



**La judiciarisation de l'identité métisse ou l'éveil
des Métis au Québec.
Le cas de la Communauté Métisse du Domaine du Roi et de
la Seigneurie de Mingan.**

Thèse

Anne Pelta

**Doctorat en ethnologie des francophones en Amérique du Nord
Philosophiae Doctor (Ph.D.)**

Québec, Canada

©Anne Pelta, 2015

Résumé

Cette thèse explore le mouvement de revendications identitaires dans lequel sont engagés les membres de la Communauté Métisse du Domaine du Roi et de la Seigneurie de Mingan (C.M.D.R.S.M.) au Québec. L'association politique que constitue la C.M.D.R.S.M. compte actuellement plus de cinq mille membres disséminés sur un vaste territoire partant de Chicoutimi et remontant vers l'ouest, le long des rives du Saint-Laurent, jusqu'à la Basse Côte-Nord et Blanc-Sablons et vers l'est pour former un triangle jusqu'à Chibougamau. Ses membres réclament une reconnaissance officielle de leur identité et participent à une lutte juridique pour leur inclusion dans une catégorie légale particulière, celle de « Métis », offrant à ses membres des droits autochtones de subsistance sur un territoire donné.

L'émergence de la C.M.D.R.S.M. date de 2005 mais elle est intrinsèquement liée et répond à plusieurs contextes, plus ou moins récents, d'ordre politico-juridique. Cette émergence a créé un effet de surprise puisque, d'une part, la recherche académique sur les Métis était encore largement tournée vers les Prairies canadiennes, et que, d'autre part, la C.M.D.R.S.M. constituait la première association au Québec à représenter des individus cherchant à obtenir le statut légal de Métis. Cette recherche tire ainsi son originalité du peu de sources permettant de mettre en contexte ces dynamiques, et, d'autre part de la relative nouveauté et rapidité avec lesquelles ce mouvement de revendications grandit au Québec mais aussi ailleurs au Canada et particulièrement dans les provinces Atlantiques de l'est du pays.

Notre objectif a été de mettre en valeur la complexité des demandes de reconnaissance formulées par les membres de la C.M.D.R.S.M. dans l'espace public, à la croisée entre dynamiques politiques, philosophiques, juridiques, historiques et ethno historiques. Il nous a semblé important de comprendre les origines de l'identification des membres et d'en décrypter ainsi l'apparente « nouveauté ». Si ces revendications ne sont exprimées que depuis récemment et ont été longtemps méconnues, l'argument qui voudrait qu'elles soient « sorties de nulle part » n'est simplement pas viable. Au contraire, elles se trouvent bien plutôt affixées, superposées, articulées aux narrations individuelles et collectives des membres. Nous avons cherché à comprendre ce qui a poussé et permis l'expression de cette identification dans l'espace public ainsi que le rôle fédérateur que la C.M.D.R.S.M. joue à cet égard. D'autre part, nous avons voulu comprendre ce que recouvre ce terme « métis » pour les individus qui s'y identifient : se voient-ils comme des individus à part, mettent-ils en valeur un mode de vie particulier ? Cette recherche éclaire ainsi des dynamiques grandissantes contribuant à l'enrichissement des connaissances dans le domaine de l'anthropologie et de l'ethnologie politique et des études métisses.

Abstract

This dissertation explores the identity claims in which are engaged the members of the Communauté métisse du Domaine du Roi et de la Seigneurie de Mingan (C.M.D.R.S.M.), located in Quebec. The C.M.D.R.S.M. is a political association consisting of more than five thousand members spread out on a vast territory starting from Chicoutimi and westward along the coast of the St. Lawrence, including the North Shore and Lower North shore of Québec (Blancs-Sablons), and eastward, extending from Chicoutimi to form a triangle with Chibougamau. Its members are currently fighting for the official recognition of their identity and are taking part in a legal battle so as to be included in a specific legal category, that of “Métis”. Those who are recognized as such detain aboriginal rights to hunt, fish and gather for subsistence on a given territory.

The emergence of the C.M.D.R.S.M. dates back from 2005 and is intrinsically linked to numerous contextual circumstances, mainly political and legal in nature. Nonetheless, it came as somewhat of a surprise since, on the one hand, academic research on métis studies was still at that time largely preoccupied with the Canadian Prairies, and, on the other hand, the C.M.D.R.S.M. was the first Association in Québec to represent individuals who were claiming a specific legal status as Métis. The originality of this research thus stems first, from the scarcity of sources allowing to put these dynamics in context and, on the other hand, from both the relative novelty and the rapidity with which this identity claim movement is growing in Québec as well as in the rest of Canada. The Maritime Provinces are a case in point of this phenomenon.

