses origines servent « maintenant [sa] carrière professionnelle [...] orientée au niveau des Premières Nations ». Ses propres relations avec les membres de sa communauté d'origine sont d'ailleurs fortement structurées par l'influence de son Conseil de bande. Enfin, il faut dire que les interactions de sa famille – comprise à travers les références récurrentes à son grand-père et à son père – avec les membres de la nation mohawk sont un élément constitutif de la mémoire collective qu'elle véhicule à titre individuel. Pour toutes ces raisons, il n'est guère étonnant que sa conception de l'autochtonie soit tributaire de relations strictement cantonnées aux groupes politiques formés par les Premières Nations, mais également à celle entretenue par la collectivité micmaque montréalaise – dont elle fait partie – et celle habitant encore Gespeg. C'est sur cette base qu'elle construit son diagnostic quant au futur des présences autochtones à Montréal.

10.3.3. Proximités

À présent, il faut se garder d'associer cette orientation des affiliations de Maria à une volonté de fermeture culturelle. Ce que nous apprend son récit, c'est précisément que la construction d'une communauté interculturelle, fondée sur une appartenance élargie à l'autochtonie, s'inscrit dans l'horizon de ses possibles. Étrangement, c'est alors que nous la questionnons sur les différences qu'elle ressent entre la vie en ville et la vie en communauté que Maria annonce une première fois cette possibilité :

On pourrait avoir une communauté à Montréal, quand je dis communauté je dis toutes premières nations confondues. Parce que si je regarde la vie en communauté,

mettons sur une réserve, c'est la proximité des gens, c'est le fait qu'ils soient proches. Nous on peut pas dire qu'on est une communauté parce qu'on est éparpillé. Si on regarde à Montréal il y a plusieurs quartiers : un Quartier latin, quartier chinois, quartier italien, c'est des communautés. C'est le fun. Je n'ai jamais compris qu'on n'en ait pas. On pourrait avoir le quartier autochtone. Ce qui ferait qu'on vivrait en communauté à Montréal. Les gens pourraient aller vivre dans un appartement du quartier autochtone de Montréal. Moi c'est une affaire que j'aimerais. Y a différents quartiers de différentes ethnies, puis je trouve ça génial, je trouve ça le fun pour les Italiens, je trouve ça le fun pour tout le monde. Pourquoi on a pas un quartier autochtone nous autres ? Je n'ai jamais compris pourquoi on n'avait pas ça.

Compte tenu du contexte de la question, il n'est guère étonnant que l'expérience du partage de l'espace entre les différentes nations présentes à Montréal s'inspire du modèle de la vie en communauté. La traduction urbaine en est l'organisation sociale en quartier. Contrairement à ce que laisse présager la section précédente, Maria est favorable à cette éventualité. Seulement, n'oublions pas que le partage d'un même quartier implique un investissement personnel moindre en comparaison de ce que nécessite un lieu, le mot « partage » désignant à la fois les principes de mise en commun et de division. Parce que l'échelle de cet ancrage spatial n'est pas la même, il est plus aisé de maintenir une certaine distance dans la configuration spatiale du quartier que dans celle d'un bâtiment. La discussion se poursuit de la sorte :

I.C. : S'il en existait un où serait-il?

M. : Je ne sais pas, aucune idée.

I.C. : Selon toi pourquoi cela n'a jamais existé à Montréal.

M. : Parce qu'il n'y a jamais... Ce que je trouve dommage entre les Premières Nations, c'est qu'on ne travaille pas ensemble.

I.C. : Comment ça, tu veux dire entre nations?

M. : Entre nations! On a de grosses structures comme l'APNQL¹⁵⁵ que je trouve c'est bien que l'on ait ça, parce que cela réunit tous les chefs, mais des fois je trouve que cela ne bouge pas assez. Pour moi, je l'ai souvent reproché aux chefs, puis je me suis faite ramasser. Ce n'est pas parce que nous sommes en dehors de la communauté que nous n'existons plus. Toutes les communautés devraient s'occuper

¹⁵⁵ Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador, soit l'instance de représentation politique des Amérindiens au Québec.

de leurs membres, peu importe leur lieu de résidence. Dans notre cas, c'est Montréal. Si la table des chefs faisait les pressions politiques nécessaires, ça nous prend un quartier autochtone à Montréal, d'après moi ça pourrait se faire. En impliquant tous les intervenants culturels de Montréal.

Alors que son diagnostic s'ancre dans le rapport de force avec les instances politiques des Premières Nations, la mésestime dont elle pense faire l'objet, au nom cette fois de tous les Autochtones montréalais, réside dans le fait de résider hors réserve. C'est ainsi que surgit sa propre critique d'un fonctionnement des relations focalisé sur le dialogue entre nations. Force est de constater que la consubstantialité déjà évoquée entre territoire et statut d'Indien joue à nouveau aux dépens des réalités urbaines, à la différence près que le gouvernement n'est plus le fautif, mais bien les instances politiques des Premières Nations. Pour la première fois, son récit s'inscrit dans des préoccupations endogènes à la société civile autochtone. La suite de la discussion fait d'ailleurs mention de l'Arrêt Corbière (cf. Partie 1, Chap. 2), un acquis juridique mobilisé pour appuyer le poids politique représenté par les personnes résidant hors réserve, et donc la légitimité de ses revendications. La solution de Maria serait que tous les Montréalais « travaillent ensemble », soit toutes les Premières Nations de concert à l'édification d'un regroupement organisé en réseau qui serait toutefois dépourvu d'un quelconque poids politique concurrençant des structures telles que l'APNQL. Se fédérer s'avère pourtant difficile. Bien que nous mentionnons la création récente d'un réseau de ce type, à savoir le *Réseau pour la Stratégie de la communauté autochtone urbaine de Montréal*, et en dépit du fait qu'elle s'y investisse, elle considère que « nous sommes déjà en retard ».

IC : En retard sur quoi?

M : Sur notre façon de voir et de faire parce que je trouve qu'on est rendu trop individualiste. C'est pas nous autres, c'est pas comme ça. C'est drôle des fois il y a des grosses structures comme je te disais... qu'est-ce qu'il y a pour nous autres dans le milieu urbain si les chefs ne s'occupent pas de nous autres ? Nous, de Gespeg, ça va là. Mais les autres communautés, il y a quoi ? Ça prend un regroupement quelconque qui va faire en sorte qu'on va aller parler aux chefs pour leur dire *hey, on existe, faites de quoi !*

Ses attentes envers les instances politiques des Premières Nations témoignent d'une vision du monde où les initiatives locales sont inféodées à cette influence. C'est tout le sens de la répétition suivante : « Nous, de Gespeg ». À l'inverse de Stéphanie qui est consciente de la place qu'elle occupe tant dans la société civile non Autochone qu'autochtone, c'est seulement cette dernière inclusion citoyenne qui performe dans le récit de Maria. Parce que « sa vision c'est que toutes les communautés devraient contribuer », elle décline son diagnostic à travers la création d'un lieu à la fois social et culturel créé sur le modèle du CCMG. Ce « lieu doit être représentatif en images », « ça veut dire qu'il faut qu'il soit décoré en conséquence », à l'image du stade olympique peint sur un mur du CCMG par un membre de sa communauté et dont le mat a été remplacé par un tipi. Ce dernier symbole témoignant d'un bagage culturel largement partagé au sein de l'autochtonie, on comprend que ce ne sont pas tant ses particularismes culturels qui importent. Ce qui différencie Maria des autres Autochtones de la ville se situe ailleurs. Considérant la communauté de Gespeg à Montréal comme « avant-gardiste », elle l'explique de la façon suivante :

Je pense que l'on peut attribuer cela au fait que nous sommes sans réserve, cela veut dire sans aide financière du fédéral. Ça veut dire qu'il fallait être proactif dans notre affaire, autonomie financière là, il faut aller chercher notre argent quelque part. Parce qu'ici là, les gens vont penser que le gouvernement paie, mais le gouvernement ne paie rien. C'est vraiment le Conseil de bande qui paie, nous ici on ne fait pas d'activité pour faire de l'argent, c'est vraiment communautaire, c'est vraiment pour la communauté...

Nous touchons au cœur de sa conception. Parce que le soutien du Conseil de la bande micmaque de Gespeg a toujours été essentiel à l'organisation communautaire de leur membre à Montréal, il est au fondement de sa façon de se penser Autochtone. En outre, leur statut de communauté sans réserve aura vraisemblablement accentué la démarcation, moins culturelle que politique, entre leur groupe et les autres Premières Nations. C'est pourquoi la coopération, voire la communion dans un vivre ensemble interculturel à Montréal soulève l'impératif d'un dialogue de Nation à Nation. Cette organisation des interactions avait déjà été rendue visible lorsqu'elle expliquait plus tôt que son grand-père avait « demandé la permission » au Mohawk pour chasser sur leur territoire, à proximité de Montréal. De même, alors qu'elle considère qu'un quartier autochtone peut exister à Montréal tout en entretenant « un très bon lien avec Kahnawake », Maria rappelle que « l'autorisation a été

demandée au chef de Khanawake » lorsqu'il a été question de faire naviguer des canots micmacs sur le Saint-Laurent dans le cadre du circuit de la visite du canal Lachine organisé par Parcs Canada. Pour cette répondante, entretenir un « bon lien » est synonyme de rapport politique. Dès lors, comment s'étonner que cette frontière nationale (au sens des Premières Nations) agisse telle une interface articulant les interactions entre individus qui, dans sa conception, mènent difficilement à une entité autochtone générique inclusive ?

Conclusion partie 5.

Les énigmes vives : le Soi n'est personne sans les Autres, mais où sont-ils ?

L'objectif de cette partie était de questionner la relation entre identité et récit, à savoir comment le récit influence la conscience de soi-même, offerte au Sujet par l'élaboration de son identité narrative, et participe ainsi au développement de l'identité personnelle. C'est pour ainsi dire par la médiation de l'identité narrative que le récit change la vision du monde des répondants et crée une reconnaissance dans laquelle un individu ou une communauté peut s'*identifier*. Cette conception ricœurienne nous permet de défendre une géographie attentive aux reconstructions des individus. Les intrigues existentielles proposées par les personnes rencontrées mobilisent en effet plusieurs éléments spatiaux, tels la ville, le quartier, le village, la réserve ou encore les territoires ancestraux, de sorte qu'à de nombreuses reprises, et quel que soit le parcours abordé, nous avons pu constater la consubstantialité des préoccupations identitaires et spatiales. De fait, la mise en intrigue propre aux récits récoltés contribue à reconstruire tout autant les territoires auxquels les personnes vont s'identifier que les collectivités auxquelles elles pensent appartenir.

Parce que les sujets racontent leurs appartenances en fonction de leurs enjeux personnels et de leurs histoires respectives, ils se livrent à la résolution de ce que nous avons appelé « énigme ». Permettons-nous un nouvel emprunt à Paul Ricœur, sous la forme d'une référence au principe de la « métaphore vive » (1975). Sans entrer dans une analyse de son contenu, rappelons seulement que le livre homonyme est né de la volonté de démontrer que la métaphore, trop souvent réduite à une ornementation du langage, est plus que jamais *vivante* en ce sens qu'elle transforme nos représentations du monde en opérant une redescription de la réalité matérielle. Autrement dit, en insérant la métaphore dans le contexte langagier où elle apparaît plutôt que d'étudier le mot en soi et pour lui-même, Ricœur s'est montré sensible à ce qui touche l'humain dans sa réalité, son œuvre, sa vérité. Bien que le mot « énigme » ne soit pas un terme tropique, nous avons pris la liberté de l'associer au qualificatif « vive ». Car ce qui retient notre attention dans l'idée de « métaphore vive », c'est sa « conception tensionnelle » de la vérité humaine qui peut se référer, selon nous, au travail réflexif d'un sujet agissant sur son monde. Une telle

conception reconnaît la marge de manœuvre individuelle que le sujet instaure par le biais de sa propre créativité identitaire tendant à dépasser les déterminations dont il fait l'objet et dans l'optique d'alimenter le sens de ses actions. C'est cette conception dynamique que nous avons associée au thème des urbanités autochtones par l'intermédiaire de l'expression « énigme vive ». Dans les faits, les répondants fabriquent des étiquettes ethniques et des conceptions spatiales afin de résoudre les tensions drainées par leur démarche personnelle d'identification. Parce que les frontières du groupe ethnique sont à la fois sociales et spatiales, il est possible de distinguer une énigme de l'altérité et une énigme du chez Soi. Revenons successivement sur ce qui se joue derrière ces énigmes vives sans toutefois perdre de vue que l'une et l'autre sont intimement liées en un dialogue créateur d'urbanités.

La mise en récit de Soi permet de négocier des ruptures biographiques, telles qu'occasionnées par la mobilité, tout en permettant de résister à des processus d'assujettissement relevant de la logique d'exo-désignation – cette fois comprise au niveau de l'individu et pouvant donc opérer autant de l'intérieur du groupe ethnique suscitant l'adhésion du Sujet, que de l'extérieur de celui-ci. C'est pourquoi les récits racontent l'émancipation de cadres spatiaux aliénant leur capacité d'auto-détermination identitaire, une aliénation culturelle liée à la prétendue consubstantialité de l'Indien et sa réserve. Dans le cas de Stéphanie, le principe de limite westphalienne, comprise comme une césure entre territoires autochtone et non autochtone, est encore opérant quand bien même il est décrié à partir de l'expérience des villes qu'elle a habitées. À l'inverse, le récit de Maria est fondé sur une discréditation de l'impact identitaire de cette contrainte spatiale incarnée par le système des réserves. Et pour cause, cette dernière provient d'une communauté ne disposant pas de terre réservée et n'a donc jamais fait l'expérience quotidienne du franchissement de cette limite alors que Stéphanie a connu cette frontière, géographique de par sa mobilité, mais aussi en elle-même par le biais de la question du statut d'Indien. Aux yeux de Maria, peu importe l'espace de référence, elle est micmaque partout, et de la même façon. En revanche, son récit témoigne d'une conscience aiguë de l'emprise territoriale des Mohawks sur l'espace avoisinant la métropole montréalaise. De fait, alors qu'elle affirme que « les réserves, c'est une invention fédérale », l'identité narrative élaborée trahit tout de même la reconnaissance des territoires revendiqués par les Premières Nations en tant que

groupe culturel y exerçant une influence. En somme, l'expérience montréalaise conduit Stéphanie à un réel détachement des cadres territoriaux imposés par le gouvernement sans pour autant nier la contrainte identitaire qu'ils font peser sur les individus. Maria, quant à elle, dément ontologiquement l'existence de ces cadres gouvernementaux. L'ordonnement territorial structurant sa conception de l'espace se réfère plutôt aux territoires ancestraux propres à chaque nation qui se révèlent opérant dans son quotidien, jusqu'à performer dans ses relations avec les membres de sa propre nation. Cette distinction ne signifie pas pour autant que Stéphanie n'a pas conscience de ce type de territoires. Seulement, l'expérience de la ville l'a conduite à nuancer la contrainte de ce type de cadre territorial au même titre que celui des réserves. Au final, bien que la distanciation de catégories spatiales influant l'affirmation identitaire des répondantes constitue un pli narratif commun à leur récit, cette volonté de remise en question n'opère pas suivant les mêmes modalités de manière à ce que leurs origamis narratifs sont formulés différemment. La différence tient au fait qu'elles ne vivent ni ne conçoivent l'expérience urbaine de la même manière, donnant ainsi un aperçu de la complexité des urbanités autochtones.

Nombreux sont ceux qui, comme Stéphanie, font coexister l'idée d'une communauté autochtone montréalaise et l'idée de leur communauté d'origine comme deux ordres humains compatibles, correspondant à deux territoires qui en dépit de leurs multiples connexions reconnues occupent deux places distinctes dans le même continuum spatial. Elle se considère d'ailleurs comme une « ambassadrice » de sa communauté à Montréal. La connotation du mot désigne bien l'acte de franchissement territorial qu'elle a vécu en venant vivre dans une ville où elle choisit d'appartenir à un ordre communautaire dont l'hyper-inclusivité contraste avec les restrictions vécues dans sa communauté d'origine. À l'inverse, la conception du collectif proposée par Maria s'ancre exclusivement dans la communauté de Gespeg quoique potentiellement englobant les autres Micmacs de Gaspésie. La force de cette appartenance particulariste s'assortit d'une perception de l'espace intégrant l'Ailleurs et l'Ici en un seul lieu géographique. Il est intéressant de noter que c'est la répondante dont les propos son emprunt du plus fort degré de particularisme, et non de généralité, qui postulera l'isomorphie des territoires autochtones avec la plus de facilité. Car en dépit du fait que Stéphanie dénonce le caractère aliénant du cadre territorial

des réserves, les spatialités qu'elle raconte portent tout de même la trace de ces limites territoriales. En ce sens, le récit de Maria performe d'une façon plus robuste l'émancipation des contraintes spatiales gouvernementales par le biais d'une expérience communautaire qui les inhibe. L'impact pratique de ce décalage est sans appel. Maria (mais aussi Gaston ou Peter) ne considère pas le cadre montréalais comme un obstacle à sa manière de vivre micmac, c'est du reste la leçon donnée par l'anecdote du cèdre. Dans cette perspective, Stéphanie (comme David et bien d'autres) représente un entre-deux, car si elle reconnaît qu'elle se livre à Mingan à des activités difficiles à mener à Montréal – tels le canoë et la pêche –, elle insiste sur le fait qu'en ville elle conserve, dans une certaine mesure, un rapport privilégié à des éléments supposés « traditionnels » (forêt, rivière, mer). À partir de là, leur stratégie d'appropriation de l'archipel des lieux caractéristiques de la trame urbaine montréalaise démontre que Maria et Stéphanie font l'expérience de différentes formes de proxémie. L'exemple du CAAM est là pour nous le rappeler en démontrant que tous ne chercheront pas le même « feeling communautaire », quand ils le recherchent.

Les différents points abordés jusqu'ici correspondent aux multiples facettes qui entrent en jeu dans la résolution de l'énigme du chez Soi. Cette dernière entretient une certaine complicité avec les différentes conceptions de ce que signifie vivre ensemble, en communauté, à Montréal. Que l'on écoute le récit de Stéphanie ou celui de Maria, ce n'est pas le même groupe ethnique qui se dessine en ce sens que la frontière barthienne n'est pas placée au même endroit. Pour la première, la cohabitation permise par l'expérience montréalaise est une richesse culturelle, un « moteur » collectif et une solution individuelle à la position liminale en termes statutaires qu'elle a pu expérimenter en réserve. L'interculturalité assumée qui en résulte lui permet de trouver sa place, en ville, dans un troisième ensemble sociétal de nature générique et distinct à la fois la société non autochtone et de sa collectivité d'origine. Ce point de vue n'est pas sans rappeler la conception communautaire développée dans le cadre de la rhétorique du mouvement des Centres d'amitié autochtones. Pour Maria, cette même coprésence est comprise moins en tant que richesse culturelle que d'hétérogénéité des affiliations. Conséquemment, la cohabitation de ces fractions représente une complication mettant au défi la fédération de la présence autochtone urbaine lorsqu'il s'agit de défendre ses intérêts vis-à-vis de la

principale instance de la société civile qui fait sens en elle-même, à savoir les autorités politiques des Premières Nations (Cf. APNQL). En conséquence, l'altérité expérimentée dans le cadre des relations interculturelles entre Premières Nations complique vraisemblablement sa participation à un devenir commun aux Autochtones de Montréal. Alors que Maria conçoit sa participation à ce projet comme indirecte, car par l'intermédiaire de sa Première Nation, Stéphanie expérimente quant à elle cet investissement d'un point de vue plus individuel. En somme, en s'identifiant à des collectivités différentes, l'une et l'autre n'adhèrent pas à la même échelle de participation citoyenne. Autrement dit, les sociétés dans lesquelles elles se projettent ne sont pas les mêmes en dépit du fait qu'elles partagent la même ville, voire les mêmes réseaux comme l'illustre leur investissement commun au sein du comité « Art et Culture » du *Réseau pour la stratégie urbaine de la communauté autochtone de Montréal*.

C'est bien l'intégration à tel ou tel type de société qui se joue à travers le travail identitaire permanent commandé par la résolution de l'énigme de l'altérité. Cette énigme vive ne se posera pas sous les mêmes termes pour chacun des répondants qui représentent autant de versions de ce que signifie faire corps avec une et plusieurs communautés à partir de Montréal. Leurs récits portent la trace discursive du chevauchement des cercles communautaires envers lesquels les personnes éprouvent un sentiment d'appartenance. L'usage du verbe « éprouver » n'est pas anodin. Synonyme de « ressentir », il l'est aussi de « tester ». Car c'est bien ce qui se joue dans l'énigme de l'altérité, à savoir rechercher dans l'Autre ce que nous sommes au moyen du travail réflexif issu de la démarche d'endo-désignation contrebalançant la logique d'exo-définition du Soi. C'est toute la dialectique *ipséité/mêmeté* qui réalise l'idée de continuité, un enjeu d'autant plus fondamental lorsqu'il est question des identités autochtones. Archétype de la population partageant une origine commune et perdurant à travers le temps, l'expérience réflexive d'une ville cosmopolite comme Montréal permet de faire le lien entre processus de subjectivation et modernité. Toutefois, les personnes ne chercheront pas leur réponse identitaire aux transformations induites par cette expérience des urbanités au même endroit. Parce qu'elles se projettent dans des collectivités différentes de la société civile, leur récit n'aboutira pas au même projet. Projet social, certes, mais également projet spatial né du constat – pourtant partagé –

que l'on enferme les peuples autochtones dans des territoires, un refus alimentant l'expression inédite de leur existence sociale et culturelle.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Réhabiliter les présences autochtones en ville par l'entrelacement créateur des orthodoxies territoriales

Le point de départ de cette étude doctorale se situe dans l'impact spatial du traitement de la question indienne par les autorités canadiennes. Les développements marquant la politique de l'État en la matière ont démontré combien le processus d'attribution d'un emplacement circonscrivant les sociétés autochtones a été crucial du point de vue de l'histoire contemporaine de ces peuples comme de celui de la construction de l'État-nation canadien. Ce dernier détenait un outil redoutable, en l'occurrence la *Loi sur les Indiens* en vertu de laquelle la plupart des collectivités autochtones ont été contraintes d'occuper les réserves. Ces territoires fédéraux étaient aussi nommés « réduction », un mot qui signifie bien la dynamique de réclusion isolant ces collectivités des vastes territoires qu'elles peuplaient auparavant. Tandis que la mise en réserve incarne le confinement des Autochtones dans des espaces « à part et à l'abri de la société des Blancs » – pour reprendre l'expression de Jean-Jacques Simard (2003 : 375), elle s'assortit d'une conséquence culturelle indéniable, à savoir la mise en demeure identitaire. L'objectif n'était pas, alors, de protéger des groupes dont les cultures auraient pu survivre au bénéfice de la richesse collective, mais bien l'assimilation d'une population gênant le projet d'expansion coloniale. Véritable processus d'enfermement de l'existence des Premières Nations, cette spatialisation peut se résumer par l'attribution d'une *place*, géographique certes, mais également socioculturelle. Car les peuples autochtones n'ont pas seulement été contraints d'occuper des îlots en périphérie des centres urbains les encerclant peu à peu, quand ils n'ont pas été tout simplement repoussés dans les marges jugées inhospitalières par la société dominante. L'existence de leurs collectivités a aussi été enfermée dans une position sociale et culturelle correspondant à ces normes spatiales. De l'ambition, intrinsèquement liée à l'idéologie territoriale de l'État canadien, de trouver une place adéquate aux Autochtones dans la communauté politique canadienne, il résulte un agencement géographique des populations au sein de l'espace national, fondé sur une naturalisation des réserves comme espace indien de référence, dès lors consacré comme lieux d'appartenance culturelle.