Our main objective was to cast light on the complexity of the claims formulated by the members of C.M.D.R.S.M. in the public space, at the crossroad between political, philosophical, legal and ethno historical dynamics. It seemed particularly pertinent to understand the origins of the members’ self-identification as Métis and to qualify the supposed “novelty” of the movement that emerged in the public space. If their claims are only expressed since recently having remained, for a very long time, invisible, the argument that they “come out of nowhere” is just not tenable. To the contrary, they are affixed, superposed, articulated to individual and collective narrations of the members. We focused on the various factors that triggered and allowed the expression of that self-identification in the public space as well as on the unifying role that the C.M.D.R.S.M. played in this regard. Furthermore, our goal was to decipher what the term “metis” referred to for those who identify as such: do they perceive themselves as a separate group characterized by a distinct life style? This research casts light on growing dynamics contributing therefore to broaden the state of knowledge in the fields of political anthropology and ethnology, as well as métis studies.

Table des matières

Résumé.....	iii
Abstract.....	v
Table des matières.....	vii
Table des illustrations.....	xv
Remerciements.....	xvii
Introduction.....	1
Chapitre 1. Métis et métissage, des palimpsestes ambigus.....	17
<i>A. Évolution conceptuelle et sémantique du terme « métis ».....</i>	<i>18</i>
1. Métis et métissages : faux amis ? Difficultés sémantiques et conceptuelles.....	18
a. Retour sur l'étymologie de « métis ».....	19
b. Le métissage : de la classification raciale à la métaphore de l'interculturel.....	20
c. Les défis autour du glissement sémantique du terme « métissage ».....	24
2. Les Métis au Canada : historiographie des études métisses.....	26
a. Le « Métis » à l'époque coloniale.....	26
b. Les études métisses au Canada.....	28
3. Métis et métissages au Québec.....	32

<i>a. « Canadien » et « créole » : évolution d'une terminologie différentialiste.....</i>	<i>34</i>
<i>b. Influences et interpénétrations : Canadiens français et Sauvages.....</i>	<i>36</i>
<i>c. L'émergence d'une histoire nationale.....</i>	<i>40</i>
 <i>B. Métis comme catégorie ethnique et légale.....</i>	 <i>46</i>
 <i>1. La reconnaissance politique des Métis et les premières tentatives de définition d'une catégorie séparée.....</i>	 <i>47</i>
<i>a. L'Acte du Manitoba.....</i>	<i>47</i>
<i>b. Les traités numérotés de l'ouest.....</i>	<i>49</i>
<i>c. Après les années 1930.....</i>	<i>51</i>
 <i>2. La définition d'un statut légal particulier.....</i>	 <i>53</i>
<i>a. « Métis » comme catégorie légale.....</i>	<i>53</i>
<i>b. La Commission Royale sur les Peuples Autochtones.....</i>	<i>55</i>
<i>c. Les Métis dans les recensements.....</i>	<i>55</i>
 <i>Commentaires finaux à ce chapitre.</i>	
 <i>Définir qui est « métis » : une particularité canadienne.....</i>	 <i>57</i>
 Chapitre 2. Articulations théoriques et cadre méthodologique.....	 61
 <i>A. Penser la judiciarisation des identités.....</i>	 <i>63</i>
 <i>1. Théories de l'ethnicité et de l'appartenance au groupe.....</i>	 <i>64</i>
<i>a. Les dynamiques d'inclusion et d'exclusion des groupes.....</i>	<i>64</i>
<i>b. Les limites posées aux théories de l'ethnicité pour l'étude des groupes.....</i>	<i>66</i>

<i>2. La judiciarisation des identités.....</i>	70
<i>a. La base philosophique de reconnaissance des droits autochtones.....</i>	72
<i>b. Judiciarisation et vivre ensemble : reconnaître la différence autochtone.....</i>	74
<i>c. Judiciarisation et essentialisation des identités.....</i>	77
<i>d. Les mouvements de reconnaissance des peuples autochtones à l'échelle internationale.....</i>	83
 <i>B. Cadres conceptuels et méthodologiques choisis.....</i>	85
 <i>1. Postulat de recherche.....</i>	85
<i>a. De la contrainte comme force créative.....</i>	85
<i>b. Penser l' « articulation » et le « branchement ».....</i>	87
<i>c. « Articulation » et « révélateurs ».....</i>	89
 <i>2. Problématique et plan de l'étude.....</i>	90
 <i>3. Méthodologie de l'enquête.....</i>	92
<i>a. Définition du terrain.....</i>	92
<i>b. Le recrutement des informateurs.....</i>	93
<i>c. Politiques de l'enquête de terrain.....</i>	95
<i>d. Conditions d'enquêtes.....</i>	97
 Chapitre 3. La mise en place d'une structure politique de représentation et de rassemblement : la C.M.D.R.S.M.....	101
 <i>A. Les contextes d'émergence de la C.M.D.R.S.M. en tant qu'association politique.....</i>	104
 <i>1. Le cadre normatif posé par l'arrêt R. Powley.....</i>	104
<i>a. Définitions de « métis » et de « communauté métisse » dans l'arrêt Powley.....</i>	106

<i>b. L'insertion des droits métis dans la philosophie du droit autochtone : la mise en place d'un cadre temporel unique.....</i>	<i>108</i>
<i>c. Les pratiques protégées.....</i>	<i>109</i>
<i>d. Les défis lancés par l'arrêt Powley.....</i>	<i>110</i>
<i>2. L'Approche Commune et la déclaration de principe d'ordre général.....</i>	<i>113</i>
<i>a. L'existence de Métis au Québec ?.....</i>	<i>114</i>
<i>b. Qu'est-ce que l'Approche Commune ?.....</i>	<i>115</i>
<i>c. Les réactions.....</i>	<i>116</i>
<i>B. La C.M.D.R.S.M. comme délimitation d'une frontière.....</i>	<i>122</i>
<i>1. Entre sentiment de rejet et demande d'inclusion : la création d'une structure politique.....</i>	<i>122</i>
<i>a. Le partage d'un sentiment d'exclusion.....</i>	<i>122</i>
<i>b. Une structure de représentation.....</i>	<i>124</i>
<i>2. La C.M.D.R.S.M. : un espace délimitant une différence.....</i>	<i>126</i>
<i>a. L'attachement au sang.....</i>	<i>126</i>
<i>b. Le rituel d'acceptation des membres dans la C.M.D.R.S.M.....</i>	<i>129</i>
<i>c. S'inscrire dans le territoire : ouvrir un espace de lutte et de négociation.....</i>	<i>131</i>
<i>d. Se donner des droits : la charte de la C.M.D.R.S.M.</i>	<i>133</i>
<i>3. Mise en visibilité de la Communauté.....</i>	<i>136</i>
<i>a. Le logo : la marque de la C.M.D.R.S.M.....</i>	<i>137</i>
<i>b. Le site internet.....</i>	<i>140</i>
<i>4. Entre rupture et continuité.....</i>	<i>141</i>
<i>a. Les liens avec les associations de Métis québécoises.....</i>	<i>142</i>
<i>b. L'attachement à un mouvement identitaire pancanadien.....</i>	<i>143</i>

Commentaires finaux à ce chapitre

De la judiciarisation de l'identité métisse comme rituel : le rôle de la C.M.D.R.S.M. comme véhicule de passage..... 149

Chapitre 4. Passage et articulation d'une identité métisse dans la sphère publique.....153

A. L'articulation du terme « métis » au travers des revendications des membres de la C.M.D.R.S.M..... 155

1. Le terme « métis » avant l'émergence de la C.M.D.R.S.M..... 155

2. L'auto-identification des membres selon une catégorie ethnico-légale à part..... 158

a. Métis et Indiens..... 158

b. La vision des anciens..... 160

c. Familles métisses, familles pionnières..... 164

B. Le mode de vie des Métis..... 168

1. Rythme annuel..... 169

a. Méthodes de conservation..... 172

b. La place des activités dans l'alimentation quotidienne..... 175

c. Transmission..... 179

2. Un futur incertain..... 181

a. Les générations futures..... 181

b. « La route, le juge, la loi »..... 183

3. Un mode de vie spécifiquement métis ?..... 187

a. La difficile caractérisation de ce mode de vie selon un discours différentialiste.... 187

b. Le camp métis : ancrage et lieu de transmission..... 189

<i>C. Une identité en dormance : la tradition du secret.....</i>	195
1. <i>Le vécu de l'identité mixte dans les familles.....</i>	195
2. <i>Le stigmatte attaché à « l'Indien ».....</i>	197
a. <i>Cacher, nier toute association.....</i>	198
b. <i>Les unions physiques mixtes.....</i>	199
c. <i>L'image de l'Indien véhiculée à l'école.....</i>	200