Plus encore que l'assignation à résidence en réserve, la Loi participait de l'effacement des présences autochtones urbaines, une éclipse ô combien essentielle à l'acquisition de la souveraineté canadienne. Pourtant ce ne sont pas les réserves qui parsèment l'espace national, mais bien les foyers de peuplement bâtis par les colons spatiophages qui balisent peu à peu les territoires autochtones. Montréal n'est-elle pas construite au cœur d'un territoire Mohawk habité depuis des millénaires ? Qu'importe, le mythe de la *terra nullius* était là pour attester de l'inhabité. En ce sens, l'envers de l'enfermement socio-spatial est l'effacement de toute présence autochtone telle qu'elle aurait pu être présente dans la narration de l'histoire des villes. L'édification de la nation canadienne, dont découle l'affirmation du lien consubstantiel de l'Indien et sa réserve, permet d'expliquer le pourquoi de l'effacement historique de la présence autochtone dans les villes. À l'issue du projet d'expansion colonial, la ville devient l'envers hétérotopique de la réserve, cet espace de la déviation culturelle qui ne saurait tarder à disparaître sous les bienfaits de la civilisation ; un projet dont on apprécie aujourd'hui la faillite.

Le durcissement de l'application de la *Loi sur les Indiens* au fil des décennies 1950-1960 est d'ailleurs une réaction gouvernementale à cet échec. Par la crispation des mécanismes de contrôle des Indiens inscrits, on entend précipiter le départ des populations vers les villes, alors considérées comme des espaces privilégiés d'assimilation. C'est l'histoire de ces enfants des Premières Nations assimilés par l'adoption à la suite d'une intrusion des autorités provinciales dans un domaine juridictionnel jusque-là réservé au fédéral. Ce relatif partage des responsabilités, dont il existe d'autres exemples, est toutefois loin de signifier un retrait des Affaires Indiennes fédérales. Avant même que ce ministère existe, la rigidité croissante dans l'application de certaines clauses de la *Loi sur les Indiens* contribue elle aussi aux départs forcés de quantités de personnes à destination des villes. C'est le cas de ces femmes, contraintes de quitter leur réserve en raison de la mise en œuvre inflexible du déterminant patrilinéaire édicté par la Loi jusqu'en 1985. Porteuse d'un diktat spatial fondamental, cette clause discriminatoire permet d'entrevoir le lien entretenu entre survie culturelle et contrôle de la mobilité puisque quitter la réserve signifiait perdre le statut d'Indien. Pour la bureaucratie fédérale, cette perte était signe d'intégration à la société eurodescendante et d'abandon de l'appartenance à l'autochtonie. Forcer les départs

contribuait, aux yeux des politiques, à accélérer l'assimilation d'une population dont le prix en matière de gestion bureaucratique était jugé trop élevé. De fait, si les migrations forcées ont contribué à grossir le nombre de personnes en ville, elles ont du même coup sédimenté davantage la configuration hétérotopique opposant ville et réserve. C'est ainsi que l'application stricte de la *Loi sur les Indiens* reproduisit la dichotomie territoriale culturellement signifiante aux yeux de l'État fédéral en réactivant, grâce à la question du statut, les frontières garantes de l'ordonnement d'un territoire national au sein duquel la ville était considérée comme l'envers des réserves, ces espaces naturalisés au rang de territoires indiens. En quelque sorte relayées au statut d'étrangers de l'intérieur dès lors que les personnes arrivaient en ville, la limite franchie est en réalité moins culturelle que juridique, la démarcation étant fondée sur la compétence constitutionnelle entre une réserve de ressort fédéral et une ville de la province.

À partir des années 1970, les sociétés autochtones s'affirment publiquement en dehors du carcan socio-spatial imposé, spécialement dans la métropole montréalaise. À mesure que la ville devient un lieu stratégique de mobilisation pour des Premières Nations déterminées à revendiquer des droits territoriaux qui leurs ont été trop longtemps usurpés, le poids démographique des populations urbaines se renforce. L'implication des représentants politiques cris, inuit et naskapis dans les négociations menées dans le cadre de la *Convention de la Baie James et du Nord québécois* a eu pour conséquence de charrier ponctuellement dans son sillage des populations dont les trajectoires socio-économiques les différencient de ceux déjà présents en ville. Point de ralliement politique, Montréal devient également un relais économique stratégique dont résulte la constitution d'un secteur d'employabilité autochtone. De surcroît, l'institutionnalisation de Montréal en tant que relais hospitalier du Grand Nord amènera également de nombreux Cris – pour ne citer que ceux-ci – à fréquenter la ville de manière plus ou moins durable. Si les décennies 1970 et 1980 sont mémorables, c'est bien parce qu'elles ont contribué à affaiblir la nature hétérotopique de la structure géographique au sein de laquelle villes et réserves représentent deux entités antagonistes dont la démarcation se relâche au gré de la mobilité des individus vers un rapprochement à la fois social et spatial. L'assouplissement de la frontière circonscrivant d'une part l'univers des réserves et des territoires ancestraux les subsumant

et d'autre part les villes est consacré par le vote de l'Arrêt Corbière (1999) qui introduit véritablement un bémol à la cristallisation, par la *Loi sur les Indiens*, de l'incompatibilité culturelle et politique entre la figure sociale de l'Indien et celle, spatiale, de la ville. Alors que la ville de Montréal joue le rôle de recours spatial permettant de se frayer un chemin sur l'échiquier politique mais aussi économique, les regards ne sont pas pour autant tournés vers la vie qui s'instaure dans cet espace urbain. Quand bien même la césure entre ces espaces se soit atténuée, il reste toujours difficile d'aborder la ville comme un ancrage légitime des sociétés culturellement identifiées à l'autochtonie jusqu'aux années 1990.

Parce qu'elle performe telle un « fait spatial total » (Lussault, 2009), rendant visible un conflit social dont l'enjeu est territorial, la crise d'Oka (1990) marque véritablement un retour des présences autochtones urbaines dans la narration de l'histoire de Montréal. En dehors de l'action menée par les collectivités mohawks, cet événement révéla précisément le potentiel en termes de mobilisation des noyaux sociaux organisés à partir de la ville et notamment autour du Centre d'amitié autochtone de Montréal (CAAM). La reconstitution de la trajectoire du CAAM atteste en effet de l'existence d'une entité communautaire montréalaise qui se construit progressivement depuis les années 1970 au gré des flux du redéploiement spatial des populations dont nous avons fait mention. La première version du Centre, localisée à Côte-des-Neiges, s'épanouit au rythme de ces vagues migratoires conduisant à l'appropriation temporaire ou permanente de la ville par une population culturellement hétéroclite et intergénérationnelle. La structure bénéficie alors de la proximité spatiale de lieux fréquentés par de nombreux Autochtones tels que l'Hôpital Général accueillant les patients du Grand Nord ou encore l'Université Concordia. Des structures autochtones, telles que l'antenne urbaine de Femmes Autochtones du Québec (FAQ) ou la Nunavik House (anciennement appelée Northern Quebec Module), sont également proches du Centre avec les acteurs duquel elles contribuent à initier d'autres lieux (Foyer pour Femmes autochtones de Montréal, Services Parajudiciaires Autochtones du Québec, Foyer Waseskun). La seconde version du Centre, située sur le boulevard Saint-Laurent, n'est pas en reste sur cette dynamique, comme en témoigne la création de la Commission des ressources humaines des Premières Nations du Québec et du Labrador (CRHPNQL). De tous temps, le CAAM a représenté un incubateur de programmes, de

services et de lieux ; des initiatives instruites par une réflexivité collective également incarnée par la production de rapports ou l'organisation de rencontres et de colloques.

Parce que l'émulation collective qui prend place autour du Centre charrie dans son sillage d'autres lieux initiés à partir de la structure ou en partenariat avec d'autres institutions autochtones de la ville, la centralité en termes de localisation du CAAM se trouve être aussi fonctionnelle. En s'émancipant des murs du centre, l'organisation du premier pow-wow montréalais en 1982 témoigne du rayonnement symbolique de l'institution, tout autant que des présences autochtones urbaines, sur la ville. Il en est de même pour les multiples partenariats institués au fil des années 1990 et 2000 dans l'optique de répondre aux besoins des populations les plus démunies. En vertu de cette visibilité institutionnelle, la structure a aussi pu jouer le rôle de relais permettant à certains Conseils des Bandes de joindre leurs populations éparpillées dans l'espace urbain. C'est pourquoi le CAAM s'est imposé au fil de la seconde moitié du XXe siècle comme un lieu de condensation socio-spatiale représentant simultanément le réseau des institutions autochtones montréalaises et la présence communautaire de la ville se révélant aux personnes dans leur pratique du lieu. Si aujourd'hui ce pouvoir de représentation a évolué, cela reste au bénéfice des multiples structures et institutions qui voient le jour depuis les années 2000, renforçant ainsi la complexité de l'archipel des lieux formant le Montréal autochtone de ce XXI^e siècle.

Un véritable maelström de forces collectives prend place autour du CAAM occupant progressivement la tête du réseau spatial de la ville ; une place qui, en dépit de ses dernières mutations, est toujours dotée d'une certaine centralité affective. Cet attachement est le résultat des modalités de l'investissement des personnes qui ont fait son histoire. Plus qu'un espace de sécurité matérielle, le Centre est un espace de sécurité culturelle. Et pour cause, il constitue un lieu de co-construction sociale où se lient les relations interpersonnelles permettant aux individus de mobiliser certains types de ressources (relationnelle, professionnelles, culturelles etc.) afin de s'intégrer à Montréal en construisant petit à petit un « chez soi » dans la ville. Parce que la fréquentation de cette institution permet de réactiver les liens de solidarité, son épanouissement progressif

correspond à la solidification d'un noyau communautaire rassemblant des individus dans une métropole où l'invisibilité régnait jadis. En construisant une collectivité sur cette base expérientielle, les personnes ont institué une identité commune fondée sur le partage d'une histoire et d'un certain rapport aux lieux d'origine et d'accueil. Le Centre est le catalyseur de cette mise en commun fondée sur l'interférence quotidienne de la mémoire personnelle – la biographie de chacun – et d'une mémoire collective faite d'événements historiques comme la dépossession ou l'expérience des pensionnats. Bien plus qu'un simple emplacement, ce lieu est une rencontre caractérisée par l'ouverture interculturelle sur les Premières Nations du Québec et d'ailleurs plutôt que par l'imposition d'un moule culturel qui performerait sur le devenir identitaire des individus. L'existence du CAAM permet donc un dépassement du point de vue de l'échec associé au départ des communautés et du spectre de la faillite identitaire personnelle si proche d'une vision hétérotopique de l'espace où la ville, en tant qu'envers des réserves, est considérée comme un espace non-autochtone.

C'est toute la portée heuristique de ce lieu de négociation sémantique du collectif que de contribuer à renouveler l'articulation entre le local, l'espace vécu au quotidien, et l'enracinement plus large dans des territoires ancestraux, qu'ils soient pratiqués ou imaginés. Le processus de fabrication communautaire du lieu confère le pouvoir de s'identifier comme Autochtones à partir de Montréal et déplace ainsi les critères de l'appartenance géographique d'une ontologie des lieux réduite à la pratique des territoires ruraux vers une compréhension plus ouverte des territoires de l'autochtonie. Ces derniers doivent être appréhendés pour leur fluidité à mesure que les spatialités individuelles décroissent l'existence des sociétés autochtones du maillage spatial hérité de la colonisation et dont la réserve représente la partie la plus visible. Car la mobilité caractéristique de ces spatialités n'est pas étrangère à la valorisation de cette conception des territoires autochtones contemporains qui tolère l'appropriation des espaces urbains. Sans pour autant minimiser la spécificité montréalaise, il faut d'ailleurs souligner que la fabrication d'un lieu comme le CAAM est intervenue dans plusieurs villes du Québec de sorte qu'il est possible d'affirmer, aujourd'hui, que la ville occupe une nouvelle place dans les sociétés autochtones. La preuve en est dans la reconnaissance du droit de représentation des pendants urbains des sociétés autochtones conféré au Regroupement des Centres

d'amitié du Québec (RCAAQ) au nom des CAA, de la part de l'instance politiquement représentative des Premières Nations du Québec, à savoir l'APNQL (Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador).

Avant même la signature de cet accord (2005), le début du siècle se caractérisait déjà par une valorisation inédite du rôle des Centres dans le cadre des résultats de la *Commission royale sur les peuples autochtones*. Fort de cette reconnaissance, le mouvement social incarné par les acteurs québécois des CAA formule peu à peu une philosophie de l'action instrumentalisée par la pratique de l'économie sociale, comprise comme un outil de développement en harmonie avec une certaine image des sociétés autochtones. C'est précisément parce que leurs pratiques se sont inscrites dans une perspective culturelle que la réflexivité collective de ce sujet collectif a mené à une tentative de redéfinition des enjeux soulevés par l'affirmation des présences autochtones urbaines aboutissant à un projet de transformation sociale et identitaire. Dans l'optique de repenser la place qu'occupent les collectivités urbaines au sein de la société autochtone tout autant que non autochtone, leur réflexion s'est inspirée d'idées qui, à l'issue de la circularité des savoir sociaux, sont venues nourrir leurs intuitions collectives. C'est notamment le cas de l'idée de société civile sur laquelle nous allons revenir brièvement afin d'éclairer ensuite le contexte dans lequel il faut comprendre le recours à l'idée de diaspora.

Dans *Droit et démocratie* (1993), Jürgen Habermas conçoit l'espace public comme un intermédiaire essentiel à la formation de la volonté de l'État. En tant que zone-tampon entre la société civile et la société politique, il se réalise à la fois comme un espace autonome peuplé d'intérêts privés et une arène d'observation pour le gouvernement. Cet espace « pédagogique », mettant à jour les prises de consciences collectives, permet donc d'articuler les besoins significatifs pour la société et de gérer les conflits latents, les problèmes refoulés, et les intérêts qui échappent à toute organisation. À présent, soulignons qu'en 2011 le gouvernement fédéral confiait à la fédération nationale des CAA (l'ANCA) la charge d'organiser des consultations nationales sur les thèmes de la citoyenneté et de l'identité, un processus chapeauté au Québec par le RCAAQ. Au-delà de la confirmation du rôle civique à jouer par le mouvement des CAA, cette initiative semble être le signe de la

réflexivité d'un État fédéral soucieux de renouveler sa rhétorique et ses pratiques. N'oublions pas que le gouvernement peut également être le bénéficiaire de la circularité de l'horizon des savoirs sociaux dans l'optique d'une refonte de la place des citoyens autochtones dans les villes. Sans extrapoler davantage, notons seulement que l'espace public où s'exprime la société civile, en tant que source d'interférence entre l'opinion des citoyens et les décisions de l'état, représente une forme de « tiers secteur » habermassien où de nouvelles solidarités se forment en réponse aux inégalités sociales nées d'un marché autorégulé en vertu d'un néo-libéralisme dévastateur et de la faiblesse d'intervention des pouvoirs publics. Il y a fort à parier que dans ce contexte, la pratique de l'économie sociale au sein de l'entreprise collective des CAA représente une aubaine pour un gouvernement désireux de déléguer ses responsabilités, et bien que normalement la question urbaine échappe à son emprise juridictionnelle. En ce sens, le mouvement des CAA peut être inclus dans la définition donnée par Jürgen Habermas des éléments d'une société civile faite d'organisations, d'associations et de mouvements qui condensent, répercutent et amplifient dans l'espace public la résonance des problèmes sociaux rencontrés dans la sphère de la vie privée.

Ce constat nous amène à considérer la capacité à déconstruire les diktats spatiaux qui ont opérationnalisés l'enfermement des sociétés autochtones dans une position spatiale au sein de laquelle la ville a longtemps été exclue. En marquant une reconnaissance du poids civique du mouvement des CAA, l'enquête nationale chapeautée par l'ANCA à la demande des autorités fédérales témoigne des conditions sociales de possibilités en ce qui a trait à l'intégration dans la société civile et, plus encore, de l'univers des significations sur le substrat duquel la reconstruction souhaitée par le mouvement des CAA peut s'opérer. Cet univers des significations, nommé par les thèmes de la citoyenneté et de l'identité, renforce la légitimité de défendre la ville comme un lieu d'ancrage privilégié des sociétés autochtones. Car le projet de transformation sociale et identitaire défendu par le mouvement des CAA peut être compris comme une réaction à l'enfermement des sociétés autochtones à l'écart de la société dominante auquel correspond l'effacement passé des présences urbaines dont l'affirmation culturelle était rendue illégitime. En tablant sur les liens avec l'univers des communautés, ce projet laisse entrevoir une reconstruction de la

place des villes dans les territoires contemporains. C'est cette orientation pratique qui a vraisemblablement inspiré le recours au sens commun de l'idée de diaspora. Ce point nous a amené à questionner cette intuition collective sous l'angle d'une catégorie analytique permettant de réfléchir les spatialités de population en dehors de cadres territoriaux dans lesquels leur existence identitaire et citoyenne a pu être consignée par la politique fédérale.

De l'ouverture sur des formes alternatives de modernité découle une appropriation massive du concept de diaspora par des populations que l'on aurait pu juger impropres à endosser ce qualificatif (Mitchell, 1997, Chivallon, 1999b, 2002, Clifford, 1997, 2010). Ce n'est plus exclusivement auprès des formations politiques nationales que le recours à l'idée de diaspora se fait le plus fréquent, mais bien auprès de populations défiant précisément le processus de catégorisation si caractéristique des États-nations modernes. Les communautés autochtones faisant l'expérience des urbanités au Québec et dont la condition est publicisée par le mouvement des CAA n'échappent pas à ce paradoxe. C'est le scepticisme envers l'imposition d'un Soi collectif ne pouvant authentiquement être autochtone dans les villes qui a vraisemblablement joué le rôle de moteur de l'activité de création du sens se donnant à voir dans la rhétorique du mouvement des CAA. Dans ce contexte, la conscience diasporique constitue une compétence sociale relevant d'une intellectualisation de leur condition. Le produit en est la reconstruction d'une place pour le pendant urbain des sociétés autochtones contemporaines échappant aux cadres spatiaux inhérents à la catégorisation développée par la nation moderne canadienne. C'est dans l'optique de contrebalancer la conception hétérotopique des territoires autochtones contemporains que le projet de transformation sociale et identitaire développé par le mouvement des CAA entend défendre une vision selon laquelle il est possible d'« être en ville et [de] continuer d'être autochtone » (RCAAQ, 2006 : 13). De cette vision se dégage une conception intégrée des territoires de la modernité autochtone, « intégrée » car ville, réserve et territoires ancestraux y représentent des ensembles articulés au sein d'un continuum spatial. Il nous semble retrouver dans le constat de ce continuum spatial un argument faisant écho à la volonté du mouvement des CAA de se penser en termes de société civile. Cette idée reflète le fait que les noyaux sociaux articulés autour des Centres maintiennent une forme d'intégration aux sociétés autochtones plutôt qu'une assimilation à la société d'accueil.

Toutefois, la possibilité du rapprochement entre l'expérience diasporique et la condition urbaines des Premières Nations s'arrête là. Et pour cause, considérer cette dernière comme une organisation sociale en diaspora classique réitère l'idéologie de la réduction contestée. Car ce schème porte en lui l'idée de franchissement de frontières infranationales matérialisées par la limite juridictionnelle entre les enclaves fédérales et les territoires provinciaux. Postuler la dispersion diasporique consiste alors à réitérer la sacralisation de l'influence culturelle des espaces de l'Origine ingratement réduits aux réserves. Prôner cette suprématie de l'appartenance, c'est oublier que ces peuples étaient auparavant omniprésents sur un espace progressivement morcelé par l'État-nation au bénéfice des colons spatiophages. En validant la nature hétérotopique des cadres spatiaux hérités de la colonisation, ce recours dessert donc le travail de redéfinition de la place de leurs populations initié par le mouvement des CAA.

La seconde mouture d'interprétation théorique de la diaspora n'est guère plus bénéfique en ce sens que l'idée de conscience diasporique ne semble pas jouer en faveur du projet initié par les acteurs en question. Pourtant, on aurait pu croire qu'en déplaçant l'accent analytique de l'expérience du déplacement aux reformulations culturelles des collectivités installées dans les nouveaux sites de leur vie sociale, il était possible de valoriser la ville comme espace légitime d'ancrage des cultures autochtones. Or, la ville, comprise en termes de localisation plutôt qu'en tant que forme urbaine, ne représente pas un « nouveau » site d'épanouissement des sociétés autochtones. Ce serait occulter le processus délibéré d'enfermement historique servant les intérêts de l'État-nation canadien. Plus important encore, l'approche en question, en valorisant le caractère situé des discours produits, entend comprendre les formulations identitaires en dehors de la ligne ininterrompue et rassurante de l'origine et contribue ainsi à dématérialiser la filiation territoriale au profit d'ancrages contextualisés. C'est précisément sur ce point que le champ de réflexion sur l'idée de diaspora appartenant à la seconde vague d'interprétation du terme révèle son impuissance quant à une description alternative de la condition urbaine en contexte autochtone. À plusieurs reprises, nous avons clarifié les enjeux inhérents à la distinction entre identité culturelle et ethnique, cette dernière correspondant à la situation des Premières Nations. L'un de ces enjeux réside précisément dans le partage d'une origine

ancestrale, ethniquement constitutive, à défaut de laquelle il n'est guère possible de parler d'autochtonie. C'est pourquoi la notion de diaspora hybride ne permet pas vraiment d'honorer la spécificité des urbanités autochtones.