Commentaires finaux à ce chapitre

<i>S'éveiller et se présenter au monde.....</i>	205
1. <i>L'éveil : « l'ours métis sort de sa ouache ».....</i>	205
2. <i>D'une identité qui « ne donnait rien » à une identité célébrée.....</i>	207

Chapitre 5. Contre les silences de l'histoire écrite : mémoire et histoire

orale.....	213
-------------------	------------

A. Un rapport ambigu à l'histoire.....	216
---	------------

1. <i>Accumulation de l'histoire et cohésion du groupe.....</i>	217
a. <i>Faire de l'histoire-collection : une histoire qui ancre et qui valide.....</i>	218
b. <i>Une histoire qu'on se raconte.....</i>	219

2. <i>Une histoire où l'on ne se retrouve pas ou la nécessité de compléter l'histoire.....</i>	220
a. <i>L'élaboration d'un discours de la méfiance vis-à-vis de l'histoire des livres.....</i>	221
1) <i>Le titre de propriété de la Seigneurie de Mingan.....</i>	222
2) <i>Les Oumamioueks.....</i>	223

B. Le savoir disqualifié face à l'histoire des livres : entre correction et reconstruction.....	227
--	------------

1. <i>L'épisode des « élèves » comme savoir disqualifié.....</i>	228
a. <i>Qui sont les élèves ?.....</i>	229

<i>b. La légitimation de la mémoire comme moyen d'accès à la connaissance.....</i>	<i>232</i>
<i>c. Savoir local et intimité culturelle.....</i>	<i>234</i>
 <i>C. Stratégies d'insertion des Métis dans l'histoire à l'échelle de la C.M.D.R.S.M.....</i>	 <i>238</i>
 <i>1. La visite du site du poste de traite.....</i>	 <i>239</i>
<i>a. Le site du poste de traite : un lieu de commémoration.....</i>	<i>239</i>
<i>b. la création du lien : spatialisation et incarnation du moment-origine.....</i>	<i>241</i>
 <i>2. La matérialisation de l'immatériel par la mise en scène de la mémoire collective.....</i>	 <i>245</i>
<i>a. Les «Métis au poste de traite ».....</i>	<i>246</i>
<i>b. Le « petit soleil » de Chicoutimi : un objet « rapatrié ».....</i>	<i>249</i>
 <i>Conclusion.....</i>	 <i>253</i>
 <i>Bibliographie.....</i>	 <i>267</i>
 <i>Annexes.....</i>	 <i>305</i>
<i>A. Questionnaire membres fondateurs de la C.M.D.R.S.M.....</i>	<i>306</i>
<i>B. Questionnaire membres réguliers de la C.M.D.R.S.M.....</i>	<i>309</i>
<i>C. Grille d'observation d'un événement de la C.M.D.R.S.M.....</i>	<i>314</i>

Table des illustrations

1. Les méthodes de conservation.....	174
2. Faire cuire du porc-épic pour le souper communautaire.....	177
3. Faire des filets de brochets tout juste pêchés	177
4. Camp typique en bois rond.....	189
5. Photographie de l'ancien camp en bois rond détruit en 1968.....	192
6. « Ma mère avec sa hache l'hiver qui va trapper ».....	193
7. L'apprentissage du maniement d'armes.....	194
8. Les différentes étapes de reconstruction du camp : les fondations, l'ancien campement et camp reconstruit en planches.....	194
9. Site de l'ancien poste de traite de Sept-Îles.....	224
10. Plaque apposée par la Commission des monuments historiques sur le site du poste de traite de Sept- Îles.....	225
11. L'intérieur du camp : scène où se déroule la première partie de l'exposition.....	247

Remerciements

Au cours du trajet parfois tumultueux qui a mené à la réalisation de ce travail, j'ai bénéficié de l'aide et du soutien de plusieurs personnes à qui je suis redevable. Je n'aurais pas pu réaliser ce projet sans eux et je souhaite ici leur témoigner ma gratitude.

Je tiens tout d'abord à remercier le directeur de thèse Monsieur Laurier Turgeon, professeur d'ethnologie et d'histoire à l'Université Laval, pour ses conseils, son soutien et sa générosité tout au long de ce travail. Monsieur Turgeon m'a permis de participer à certains projets, dont le travail d'édition de la revue *Ethnologie* dont il est l'éditeur en chef depuis plusieurs années. Cette expérience fut extrêmement positive et constructive. Qu'il trouve ici l'expression de ma sincère gratitude pour sa patience et son aide pendant la durée de ce travail.