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, tout n'est pourtant pas à jeter dans ces réflexions. Dans cette dernière version de la déconstruction, ce sont des espaces où les grandes déterminations collectives ne semblent plus avoir d'emprise qui sont recherchés. La ville, d'autant plus lorsqu'elle est cosmopolite comme l'illustre le cas montréalais, mais aussi les CAA peuvent représenter ce type d'espaces où la logique moderne des dualismes, culturels comme nationaux, peut être rompue. Sans pour autant nier la force de la domination symbolique des structures qui en naissent (pourquoi privilégier la vision du RCAAQ et pas une autre ?), nous postulons qu'il est possible d'élargir cette vision à l'existence d'un espace sans limite, où les oppositions et la logique binaire n'ont plus d'emprise, un espace d'où l'oppression est conjurée. Cet espace est plus ou moins donné à voir (à entendre ou à lire), plus ou moins enfoui par les nombreuses décennies de mise en œuvre de l'idéologie territoriale fédérale dont la teneur hétérotopique s'affaiblit peu à peu. Nous pouvons penser que cet espace subliminal concerne une liberté dont chacun se verrait doté pour accomplir, dans les lieux de l'imaginaire, le travail de déstabilisation des significations imposées aux populations urbaines et dont le mouvement des CAA se fait un interlocuteur. Ce point nous a encouragée à réfléchir les spatialités autochtones du point de vue des individus car leurs récits témoignent de la mise en intrigue d'identités narratives dans lesquelles l'espace, les territoires et les lieux se trouvent recomposés. L'objectif de la dernière partie de la thèse était donc de sonder la réflexivité de personnes racontant des pistes de compréhension bénéfiques à quiconque s'engage dans le délicat exercice de penser l'espace au-delà des cadres territoriaux contraignants l'existence des cultures.

En donnant la parole à des personnes, il s'agissait de reconnaître leur capacité à fabriquer de manière autonome des chaînes de significations – ce que nous avons appelé les plis – dont découlent des agencements à la fois sociaux et spatiaux, ces origamis narratifs construits par chacun afin de donner sens à son espace personnel, mais aussi pensé comme collectivement partagé. Ce n'est pas exclusivement une vue *sur* l'individu, mais *à travers* celui-ci qui en ressort. Le choix de comprendre les spatialités individuelles à travers la

conception barthienne des frontières ethniques révèle en effet une compréhension processuelle de l'extériorité racontée par la personne. Autrement dit, les identités narratives dressent un portrait de Soi-même comme des Autres. C'est donc des conceptions différentes du collectif qui se dessinent du point de vue, endogène, d'un sujet se projetant dans une extériorité – le groupe ethnique, la société civile – aux configurations différentes. Les deux témoignages qui forment la moelle épinière des chapitres défendent ainsi des projets de vie qui diffèrent pour leur conception du collectif en raison de la physionomie culturelle et du degré d'inclusivité auquel il est associé. Pour autant, les récits mis de l'avant manifestent des points d'achoppement sémantiques comme l'illustre par exemple le sentiment partagé que le vécu en réserve n'est pas forcément un gage d'authenticité culturelle. Il est aussi impératif de noter que l'objectif n'était pas de catégoriser ces positionnements, l'un privilégiant la généricité quand l'autre s'ancrait dans le particularisme. La conglomération des témoignages offre plutôt de positionner les récits des uns et des autres à partir du tronc commun que représente la parole des deux personnes mises de l'avant, un travail duquel émergent deux orientations conceptuelles.

Ces positionnements sont tous teintés par la coprésence et son impact en matière de construction de soi, en somme l'énigme de l'Altérité. Complémentaire, l'énigme du chez Soi désigne le travail de positionnement identitaire de chacun dans l'espace raconté. Ces deux énigmes correspondent aux catégories conceptuelles résultant d'une démarche de traitement des données en fonction des acquis de la *grounded theory*. Comme dans le cadre de la fabrication du collectif (énigme de l'Altérité), la frontière entre le chez soi ailleurs et le chez soi ici (énigme du chez Soi) n'est pas la même pour tous. En témoignant de l'expérience de différentes formes de proxémie, les récits révèlent la mise en intrigue de la relation dialectique entre les « territoires du continu et du contigu » et les spatialités « fréquemment discontinues que pratiquent les populations qui les habitent » nous dirait Xavier Piolle (1991 : 357). Relativement institutionnalisé, le premier type de territoire peut aussi bien faire référence au maillage administratif des autorités fédérales (les réserves et établissements amérindiens, le pays), qu'à celui de la Province ou encore aux aires d'influence culturelle identifiées par les Premières Nations elles-mêmes comme l'illustre la perception d'être, à Montréal, en territoire mohawk. Ce sont ces cadres territoriaux qui sont

mis au défi par la mobilité des personnes dont les spatialités remodelent quotidiennement leur espace vécu personnel. La mise en commun des perceptions qui en naissent, par des populations usant des mêmes espaces, nous encourage à aborder cette dynamique sous l'angle d'une reconfiguration territoriale globale au sein de laquelle les appartenances se renforcent à mesure que les lieux d'ancrage – urbains mais pas seulement – se multiplient. Les identités collectives se complexifient proportionnellement à cette réappropriation multi-site et, ce faisant, portent en elles une variabilité croissante. Les récentes péripéties institutionnelles impliquant l'image du CAAM en offre un exemple. Une occasion de renouvellement théorique des représentations quant à l'ancrage des sociétés autochtones pourrait donc résider dans la remise en question du caractère invariable des affiliations, des appartenances et des solidarités de groupes.

Un premier niveau de reconstruction de ces représentations est aisément défendable. Au cœur de ce doctorat se trouve en effet l'idée que le découpage moderne des groupes en insularités isolées auxquelles on attribue des territoires d'un point de vue exogène est l'avatar de l'expansion coloniale passée. L'existence d'un espace précolonial maillé par des réseaux de relations – qu'elles soient stratégiques, belliqueuses ou simplement pacifiques – entre Premières Nations formant une chaîne de société est une conception aujourd'hui amplement démontrée. Pourtant, si l'on reconnaît par exemple que les Hurons traitaient avec les Innus ou les Mohawks, on admet beaucoup moins facilement que le territoire de l'un pouvait « traditionnellement » être pratiqué par l'autre. Il n'est évidemment pas question de nier l'ancrage privilégié des Premières Nations dans certaines aires géographiques. Ce serait considérer des millénaires de traditions (linguistiques, rituelles, techniques, alimentaires, etc.) comme interchangeables, une illusion frappante de méconnaissance quant à la complexité des cultures autochtones. D'un point de vue purement géographique, il s'agit néanmoins de reconnaître qu'il ne s'agissait pas de territoires aux frontières strictement délimitées à la manière des États-nations westphaliens, et dont le modèle – est-il nécessaire de le rappeler ? – reste somme toute d'inspiration européenne. Rappelons que, lorsque le modèle westphalien s'est imposé à partir du XVII^e siècle en Europe, il visait la légitimation d'une congruence entre identité nationale et territoire, afin de valoriser la primauté d'une forme d'État bien particulière, l'État-nation,

qui devenait alors le pilier de l'architecture internationale. Lorsque nous tentons l'analogie entre ce modèle et la représentation, largement dominante, de territoires autochtones précoloniaux bien circonscrits, c'est en référence au fait que le « système » westphalien est fondé sur le principe de souveraineté d'une entité (l'État-nation en Europe comme ce peut être une organisation politique précoloniale) sur un territoire et de non-intervention dans les affaires internes des autres entités. En somme, cette analogie vise à illustrer le fait que le regard porté sur les territoires autochtones du passé est parfois empreint d'un ethnocentrisme européen qui empêche de comprendre les territoires d'une façon alternative. Pourtant, accepter la fluidité des territoires autochtones, c'est reconnaître que l'on peut être partout en territoire autochtone, y compris dans les villes d'aujourd'hui.

En filigrane du travail de mise en intrigue de leurs actions, les personnes rencontrées remanient l'agencement spatial des éléments formant les territoires. On l'aura compris, à l'issue de ce travail de thèse, ce n'est plus tant la ville et les urbanités qui font office de figure spatiale, mais bien les territoires contemporains. La constitution de ces derniers obéit à une physique mouvante qui, tel un magma, ondule au gré de la position des individus. Dans un tel contexte, l'idée de frontière est annihilée à mesure que l'expérience de la ville conduit à un changement de référent. Tandis que les récits reconstruisent les lieux d'origine tout autant que la ville, il n'est guère plus possible de considérer le passage d'un lieu à l'autre comme un itinéraire linéaire discontinu, mais bien comme une circulation connectant ces entités. Les urbanités sont à la fois la source et la conséquence de cette logique d'appropriation territoriale, elles en sont le produit comme elles la produisent. Plus encore, c'est dans la rencontre de l'Autre que le changement semble s'opérer. Incontournable à cet égard, les lieux sont fabriqués par les personnes à la manière d'un événement, ce qui leur confère leur nature mutable. En s'appropriant les lieux, les sujets géographiques les mettent en relation et orchestrent ainsi la fluidité des territoires collectivement signifiants.

Cette fluidité pose la question – cruciale en contexte autochtone – de la continuité et, à travers elle, du changement ; ce qui constitue un second degré de reconstruction des représentations quant à l'ancrage des cultures autochtones. S'il est aisé de plaider pour la

désincarcération des territoires institutionnels dans lesquelles ces sociétés ont été cantonnées, il est beaucoup moins facile de penser leur existence en dehors de ligne temporellement ininterrompue de leur origine immémoriale. Il semble d'ailleurs que ces deux manifestations de la continuité (spatiale et temporelle) s'imbriquent de façon à conférer toute leur particularité à ces peuples. Rappelons à nouveau que c'est dans le principe de continuité temporelle que s'opère la distinction entre minorité culturelle et minorité ethnique. Il est donc extrêmement délicat de déconstruire l'équation moderne voulant qu'un territoire soit peuplé d'un groupe lui-même dépositaire d'une culture. Car si la colonisation est une rupture historique facile à désamorcer, l'identification des conséquences de l'expérience de la modernité représente un tout autre défi à quiconque entend préserver le sentiment de continuité tout en conceptualisant le changement. C'est dans ce contexte que nous nous permettrons un nouveau développement théorique.

Un an après les premières esquisses de la notion d'identité narrative, et sans jamais la mentionner explicitement, Pierre Bourdieu (1986) dénonçait « l'illusion biographique » désignant les risques encourus par quiconque entreprendrait un tournant narratif faisant foi d'une confiance méthodologique envers le témoignage autobiographique des individus¹⁵⁶. L'acte de raconter conduirait à une « création artificielle de sens » (*ibid.* : 70) ce qui justifie son refus de le considérer comme fondateur d'identité. C'est la capacité de porter un regard lucide sur leurs actions de la part des individus que Bourdieu met en doute au profit de sa thèse de l'*habitus* compris comme l'ensemble normatif de déterminations sociales et culturelles. Bien qu'en introduisant l'idée de stratégie individuelle son travail marque une rupture en regard du structuralisme lévi-straussien, il ne considère pas les individus comme des acteurs, encore moins des sujets, mais bien comme des agents dont les actions sont commandées par des surdéterminations leurs échappant et seulement données à voir au sociologue par l'entremise de son travail d'interprétation.

La dénonciation de l'illusion biographique se fonde sur la négation de la pertinence de la notion d'ipséité précisément là où l'apport de Ricœur est d'associer des notions (ipséité et mêmeté) jusque-là pensées comme séparées, voire antithétiques (Truc, 2005). Le

¹⁵⁶ Dans la continuité des réflexions de McIntyre (1981), c'est dans *Temps et récit* (Tome III, 1985) que Paul Ricœur introduit en effet l'idée d'identité narrative qu'il développera plus en profondeur dans *Soi-même comme un autre* (1990).

récit biographique constitue cette alliance des contraires. Dans ce contexte, la mêmété est à l'habitus, ce que l'ipséité est à l'illusion (biographique). Car ce qui dérange, au fond, c'est cette dernière partie, mouvante, de l'identité, celle-là même qui la met en péril nous dirait Bourdieu. Celle qui, perméable au changement, entretient selon Ricœur une relation dialogique avec ce qui est de l'ordre de l'immuable, de l'acquis, le même, en somme l'identique. Compte tenu de notre parti pris pour l'approche ricœurienne, nous aimerions défendre l'idée que c'est plutôt l'illusion de l'identique qui doit être dénoncée et non pas l'opportunisme identitaire associé à l'ipséité en tant qu'illusion de Soi donnée aux autres. C'est tout du moins ce que la transposition en contexte autochtone de ce débat théorique entre deux modèles temporels de l'identité semble indiquer. Car dans une telle situation d'attachement séculaire à l'espace, n'est-il pas coloniser à nouveau ces peuples que de refuser de reconnaître qu'ils vivent la modernité au même titre que les autres populations, qu'ils évoluent et transforment leurs propres représentations au fil de cette expérience, bâtissant avec l'histoire ce qu'ils deviennent aujourd'hui, advenant une société aux configurations culturelles et sociales inédites ? L'objectif n'était-il pas de rendre la maîtrise de leur historicité à des collectivités ostracisées dans les marges de la narration de l'histoire des villes, de la province et du pays tout entier ?

À cette question de la modernité, chaque groupe apporte une réponse qui lui est propre. Pour autant, nous ne pouvons généraliser les points de vue défendus dans cette étude doctorale à l'ensemble des sociétés autochtones. C'est ici que se situe, selon nous, l'illusion biographique. Car notre approche, fondée sur le positionnement individuel des uns envers les autres ainsi que sur la rhétorique du mouvement des CAA, contribue à la mise en évidence de conceptions situées des territoires. Ce qu'il nous a été donné de voir, ce sont les regards de sujets, individuel et collectif, portés à partir de positions singulières opérant seulement le temps du récit. En somme, il s'agit de reconnaître la détermination des postures d'énonciation dans le travail réflexif de désarticulation et de reconstruction des figures spatiales formant les territoires (ce qui ne revient aucunement à nier la force des déterminations collectives opérant en contexte autochtones). C'est pourquoi le savoir produit appelle un élargissement par la confrontation d'autres positions. Ce dernier terme est à comprendre au sens – figuré – du social comme de celui – propre – du spatial en

raison de leur consubstantialité fondatrice des questions autochtones. C'est d'ailleurs en ce point que se situe la principale limite de cette thèse qui ne définit pas des concepts précis, mais propose plutôt des orientations conceptuelles destinées à reconstruire le corpus théorique permettant d'aborder les présences autochtones urbaines. Conformément à la démarche prônée par les tenants de la *grounded theory* (Glaser et Strauss, 1967 : 23), l'étape suivante consiste à confronter les catégories conceptuelles soulignées avec l'étude d'autres groupes. Il peut s'agir de ces positions autres qui représentent autant d'étude de cas supplémentaires sans lesquels la reconstruction d'un cadre théorique aboutis quant à l'appréhension des urbanités autochtones ne peut avoir lieu. Ces positions sont celles des personnes qui font les urbanités autochtones à partir d'autres villes, mais aussi d'espaces autres que la ville et, ce faisant, reconstruisent au même titre les lieux donnant chair aux territoires autochtones contemporains. Appréhender la ville pour prendre la mesure des recompositions territoriales opérant sur l'espace des sociétés autochtones ne peut se faire qu'au prix d'une valorisation des orthodoxies propres à chacune des positions que les populations formant lesdites collectivités sont susceptibles d'occuper.

Le parallèle avec le caractère doctrinal de l'orthodoxie n'est pas anodin. Il est une référence explicite au travail de Tom Flanagan (2004). Ce dernier dénonce l'« orthodoxie autochtone » dans le contexte de la période d'effervescence contemporaine marquée par la venue d'une pluralité des récits portés devant les tribunaux et mettant en scène les relations entre Premières Nations et État dans le sens de leur remise en question. Loin de partager les vues de cet auteur, dont les implications auprès du gouvernement conservateur de Stephen Harper rendent plus que douteuses ses motivations, cette mention nous permet plutôt de souligner à quel point il est difficile de plaider pour une reprise en main de leur propre destinée de la part de populations victimes du racisme d'un État encore en proie à véhiculer des représentations colonisant les esprits. Car la dénonciation de cette prétendue orthodoxie se fonde largement sur la critique de l'« amalgame des éléments de révisionnismes historiques, d'études juridiques importantes et de l'activité politique autochtone des trente dernières années » (*ibid.*). En ce sens, les enjeux inhérents à la maîtrise de l'historicité d'une société sont tels qu'il est toujours préférable de diaboliser les tentatives de réappropriation que leur imposition peut susciter et qui menace, du même coup, la version

narrativement hégémonique de l'histoire nationale. Or, l'expérience de la modernité, nous l'avons vu, est vécue par tous de manière différenciée. En ce sens, il n'existe pas une orthodoxie hégémonique, ni même deux versions – l'une autochtone, l'autre eurodescendante – mais bien une multitude d'entre elles, pouvant être équivalentes au nombre d'individus habitant et partageant le même espace. Ces orthodoxies relèvent du pouvoir des individus et des collectivités à faire coexister des structures de pensée à l'origine des multiples fils tissant les affiliations aux espaces de la société. Réhabiliter les présences autochtones dans les villes ne peut se faire qu'en misant sur l'entrelacement créateur des orthodoxies territoriales de chacun. C'est au prix de cette démarche qu'il devient possible de se libérer de l'évidence de l'exotisme, comprise comme le regard, parfois empreint d'animosité, porté par ceux qui envient les « privilèges » (ceux-là mêmes qui ironiquement reproduisent la dépendance des peuples autochtones) d'une catégorie bureaucratique et, encore plus souvent, pétri de l'intérêt néophyte d'un public bien souvent fasciné par une image romantique des Autochtones inspirée d'une iconographie passéiste. Espérons que ce XXI^e siècle sera celui de la transformation de cette évidence de l'exotisme en l'énigme de l'autre contemporain, l'autre autant que l'espace autre, cette dernière énigme étant la réponse que chacun apporte à l'expérience de la modernité.

BIBLIOGRAPHIE

ABDALLAH-PRETCEILLE, Martine et Louis PORCHER, *Éducation et communication interculturelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, 192p.

ABSOLON Kathleen et Anthony WINCHESTER, *Cultural Identity for Urban Aboriginal Peoples Learning Circles. Synthesis Report*, Ottawa, Report for the Royal Commission on Aboriginal People : Urban perspective, 1994, 321p.

AGIER, Michel, *Anthropologues en dangers. L'engagement sur le terrain*, Paris, Les cahiers de Gradiva, 1997, 125 p.

AGNEW, John, « The Territorial Trap: the Geographical Assumptions of International Relations Theory », *Review of International Political Economy*, vol. 1, n° 1, p. 53-80.

ALDERSON-GILL et ASSOCIATES CONSULTING INC., *Évaluation formative des projets pilotes de la Stratégie pour les Autochtones vivant en milieu urbain*, Projet de rapport définitif. Présenté au Bureau de l'Interlocuteur fédéral Affaires indiennes et du Nord Canada, 2005, http://www.aadnc-aandc.gc.ca/DAM/DAM-INTER-HQ/STAGING/texte-text/evr_1100100014374_fra.pdf (consulté le 25 octobre 2009).

ALFRED, Gérard T., « L'avenir des relations entre les Autochtones et le Québec », in *Les peuples autochtones et l'avenir du Québec*, Gérard T. Alfred et Renée Dupuis, éd., Montréal, IRPP, 1995, p. 4-19.

APPADURAI, Arjun, « Putting Hierarchy in its Place », *Cultural Anthropology*, vol. 3, n° 1, 1988, p. 36-49.

APPADURAI, Arjun, « Sovereignty Without Territoriality: Notes for a Postnational Geography », in *The Geography of Identity*, Patricia Yaeger, éd, Ann Harbor, University of Michigan Press, 1995, 337-349.

ARBORIO, Anne-Marie et Pierre, FOURNIER, *L'enquête et ses méthodes : l'observation directe*, Paris, Nathan, 1999, 127p.

ASSOCIATION DES FEMMES AUTOCHTONES DU CANADA, *Les femmes autochtones et l'itinérance*, 2007a, http://www.nwac-hq.org/fr/documents/F_nwac.homelessness.jun2007.pdf (consulté le 25 juillet 2009).

ASSOCIATION DES FEMMES AUTOCHTONES DU CANADA, *Comprendre l'article 15 de la Charte canadienne des Droits et Libertés*, 2007b, <http://www.nwac-hq.org/fr/documents/NAWSSection15Francais.pdf> (consulté le 27 juillet 2009).

ASSOCIATION DES FEMMES AUTOCHTONES DU CANADA, *Initiative de l'AFAC sur la reprise de possession de nos nations : Nation-Building et Re-Building – Rassembler la sagesse des femmes*, Rapport final du personnel de l'Association des femmes autochtones du Canada, avril-novembre 2011,

<http://nwac.ca/sites/default/files/imce/NWAC%20French%20Final%20Report%20and%20Executive%20Summary%20-%20Dec%202017%202011.pdf> (consulté le 27 mai 2012).

ASSEMBLÉE DES PREMIÈRES NATIONS DU QUÉBEC ET DU LABRADOR, *Protocole de recherche des Premières Nations du Québec et du Labrador*, APNQL, 2005,

http://www.cdrhpnq.qc.ca/afnql_research_protocol/summary/protocole_synth_fr.pdf, (consulté le 1^{er} janvier 2009).

BACHELARD, Gaston, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1968 [1934], 181p.

BACHELARD, Gaston, *Poétique de l'espace*, Paris, PUF,

http://classiques.ugac.ca/classiques/bachelard_gaston/poetique_de_espace_3e_edition/poetique_de_espace.html (consulté le 1er janvier 2012).

BARTH, Fredrik « Socio/cultural Anthropology », in *Wenner-Gren Foundation Report for 1990-1991 Fiftieth anniversary issue*, New-York, Wenner-Gren Foundation, 1992, p. 62-70.

BARTH, Fredrik, « Les groupes ethniques et leurs frontières », in *Théories de l'ethnicité*, Philippe, Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart, éd., Paris, PUF, Collection « Le sociologue », 1995, p. 202-249.