Je tiens également à remercier certains professeurs de l'Université Laval dont les commentaires et conseils m'ont permis d'aller de l'avant. Je pense en premier lieu à Monsieur Bogumil Koss, professeur d'histoire à l'Université Laval, qui anima le séminaire de doctorat alors que je poursuivais ma scolarité de doctorat. Je remercie également Mesdames Martine Roberge et Jocelyne Mathieu, toutes deux professeures en ethnologie à l'Université Laval, ainsi que leur collègue Mohamed Habib Saidi pour leurs précieux commentaires à différentes étapes de ce travail.

Je souhaite également remercier Madame Diane Tye, professeure au Département de folklore de l'Université Memorial, pour son aide et sa gentillesse, et Madame Anne Thareau, professeure et directrice du Département de français de l'Université Memorial, pour son soutien inconditionnel lorsque j'ai déménagé à Terre-Neuve pour finir la rédaction de ce travail. Elles ont toutes deux fait en sorte que la transition me soit la plus facile possible. Je remercie également chaleureusement Madame Bernadette Rigal-Cellar qui a dirigé le mémoire de maîtrise que j'ai effectué à Winnipeg, qui a été présente dès le début de cette aventure et qui continue de me témoigner son soutien.

Je tiens également à exprimer ma gratitude au Département d'histoire de l'Université Laval ainsi qu'à la Chaire du Canada en patrimoine ethnologique, dont Monsieur Turgeon

est titulaire, pour le soutien financier qu'ils ont apporté à ce projet.

L'aide et le soutien qu'ont pu me témoigner ma famille et mes amis ont été absolument indispensables afin de mener à bien ce projet. Ils ont été pour moi une source intarissable d'inspiration. Je pense en particulier à mes parents Jean-Pierre et Marie-Josée Pelta pour leurs lectures, leur écoute et leur patience tout au long de ce travail. À Charles et Marie Pelta, à René et Fernande Roubeyrie et Chris : merci de la confiance que vous m'avez témoignée et de m'avoir encouragée à aller de l'avant. Un merci chaleureux également à Anne-Hélène Kerbiriou pour son amitié et sa générosité et à Gregory et Caroline Vaughan pour leur soutien.

Je remercie enfin toutes les personnes qui ont participé à mon projet en tant qu'informateurs, je n'oublierai jamais l'accueil qu'ils m'ont fait.

Introduction

Un paradoxe pour point de départ

L'idée de *revendiquer* officiellement, devant les tribunaux, son identité métisse, son héritage mixte, recèle une apparente contradiction. En effet, l'exposition d'une identité dans l'espace public visant à obtenir une reconnaissance officielle, politique ou juridique, implique des processus de normalisation et l'établissement de critères définissant cette identité afin de juger du bien-fondé de telles demandes. Dans certains cas, ces critères sanctionnent les conditions d'inclusion et d'exclusion d'une catégorie ethno-légale, renvoyant à un statut particulier, tel que celui de « Métis » qui a été inséré dans la Constitution canadienne lors de son rapatriement en 1982.

Or, le terme « métis » comme celui de métissage semblent incompatibles avec toute forme de circonscription ou d'identification d'un groupe aux frontières fermées permettant de délimiter clairement un intérieur et un extérieur. Métaphore de la pensée postmoderne et appliqué à une diversité de domaines, le terme « métissage » renvoie précisément à des processus mettant en valeur les contours fondamentalement poreux et changeants de tout ensemble. Il reflète, avant tout, les limites d'une pensée classificatrice et binaire qui ne permet plus d'appréhender le monde contemporain qui semble « avoir perdu le fil de l'histoire » (Séguin, 2012, p.6) et dont on ne sait plus très bien où il va. Ce sont en partie ces doutes et ce sentiment de perte de sens, caractéristiques fondamentales de la condition postmoderne, que cherche à supplanter métaphoriquement le « métissage » en tentant de faire sens de l'ampleur des processus d'échanges, d'interactions, d'interpénétrations, de mouvements d'hommes, d'idées, de biens à l'échelle planétaire.