BAYEFSKY, Anne, « The Human Right Committee and the Case of Sandra Lovelace », in *Canadian Yearbook of International Law*, vol. 20, Vancouver, University of British Columbia Press, 1982, p. 244-265.

BEAULIEU, Alain, *Les Autochtones du Québec : des premières alliances aux revendications contemporaines*, Québec, Musée de la civilisation et Fides, 1997, 183p.

BEAULIEU, Alain et Roland, VIAU, *La Grande Paix. Chronique d'une saga diplomatique*, Montréal, Libre Expression, 2001, 127p.

BÉLANGER, Yale et Ryan, WALKER, « Interest Convergence and Co-Production of Plans: An Examination of Winnipeg's 'Aboriginal Pathways' », *Canadian Journal of Urban Research*, vol.18, n°1, 2009, p. 118-139.

BELLIER, Irène, « La participation des peuples autochtones dans la constellation onusienne : les enjeux d'une présence institutionnelle », in Communication au colloque organisé par le, *Cultures et pratiques participatives : une perspective comparative*, Colloque du LAIOS et de l'AFSP (20-21 janvier 2004), 2004a,

<http://www.gitpa.org/Processus%20GITPA%20200/gitpa%20200-3%20participation%20PA.htm> (consulté le 05 aout 2009).

BELLIER, Irène, *Les peuples autochtones à l'ONU : genèse d'une identité globale, avatars régionaux et logique représentative*, 2004b,

<http://www.gitpa.org/Processus%20GITPA%202000/gitpa%202000-4%20genese%20identite%20onu.htm> (consulté le 05 août 2009).

BELLIER, Irène, « Les deux faces de la mondialisation, l'ONU et les peuples autochtones », *La mesure de la mondialisation, Cahiers du GEMDEV*, n° 31, 2007, p. 80-95.

BENNETT, Marylin, *First Nations Fact Sheet: A General Profile on First Nations Child Welfare in Canada*, 2004, www.fncfcs.com/docs/firstNationsfS1.pdf (consulté le 30 avril 2012).

BENNETT, Marylin, Cindy, BLACKSTOCK, et Richard, DE LA RONDE, *A literature review and annotated bibliography on aspects of Aboriginal child welfare in Canada*, 2e Éd, Ottawa, Société de soutien à l'enfance et à la famille des Premières Nations du Canada, 2005, http://cwrp.ca/sites/default/files/publications/en/AboriginalCWLitReview_2ndEd.pdf (consulté le 30 avril 2012).

BERDOULAY, Vincent, *Des mots et des lieux. La dynamique du discours géographique*, Paris, Editions du CNRS, 1988, 106 p.

BERDOULAY, Vincent, *La formation de l'école française de géographie. 1870-1914*, Paris, Editions du CTHS, 1995, 253 p.

BERDOULAY, Vincent et Nicholas J., ENTRIKIN, « Lieu et sujet. Perspectives théoriques », *l'Espace Géographique*, n° 2, 1998, p. 111-121.

BERDOULAY, Vincent, « Géographie culturelle et liberté », in *Géographie et liberté, Mélanges en hommage à Paul Claval*, Jean-Robert Pitte et André-Louis Sanguin, éd., Paris, L'Harmattan, Paris, 1999, p. 567-574.

BERDOULAY, Vincent, « Le retour du refoulé. Les avatars modernes du récit géographique », in *Logiques de l'espace, esprit des lieux. Géographies à Cerisy*, Jacques Lévy et Michel Lussault, éd., Paris, Belin, 2000, p. 111-126.

BERDOULAY, Vincent, Xavier, ARNAULD DE SARTRE et Danièle, LAPLACE-TREYTURE, « Les figures géographiques du sujet », *Cahiers de géographie du Québec*, Vol. 54, n° 153, 2010, p. 389-394.

BERG, Lawrence B., Mike, EVANS, Duncan, FULLER et THE OAKANAGAN URBAN ABORIGINAL HEALTH RESEARCH COLLECTIVE, « Ethics, Hegemonic Whiteness, and the Contested Imagination of 'Aboriginal Community' in Social Science research in Canada », *ACME: An E-Journal for Critical Geographies*, vol. 6, n° 3, 2007, p. 395-409.

BERQUE, Augustin, « Raisonner à plus d'un niveau : le point de vue culturel en géographie », *l'Espace géographique*, vol. 10, n° 4, 1981, p. 289-290.

BHABHA, Homi K., *The Location of Culture*, London / New York, Routledge, 1994, 408p.

BIRKS, Melanie et Jane, MILLS, *Grounded Theory: A Practical Guide*, London/Thousand Oaks/New Delhi, Sage Publications, 2011, 224p.

BOIVIN, Richard et René, MORIN, « La commission royale sur les peuples autochtones (1991-1996) ou la longue marche des peuples autochtones du Canada vers la reconnaissance de leurs droits », *Recherche Amérindienne au Québec*, vol. 37, n° 1, « La Commission Royale sur les Peuples Autochtones : Dix ans et l'avenir en plus ! », 2007, p. 25-36.

BONNEMAISON, Joël, « Voyage autour du territoire », *L'Espace Géographique*, vol. 10, n° 4, 1981, p. 249-262.

BONNEMAISON, Joël, *La géographie culturelle. Cours de l'Université Paris IV - Sorbonne (1994-1997)*, Paris, Editions du CTHS, 2000, 152 p.

BORDES-BENAYOUN, Chantal, « Les diasporas, dispersion spatiale, expérience sociale », *Autrepart*, n° 22, 2002, p. 23-36.

BORDELEAU, Louis et Pierre, MOUTERDE (2008) *Pashkabigoni : une histoire pleine de promesses. Mémoires du Mouvement des centres d'amitié autochtones au Québec (1969-2008)*, Wendake, Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec, 2008, 103p.

BROUILLETE, Angèle-Anne, « Et si on poursuivait la discussion ? Le croisement des savoirs scientifiques et autochtones », *Nouvelles Pratiques Sociales*, vol. 11, n° 3, 2011, p. 30-31.

BOURDIEU, Pierre, *Le métier de sociologue*, Paris, Mouton, 1968, 431 p.

BOURDIEU, Pierre, « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 62-63, 1986, p. 69-72.

BOURDIEU, Pierre, « L'objectivation du sujet objectivant », in *Réponses*, Paris, Seuil, 1992, 175-185.

BOURDIEU, Pierre et al., *La misère du monde*, Paris, Seuil, 1993, 1460p.

BRUBACKER, Rogers, « The 'Diaspora' Diaspora », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 28, n° 1, 2005, p. 1-19.

BRUNEAU, Michel, *Diasporas*, Montpellier, GIP-RECLUS, Maison de la Géographie, 1995, 188p.

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

BUTTNER, Anne, « Society and Milieu in the French geographic tradition », *Association of American Geographers*, Ressource Paper, n° 6, Rand McNally, Chicago, 1971, 200p.

BUTTNER, Anne, « Values in Geography », *Association of American Geographers*, Ressource Paper, n° 24, 1974, 58 p.

CAHILL, Caitlin, « Repositioning Ethical Commitments: Participatory Action Research as a Relational Praxis of Social Change », *ACME: An E-Journal for Critical Geographies*, vol. 6, n° 3, 2007, p. 360-373.

CAHILL, Caitlin, Farhana, SULTANA et Rachel, PAIN, « Participatory Ehtics: Politics, Practices », *Institutions*, *ACME: An E-Journal for Critical Geographies*, vol. 6, n° 3, 2007, p. 304-318.

CAHILL, Caitlin et Maria TORRE, « Beyond the Journal Article: Representations, Audience, and the Presentation of Participatory Research », in *Connecting People, Participation and Place: Participatory Action Research Approaches and Methods*, Sara Kindon, Rachel Pain et Mike Kesby, édés, London, Routledge, 2007, p. 196-205.

CALBERAC, Yann, « Terrains de géographes, géographes de terrain Communauté et imaginaire disciplinaires au miroir des pratiques de terrain des géographes français du XXe siècle », thèse de doctorat, Lyon, Université Lumières de Lyon, 2010, http://tel.archives-ouvertes.fr/docs/00/69/73/13/PDF/these_calberac.pdf (consulté le 2 mai 2013).

CALOWAY, Colin, *The Western Abenakis of Vermont, 1600-1800: War, Migration, and the Survival of an Indian people*, Norman, University of Oklahoma Press, 1990, 372p.

CAIRNS, Alan C., *Citizen Plus : Aboriginal People and the Canadian State*, Vancouver, University of British Columbia Press, 2001, 288p.

CANADA, CODIFICATION ADMINISTRATIVE, *Loi sur les Indiens*, L.R.C. (1985), <http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/lois/i-5/> (consulté le 1^{er} juin 2012).

CANADA, COMMISSION ROYALE SUR LES PEUPLES AUTOCHTONES, *Rapport de la commission royale sur les peuples autochtones Vol. 3 : Vers un ressourcement*, 1996a, <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/ap/rrc-fra.asp> (consulté le 14 mai 2012).

CANADA, COMMISSION ROYALE SUR LES PEUPLES AUTOCHTONES, « Aboriginal Peoples in Urban Centers », in *Report of the National Round Table on Aboriginal Urban Issues*, Ottawa, Minister of Supplies and Services, 1996b.

CASTORIADIS, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, 497p.

CEFAÏ, Daniel, *L'enquête de terrain*, Paris, La découverte, coll. « M.A.U.S.S. », 2003, 615 p.

CENTRE D'AMITIE AUTOCHTONE DE MONTREAL, *Bulletin d'information mensuel*, Montréal, CAAM, Juillet 1985, 12p.

CENTRE D'AMITIE AUTOCHTONE DE MONTREAL, *Bulletin d'information mensuel*, Montréal, CAAM, Octobre 1985, 12p.

CENTRE D'AMITIE AUTOCHTONE DE MONTREAL, *Bulletin d'information*, Montréal, CAAM, Septembre/Octobre 1992, 12p.

CENTRE D'AMITIE AUTOCHTONE DE MONTREAL, *Bulletin d'information*, Montréal, CAAM, Avril/Mai 1993, 12p.

CENTRE D'AMITIE AUTOCHTONE DE MONTREAL, *Bulletin d'information*, Montréal, CAAM, Juillet/Août 1993, 12p.

CENTRE D'AMITIE AUTOCHTONE DE MONTREAL, *Itinérance parmi les Premières Nations, Inuit et Métis*, Montréal, CAAM, juin 2002, 43p.

CHARMAZ, Khaty, « Between Positivism and Postmodernism: Implications for Methods », *Studies in Symbolic Interaction*, vol. 17, 1995, p. 43-72.

CHARMAZ, Khaty, « Grounded Theory: Objectivist and Cosntructivist Methods », in *Handbook of Qualitative Research*, Norman K. Denzin et Yvonna S. Lincoln, édés., Sage Publications, Thousand Oaks, 2000 [2e ed.], p. 509-535.

CHARMAZ, Khaty, « Qualitative Interviewing and Grounded Theory Analysis », in *Handbook of Interview Research: Context and Method*, Jaber F. Gubrium et James A. Lolstein, édés., Thousand Oaks, Sage Publications, 2002, p. 675-694.

CHARMAZ, Khaty, « Grounded Theory in the 21st Century: Applications for Advancing Social Justice Studies », in *Handbook of Qualitative Research*, Norman K. Denzin et Yvonna S., Lincoln, édés., Thousand Oaks, CA, Sage Publications, 2005 [3e ed.], p.507-536.

CHIVALLON, Christine, « Fin des territoires ou nécessité d'une conceptualisation autre ? », *Géographie et Cultures*, vol. 31, 1999a, p. 127-138.

CHIVALLON, Christine, « Les pensées postmodernes britanniques ou la quête d'une pensée meilleure », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 43, n° 119, 1999b, p. 293-322.

CHIVALLON Christine, « La diaspora noire des Amériques : réflexions sur le modèle de l'hybridité de Paul Gilroy », *L'Homme*, vol. 1 n° 161, 2002, p. 51-73.

CHIVALLON Christine, « Introduction générale, Diasporas, ferveur académique autour d'un mot », in *Les diasporas dans le monde contemporain*, William Berthomière et Christine, Chivallon, édts, Paris, Karthala-MSHA, 2006, p. 15-28.

CHIVALLON Christine, « Retour sur la « communauté imaginée » d'Anderson. Essai de clarification théorique d'une notion restée floue », *Raisons politiques*, vol. 3, n° 27, 2007, p. 131-172.

CLATWORTHY, Stewart, « Modifications apportées en 1985 à la Loi sur les Indiens : répercussions sur les Premières nations du Québec », *Cahiers québécois de démographie*, vol. 38, n° 2, 2009, p. 253-286.

CLAVAL, Paul, « Champs et perspectives de la géographie culturelle », *Géographie et Cultures*, vol. 1, 1992, p. 7-38.

CLAVAL, Paul, « Géographie et sociologie », in *Encyclopédie de la géographie*, Antoine Bailly et Denise Pumain, édts, Paris, Économica, 1995, p. 57-73.

CLAVAL, Paul, « Champs et perspectives de la géographie culturelle dix ans après », *Géographie et Cultures*, vol. 40, 2001, p. 5-28.

CLAVAL, Paul, *Géographie culturelle. Une nouvelle approche des sociétés et des milieux*, Paris, Armand Colin, 2003, 287 p.

CLAVAL, Paul et Nicholas ENTRIKIN, « Lieu et paysage entre continuité et changement : perspectives sur l'approche culturelle », in *Horizons géographiques*, Georges Benko et Ulf Stromeyer, édts, Paris, Bréal, 2004, p. 241-289.

CLAVAL, Paul, *Épistémologie de la géographie*, Paris, Armand Colin, coll. « U Géographie », 2007, 302p.

CLAVAL, Paul, « La géographie culturelle dans les pays anglophones », *Annales de Géographie*, n° 660-661, 2008, p. 8-26.

CLIFFORD, James, « Diasporas », *Cultural Anthropology*, vol. 9, n° 3, 1994, p. 302-338.

CLIFFORD, James, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1997, 408p.

CLIFFORD, James, « Indigenous Diaspora », in *Les diasporas dans le monde contemporain*, William Berthomière et Christine, Chivallon, édts, Paris, Karthala-MSHA, 2006, p.49-64.

CLIFFORD, James, « Varieties of Indigenous Experience: Diasporas, Homelands, Sovereignities », in *Indigenous Experience Today*, Marisol De Cadena, et Orin Starn, édts, Oxford-NY-Berg, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, 2007 : 197-223.

CLOUTIER, Édith, Suzanne, DUGRÉ, Daniel, SALÉE, Ioana, COMAT et Carole, LÉVESQUE, *Enjeux et défis en santé et services sociaux pour les autochtones en milieu urbain, Synthèse d'atelier*, Cahiers ODENA, n°2009-04, Alliance de recherche ODENA, Réseau de connaissances relatives aux peuples autochtones-DIALOG et Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec, Montréal, 2009, <http://www.odena.ca/IMG/pdf/cahierodena2009-04.pdf> (consulté le 28 octobre 2013).

COHEN, Robin, *Global Diasporas: An Introduction*, Seattle, University of Washington Press, 1997, 228p.

COHEN, Robin, « Diaspora: Changing Meanings and Limits of the Concept », in *Les diasporas dans le monde contemporain*, William Berthomière et Christine, Chivallon, éd., Paris, Karthala-MSHA, 2006, p. 39-48.

COLLIGNON, Béatrice, « Quelques remarques à propos de la géographie culturelle », *Cybergeo: European Journal of Geography*, Politique, Culture, représentations, document 55, <http://cybergeo.revues.org/5315> (consulté le 17 octobre 2013).

COLLIGNON, Béatrice, « Note sur les fondements des postcolonial studies », *EchoGéo*, n° 1, 2007, <http://echogeo.revues.org/index2089.html> (consulté le 17 décembre 2008).

COLLIGNON, Béatrice, « L'éthique et le terrain », *L'information géographique*, n° 1, 2010, http://www.armand-colin.com/download_pdf.php?idd=39&cr=5&idr=6&idart=6308 (consulté le 2 mai 2013).

COMAT, Ioana, Caroline, DESBIENS et Daniel, SALEE, éd., *Regard sur la recherche relative aux populations autochtones des villes, Actes de colloque*, Cahiers ODENA, n°2009-05, Montréal, Alliance de recherche ODENA, Réseau de connaissances relatives aux peuples autochtones-DIALOG et Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec, 2009 <http://www.odena.ca/IMG/pdf/cahierodena-2009-05-regards-dv.pdf> (consulté le 28 octobre 2013).

COMAT, Ioana, Kim, O'BOMSAWIN, Édith, CLOUTIER, Carole, LEVESQUE et Daniel, SALEE, *Comprendre pour mieux agir afin d'éliminer la discrimination et le racisme à l'endroit des Premiers Peuples. Synthèse d'atelier*, Cahiers ODENA, n°2010-01, Alliance de recherche ODENA, Réseau de connaissances relatives aux peuples autochtones-DIALOG et Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec, Montréal, 2010, 45p.

COMAT, Ioana, *Sortir de l'invisibilité : comprendre la place de la ville dans les territoires autochtones contemporains sous l'angle juridique*, *Géographie et Cultures*, n° 81, Dossier « L'idéologie spatiale à l'épreuve des mondialisations », 2012, p. 59-76.

COMMISSION ROCHON, *Rapport de la Commission d'enquête sur les services de santé et les services sociaux*, Québec, Les Publications du Québec, 1988, 40p.

COMMISSION DE TOPONYMIE DU QUÉBEC, « Kanesatake », « Akwesasne », Commission de toponymie du Québec, 1994/1996, <http://www.toponymie.gouv.qc.ca/ct/accueil.html> (consulté le 2 avril 2012).

CORBIN, Juliet et Anselm L., STRAUSS, *Basics of Qualitative Research*, 3^e ed., Thousand Oaks, CA, Sage, 2008, 312p.

CORNET, Wendy, First Nations Governance, the Indian Act and Women's Equality Rights, in *First Nations, Governance and the Indian Act: A Collection of Policy Research Reports*, Judith F. Sayers, éd., Ottawa, Status Of Women, 2001, p. 134-166.

COSGROVE, Denis E., *Social Formation and Symbolic Landscape*, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1984, 295p.

COSGROVE, Denis E., *The Palladian Landscape: Geographical Change and its Cultural representations in Sixteenth Century Italy*, Pennsylvania State UP/Leicester University, 1993, 287p.

CREPEAU, Robert, « De la nation à l'autonomie gouvernementale. Entrevue avec l'anthropologue québécois Rémi Savard », *Recherches Amérindiennes du Québec*, vol. 25, n° 4, 1995, p. 45-52.

DEBARBIEUX, Bernard, « Le lieu, le territoire et trois figures de rhétorique », *L'espace géographique*, vol. 24, n° 2, 1995, p. 97-112.

DEBARBIEUX, Bernard, « Haut lieu », in *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Jacques Lévy et Michel Lussault, eds, Paris, Belin, 2003, p. 448-449.

DE CERTEAU, Michel, *L'invention du quotidien, 1. Arts de faire*, Paris Folio essais, 1990, 350 p.

DELAGE, Denis, *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est-1600-1664*, Montréal, Boréal Express, 1991, 416p.

DELAGE, Denis, « L'histoire des Premières Nations, approches et orientations », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 53, n° 4, 2000, p. 521-527.

DELEUZE, Gilles, *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1988, 191p.

DEMAZIÈRE, Didier et Claude, DUBAR, "E.C. Hughes, initiateur et précurseur critique de la Grounded Theory", *Sociétés contemporaines*, n°27, 1997a, p. 49-55.

DEMAZIERE, Didier et Claude, DUBAR, *Analyser les entretiens biographiques. L'exemple des récits d'insertion*, Paris, Nathan, 1997b, 350p.

DENZIN, Norman K. et Yvonna S., LINCOLN, Introduction: The Discipline and Practice of Qualitative Research, in *Handbook of Qualitative Research*, Thousand Oaks, CA, Sage Publications, 2005 [3e ed.], p. 1-32.

DENZIN, Norman K. et Yvonna S., LINCOLN, *Collecting and Interpretating Qualitative Materials*, Thousand Oaks, CA, Sage Publications, 2008 [2e ed.], 701p.

DESBIENS, Caroline, « Défricher la Nation : lieu, culture, et développement économique à la Baie James », *Géographie et Cultures*, vol. 49, 2004a, p. 87-104.

DESBIENS, Caroline, « Producing North and South: a Political Geography of Hydro Development in Québec », *The Canadian Geographer/Le Géographe canadien*, vol. 2, n° 48, 2004b, p. 101-118.

DESBIENS, Caroline, « Speaking the Land: Exploring Women's Historical Geographies in Northern Quebec », *The Canadian Geographer*, vol. 51, n°3, 2007, p. 360-372.

DESBIENS, Caroline, *Power from the North: Territory, Identity and the Culture of Hydroelectricity in Québec*, Vancouver, UBC Press, 2013, 312p.

DESLAURIER, Mélanie, *La situation socioéconomique des résidents des collectivités des Premières Nations et des collectivités environnantes du Québec : impact des facteurs de contexte et des facteurs individuels*, 2011, mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal, [http://www.chaireconditionautochtone.fss.ulaval.ca/documents/pdf/Memoire-Melanie-Deslauriers-2011\(1\).pdf](http://www.chaireconditionautochtone.fss.ulaval.ca/documents/pdf/Memoire-Melanie-Deslauriers-2011(1).pdf) (consulté le 20 mai 2012).

DE TAPIA, Stéphane, « L'émigration turque : circulation migratoire et diasporas », in *Diasporas*, Michel Bruneau, éd, Montpellier, GIP-RECLUS, Maison de la Géographie, 1995, p. 174-188.

DICKASON, Olive P., *Les Premières Nations du Canada. Depuis les temps les plus lointains jusqu'à nos jours*, Québec, Septentrion, 1996, 511p.

DIRECTION DE L'INSCRIPTION ET DES LISTES DE BANDE, *La loi sur les Indiens hier et aujourd'hui. Un guide des lois régissant l'inscription et le droit à l'inscription*, Direction de l'inscription et des listes de bande, 1991, 46p.

DOUMENGE, Jean-Pierre, « Éthique et aménagement territorial, regard d'un géographe », *Géographie et Cultures*, n° 73, 2010, p. 123-138.

DORAIS, Louis-Jacques, « Et si les autochtones n'existaient pas ? » in *Autochtonies. Vues de France et du Québec*, Natacha Gagné, Thibault Martin, et Marie Salaün, édés, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, p. 419-430.