Un certain nombre de groupes au Canada se trouvent ainsi dans une situation fort contradictoire qui doit cependant être replacée dans le contexte de mouvements sociaux et politiques nationaux et transnationaux ayant débouché sur plusieurs aménagements légaux dont l'établissement d'un statut légal particulier, protégé par la Constitution et accompagné d'un certain nombre de droits préférentiels. Ces aménagements ont contribué à créer une catégorisation, sanctionnée par des critères d'exclusion et d'inclusion, donnant lieu à des dynamiques identitaires encore inédites dans le reste des Amériques.

D'autre part, l'identification métisse au Canada est un phénomène qui a pris

beaucoup d'ampleur depuis les quinze dernières années. Selon les données recueillies par Statistique Canada, le nombre d'individus s'identifiant comme Métis a ainsi augmenté de 91% entre 1996 et 2006 alors que le nombre d'individus s'identifiant comme membres des Premières Nations n'a augmenté que de 29% et de 26% pour ceux s'identifiant comme Inuits.¹ Les individus s'identifiant comme Métis représentent actuellement, selon ces mêmes données, plus du tiers de la population autochtone du pays. Si les recensements permettent d'observer leur répartition nationale, leur concentration dans les zones urbaines plutôt que rurales et certaines tendances en matière d'éducation et de logement, il reste que l'identification au statut « Métis » reste très floue, au point qu'il convient de s'interroger sur les possibilités d'établir des tendances nationales au vu des données recueillies. En effet, dans le questionnaire proposé par Statistiques Canada, le terme « métis » n'est accompagné d'aucune définition. Selon une logique circulaire donc, les individus identifiés comme Métis dans les rapports d'analyse de l'agence de la statistique canadienne renvoient « Aux individus s'identifiant comme tels dans le recensement » et à ceux qui « n'ont apporté qu'une seule réponse -*Métis*- à la question sur l'identité autochtone »². Or, dans un rapport produit en 2008 suite à une consultation nationale entre Statistique Canada et différents intervenants et utilisateurs de données statistiques et portant sur la nature des questions d'identification autochtone telles qu'elles apparaissent dans le recensement, la question de la polysémie du terme « métis » a été soulevée. Certains intervenants ont demandé que soit incluse une définition claire du terme, au lieu de ne tenir compte que des déclarations des individus. Cependant, comme ce rapport le fait remarquer, « il n'existe pas de définition claire de « métis » à laquelle souscrivent tous les groupes métis au Canada »³. L'agence statistique nationale reconnaît par ailleurs dans un autre document que

pour certains répondants, il signifie la nation métisse. Pour d'autres, il désigne une

¹ <http://www.statcan.gc.ca/pub/89-645-x/2010001/c-g/c-g002-eng.htm>, consulté pour la dernière fois en janvier 2013.

² <http://www.statcan.gc.ca/pub/89-645-x/2010001/c-g/c-g002-eng.htm>; ma traduction, consulté pour la dernière fois en janvier 2013.

³ <http://www.statcan.gc.ca/pub/89-639-x/89-639-x2009001-fra.htm#a5>, consulté pour la dernière fois en janvier 2013.

personne dont la filiation est mixte, c'est-à-dire une personne à la fois autochtone et non autochtone. En français, le mot « métis » signifie très souvent un mélange de races, ce qui cause encore plus de confusion et qui pourrait peut-être amener certaines personnes à s'auto-identifier par erreur comme Autochtones.⁴

Le terme « métis » est donc problématique à plusieurs égards notamment du point de vue de l'histoire, de l'évolution du terme et de ses connotations, mais aussi et principalement en raison du manque de consensus sur son sens au sein même des populations qui s'en réclament. Ce flou sémantique est mis en abîme par les enjeux entourant l'inclusion et l'exclusion de la catégorie légale de « Métis ». De l'inclusion dans cette catégorie découlent en effet des droits d'accès aux ressources et au territoire, ce qui a pour effet d'inciter les individus à déclarer leur identité dans l'espace public, et, par voie de conséquence, de rendre nécessaires et de légitimer les tentatives de définitions de ce terme à des fins évidentes de contrôle des populations pouvant se réclamer de ce statut. Cela contribue à faire de l'émergence de la C.M.D.R.S.M. et des dynamiques sociales qui lui sont liées, des configurations identitaires très intrigantes et difficiles à percer. Or, il apparaît clairement que ces dynamiques ont des échos partout au Canada. En plus d'assumer a priori certaines contradictions, le sujet de cette recherche se situe à la croisée de plusieurs champs, et nécessite notamment une certaine connaissance du système légal canadien. Il s'inscrit à cet égard dans le phénomène grandissant de judiciarisation et de normalisation des identités, particulièrement des identités autochtones. Le lecteur se demande sans doute comment est né mon intérêt pour ce sujet.

⁴ <http://www.statcan.gc.ca/pub/89-639-x/89-639-x2009001-fra.pdf>, p. 19, consulté pour la dernière fois en Janvier 2013.

La lointaine proximité du sujet de recherche

Mon intérêt pour le phénomène métis remonte à une rencontre particulière. Elle eut lieu dans le hall d'un hôtel à Winnipeg, au mois de novembre 2004. C'était le lieu choisi par Dave, un professeur de l'Université de Winnipeg qui m'avait donné ses coordonnées. Lorsque j'ai contacté Dave, je ne pensais pas que notre rencontre serait aussi significative qu'elle le fut. Je travaillais alors à mon mémoire de maîtrise à Winnipeg et m'intéressais aux conditions économiques et sociales contemporaines de la population amérindienne du nord du Manitoba. Dès mon arrivée dans cette ville, quelques mois plus tôt, j'avais cherché un moyen d'aller au contact des populations, de mener à bien mon enquête de terrain, tout en tentant de faire sens de l'apparent manque d'intérêt de la population locale ou à tout le moins, des personnes que j'avais pu rencontrer pour ce sujet. Les discussions que j'avais eues avec un certain nombre de personnes à mon arrivée, et notamment à l'auberge de jeunesse où je logeais avant de trouver un appartement, étaient très révélatrices d'une forme de tabou, de gêne à parler de ces questions. La nature de mes recherches et de mes intérêts a souvent suscité de l'incompréhension. Je me souviens par exemple que la personne chargée de m'aider à m'inscrire aux cours que j'avais choisis à l'Université de Winnipeg m'ayant demandé ce qui m'avait amenée là, lorsque j'expliquai mes intentions, elle se mit à rire et répliqua « Aborigines ? What's interesting in that ? ». Un couple que j'avais rencontré à l'auberge de jeunesse, originaire de Winnipeg et qui était en passe d'acquiescer une nouvelle maison, m'avait mise en garde, la femme surtout parce que son mari changeait de sujet lorsque j'essayais de parler de mes recherches et des possibilités d'aller à la rencontre des populations autochtones, contre le danger d'une telle entreprise. Elle m'expliquait qu'« ils » avaient leur propre police dans « ces communautés-là » et puis qu'« ils » faisaient ce qu'ils voulaient sur leurs territoires, qu'ils pouvaient m'arrêter pour n'importe quelle raison et puis que là, personne ne pourrait rien faire ». On m'avait aussi dit que de toutes façons, l'idée d'aller dans le nord, dans les réserves, n'était pas réaliste parce qu'il n'y avait pas de routes pour y aller, et que je ne trouverais pas le chemin pour m'y rendre. Les nombreuses excursions que j'avais entreprises au centre-ville m'avaient donné à voir une réalité très troublante que je ne savais surtout pas comment interpréter, dont je ne savais pas faire sens, d'autant que je n'avais personne avec qui en parler. C'est

le sentiment d'une grande violence qui dominait, violence que les individus se faisaient à eux-mêmes, violence entre individus, mais aussi la violence, peut-être plus camouflée qui résidait en l'apparente acceptation de cet échec du vivre ensemble dans la ville, d'une ségrégation plus ou moins avouée entre Autochtones et non-Autochtones. Je ne comprenais ni cet état de fait, ni le manque de compréhension que la majorité des gens pouvait en avoir. Ce manque de compréhension me faisait aussi naturellement réfléchir à ma place en tant que chercheur sur le genre de liens que j'allais établir avec mes informateurs, sur notre capacité à nous comprendre.