DUFOIX, Stéphane, « Dix indices afférents au succès planétaire et original d'une référence ancienne », in *Les diasporas dans le monde contemporain*, William Berthomière et Christine Chivallon, éd., Paris, Karthala-MSHA, 2006, 79-86.

DUNCAN, James S., *Writing Worlds: Discourse, Text and Metaphor in the Representation of Landscape*, London, Routledge, 1992, 282p.

DUPUIS, Renée, *Quel Canada pour les autochtones ? La fin de l'exclusion*, Montréal, Boréal, 2001, 174p.

EARLY, Mary Two-Axe, « Indian Rights for Indian Women », in *Women, Feminism and Development / Femmes, Féminisme et Développement*, Huguette Dagenais et Denise Piché, éd., Québec, Institut canadien de recherche sur les femmes, 1994, p. 429-433.

ELLIS, Carolyn, « Telling Secrets, Revealing Lies: Relational Ethics in Research with Intimate Others », *Qualitative Inquiry*, vol. 13, n° 1, 2007, p. 3-29.

ENVIRONICS INSTITUTE, *Urban Aboriginal Peoples Study: Montreal Report*, 2010, <http://uaps.ca/wp-content/uploads/2010/02/UAPS-Montreal-report1.pdf> (consulté le 1^{er} juin 2012).

ESCOBAR, Arturo, « Culture Sits in Places: Reflections on Globalism and Subaltern Strategies of Localization », *Political Geography*, vol. 20, 2001, p. 139-174.

ESO, *L'espace social : méthodes et outils, objets et éthique(s)*, Rennes, Travaux et documents de l'UMR 6590, n° 27, 2008, 66p.

ÉTIENNE, Jean et al., « Mouvement social », in *Dictionnaire de sociologie*, Jean, Étienne, Françoise Bloess, Jean-Pierre, Noreck Paries, et Jean-Pierre Roux, Paris, Hatier, 1997, p. 216-220.

ÉTUDES/INUIT/STUDIES, *Dossier « Urban Inuit / Inuit Urbain »*, Nobuhiro Kishigami et Molly Lee, éd., vol. 32, n° 1, 2008, p. 13-32.

EVANS, Mike, RACHELLE, HOLE, LAWRENCE D., BERG, Peter, HUTCHINSON et DIXON, SOOKRAJ, « Common Insights, Differing Methodologies: Toward a Fusion of Indigenous Methodologies, Participatory Action research, and White Studies in an Urban Aboriginal Research Agenda », *Qualitative Inquiry*, vol. 15, n° 5, 2009, p. 893-910.

FANON, Frantz, *Les damnés de la terre* (1961), Paris, La découverte, 2004 (réédition), 322p.

FAVRET-SAADA, Jeanne, « Etre affecté », *Gradhiva*, n°3, 1990, p. 3-10.

FEMME AUTOCHTONE DU QUÉBEC INC, *L'étude sur les aspects juridiques clés ayant une incidence sur la question des biens immobiliers matrimoniaux situés sur une réserve en cas de rupture d'un mariage ou d'une union de fait ainsi que leur contexte*, Mémoire déposé par FAQ auprès de la Direction des comités et de la législation privée du Sénat, 2003, 17p.

FERLAND, Daniel, « Les rapports entre Autochtones et Blancs dans le sport de la crosse de la région de Montréal au XIXe siècle », mémoire de maîtrise, Sherbrooke, Université de Sherbrooke, 2007, 128p.

FINE, Michelle, Lois WEIS, Susan WESEEN et Loonmun WONG, « For Whom? Qualitative Research, Representations and Social Responsibilities », in *The Handbook of Qualitative Research*, Norman Denzin et Yvonne Lincoln, éd., Thousand Oaks, Sage Publications, 2000, p. 107-132.

FITZPATRICK, Joey, « Mobilisation des connaissances », *Affaires Universitaires*, Association des universités et des collèges du Canada, https://www.affairesuniversitaires.ca/Français/issues/2008/mai/mobilisation_conn.html (consulté le 1er mai 2010).

FLANAGAN, Tom, *Premières Nations ? Seconds regards ?*, Paris, Septentrion, traduit de l'anglais par Pierre Desrosiers, 2002, 304p.

FLANAGAN, Tom, « Bill C-45 simply Makes it Easier for First Nations to Lease Land », *The Globe and Mail*, 29 Décembre 2012, <http://www.theglobeandmail.com/commentary/bill-c-45-simply-makes-it-easier-for-first-nations-to-lease-land/article6780103/> (consulté le 16 avril 2013).

FOGEL-CHANCE, Nancy, « Living in Both Worlds: 'Modernity' and 'Tradition' among North Slope Inupiaq Women in Anchorage », *Arctic Anthropology*, vol. 30, n° 1, 1993, p. 94-108.

FOUCAULT, Michel, « Les hétérotopies », Intervention réalisée sur France Culture (7 décembre 1966), http://www.rennes-info.org/IMG/pdf/foucault._conference-2.pdf (consulté le 16 juillet 2012).

FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, 400 p.

FOUCAULT, Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, 286 p.

FOUCAULT, Michel, « Questions à Michel Foucault sur la géographie », *Hérodote* vol. 1, n° 1, 1976, p. 71-85.

FOUCAULT, Michel, « Des espaces autres : conférence au Cercle d'études architecturales » (14 mars 1967), *Architecture, Mouvement, Continuité*, n°5, octobre 1984, p. 46-49.

FRANCIS, Daniel et Toby, MORANTZ, *Partners in Furs: A History of the Fur Trade in Eastern James Bay, 1600-1870*, Montreal, McGill-Queen's University Press 1983, 203p.

FREIRE, Paolo, *Pedagogy of the Oppressed*, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books, 1997, 183p.

FRIDERES, James S., « Urban Indians », in *Canada's Indians: Contemporary Conflicts*, Scarborough, Prentice-Hall of Canada, 1974, p. 87-100.

FRIDERES, James S., *Aboriginal Peoples in Canada. Contemporary Conflicts*, 5e Edition, Scarborough, Prentice Hall Allyn and Bacon Canada, 1998, 420p.

FRENETTE, Jacques, *L'histoire des Cris de Chibougamau. Une bande amérindienne révèle son identité*, Chibougamau, Centre indien cri de Chibougamau, 1985, 130p.

GEERTZ, Clifford, *The Interpretation of Culture*, New York, Basic books, 1973, 470p.

GEGEO, David Welchman, « Cultural Rupture and Indigeneity: The Challenge of (Re)visioning 'Place' in the Pacific », *The Contemporary Pacific*, vol. 13, n° 2, 2001, p. 491-507.

GELINAS, Claude, *Les autochtones dans le Québec post-confédéral*, Québec, Septentrion, 2007, 258p.

GÉOGRAPHE CANADIEN/CANADIAN GEOGRAPHER, *Dossier « Feminism as a method »*, Vol. 37, n° 1, 1993, p. 48-61.

GEORGE, Pierre, *Dictionnaire de la géographie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, 128p.

GEORGE, Pierre, *Géopolitique des minorités*, Paris, PUF, 1984, 127p.

GERMAIN, Alexandre et Julie PERREAULT, « L'émergence d'une société civile autochtone au Québec : genèse, défis, enjeux », *Bulletin DIALOG*, juillet-août 2010, p. 13-15.

GHORRA-GOBIN, Cynthia, « Introduction. Géographie et éthique, la convergence s'impose-t-elle en ce début de XXIe siècle ? », *Géographie et Cultures*, n° 74, Dossier « Géographie et Éthique », 2010, p. 3-10.

GIDDENS, Anthony, *Les conséquences de la modernité* (1983), Paris, l'Harmattan, 1994, 192p.

GIL, Lise, Constance R., ROBERTSON et Michèle, OLIVIER, *La réserve et la ville : Les amérindiennes en milieux urbains au Québec*, Ottawa, Condition féminine Canada, 1995, 180p.

GILCHRIST, Laurette, *Urban survivors, Aboriginal street youth: Vancouver, Winnipeg & Montreal*. Research report presented to the Royal Commission on Aboriginal Peoples, 1995, https://circle.ubc.ca/bitstream/id/18619/ubc_1995-059634.pdf (consulté le 03 mai 2012).

GILROY, Paul, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Harvard University Press, 1993, 361p.

GLASER, Barney et Anselm, STRAUSS, *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, Chicago, Aldine Publishing, 1967, 271p.

GOUVERNEMENT DU QUEBEC, *Les Autochtones et le Québec. Le chemin parcouru*, Québec, Les publications du Québec, 1991, 163p.

GOUVERNEMENT DU QUEBEC, *Économie sociale pour des communautés plus solidaires. Plan d'action gouvernemental pour l'entrepreneuriat collectif québécois*, Québec, Ministère des Affaires Municipales et des Régions, 2008, http://www.mamrot.gouv.qc.ca/pub/grands_dossiers/economie_sociale/plan_action_entrepreneuriat_collectif.pdf (consulté le 09 juin 2012).

GOUVERNEMENT DU QUEBEC, *Le Québec, ses municipalités, ses régions : pour un partenariat dans le développement*. Québec, Ministère des Finances et de l'Économie, Budget 2012-2013, <http://www.budget.finances.gouv.qc.ca/Budget/2012-2013/fr/documents/Municipalites.pdf> (consulté le 04 septembre 2012).

GRABOWSKI, Jan, « The Common Ground: Settled Natives and French in Montréal, 1667-1760 », thèse de doctorat, Montréal, Université de Montréal, 1993, 482p.

GRAHAM, Katherine A. et Evelyn. J., PETERS, *Aboriginal Communities and urban sustainability*, Canadian Policy Research Networks / Réseaux canadien de recherche en politiques publiques, Document de recherche n° F/27, Décembre 2002, <http://www.cprn.org/doc.cfm?doc=163&l=en> (consulté le 21 octobre 2009).

GRAMMOND, Sébastien, « L'identité autochtone saisie par le droit », in *Mélanges Andrée Lajoie : le droit, une variable dépendante*, Louise Rolland et Pierre Noreau, éd., 2008 : 285-329, http://www.lex-electronica.org/docs/articles_252.pdf (consulté le 1^{er} août 2013).

GRAVEL, Denis, *Histoire du Village des Rapides : un quartier de La Salle*, Montréal, Éditions histoire du Québec, 1992, 244p.

GREEN, Joyce, « Autodétermination, citoyenneté et fédéralisme : Pour une relecture autochtone du palimpseste canadien », *Politiques et Sociétés*, vol. 23, n° 1, 2004, p. 9- 32.

GUIMOND, Éric, « Définitions floues et explosion démographique : identités mouvantes des groupes autochtones au Canada », in *Des gens d'ici. Les Autochtones en milieux urbains*, David R. Newhouse et Evelyn J. Peters, éd., Ottawa, Programme de recherche sur les politiques, Gouvernement du Canada, 2003, p. 38-54.

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

GUPTA, Akhil et James, FERGUSON, *Culture, Power and Place. Explorations in Critical Anthropology*, Durham / Londres, Duke University Press, 1997, 363p.

HABERMAS, Jürgen, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, Collection « NRF », 1997, 560p.

HALBWACHS, Maurice (1950) *La mémoire collective. Ouvrage posthume publié*, Paris, PUF, 170p.

HALL, Edward T., « A System for the Notation of Proxemic Behavior », *American Anthropologist*, vol. 65, n° 5, p. 1003–1026.

HALL, Edward T., *The Hidden Dimension*, New-York, Doubleday, 1966, 201p.

HALL, Stuart, « Introduction : Who needs Identity ? », in *Questions of Cultural Identity*, Stuart Hall et Paul Du Gay, éd., Londres, Sage, 1996, p. 3-17.

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

HAMELIN, Louis Edmond, « Le paradigme de l'interculturel appliqué aux relations avec les Autochtones », *Géographie et Cultures*, vol. 18, 1996, p. 119-135.

HAMELIN, Louis Edmond, *Passer près d'une perdrix sans la voir ou attitudes à l'égard des Autochtones*, Allocution prononcée à l'Université McGill dans le cadre des activités du Programme d'étude dur le Québec, Montréal, 1999, http://lehamelin.sittel.ca/pdf/Documents/1450-2_perdrix.pdf (consulté le 20 avril 2012).

HANSELMANN, Calvin, « Permettre la réalisation du rêve urbain : la responsabilisation partagée et la mise sur pied d'organisations efficaces pour les autochtones en milieu urbain », in *Des gens d'ici. Les Autochtones en milieux urbains*, David R. Newhouse et Evelyn J. Peters, éd., Ottawa, Programme de recherche sur les politiques, Gouvernement du Canada, 2003, p. 183-194.

HARTOG, François, *Régimes d'historicité, présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003, 257p.

HARVEY, David, *Social Justice and the City*, London, Edward Arnold, 1973, 336 p.

HARVEY, Graham et Charles D. THOMPSON, *Indigenous Diasporas and Dislocation*, Aldershot (UK) / Burlington(USA), Ashgate, 2005, 210p.

HAVARD, Gilles, *La Grande Paix de Montréal en 1701: Les voies de la diplomatie franco-amériennienne*, Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, 1992, 222p.

HAWTHORN, Harry B. et Adelard M., TREMBLAY, *A Survey of the Contemporary Indians of Canada*, Vol. I and II, Ottawa, Indian Affairs Branch, Queen's Printer, 1966-1967, 251p.
HELIN, Calvin, *Dances with Dependency: out of Poverty Through Self-reliance*, New-York, Ravencrest Publishing, 2008, 313p.

HERODOTE, *Dossier « L'enquête et le terrain 1 »*, n° 4, 1977.

HERODOTE, *Dossier « L'enquête et le terrain 2 »*, n° 1, 1978.

HOWITT, Richard et Stan, STEVENS, « Cross-cultural research: ethics, methods and relationships », in *Qualitative Research Methods in Human Geography*, Iain Hay, éd, Melbourne, Oxford University Press, 2005, p. 30-50.

HUBERT, Claude et Rémi, SAVARD, *Algonquins de Trois-Rivières. L'oral au secours de l'écrit, 1600-2005*, Montréal, Recherches Amérindiennes au Québec, Collection « Signes des Amériques », 2006, 164p.

HURLEY, Mary C. et Tonina, SIMEONE, *Résumé législative. Projet de loi C-3 : Loi sur l'équité entre les sexes relativement à l'inscription au registre des Indiens*, 2010, Ottawa, Bibliothèque du Parlement,
<http://www.parl.gc.ca/Content/LOP/LegislativeSummaries/40/3/40-3-c3-f.pdf> (consulté le 07 juin 2012).

JACKSON, Peter, « An Agenda for Cultural Geography », in *Maps of meaning*, Londres, Unwin Hyman, 1989, p. 171-186.

JOHNSTON, Ron J., Derek, GREGORY, Geraldine, PRATT, et Michael WATTS, « Spatial separatism », in *The Dictionary of Human Geography*, 4^e édition, Malden, MA, Blackwell publisher, 2000, p.768.

KERMOAL, Nathalie et Carole, LÉVESQUE, « Repenser le rapport à la ville : pour une histoire autochtone de l'urbanité », *Nouvelles Pratiques Sociales*, vol. 23, n° 1, 2010, p. 67-82.

KIMELMAN, Edwyn C., *No Quiet Place: Review Committee on Indian and Métis Adoptions and Placements. Final report to the Honourable Muriel Smith, Minister of Community Services*, Winnipeg, Manitoba Community Services, 1985, 400p.

KISHIGAMI, Nabuhiro, « Why do Inuit Move to Montreal? A Research Note on Urban Inuit », *Études/Inuit/Studies*, vol. 1-2, n° 23, 1999, p. 221-227.

KISHIGAMI, Nabuhiro, « Inuit Identities in Montreal, Canada », *Études/Inuit/Studies*, vol. 1, n° 26, 2002, p. 183-191.

KISHIGAMI, Nabuhiro, « Inuit Social Networks in an Urban Setting », in *Critical Inuit Studies: An Anthology of Contemporary Arctic Ethnography*, Pamela R., Stern et Lisa, Stevenson, Lincoln, University of Nebraska, 2006, p. 206-216.

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

KURTNESS, Jacques, *Les Autochtones et la société québécoise*. 2009, Rapport présenté au Conseil de la langue française,
http://www.gitpa.org/Peuple%20GITPA%20500/GITPA%20500-1_TEXTEREFagadir1.pdf (consulté le 30 mars 2011).

LACOSTE, Yves, *La géographie, ça sert, d'abord, à faire la guerre*, Paris, Maspero, 1976a, 187 p.

LACOSTE, Yves, « Attention géographie ! », *Hérodote*, n°1, Dossier « Géographie de la crise, crise de la géographie », 1976b, p. 3-7.

LACOSTE, Yves, *La légende de la terre*, Paris, Flammarion, 2000, 148p.

LACOSTE, Yves, *De la géopolitique aux paysages. Dictionnaire de la géographie*, Paris, Armand Colin, 2003, 413 p.

LADNER, Kiera et Michael, ORSINI, « The Persistence of Paradigm Paralysis: the First Nation Governance Act as the Continuation of Colonial Policy », in *Canada: The State of the Federation. Reconfiguring Aboriginal-State Relations*, Michael, Murphy, éd., 2003, p.185-206,
<http://authoring.wp.queensu.ca/lenya/iigrwww/live/legacy/SOTF2003.pdf#page=51>
(consulté le 15 novembre 2009).

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

LAHIRE, Bernard, *L'Homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan, 1998, 271p.

LAPLANTE, Monique, *Les Autochtones de Val d'Or. Étude sur les Autochtones vivant en milieu urbain*, Val d'Or, Centre d'Amitié autochtone de Val d'Or, 1991, 312p.

LA PRAIRIE, Carol, « Seen but not Heard: Native People in Four Canadian Cities », *The Journal Of Human Justice*, vol. 2, n° 6, 1995, p. 30-45.

LAVOIE, Michel, « Politique sur commande. Les effets des Commissions d'enquête sur la philosophie publique et la politique indienne au Canada, 1828-1996 », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. 37, n° 1, 2007, p. 5-23.

LAVOIE, Michel et Denis, VAUGEOIS, *L'impasse amérindienne. Trois commissions d'enquête à l'origine d'une politique de tutelle et d'assimilation. 1828-1858*, Québec, Septentrion, 2010, 499p.

LAWSON, Victoria, « Geographies of Care and Responsibility », *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 97, n° 1, 2007, p. 1-11.

LECLAIR, Jean, « “Il faut savoir se méfier des oracles” : regards sur le droit et les Autochtones », *Recherches Amérindiennes du Québec*, vol. 41, n°1, 2011, p. 102-111.

LEFORT, Isabelle, « À quel prix la géographie est-elle soluble dans l'éthique ? », *Géographie et Cultures*, n° 74, Dossier « Géographie et Éthique », 2010, p. 11-25.

LEPAGE, Pierre, *Mythes et réalités sur les peuples autochtones. La rencontre Québécois-Autochtones*, Québec, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, 2005, 88p.

LEPAGE, Pierre, « Oka, 20 ans déjà ! Les origines lointaines et contemporaines de la crise », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. 39, n° 1-2, 2009, p. 119-126.

LESLIE, John, « La Loi sur les Indiens : perspective historique », *Revue Parlementaire Canadienne*, vol. 25, n° 2, 2002, p. 23-27.

LÉVESQUE, Carole, « Regard sur les femmes autochtones. Les étapes d'une lutte politique et sociale », *Cahiers de recherche féministes*, vol. 1, n° 1, 1989, p. 111-125.

LÉVESQUE, Carole, « D'ombre et de lumière : l'Association des femmes autochtones du Québec », *Nouvelles Pratiques Sociales*, vol. 3, n° 2, 1990, p. 71-83.

LÉVESQUE, Carole, « La présence des Autochtones dans les villes du Québec : mouvements pluriels, enjeux diversifiés », in *Des gens d'ici. Les Autochtones en milieux urbains*, David R. Newhouse et Evelyn J. Peters, éd., Ottawa, Programme de recherche sur les politiques, Gouvernement du Canada, 2003, p. 25- 37.

LEVESQUE, Carole, Prudence, HANNIS et Katsi'Tsakwas Ellen, GABRIEL, *Retour sur le colloque « Itinéraires d'égalité. Moving Toward Equality »*, Montréal, INRS/DIALOG et FAQ, 2005, 83p.

LÉVESQUE, Carole, « La recherche québécoise relative aux peuples autochtones à l'heure de la société du savoir et de la mobilisation des connaissances », in *Autochtonies. Vues de France et du Québec*, Natacha Gagné, Thibault Martin, et Marie Salaün, éd., Québec, Presses de l'Université Laval, 2009a, p. 455-470.

LÉVESQUE, Carole, « Les Autochtones au Québec : combattre les inégalités en créant des alliances stratégiques », *Développement social*, vol. 10, n°2, 2009b, p. 12-13.

LÉVESQUE, Carole et Édith CLOUTIER, « Une société civile autochtone au Québec », in *L'activisme autochtone : hier et aujourd'hui. Actes du 79e congrès de l'ACFAS (9-13 mai 2011)*, Carole Lévesque, Nathalie Kermaol et Daniel Salée, eds, Montréal, Cahier DIALOG n°01, 2011, p. 16-19.

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

LÉVESQUE, Carole, Anne-Marie, TURCOTTE, Alexandre, GERMAIN et Jean-Luc, RATEL, « La condition itinérante au sein de la population autochtone au Québec : éléments de compréhension et pistes d'analyse », in *Regards croisés sur l'itinérance*, Said Bergheul, éd., Montréal, Presses de l'Université du Québec, 2013, à paraître.

LEVY, Jacques, *Le tournant géographique. Penser l'espace pour lire le monde*, Paris, belin, 399p.

LEVY, Jacques, « Vidal de La Blache, Paul » in *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Jacques Lévy et Michel Lussault, eds, Paris, Belin, 2003, p. 984-987.

LEVI-STRAUSS, Claude, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in *Sociologie et anthropologie*, Marcel Mauss, éd, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, p. ix-lii.

LEVI-STRAUSS, Claude, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, 462p.

LEVI-STRAUSS, Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, 393p.

LEY, David, « Social geography and social action », in *Humanistic geography : prospects and problems*, David Ley et Marmyn S. Samuels, eds, Chicago, Maaroufa Press, 1978, p. 41-57.

LOISELLE, Margot, Marie-Pierre, BOUSQUET, Suzanne DUGRE, Stéphane, GRENIER et Micheline, POTVIN, *Le retour des jeunes enfants dans la communauté algonquine de Kitcisakik : une recherche-action visant l'engagement de la communauté envers la santé et le bien-être des enfants*, 2008, Rouyn, UQAT, Chaire Desjardins en développement des petites collectivités, <http://web2.uqat.ca/chairedesjardins/documents/RapportMargot.pdf> (consulté le 30 mai 2012).

LOUIS, Renée P., « Can You Hear us Now? Voices from the Margin: Using Indigenous Methodologies », in *Geographical Research*, vol. 45, n° 2, 2007, p.130-139.

LUCKEROFF, Jason et François, GUILLEMETTE, *Méthodologie de la théorisation enracinée : fondements, procédures et usages*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2012, 282p.

LUSSAULT, Michel, *De la lutte des classes à la lutte des places*, Paris, Grasset, 2009, 224p.

LYNCH, Kevin, *The Image of the City*, Cambridge Massachussetts, MIT Press, 1960, 194p.

MAINVILLE, Robert, « Visions divergentes sur la compréhension de Convention de la Baie et du Nord Québécois », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. 23, n° 1, 1993, p. 69-79.

MA MUNG, Emmanuel, « Non-lieu et utopie : la diaspora chinoise et le territoire », in *Diasporas*, Michel Bruneau, éd, Montpellier, GIP-RECLUS, Maison de la Géographie, 1995, p.163-173.

MASSEY, Doreen, « Space of Politics », in *Human Geography Today*, Doreen, Massey, John Allen et Phil Sarre, éd, Cambridge, Polity Press, 1999, p. 279-294.

MATTELART, Armand et Erik, NEVEU, *Introduction aux cultural studies*, Paris, La Découverte, 2003, 122p.

MARTIN, Thibault, « Normativité sociale et normativité épistémique. La recherche en milieu autochtone au Canada et dans le monde anglo-saxon », *Socio*, n° 1, mars 2013 : 135-154.

MARENGO, Marina, « Les lieux de l'interculturalité : une image de la complexité urbaine », *Cybergéo*, Dossiers, Colloque "les problèmes culturels des grandes villes", 8-11 décembre 1997, document 93, 1997, <http://www.cybergegeo.eu/index1114.html> (consulté le 09 septembre 2007).

MARENGO, Marina, « L'azione riflessiva e partecipativa: la sfida «sul campo» dei ricercatori e degli operatori sociali in ambito locale », *Memorie geografiche*, n° 5, 2005, p. 497-510.

MARENGO, Marina, « Les lieux d'interculturalité : lieux d'échange, de construction et reconnaissance des identités », in *Relations interethniques dans l'habitat et dans la ville. Agir contre la discrimination, promouvoir les cultures résidentielles*, Nadir, Boumaza, éd, Paris, l'Harmattan, 2003, p. 357-371.

MARENGO, Marina, « La réciprocité créative et durable : les défis des chercheurs et des praticiens sur le terrain urbain », in *Recherche-action, Processus d'apprentissage et d'innovation sociale*, Éliane Christen-Gueissaz, Michel Fontaine et Jean-Bernard Racine, éd, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 87-101.

MARENGO, Marina, *Geografie dell'interculturalità*, Pise, Pacini, 2007, 128p.

MARIENTRAS, Richard, *Être un peuple en diaspora*, Paris, Maspero, 1975, 213 p.

MEAGHER, Laura, Catherine, LYALL et Sandra, NUTLEY, *Flows of Knowledge, Expertise and Influences: a Method for Assessing Policy and Practice Impacts from Social Science research*, *Research Evaluation*, vol. 17, n°3, 2008, p. 163-173.

MCCASKILL, Don, « The Urbanization of Indians in Winnipeg, Toronto, Edmonton and Vancouver: a Comparative Analysis », *Culture*, n°. 1, 1981, p. 82-89.

MILLOY, John, *Le colonialisme selon la Loi sur les Indiens : un siècle de déshonneur, 1869-1969*, 2008, Centre National pour la Gouvernance des Premières Nations, http://fngovernance.org/ncfng_research/milloy_fr.pdf (consulté le 30 avril 2012).

MILLS, Jane, Ann, BONNER et Karen, FRANCIS, The Development of Constructivist Grounded Theory, *International Journal of Qualitative methods*, vol. 5, n°1, 2006, p. 25-35.

MINISTERE DES AFFAIRES INDIENNES ET DU NORD CANADA, *La politique indienne du gouvernement du Canada [Livre Blanc sur la politique indienne]*, Ottawa, Ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada, 1969, http://www.aadnc-aandc.gc.ca/DAM/DAM-INTER-HQ/STAGING/texte-text/cp1969_1100100010190_fra.pdf (consulté le 2 mars 2009).

MINISTERE DES AFFAIRES INDIENNES ET DU NORD CANADA, *Données ministérielles de base*, Ottawa, Direction générale de la gestion de l'information, Direction de la gestion de l'information ministérielle, Section des statistiques des Premières nations et du Nord, 2002, http://publications.gc.ca/collections/collection_2008/inac-ainc/R12-7-2004F.pdf (consulté le 4 avril 2004).

MINISTERE DES AFFAIRES INDIENNES ET DU NORD CANADA, *Document de discussion sur la modifications à la Loi sur les Indiens touchant l'inscription des Indiens et l'appartenance à une bande indienne McIvor c. Canada*, 2009, http://www.aadnc-aandc.gc.ca/DAM/DAM-INTER-HQ/STAGING/texte-text/mci_1100100032488_fra.pdf, (consulté le 28 avril 2012).

MITCHELL, Don, « “There’s no Such Thing as Culture”: Towards a Reconceptualization of the Idea of Culture in Geography », *Transactions of the Institute of British Geographers*, vol. 20, n° 1, 1995, p. 102-116.

MITCHELL, Don, « Cultural Studies and the New Cultural Geography », in *Cultural Geography: A Critical Introduction*, Londres, Blackwell, 2000, p. 37-65.

MITCHELL, Katharyne, « Différent Diasporas and the Hype of Hybridity », *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 15, n°5, 1997, p. 533-554.

MITCHELL, Don, *The Right to the City: Social Justice and the Fight for Public Space*, Londres, Guilford Press, 2003, 270p.

MONDADA, Lorenza et Ola, SÖDERSTRÖM, « Lorsque les objets sont instables : les faits culturels comme processus », *Géographie et Cultures*, n°8, 1993, p. 83-99.

MONDADA, Lorenza, *Décrire la ville : la construction des savoirs urbains dans l'interaction et dans le texte*, Paris, Anthropos, 284p.

MONDADA, Lorenza, « Pratiques discursives et configuration de l'espace urbain », in *Logiques de l'espace, esprit des lieux. Géographies à Cerisy*, Jacques Lévy et Michel Lussault, éd., Paris, Belin, 2001a, p. 165-175.

MONDADA, Lorenza, « L'entretien comme événement interactionnel », in *L'espace urbain en méthodes*, Michèle, Grosjean et Jean-Paul, Thibaud, éd., Paris, Parenthèse, 2001b, p. 197-214.

MONPETIT, Christiane, *Parcours de migrants autochtones en milieu urbain*, mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal, 1989, 124p.

MORANTZ, Toby, *The White Man's Gonna Getcha : The Colonial Challenge to the Crees in Quebec*, Montreal, McGill-Queen's University Press, Native and Northern Series, 2002, 370p.

MORELLE, Marie et Fabrice, RIPOLL, « Les chercheurs-es face aux injustices : l'enquête de terrain comme épreuve éthique », *Annales de géographie*, vol. 1, n° 665-666, 2009 : 157-168.

MORIN, Edgar, *Introduction à la pensée complexe*, 1^{ère} édition, Paris, Seuil, 1990, 158p.

MORIN, Françoise, « L'autochtonie comme processus d'ethnogenèse », in *Autochtonies. Vues de France et du Québec*, Natacha Gagné, Thibault Martin, et Marie Salaün, éd., Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, p. 59-74.

MORISSONNEAU, Christian, *La Terre promise: le mythe du Nord québécois*, Montréal, Éditions Hurtubise, 1978.

MOSS, Wendy, « The Canadian State and Indian Women: The Struggles for Sex Equality under the Indian Act », in *Women and the Canadian State*, Caroline Andrew et Sandra Rodgers, éd., Montreal et Kingston, McGill-Queen's University press, p. 79-88.

MURPHY, Michael, « Relational Self-Determination and Federal Reform », in *Canada: The State of the Federation. Reconfiguring Aboriginal-State Relations*, 2003, <http://authoring.wp.queensu.ca/lenya/iigrwww/live/legacy/SOTF2003.pdf#page=51> (consulté le 15 novembre 2009).

NAPARTUK, Mélanie, « Pour une meilleure reconnaissance de nos aînés », *Développement Social*, Vol. 11, n° 3, Dossier « Parce que l'urbanité est aussi autochtone », 2011, p. 37-38.

NEEDHAM, Rodney, *Polythetic Classification: Convergence and Consequencies*, 1975, 21p, <http://fr.scribd.com/doc/65935/Rodney-Needham-Polythetic-Classification-Convergence-and-Consequencies> (consulté le 13 octobre 2012).

NEWHOUSE, David R., « The development of Modern Aboriginal Societies », in *Expressions in Canadian Native Studies*, Ron F., Laliberté, Priscilla, Sette, James B. Waldram et al., éd., Saskatoon, University Extension Press, 2000, p. 395-409.

NEWHOUSE, David R., et Evelyn J., PETERS, *Des gens d'ici. Les Autochtones en milieux urbains*, Programme de recherche sur les politiques, Gouvernement du Canada, Ottawa, 2003, 319p.

NEWHOUSE, David R., « L'infrastructure invisible : institutions et organismes autochtones en milieu urbain », in *Des gens d'ici. Les Autochtones en milieux urbains*, David R. Newhouse et Evelyn J. Peters, éd., Ottawa, Programme de recherche sur les politiques, Gouvernement du Canada, 2003, p. 267-278.

NORRIS, Mary Jane, Martin, COOKE et Stewart, CLATWORTHY, « Aboriginal Mobility and Migration : Patterns and the Policy Implications », in *Aboriginal Condition: The Research Foundations of Public Policy*, Jerry White, Paul Maxim et Dan Beavon, éd., Vancouver, University of British Columbia Press, 2003, p. 108-127.

NORRIS, Mary Jane et Stewart, CLATWORTHY, « Mobilité et migration des Autochtones au sein du Canada urbain : résultats, facteurs et conséquences », in *Des gens d'ici. Les Autochtones en milieux urbains*, David R. Newhouse et Evelyn J. Peters, éd., Ottawa, Programme de recherche sur les politiques, Gouvernement du Canada, 2003, p. 55-86.

NOWOTNY, Helga, Peter, SCOTT et Michael, GIBBONS, *Rethinking Science: Knowledge and the Public in an Age of Uncertainty*, Cambridge, Polity Press, 2001, 278p.

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre, « La production de la théorie à partir des données », *Enquête*, n° 1, 1995, p. 71-109.

OTIS, Ghislain, « L'évolution constitutionnelle de la relation entre le Québec et les peuples autochtones : le défi de l'interdépendance », *Cités*, vol. 3, n° 23, 2005, p. 71-87.

PANASUK, Anne, « Le sang 'impur' des amérindiennes. Les injustices de la Loi sur les Indiens à l'égard des femmes autochtones », *Gazette des femmes*, vol. 24, n°5, p. 25-29.

PAPILLON, Martin, « Vers un fédéralisme postcolonial ? La difficile redéfinition des rapports entre l'État canadien et les peuples autochtones », in *Le fédéralisme canadien contemporain*, Alain G. Gagnon, éd., Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2007, p. 461-485.

PARK, Robert E., « La ville comme laboratoire social (1929) », in *L'école de Chicago : naissance de l'écologie urbaine*, Yves Grafmeyer et Isaac Joseph, Paris, Flammarion, 2004, 167-185.

PEAUD, Laura, « Entre continuité scientifique et révolution épistémologique. La fabrique de la géographie sous la plume d'Alexander Von Humboldt », Mémoire de Master 1 Paris, Ecole Normale Supérieure Lettres et Sciences humaines, 2009, 184 p.

PEET, Richard, *Radical Geography: Alternative Viewpoints on Contemporary Social Issues*, Chicago Maaroufa Press, 1977, 387p.

PETERS, Evelyn J., « Urban and Aboriginal : An Impossible Contradiction », in *City Lives and City Forms : Critical Research and Canadian Urbanism*, John Caulfield et Linda Peake, éd., Toronto, University of Toronto Press, 1996, p. 47-62.

PETERS, Evelyn J., « "Our City Indians": Negotiating the Meaning of First Nations Urbanization in Canada, 1945-1975 », *Historical Geography*, n° 30, 2002, p. 75-92.

PETERS, Evelyn J., « Changes in Aboriginal Settlement Patterns in Two Canadian Cities : A Comparison to Immigrant Settlement Models », *Canadian Journal of Urban Research*, vol. 14, n° 2, 2005, p. 315-337.

PETERS, Evelyn J. et Kathi WILSON, « "You Can Make a Place for It' : Remapping Urban First Nations Spaces of Identity », *Environement and Plannig D: Society and Space*, vol. 23, 2005, p. 395-413.

PETERS, Evelyn J., « First Nations and Métis People and Diversity in Canadian Cities », in *Belonging? Diversity, Recognition and Shared Citizenship in Canada*, Keith, Banding, Thomas J., Courchene and Leislle F., Seidle, éd., Ottawa, Institute for research on Public Policy, 2007, p. 207-246.

PIOLLE, Xavier, « Mobilité, identités, territoires », *Revue de Géographie de Lyon*, vol. 65, n° 3, 1990, 149-154.

PIOLLE, Xavier, « Proximité géographique et lien social, de nouvelles formes de territorialité ? », *L'Espace Géographique*, n°4, 1991, p. 349-358.

POURCHEPADASS, Jacques, « Les subaltern studies ou la critique postcoloniale », *L'Homme*, n°156, 2000, p. 161-186.

POUTIGNAT, Philippe et Jocelyne STREIFF-FENART, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, Collection « Le sociologue », 1995, 270p.

PROCTOR, James D., « Expanding the scope of science and ethics », *Annals of the Association of American Geographers*, n° 88, 1998, p. 290-296.

PROCTOR, James D., SMITH, David M., *Geography and ethics: Journeys in a moral terrain*, London, Routledge Press, 1999, 303p.

PUMAIN, Denise et Marie-Claire, ROBIC, « Le rôle des mathématiques dans une « révolution » théorique et quantitative : la géographie française depuis les années 1970 », *Revue d'histoire des sciences humaines*, n° 6, avril 2002, p. 123-144.

PUTNAM, Robert D., *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York, Simon & Schuster, 2000, 541p.

QUIVY, Raymond et Luc VAN CAMPENHOUDT, *Manuel de recherches en sciences sociales*, Paris, Dunod, 1988, 262p.

RACINE, Jean-Bernard et Marina, MARENGO, « Migrations et relations interculturelles : les lieux de l'interculturalité », *Géographie et Cultures*, n° 25, 1998, p. 39-53.

RACINE, Jean-Bernard, « Géographie, éthique et valeurs : invitation à la réflexion et à l'action », *Géographie et Cultures*, n° 74, Dossier « Géographie et Éthique », 2010, p. 27-42.

RAFFESTIN, Claude, *Géopolitique et histoire*, Paris, Payot, 1995, 329p.

RATELLE, Maurice, « Canadien, Jean-Baptiste, dit Big John Canadien », *Dictionnaire biographique du Canada*, 2000, http://www.biographi.ca/009004-119.01-f.php?&id_nbr=7269 (consulté le 02 mai 2012).

RAYNER, George T., *Negotiating The Native friendship Centres Program : A Case Study in Federal-Provincial and Interest Group relations, Case Study 59FR*, Institute of Public Administration Canada/IAPC, 1988, <http://www.ipac.ca/ecommerce/uploads/Pages%20from%20NegotiatingNativeProgram-Combined.pdf> (consulté le 09 juin 2012).

REGROUPEMENT DES CENTRES D'AMITIÉ AUTOCHTONES DU QUÉBEC, *Échangeons aujourd'hui... et changeons demain!*, Wendake, RCAAQ, 2005, http://www.rcaaq.info/index_fr.html (consulté le 28 juillet 2009).

REGROUPEMENT DES CENTRES D'AMITIÉ AUTOCHTONES DU QUÉBEC, *Les Autochtones en milieu urbain : une identité revendiquée*, Wendake, RCAAQ, 2006, 23p.

REGROUPEMENT DES CENTRES D'AMITIÉ AUTOCHTONES DU QUÉBEC, *Étude de besoin et profil de la clientèle autochtone du milieu urbain de Sept-Îles en vue de l'implantation d'un Centre d'amitié autochtone à Sept-Îles*, Wendake, RCAAQ, 2007, http://www.rcaaq.info/index_fr.html (consulté le 30 juillet 2009).

REGROUPEMENT DES CENTRES D'AMITIÉ AUTOCHTONES DU QUÉBEC, *Évaluation des besoins des Autochtones qui composent avec la réalité urbaine de Montréal*, 2008a, <http://www.rcaaq.info/fr/nos-publications/publications.html> (consulté le 25 mars 2009).

REGROUPEMENT DES CENTRES D'AMITIÉ AUTOCHTONES DU QUÉBEC, *Rapport annuel d'activités du RCAAQ*, Wendake, RCAAQ, 2008b, <http://www.rcaaq.info/fr/nos-publications/publications.html> (consulté le 25/07/2009).

REGROUPEMENT DES CENTRES D'AMITIÉ AUTOCHTONES DU QUÉBEC, *Mémoire sur le phénomène de l'itinérance chez les Autochtones en milieu urbain du Québec*, Wendake, RCAAQ, 2008c, http://www.rcaaq.info/index_fr.html (consulté le 26 juillet 2009).

REGROUPEMENT DES CENTRES D'AMITIÉ AUTOCHTONES DU QUÉBEC, *Portrait de la littérature dans le mouvement des Centres d'amitié autochtones du Québec*, Wendake, RCAAQ, 2009, <http://www.rcaaq.info/fr/nos-publications/publications.html> (consulté le 12 janvier, 2012).

REGROUPEMENT DES CENTRES D'AMITIÉ AUTOCHTONES DU QUÉBEC, *Anicinape Kicikan : Rapport final du préforum autochtone en économie sociale (17 octobre)*, Montréal, RCAAQ, 2012, 34p.

REID, Christopher, « Urban Aboriginal Communities in Canada », *Indigenous Affairs*, n° 3-4, 2002, p. 48-53.

RICŒUR, Paul, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, Collection « L'Ordre philosophique », 1975, 414 p.

RICŒUR, Paul, *Temps et récit : le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, 426p.

RICŒUR, Paul, « Cinquième étude : l'identité personnelle et l'identité narrative », in *Soi-même comme un autre (1990)*, Paris, Points, Collection « essais », 1996a, 137-166.

RICŒUR, Paul, « Sixième étude : le soi et l'identité narrative », in *Soi-même comme un autre (1990)*, Paris, Points, Collection « essais », 1996b, 167-198.

RIVARD, Étienne, « 'Terra Nullius' ou géographie de l'absence. Les géographes québécois et la question autochtone au pays », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 55, n° 141, 2006, p. 385-392.

ROBIC, Marie-Claire, *Couvrir le monde. Un grand XXe siècle de géographie française*, Paris, ADPF-Ministère des Affaires étrangères, 2006, 232 p.

RONCAYOLO, Marcel, « La ville est toujours la ville de quelqu'un », in *De la ville et du citadin*, Marseille, Parenthèses, 2003, p. 53-73.

RONCAYOLO, Marcel et Isabelle, CHESNEAU, *L'abécédaire de Marcel Roncayolo : introduction à une lecture de la ville. Entretiens avec Marcel Roncayolo*, Paris, Infolio, Collection « Archigraphy Poche », 2008, <http://rp.urbanisme.equipement.gouv.fr/puca/activites/rapport-abecedaire-marcel-roncayolo-lecture-ville.pdf> (consulté le 09 septembre 2008).

ROSE Gillian, « Situated Knowledge: Positionality, Reflexivities and Other Tactics », *Progress in Human Geography*, vol. 21, n° 3, 1997, p. 305-320.

SAFRAN, William, « Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return », *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, vol. 1, n° 1, 1991 : 83-99.

SAÏD, Edward W., *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1978, 392p.

SALADIN D'ANGLURE, Bernard, « Le "syndrome chinois", ou la démesure de l'Amérasie entre le temps de l'astrolabe (1480) et l'espace du chronomètre (1780) », *L'ethnographie*, n°81-82, 1980, p. 175-211.

SALEE, Daniel, « Peuples autochtones, racisme et pouvoir d'État en contextes canadien et québécois : Éléments pour une ré-analyse », *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 17, n°2, 2005, p. 54-74.

SANDERCOCK, Leonie, *Making the Invisible Visible: a Multicultural Planning History*, Los Angeles, University of California Press, 1998, 270p.

SATZEWICH, Victor, et Terry, WOTHERSPOON, *First Nations: Race, Class and Gender Relations*, Scarborough, Nelson Canada, 1993, 311p.

SAUER, Carl O., « Foreword to Historical Geography (1941) », in *Land and Life. A Selection from the Writings of Carl Ortwin Sauer*, John Leihgly, éd, London/Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1963, p. 351-379.

SAVARD, Rémi, « Les mouvement politique autochtones au Québec », in *42^e Congrès international des américanistes*, Paris, Société des américanistes, Vol. 5, 1976, p. 361-364.

SAVARD, Rémi, *Destins d'Amérique. Les autochtones et nous*, Montréal, Éditions de l'Hexagone, 1979, 189p.

SAVARD, Jean-François, « Intégration des recommandations de la Commission royale sur les peuples autochtones dans les politiques autochtones fédérales au Canada », *Recherche Amérindienne au Québec*, vol. 37, n° 1, Dossier « La Commission Royale sur les Peuples Autochtones : Dix ans et l'avenir en plus ! », 2007, p. 57-65.

SAVOIE-ZAJC, Lorraine, « L'entrevue semi-dirigée », in *Recherche sociale, de la problématique à la collecte des données*, Benoit Gauthier, éd, Sillery, PUQ, 2000, 632p.

SECRETARIAT DES AFFAIRES AUTOCHTONES, *Pour un débat public. Problématique sur les relations entre les Autochtones et les autres habitants du Québec*, Québec, Les publications du Québec, 1991, 41p.

SHEWELL, Hugh, et Anabella SPAGNUT, « The First Nations of Canada : Social welfare and the quest for self-government », in *Social Welfare and Indigenous Peoples*, John, Dixon et Robert P., Scheurell, éd, London, Routledge, 1994, p. 1-53.

SIGGNER, Andrew J., « Populations autochtones urbaines : mise à jour d'après les données du recensement de 2001 », in *Des gens d'ici. Les Autochtones en milieux urbains*, David R. Newhouse et Evelyn J. Peters, éd., Ottawa, Programme de recherche sur les politiques, Gouvernement du Canada, 2003a, p. 17-24.

SIGGNER, Andrew J., « Difficultés associées à l'évaluation des conditions démographiques et socio-économiques de la population autochtone urbaine », in *Des gens d'ici. Les Autochtones en milieux urbains*, David R. Newhouse et Evelyn J. Peters, éd., Ottawa, Programme de recherche sur les politiques, Gouvernement du Canada, 2003b, p. 129-142.

SIMARD, Jean-Jacques, « La question autochtone : quelques prolégomènes », *L'Action Nationale*, vol. 82, n 6, 1992, p. 709-734.

SIMARD, Jean-Jacques, *La réduction. L'autochtone inventé et les amérindiens d'aujourd'hui*. Septentrion, Québec, 2003, 403p.

SIYOU, Georges E., *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1999, 157p.

SMITH, David M., « Geography and Ethics: a moral turn », *Progress in Human Geography*, vol. 21, n° 4, 1997, p. 583-590.

SMITH, David M., « Geography and moral philosophy: some common grounds », *Ethics, Place and Environment*, n° 1, 1998, p. 15-38.

SMITH, David M., *Moral Geographies. Ethics in a World of Difference*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2000, 244 p.

SMITH, Linda T., *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*, Dunedin, University of Otago Press, 1999, 242p.

SMITH, Linda T., « On tricky ground: Researching the native in an age of uncertainty », in *Handbook of Qualitative Research*, Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln, éd., Thousand Oaks, CA, Sage Publications, 2005 [3e ed.], p. 85-108.

SOULÉ, Bastien, Observation participante ou participation observante ? Usages et justifications de la notion de participation observante en sciences sociales, *Recherches qualitatives*, vol. 27, n°1, 2007, p. 127-140.

SPIVAK, Gayatri C., « “Can the Subaltern speak?” From the “History” chapter of Critique of Postcolonial reason », in *Marxism and the Interpretation of Cultures*, Cary Nelson et Lawrence Grossberg, éd., Chicago, University of Illinois Press, 1988, p. 271-313.

STATISTIQUE CANADA, *Population selon le groupe autochtone, par région de recensement (Recensement de 2006)*, 2009, <http://www.statcan.gc.ca/tables-tableaux/sum-som/102/cst01/demo64a-fra.htm>, (consulté le 03 juin 2012).

STATISTIQUE CANADA, *Population selon le groupe autochtone, par région de recensement (Recensement de 2011)*, 2012, <http://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/dp-pd/aprof/details/page.cfm?Lang=F&Geo1=CMA&Code1=462&Data=Count&SearchText=Montreal&SearchType=Begins&SearchPR=01&A1=Aboriginal%20peoples&Custom=&am;TABID=1>, (consulté le 18 mars 2014).

STASZAK, Jean-François, *Géographies anglo-saxonnes. Tendances contemporaines*, Paris, Belin, 2001, 313 p.

STRAUSS, Anselm et Juliet, CORBIN, *Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*, Thousand Oaks, Sage Publications, 1998 [2e ed.], 312p.

SURUN, Isabelle, « Les sociétés de géographie dans la première moitié du XIX^e siècle. Quelle institutionnalisation pour quelle géographie ? », in *Géographies plurielles. Les sciences géographiques au moment de l'émergence des sciences humaines (1750-1850)*, Hélène Blais et Isabelle Laboulais, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 113-130.

TARRIUS Alain, *Les Nouveaux Cosmopolitismes, mobilités, identités, territoires*, Paris, L'Aube, 2000, 266p.

TILLY, Charles, « Contentious conversation », *Social Research*, Vol. 65, n°3, 1998, p. 491-511.

TODD, Roy, « Between the Land and the City: Aboriginal Agency, Culture and Governance in Urban Area », *The London Journal of Canadian Studies*, vol. 16, 2000/01, p. 48-66.

TÖLÖLYAN, Khachig, « Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment », *Diaspora*, vol. 5, n°1, 1996, p. 3-36.

TORRIE, Gill, Ellen, BOBETT, Nathalie KISHCHUK, et Henry WEBSTER, *The Evolution of Health Status and Health Determinants in the Cree Region (Eeyou Istchee): Eastmain 1-A Powerhouse and Rupert Diversion Sectoral Report. Volume 1: Context and Findings*, Series 4, n° 3: Report on the Health Status of the Population. Public Health Department of the Cree Territory of James Bay Cree Board of Health and Social Services of James Bay, 2005, <http://www.gcc.ca/pdf/QUE000000011.pdf> (consulté le 10 mars 2012).

TORRIE, Gill, Ellen, BOBETT, Nathalie KISHCHUK, et Henry WEBSTER, (2010) *The Evolution of Health Status and Health Determinants in the Cree Region (Eeyou Istchee): Eastmain 1-A Powerhouse and Rupert Diversion Sectoral Report. Volume 2: Detailed Analysis*. Series 4, n° 3: Report on the Health Status of the Population. Public Health

Department of the Cree Territory of James Bay Cree Board of Health and Social Services of James Bay, <http://www.gcc.ca/pdf/QUE000000012.pdf> (consulté le 10 mars 2012).

TOURAINÉ, Alain, *Sociologie de l'action : essai sur la société industrielle*, Paris, Seuil, 1965, 507p,
http://classiques.uqac.ca/contemporains/touraine_alain/sociologie_de_action/sociologie_de_action.html (consulté le 2 février 2009).

TOURAINÉ, Alain, *La voix et le regard*, Paris, Seuil, 1978,
http://classiques.uqac.ca/contemporains/touraine_alain/voix_et_regard/voix_et_regard.html (consulté le 1er juillet 2010).

TREMBLAY, Roland, *Les Iroquoiens du Saint-Laurent: peuple du maïs*, Montréal, Éditions de l'Homme, 2006, 139p.

TRUC, Gêrôme, « Narrative Identity against Biographical Illusion : The Shift in Sociology from Bourdieu to Ricoeur », *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, vol 2, n°1, 2011, p. 150-167.

TRUDEL, Marcel, *L'Esclavage au Canada Français. Histoire et conditions de l'esclavage*, Sainte Foy, Presses de l'Université Laval, 1960, 298p.

TRUDEL, Pierre et al., *Autochtones et Québécois : la Rencontre des nationalismes, actes du colloque (28-29 avril)* Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, 1995, 230p.

TRUDEL, Pierre, « De la négation de l'Autre dans les discours nationalistes des Québécois et des autochtones », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. 25, n° 4, 1995, p. 53-66.

TRUDEL, Pierre, « Retour sur les événements du 11 juillet », in *L'État du Québec 2010, les anniversaires historiques. 1990. Crise d'Oka*, Nadia Fahmy, éd, Montréal, Boréal, 2010, p. 52-59.

TUAN, Yi-Fu, *Topophilia, a study of environmental perception, attitudes, and values*, New-York, Columbia University Press, 1974, 260p.

TUAN, Yi-Fu, *Landscape of Fear*, New-York, Pantheon Books, 1979, 262p.

TUCK, Eve et Michelle FINE, « Inner angles: A range of ethical responses to/with indigenous and decolonizing théories » entretien avec Michelle Fine, in Norman Denzin and Michael Giardina, éd, *Ethical Futures in Qualitative Research: Decolonizing the Politics of Knowledge*, Walnut Creek, Coast Press, 2007, p.145-168.

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

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

VIAU, Roland, « Atotaroh : à qui appartient la tradition iroquoise ? », *Acte du Colloque du 5 mars 1998 : Quatrième colloque du Département d'anthropologie*, Montréal, Université de Montréal, 1998, p.39-48.

VINCENT, Sylvie, « Présentation », in *Baie James et Nord québécois : dix ans après/James Bay and Northern Québec : Ten Years After*, Sylvie Vincent et Garry Bowers, édés, Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, 1988, p. 1-8.

VINCENT, Sylvie et Jean-Guy, DESCHESNE, « La Convention dans la marche des Autochtones canadiens vers leur autonomie. Élément de chronologie : 1967-1987 », in *Baie James et Nord québécois : dix ans après/James Bay and Northern Québec : Ten Years After*, Sylvie Vincent et Garry Bowers, édés, Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, 1988, p. 215-228.

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

VOLVEY, Anne, « L'espace vu du corps », in *Logiques de l'espace, esprit des lieux. Géographies à Cerisy*, Jacques Lévy et Michel Lussault, édés, Paris, Belin, 2000, p. 319-332.

VOLVEY, Anne, « Terrain », in *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Jacques Lévy et Michel Lussault, édés, Paris, Belin, 2003, p. 904-906.

WACQUANT, Loïc, *Corps et âme : carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur*, Marseille, Agone, 2000, 270p.

WATSON, Marc K., « Diasporic Indigeneity : place and the articulation of Ainu identity in Tokyo, Japan », *Environment and Planning A*, vol. 42, 2010, p. 268-284.

WAUBAGESHIG (Ed.), *The Only Good Indian: Essays by Canadian Indians*, Toronto, New Press, 1970, 188p.

WEIBEL-ORLANDO, Joan, *Indian Country, L.A. Maintaining Ethnic Community in Complex Society*, Chicago, University of Illinois Press, 1999, 364p.

WOLFF, Denis, « Albert Demangeon : un géographe moderne face au terrain », *Communication au colloque « À travers l'espace de la méthode : les dimensions du terrain en géographie »* (18-20 juin 2008), Arras,

http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/35/83/50/PDF/wolff_terrain_arras.pdf (consulté le 2 juin 2013).

WOTHERSPOON, Terry, « Perspective d'une nouvelle classe moyenne parmi les peuples autochtones », in *Des gens d'ici. Les Autochtones en milieux urbains*, David R. Newhouse et Evelyn J. Peters, éd., Ottawa, Programme de recherche sur les politiques, Gouvernement du Canada, 2003, p.161-182.

YAMANOUCHI, Yuriko, « Exploring Ambiguity: Aboriginal Identity Negotiation in Southwestern Sydney », *Environment and Planning A*, vol. 42, 2010, p. 285-299.

ANNEXES

LISTES DES ANNEXES

Annexe 1

Extrait du Protocole de recherche des Premières Nations du Québec et du Labrador

Annexe 2

Formulaire de consentement à l'intention des personnes interviewées

Annexe 3

Guide des entretiens semi directifs individuels

Annexe 4

Guide des entretiens semi directifs utilisés dans le cadre de la reconstitution de l'histoire du Centre d'amitié autochtone de Montréal

Annexe 5

Guide to semi-structured interviews conducted with individuals

Annexe 6

Guide to semi-structured interviews used for the reconstruction of the history of the Native Friendship Center of Montreal

Annexe 7

Feuillet d'information à l'intention des participants à l'enquête

ANNEXE 1

EXTRAIT DU PROTOCOLE DE RECHERCHE DES PREMIÈRES NATIONS DU QUÉBEC ET DU LABRADOR (JUN 2005 : 45)

Conclusion

En réponse aux préoccupations issues d'expériences de recherche en milieu autochtone, on a produit, au cours des dernières années, de nombreux documents de réflexion, d'outils de formulation et d'orientation. Il est devenu de plus en plus difficile d'effectuer un dépouillement exhaustif de tous ces apports critiques au dossier. On dénote néanmoins un certain nombre de recoupements dans les travaux qui formulèrent des recommandations l'attention du milieu de la recherche, reflétant sans doute les éléments communs à l'histoire des relations entre les communautés autochtones et le monde de la recherche.

Ces recommandations peuvent se résumer en quelques points essentiels à considérer dans le cadre de l'élaboration d'un protocole de recherche ou d'un guide d'orientation pour la recherche en milieu autochtone :

- Approche participative;
- Respect;
- Consultation;
- Consentement éclairé;
- Protection et respect des savoirs autochtones;
- Réciprocité et partage des coûts et des bénéfices;
- Imputabilité;
- Droit à l'information;
- Accès aux résultats de la recherche.

Ce document se veut avant tout un outil de réflexion rassemblant les éléments ou les critères essentiels à l'élaboration d'une politique de recherche, sachant refléter la position de l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador tout en respectant et englobant les intérêts et préoccupations de ses Premières Nations constituantes.

Rappelons que ce protocole de recherche est un guide de référence permettant aux communautés de mieux encadrer les diverses activités et les nombreuses demandes liées à la recherche se déroulant sur leurs territoires. Il vise à promouvoir une recherche éthique précise et bien informée, dont le déroulement respecte la volonté des Premières Nations impliquées. Ce document insiste également sur l'importance d'établir des partenariats en s'appuyant sur l'amélioration des relations entre les communautés, les scientifiques et les chercheurs. La collaboration dans un contexte de travail axé sur la confiance, le respect, la coopération et la compréhension mutuelle est également essentielle.

Ces lignes directrices entourant la recherche devraient aller de soi et faire partie intrinsèque de toute démarche de recherche par les chercheurs et les universitaires. Les Premières Nations pourront maintenant non seulement s'assurer que ces derniers respectent ces principes éthiques, mais elles pourront élaborer leurs propres prescriptions afin de réglementer les activités de recherche sur leur territoire.

EXTRAIT DU PROTOCOLE DE RECHERCHE DES PREMIÈRES NATIONS DU QUÉBEC ET DU LABRADOR (SUITE)

Recommandations

1. Centraliser les ressources existantes.

- Création d'un répertoire de toutes les recherches passées et présentes sur les Premières Nations du Québec, regroupées par sujets et par thèmes. Les conseils de bande de chaque communauté devraient également tenir à jour un répertoire des recherches menées sur leur territoire (santé, éducation, ressources fauniques, études de faisabilité, etc.);

- Création d'un répertoire des politiques, protocoles, décisions, droits et autres documents relatifs au droit autochtone en matière de développement, de participation et de recherche aux niveaux provincial, national et international.

2. Créer une institution autochtone de la recherche, reconnue par ses pairs autochtones, allochtones et inuit. Le département « Stratégies et politiques » de la CSSSPNQL élabore d'ailleurs ce projet et progresse en ce sens.

3. Créer une autorité, une instance ou un groupe de travail qui régira les protocoles élaborés par les différentes communautés et en assurera leur respect et leur application; les chercheurs et autres individus souhaitant entreprendre une recherche en milieu autochtone sauront ainsi à qui s'adresser.

4. La législation en regard de la propriété intellectuelle du savoir traditionnel apparaît déficiente en regard du savoir autochtone. Contrairement à d'autres pays, le Canada tarde à élaborer une législation spécifique à la protection du savoir traditionnel des Premières Nations et Inuit. « En regard de ces considérations, des outils légaux développés par les peuples autochtones doivent combler le vide entourant la protection de leur savoir traditionnel. Des protocoles adoptés par les peuples autochtones peuvent être développés en établissant des principes généraux à suivre lorsque survient la transmission de savoir autochtone à des individus hors de la communauté ».

ANNEXE 2

FORMULAIRE DE CONSENTEMENT À L'INTENTION DES PERSONNES INTERVIEWÉES

(Ce projet a été approuvé par le Comité d'éthique de la recherche de l'Université Laval :
N° d'approbation 2010-257 / 10-12-2010)

Équipe : L'enquête est une initiative menée par Ioana COMAT, dans le cadre d'un projet de doctorat en science géographique à l'université Laval (Québec) sous la direction de Mme Caroline DESBIENS, conjointement à l'Aruc ODENA, codirigée par Mme Edith CLOUTIER et Mme Carole LÉVESQUE.

Introduction :

Avant d'accepter de participer à ce projet de recherche, veuillez prendre le temps de lire et de comprendre les renseignements qui suivent. Ce document vous explique le but de ce projet de recherche, ses procédures, avantages, risques et inconvénients. Nous vous invitons à poser toutes les questions que vous jugerez utiles à la personne qui vous présente ce document.

Objectif de l'étude :

Le point de départ de ce projet est mon intérêt pour la présence Autochtone que l'on retrouve à Montréal. L'objectif principal de ce projet est de renseigner le vécu qu'ont les Premières Nations de cette ville. Pour ce faire, cette enquête se décline en plusieurs objectifs spécifiques :

- Renseigner les liens que les personnes entretiennent avec le Centre d'amitié autochtone de Montréal : il s'agit de comprendre la valeur que le Centre possède aux yeux de ses usagers, tant du point de vue culturel et identitaire que socio-économique.
- Comprendre les liens qu'entretient ce lieu (CAAM) avec l'existence d'une ou plusieurs

collectivité(s) autochtone(s) urbaine(s) : Il s'agit d'explorer le réseau de relations qui soutient cette (ces) communauté(s) autochtone(s) naissante(s) de Montréal en fonction du rôle-clé joué par le CAAM dans la vie de ses usagers.

- Mettre à jour l'existence d'autres lieux qui jouent le même rôle que le Centre d'amitié : il s'agit d'explorer quels autres lieux contribuent à renforcer le réseau autochtone dont fait partie le CAAM. Ces lieux peuvent être institutionnels ou invisibles aux yeux des politiques publiques et des instances autochtones.

Déroulement de l'étude : Le/la participant(e) devra prendre part à une session d'une heure au cours desquelles il/elle aura à répondre aux questions de l'entrevue semi-dirigée. L'entrevue sera enregistrée au moyen d'un microphone.

Avantages :

- Apporter à la communauté urbaine une meilleure connaissance des parcours d'hommes et femmes autochtones vivant à Montréal.
- Donner un point de vue nuancé de la situation des Autochtones urbains montréalais en fonction de leurs différents vécus de la ville.

Désavantages :

- Au total, investissement d'une heure maximum dans la procédure.
- Il n'y a aucun risque psychologique ou physique connu lié à la participation à cette recherche

Confidentialité et gestion des données :

- Les données obtenues à partir de l'étude seront utilisées strictement aux fins de ladite recherche. Les informations recueillies seront employées dans le cadre de la thèse de doctorat de Ioana COMAT à des fins d'analyse, ainsi que dans le cadre de présentations effectuées auprès des membres du Centre d'amitié autochtone de Montréal et d'articles de diffusion potentielle qui seront au préalable soumis à l'approbation du CAAM.
- Les noms des participant(e)s n'apparaîtront sur aucun rapport. De plus, la confidentialité des réponses selon le mandat de l'équipe de recherche sera assurée.

- Le moyen prévu pour dépersonnaliser les données afin de les rendre confidentielles réside dans l'attribution pour chaque participant d'un code aléatoire qui ne permettra pas de découvrir l'identité nominative de la personne.
- Les données recueillies seront conservées 5 ans, soit jusqu'en janvier 2016, après quoi elles seront détruites (destruction des fichiers informatiques).
- La confidentialité est assurée à l'intérieur des limites prescrites par les lois québécoises et canadiennes.

Langue utilisée : La langue utilisée lors des travaux de recherche doit être laissée au choix du (de la) participant(e). Le cas échéant, les services de traduction seront aux frais du chercheur.

Droit de retrait : Le/la participant(e) pourra se retirer de la recherche à n'importe quel moment, sans avoir à fournir de raison, ni à subir de préjudice quelconque. Si vous décidez de mettre fin à votre participation, il est important d'en prévenir la chercheuse dont les coordonnées sont incluses dans ce document. Tous les renseignements personnels vous concernant seront alors détruits.

Initiales _____

Je, soussigné(e) _____, consens librement à participer à la recherche intitulée : « Se construire et s'affirmer à travers les lieux : L'exemple des Autochtones urbains au Québec ». J'ai pris connaissance du formulaire et je comprends le but, la nature, les avantages, les risques et les inconvénients du projet de recherche. Je suis satisfait(e) des explications, précisions et réponses que le chercheur m'a fournies, le cas échéant, quant à ma participation à ce projet.

Je signe ce formulaire en deux exemplaires et j'en conserve une copie.

Signature du (de la) participant(e) :

_____ Date

Signature de la chercheure

_____ Date

Voici mes contacts, si besoin, je recevrai avec plaisir vos questions ou vos commentaires :
Ioana COMAT

Courriel : ioana.comat.1@ulaval.ca
Réseau DIALOG, INRS-UCS
385, rue Sherbrooke Est
Montréal (Québec) H2X 1E3
Téléphone : (514) 651 4185

Toutes plaintes ou critiques concernant ce projet pourront être adressées au bureau de l'Ombudsman de l'Université Laval dont les coordonnées sont les suivantes :

Bureau de l'Ombudsman de l'Université Laval
Pavillon Alphonse-Desjardins, bureau 3320
22 rue de l'Université
Université Laval
Québec (Québec) G1V 0A6
Renseignements - Secrétariat : (418) 656-3081
Ligne sans frais : 1-866-323-2271
Courriel : info@ombudsman.ulaval.ca

Je vous remercie de votre précieuse collaboration qui me permet de constamment ajuster mon travail à la réalité et surtout d'effectuer une recherche en réelle collaboration avec vous pour apporter le plus de retombées de cette recherche au Centre d'amitié autochtone de Montréal (CAAM) et au Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec (RCAAQ).

ANNEXE 3

GUIDE DES ENTRETIENS SEMI-DIRECTIFS INDIVIDUELS

1) PRECISIONS PRELIMINAIRES :

- Date et heure de l'entrevue

- Lieu de l'entrevue

2) IDENTIFICATION EN TANT QU'AUTOCHTONE :

- Êtes-vous autochtone ?

- Si oui, de quelle Première Nation êtes-vous ?

- Croyez-vous qu'il est important que vous vous identifiiez comme autochtone ?

- Qu'est-ce que l'identification à votre Nation signifie pour vous ?

- (ind.) Comment cela affecte votre vie ?

- (coll.) Comment décrivez-vous votre relation à votre Nation ?

3) LIEN ENTRE L'IDENTIFICATION EN TANT QU'AUTOCHTONE ET L'EXPERIENCE DE LA VILLE DE MONTREAL, LIEN ENTRE MONTREAL ET LA COMMUNAUTE D'ORIGINE (S'IL Y A LIEU)

- Êtes-vous nés à Montréal ?

- Si non, d'où venez-vous ? Depuis combien de temps êtes-vous à Montréal ?

- Est-ce que votre lieu d'origine a un impact/importance sur votre identité autochtone ?

- Comment ça se fait que vous êtes arrivé(e) en ville ?

Pour quelles raisons avez-vous choisi de demeurer en ville plutôt qu'en communauté ?

- Pourquoi avoir choisi de vivre à Montréal plutôt qu'une autre ville (Québec, Toronto, NY, etc.) ?

Avez-vous vécu dans d'autres villes (québécoises ou pas) ? Combien de temps ?

- Comment ça s'est passé une fois arrivé(e) à Montréal ? Racontez-moi vos premières expériences.

- A quoi vous occupiez votre temps lorsque vous étiez à Montréal ? Vous étiez là pour le travail ? Ou aux études ? Quels étaient vos hobbies ?
- C'était comment Montréal quand vous êtes arrivé(e)s ?
Il y avait beaucoup d'Autochtones dans la ville ? Il y avait du monde ?
- Et c'était comment avec les autres Autochtones ? Quelles étaient vos relations ?
- Les personnes de votre Nation. Est-ce que vous aviez des contacts avec les personnes de là où vous venez / de votre communauté quand vous habitiez à Montréal ? (Est-ce que tu vois en ville des gens de là où tu viens ?)
- C'était comment avec les autres non-Autochtones ?
- Racontez-moi la relation avec votre communauté quand vous viviez à Montréal.
Est-ce que par exemple vous retourniez dans votre communauté d'origine (Régulièrement, occasionnellement, rarement)?
Pourquoi ? (les raisons)
- Qu'est-ce qui changeait en ville par rapport à la communauté ? Au niveau de la vie en général ?
- Si vous pensez aux différences entre ville et communauté, est-ce que vous pensez à une anecdote (vécue, vue ou simplement entendue) ?
- **Si né à Montréal ou dans une autre ville**, estimez-vous faire partie d'une communauté ?

4) RELATION AU CAAM

a) Votre fréquentation du Centre

- Connaissez-vous le Centre d'Amitié autochtone de Montréal ?
- Comment avez-vous connu le Centre ?
- Fréquentez-vous le Centre ? Si oui, depuis combien de temps ?
- **Si oui**, quels sont les services du Centre que vous utilisez ?
- **Si oui**, qu'est-ce que vous appréciez au Centre (infrastructure, cadre, accueil, personnel, rencontre, activités, services, localisation, etc.) ?
- **Si oui**, qu'est-ce qui vous dérange au Centre (infrastructure, cadre, accueil, personnel, rencontre, activités, services, localisation, etc.) ?

- Selon vous, quel rôle joue le Centre ?
Le Centre joue-t-il un rôle communautaire ?
Vis-à-vis de votre Nations ? Des Premières Nations du Québec ?

b) Votre point de vue sur le Centre (pour ceux qui le fréquentent)

- Êtes-vous attaché au Centre ? Pourquoi (les raisons) ?
- Qu'est-ce qui caractérise le Centre actuellement ? Quelles est sa vision ?
- Selon vous, quels sont plus spécifiquement les points forts du Centre ?
- Selon vous, quels sont les points faibles du Centre ?
- Si vous deviez changer quelque chose au Centre, quelle serait-elle ?
- Si vous résumiez le Centre en quelques mots, quel serait-il ?
Avec un symbole ?

c) Les changements observés

- Quels sont les changements que vous avez observés depuis que vous fréquentez (ou « connaissez » **pour les non-usagers**) le CAAM ? OU, plus précisément, **pour les usagers** :
- Avez-vous vu une évolution des objectifs poursuivis par le Centre, de sa vision depuis vos débuts ?
- Avez-vous vu une évolution des actions, des services, des programmes du Centre depuis vos débuts ?
- Avez-vous vu une évolution chez les personnes travaillant pour le Centre depuis vos débuts ?
- Avez-vous vu une évolution des usagers du Centre depuis vos débuts ?
- Est-ce que ces changements ont modifiés votre vision du Centre ?
- Comment voyez-vous l'avenir du Centre ?
- FACULTATIF = Des commentaires sur les évolutions, les changements qui ont marqué le Centre et qui vous semblent important ?

5) RELATION A LA VILLE DE MONTREAL ET AUX MONTREALAIS

- Quels sont les services que vous allez chercher à l'extérieur du Centre ? Dans quelles institutions / structures ? (**si fréquentation du Centre**)

OU

- Fréquentez-vous d'autres lieux de nature autochtone à Montréal ? Si oui, lesquels ? Pour quoi faire ? (**Si non fréquentation du Centre**)

- Est-ce que vous connaissez bien Montréal ?

- Participez-vous à des événements de nature autochtone ? Lesquels ?

- Qu'est-ce que ça vous apporte ?

- En général, comment vous informez-vous de ce qu'il se passe ? Des événements ?

- Aimez-vous vivre à Montréal ? Pourquoi ?

- Qu'est-ce qui vous dérange à Montréal ?

- Est-ce que vous fréquentez des non-Autochtones ? Comptez-vous des non-Autochtones dans votre (vos) réseau (x) ? Est-ce que ces relations ont changé depuis que vous êtes arrivé(e) ?

- Qu'est-ce que vous pensez des autres Montréalais ?

- Si je vous demande de me raconter une anecdote à propos de la ville, quelque chose que vous avez vécu à Montréal et à la suite de quoi vous vous sentiez vraiment Autochtone par rapport aux autres montréalais, qu'est-ce que ce serait ?

- Si vous pensez à la ville de Montréal, quels sont les premiers mots qui vous viennent à l'esprit ?

Un symbole ?

- Avez-vous des commentaires, des questions ?

NB : L'entretien se termine sur l'exercice de la carte mentale. Une feuille blanche est donnée à l'enquêté avec la consigne de dessiner la carte de la ville de Montréal.

ANNEXE 4

GUIDE DES ENTRETIENS SEMI-DIRECTIFS UTILISÉS DANS LE CADRE DE LA RECONSTITUTION DE L'HISTOIRE DU CENTRE D'AMITIÉ AUTOCHTONE DE MONTRÉAL

1) PRECISIONS PRELIMINAIRES :

- Personne rencontrée
- Date et heure de l'entrevue
- Lieu de l'entrevue

2) PARCOURS PERSONNEL

- J'aimerais que vous me racontiez où vous êtes né(e). Votre nation d'appartenance ?
Où est-ce que vous avez grandi ?
- Quel rapport entreteniez-vous avec votre Nation ?
- Comment ça se fait que vous êtes arrivé(e) en ville ?
Pour quelles raisons avez-vous choisi de demeurer en ville plutôt qu'en communauté ?
- Pourquoi avoir choisi de vivre à Montréal plutôt qu'une autre ville (Québec, Toronto, NY, etc.) ?
Avez-vous vécu dans d'autres villes (québécoises ou pas) ? Combien de temps ?
- Comment ça s'est passé une fois arrivé(e) à Montréal ? Racontez-moi vos premières expériences.
- A quoi vous occupiez votre temps lorsque vous étiez à Montréal ? Vous étiez là pour le travail ? Ou aux études ? Quels étaient vos hobbies ?
- C'était comment Montréal quand vous êtes arrivé(e)s ?
Il y avait beaucoup d'Autochtones dans la ville ? Il y avait du monde ?
- Et c'était comment avec les autres Autochtones ? Quelles étaient vos relations ?
- Les personnes de votre Nation. Est-ce que vous aviez des contacts avec les personnes de là où vous venez / de votre communauté quand vous habitiez à Montréal ? (Est-ce que tu vois en ville des gens de là où tu viens ?)
- C'était comment avec les autres non-Autochtones ?
- Racontez-moi la relation avec votre communauté quand vous viviez à Montréal.
Est-ce que par exemple vous retourniez dans votre communauté d'origine (Régulièrement, occasionnellement, rarement) ?
Pourquoi ? (les raisons)
- Qu'est-ce qui changeait en ville par rapport à la communauté ? Au niveau de la vie en général ?

- Si vous pensez aux différences entre ville et communauté, est-ce que vous pensez à une anecdote (vécue, vue ou simplement entendue) ?
- **Si né(e) à Montréal ou dans une autre ville**, estimez-vous faire partie d'une communauté ?

3) PASSE DU CAAM

- Depuis combien de temps vous investissez-vous au CAAM ? Quand avez-vous travaillé au CAAM ? (Période de temps)

- Est-ce que vous vous rappelez de la création du CAAM ? Racontez-moi comment ça s'est fait (Qui ? où ? comment ?).

- Pourquoi cette initiative ?

Expliquez-moi les objectifs poursuivis, sa vision, par le Centre à l'origine. En fait, pourquoi le Centre a existé ? (point de vue collectif)

Et à titre personnel, pourquoi vous vous êtes investie là-dedans ? (point de vue individuel)

OU

- Comment avez-vous entendu parler du centre ?

- Quand vous avez commencé à fréquenter le Centre, comment vous avez trouvé ça ? Le Centre, l'ambiance etc.

Quelle est la première image de la vision du centre avez-vous eu ?

- Finalement, comment vous en êtes arrivé(e) à travailler/vous investir là ?

- Quelle(s) fonction(s)/poste(s) occup(i)ez-vous au sein du Centre ?

- Concrètement, quel est/était votre rôle ?

- Développ(i)ez-vous des collaborations avec d'autres institutions ou organismes ?

- (ind.) Et-ce qu'il y avait beaucoup de monde qui s'investissait comme vous ?

- (coll.) Vous avez une idée de combien de personnes fréquentaient le centre et utilisait les services offerts ? Ou étaient ciblées par celui-ci ?

Qui était là OU Est-ce que vous pouvez me décrire le type de population qui fréquentait le Centre ?

- Concrètement, comment ça se passait ? Globalement, qu'est-ce qu'il se passait au Centre ? Racontez-moi la vie du Centre à votre époque. Type d'activités et de services.

- Quels étaient les parties de votre travail que vous aim(i)ez le plus ?

- Quelles étaient les contraintes, les difficultés (\$ par ex.), auxquelles vous fais(i)ez face ?

- Jusqu'à quelle date, combien de temps vous vous êtes impliqué(e) dans le Centre ? Pourquoi avoir arrêté ?

- Est-ce que vous avez vu des changements par rapport à l'objectif de votre époque ? Dans la vision du Centre ?

Avez-vous un décalage, un changement ou une continuité dans les objectifs du temps où vous y étiez et quand vous êtes parti(e) ?

- En termes de services, programmes offerts ou encore d'usagers, d'autres choses ont-elles changé ?

4) LE CENTRE, SON ENVIRONNEMENT ET LA POLITIQUE DE LA VILLE DE MONTREAL

- C'est comment l'environnement immédiat du Centre ? Qu'est-ce que vous en pensez ?
- Êtes-vous un acteur important du quartier ? (PRÉSENCE COMMUNAUTAIRE FORTE ?)
- Y-a-t-il d'autres organisations comme vous dans le quartier ?
- Travaillez-vous avec eux (à mettre après la question des partenariats)?
- Dans votre vision de la mission du CAAM, y-a-t-il un engagement par rapport à la ville ?
- Votre présence communautaire se fait-elle sentir à l'échelle de la ville ? Ou agissez-vous en périphérie des actions de la ville ? (RECONNAISSANCE PAR LA VILLE ?)
- Le CAAM serait-il plus efficace dans une autre place/endroit de la ville ? Question du déménagement passé.

5) PRESENT DU CAAM

- Aujourd'hui, comment ça se passe entre vous et le Centre. Vous êtes toujours en contact avec le CAAM ?
- Si non, est-ce que vous en entendez parler ?
- Comment voyez-vous l'avenir du Centre ?
- Voulez-vous ajouter quelque chose ? Commentaires comme questions ?

MERCI DE VOTRE ATTENTION ET DE VOTRE COLLABORATION !

ANNEXE 5

GUIDE TO SEMI-STRUCTURED INTERVIEWS CONDUCTED WITH INDIVIDUALS

1) PRELIMINARY DETAILS

- Name
- Day and time
- Place

2) INDIVIDUAL CIRCUMSTANCES AND ISSUES

- Are you aboriginal ? What Nation ?
- For you, is it important to identify yourself as a First Nation?
- What does this identification mean for you?
- Does it have an impact on your daily life?
- How would you describe your relationship with your Nation?

3) LINK BETWEEN IDENTIFICATION AS ABORIGINAL AND EXPERIENCE OF THE CITY OF MONTREAL, LINK BETWEEN CITY AND HOME COMMUNITY (IF APPLICABLE)

- Were you born in Montreal? If no, where are you from?
How long have you lived in Montreal?
- Is your place of birth has any importance in your Aboriginal identity?
- How is it that you arrived in Montreal?
Why did you leave the reserve?
And why did you choose Montreal (and not other city)?
- What were your first experiences in Montreal? Tell me your experience, your memories.
- What did you do when you arrived in Montreal? Did you work? Go to school? Pastimes?
- How was Montreal when you arrived?
Were there many Natives in the city?
- Tell me what was the relationship you had with others First Nations?
- With your own Nation? Did you meet or see people from where you come from and who lived in Montreal as well?
- And what about your relationship with non-Aboriginal people? The others montrealers?
- Tell me about your relationship with your home community while you were living in Montreal? For example, do you ever return to your home community?
- Finally, was there a difference between life in Montreal compared to life in reserve?
- Does the difference between city and reserve life makes you think about a story you can tell me?

- **If born in Montreal or in another city**, do you belong to any community?

4) Relationship to the NFCM

- **Do you know the Native Friendship Centre of Montreal?**

- **How did you hear about the Centre?**

a) Uses of the Center

- Do you use the Centre? **If so**, since how long?

- **If so**, what are the services that you use of the Centre?

- **If so**, what do you like at the Centre (infrastructure, framework, home, personal, meeting, activities, services, location, etc..)?

- **If yes**, what is bothering you at the Centre (infrastructure, framework, home, personal, meeting, activities, services, location, etc..)?

- In your opinion, what role plays the Center?

The Centre does have a community role?

Vis-à-vis your nation? First Nations of Quebec?

b) Your views on the Centre (**for users only**)

- Do you feel an attachment to the center?

- What characterizes the Centre today? What is its vision?

- What do you think are the strengths of the Centre?

- What do you think are the weaknesses of the Centre?

- If you have to change something in the center, what would it be?

- If you have to sum up the Center with a few words, what would it be?

A symbol?

c) Changes and Discontinuity

- - What changes have you seen since you are using (**or "know" to non-users**) the NFCM?
Or, more precisely, for users:

- Have you seen an evolution of the objectives of the Centre since you started? Or regarding to its vision?

- Have you seen a change in terms of actions, services or programs since you started?

- Have you seen a change in people working for the Centre since you started?

- Have you seen an evolution of the users of the Centre since you started?

- Do these changes have altered your vision of the Centre?

- How do you see the future of the Centre?

- **OPTIONAL** = Do you have any comments on changes that marked the center and that you consider important?

5) Relationship to the city of Montreal and Montrealers

- What services are you going to find outside the Centre? In which institutions / structures?
(if users of the NFCM)

OR

- Do you visit other aboriginal places in Montreal ? If so, which? What for? (if not users of the NFCM)

- Geographically, do you know well Montreal?

- Are you involved in Aboriginal events? Which?

- What does it bring to you?

- In general, how do you know what's going on? Events?

- Do you enjoy living in Montreal? Why?

- What's bothers you in Montreal?

- Do you see, or spend time with non-Aboriginal people? In what context? Do you have non-Aboriginal people in your network (s)?

- What do you think of the Montrealers?

- If I ask you to tell me a story about the city, something you have lived in Montreal and after which you feel really Aboriginal compared to other Montrealers, what would it be?

- If you think about the city of Montreal, what are the first words that come to your mind?
A symbol?

- Do you have any comments, questions?

NB: The interview ends with the exercise of the mental map. A white sheet is given to the respondent with instructions to draw the map of the city of Montreal.

ANNEXE 6

GUIDE TO SEMI-STRUCTURED INTERVIEWS USED FOR THE RECONSTRUCTION OF THE HISTORY OF THE NATIVE FRIENDSHIP CENTRE OF MONTREAL

1) PRELIMINARY DETAILS

- Name
- Day and time
- Place

2) INDIVIDUAL CIRCUMSTANCES AND ISSUES

- I would like you to tell me where you were born. What Nation?
And where you grew up?
- Can you describe the relationship you had with your own Nation?
- How is it that you arrived in Montreal?
Why did you leave the reserve?
And why did you choose Montreal (and not other city)?
- What were your first experiences in Montreal? Tell me the experiences you remember.
- What did you do when you arrived in Montreal? Did you work? Go to school? Pastimes?
- How was Montreal when you arrived?
Were there many Natives in the city?
- Tell me what was the relationship you had with others First Nations?
- With you own Nation? Did you meet or see people from where you come from and who lived in Montreal as well?
- And what about your relationship with non-Aboriginal people? The others Montrealers?
- Tell me about your relationship with you home community while you were living in Montreal? For example, you ever return to your home community?
- Finally, was there a difference between life in Montreal compared to life in reserve?
- Does the difference between city and reserve life makes you think about a story you can tell me?

3) THE PAST NFCM

- **When did you work at the NFCM?**
- Do you remember the creation of the NFCM? Tell me how it happened? (who? where ? when ?)
- Why this initiative? What was the purpose? The vision? Why did you get involved in that project?

OR

- How did you hear about the Center?
- When you first started to frequent the center, how did you find it?
- What was the vision promoted by the NFCM when you start working there?
- How did you end up working there?

And why did you choose to work there?

- Quelle(s) fonction(s)/poste(s) occupez-vous au sein du Centre ?
- Concrètement, quel est/était votre rôle ?
- Développez-vous des collaborations avec d'autres institutions ou organismes ?
- (personnel) Were there many people involved as well, I mean like you?
- (client) Do you have any idea about how many people were targeted by NFCM?

Who was there? What kind of people?

- Specifically, how did it work... What was happening at the center? What type of activities or services? Tell me the life of the Center of your time.
- Which part of your job did you prefer?
- What were the challenges you did face? Money for example.
- How long did you worked at the Center (date)? Why did you stop?
- Did you see changes in the Center's objectives while you were there? In its vision? Did you see others changes in terms of activities and programs offered? Did the users changed (demographics) etc.?

4) THE NFCM, ITS ENVIRONMENT AND POLICY OF THE CITY

- How is the immediate environment of the Centre? What do you think about it?
- Are you a major player in the neighbourhood? (STRONG COMMUNITY PRESENCE?)
- Are there other organizations like you in the neighbourhood?
- Do you work with them?
- In your vision of the mission of NFCM, is there a commitment to the city? Is that your community presence recognized across the city? Or do you act in the periphery of the actions of the city? (RECOGNITION BY CITY)
- The NFCM would it be more effective in another place / location of the city? Question of past relocation.

5) THE PRESENT CAAM

- Now, are you still in contact with the Center?
- If you have no connection, do you hear about it?
- How do you see the future of the Center?
- Do you want to add something?

THANKS FOR YOUR ATTENTION AND COOPERATION!

ANNEXE 7

FEUILLET D'INFORMATION À L'INTENTION DES PARTICIPANTS A L'ENQUETE

(Ce projet a été approuvé par le Comité d'éthique de la recherche de l'Université Laval : N° d'approbation 2010-257 / 10-12-2010)

Partenaires

Cette enquête est une initiative menée par Ioana COMAT, dans le cadre d'un projet de doctorat en science géographique à l'Université Laval (Québec) sous la direction de Mme Caroline DESBIENS, conjointement à l'Aruc ODENA, codirigée par Mme Edith CLOUTIER et Mme Carole LÉVESQUE.

Motivation de la recherche

Actuellement étudiante en géographie culturelle, je m'intéresse à la présence Autochtone dans les villes du Québec. Cet intérêt est d'autant plus fort que je m'investis depuis sa création dans l'Alliance de recherche université-communauté ODENA. J'ai en effet effectué un stage de recherche pour l'Aruc ODENA qui m'a permis de rencontrer des membres du Réseau des Centres d'amitié autochtone du Québec (RCAAQ) ainsi que des membres de plusieurs Centres d'amitié, notamment Val d'Or, Sept Île, Chibougamau, Montréal, etc.). Résidant actuellement à Montréal, c'est donc tout naturellement que je me suis intéressée au CAAM.

Objectif de la recherche

L'objectif principal de ce projet est de renseigner le vécu qu'ont les Premières Nations de cette ville. Pour ce faire, cette enquête se décline en plusieurs objectifs spécifiques :

- Renseigner les liens que les personnes entretiennent avec le Centre d'amitié autochtone de Montréal : il s'agit de comprendre la valeur que le Centre possède aux yeux de ses usagers, tant du point de vue culturel et identitaire que socio-économique.

- Comprendre les liens qu'entretient ce lieu (CAAM) avec l'existence d'une ou plusieurs collectivité(s) autochtone(s) urbaine(s) : Il s'agit d'explorer le réseau de relations qui soutient cette (ces) collectivité(s) autochtone(s) naissante(s) de Montréal en fonction du rôle-clé joué par le CAAM dans la vie de ses usagers.

- Mettre à jour l'existence d'autres lieux qui jouent le même rôle que le Centre d'amitié : il s'agit d'explorer quels autres lieux contribuent à renforcer le réseau autochtone dont fait partie le CAAM. Ces lieux peuvent être institutionnels ou invisibles aux yeux des politiques publiques et des instances autochtones.

Méthodologie de la recherche

Pour cela, il est important de vous demander de partager votre expérience, pour apporter des réponses aux questions que je me pose en précisant quels sont vos liens avec le Centre d'amitié autochtone de Montréal (CAAM). Que vous travailliez au sein du Centre ou que vous en soyez usagers, votre avis m'intéresse et prendra la forme d'une discussion. Cette discussion se fera sous forme d'une entrevue faite de questions qui durera approximativement 1 heure (cela peut être moins ou plus dépendamment de votre volonté). Ces questions sont ouvertes et laissent la place à des échanges de questions et de commentaires entre nous. Vous pourrez à tout moment vous retirer de l'enquête, sans justification.

***Voici mes contacts, si besoin, je recevrai avec plaisir vos questions ou vos commentaires :
Ioana COMAT***

Courriel : ioana.comat.1@ulaval.ca

Réseau DIALOG, INRS-UCS

385, rue Sherbrooke Est

Montréal (Québec) H2X 1E3

Téléphone : (514) 651 4185

Je vous remercie de votre précieuse collaboration qui me permet de constamment ajuster mon travail à la réalité et surtout d'effectuer une recherche en réelle collaboration avec vous pour apporter le plus de retombées de cette recherche au Centre d'amitié autochtone de Montréal (CAAM) et au Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec (RCAAQ).