La première chose que Dave fit lorsqu'il me rencontra dans le lobby de l'hôtel où il m'avait donné rendez-vous fut de se présenter. Pour ce faire, il sortit de sa poche un petit porte-carte, puis une carte qu'il posa sur la table « this who I am. I'm métis, membre of the Manitoba Métis Federation ». Il me demanda si je savais ce que cela signifiait. J'en avais une petite idée puisque les Métis sont très visibles dans la ville de Winnipeg ainsi que dans le reste de la province, et que, d'autre part, les cours que j'avais commencé à suivre à l'Université en droit autochtone m'avaient sensibilisée aux différents statuts légaux existants. Je lui répondis que oui. Il parut un peu surpris mais content, et il commença alors à me raconter ce qu'il faisait dans la vie. C'était un entrepreneur qui travaillait à développer une forme d'économie durable par le biais de l'exploitation de produits forestiers non ligneux (plantes, écorces, bois d'animaux) et de leur transformation. Il employait plusieurs personnes autochtones, vivant en majorité dans les réserves situées au nord de The Pas, à quelque six cents kilomètres au nord de Winnipeg, d'où Dave est originaire. Nous nous rencontrâmes plusieurs fois et je partis avec lui donner des formations et rencontrer les acteurs locaux sur le terrain. Il a joué pour moi un rôle d'intermédiaire indispensable et je lui posai toutes sortes de questions, surtout terre-à-terre, qui m'ont peu à peu permis de déchiffrer la réalité à laquelle j'étais confrontée. Il tenait et revendiquait aussi une position d'entre-deux il parlait souvent de la façon dont il avait été élevé par une mère amérindienne dans un tipi où il faisait si froid l'hiver que les langes des enfants gelaient au sol. Dans le même temps, il avait « réussi » et ne partageait pas la situation de la majorité des individus vivant dans les réserves où il se rendait. Pourtant, il connaissait très bien ces gens (il les appelait souvent d'ailleurs « mes gens » « my people »), comprenait très finement les enjeux et les difficultés liés à la vie dans le nord et

considérait le manque de projets économiques viables comme un défi majeur ; et il avait du reste dédié une grande partie de sa vie à tenter de répondre à ce défi. C'est lors de cette rencontre que mon intérêt pour les Métis au Canada est né. Ajoutons qu'en 2003, deux ans avant ma rencontre avec Dave, un arrêt de jurisprudence d'une importance cruciale avait posé les jalons du statut légal de Métis inclus dans la Constitution quelque vingt ans plus tôt l'arrêt *Powley*. Il eut un retentissement national très important et peut-être plus conséquent dans les régions où, avant les enquêtes menées dans le cadre de la Commission Royale des Peuple Autochtones en 1996, il n'avait jamais été fait mention d'une possible existence de communautés métisses contemporaines.

Les réactions de méfiance, d'incompréhension du public en général face à l'irruption pour la première fois dans l'espace public d'une identité métisse que l'on cherche à faire reconnaître officiellement, furent fortes et le mouvement allait pourtant croissant. Parallèlement, toute tentative de normalisation visant à restreindre ou à limiter les possibilités d'inclusion dans cette catégorie contient en germe l'idée d'une évaluation du bien-fondé des demandes d'inclusion et, par voie de conséquence, part du postulat d'identifications authentiques, inauthentiques ou plus ou moins authentiques. Au-delà des dangers évidents de radicalisation identitaire, il m'a dès le début semblé que ces interrogations sur le mode de l'authenticité s'éloignaient dangereusement du réel et des contextes locaux et nationaux rendant possible ou nécessaire cette énonciation dans l'espace public. C'est aussi ce que mon expérience personnelle et familiale a pu me montrer de la façon la plus évidente. J'ai été d'autant plus attirée par la compréhension de ce phénomène que j'ai grandi dans un contexte familial riche et complexe. Ma grand-mère paternelle est née d'un père Napolitain et d'une mère sicilienne qui fuirent l'Italie pour des raisons économiques. Sa famille s'installa s'abord en Tunisie, puis au Maroc où elle est née et rencontra, lorsqu'elle eut une vingtaine d'années, mon grand-père. Les parents de ce dernier étaient d'origine polonaise, immigrés d'Ukraine. Ils avaient fui l'Ukraine pour des raisons politiques et s'étaient rendus en France, puis en Angleterre où une de leur fille est née, avant de retourner à Paris où naquit mon grand-père. Juifs non pratiquants, ils étaient tailleurs dans le quartier du Sentier jusqu'à ce que, à l'aube de la Seconde Guerre mondiale, un cousin leur parle d'émigrer au Maroc qui était alors sous protectorat français. Mon grand-père et sa famille immédiate s'y rendirent. Mon grand-père devint comptable et

obtint un emploi dans l'administration, travaillant donc pour le gouvernement français. Pendant la guerre, le reste de la famille, qui n'avait pas quitté la France, fut victime de rafles et disparut dans les camps de concentration. Mon grand-père vécut très mal sa position de « rescapé » et il fit, jusque dans les dernières années de sa vie, un grand secret de ses origines juives. En réponse à mes questions, il se recréa une histoire qui le faisait fils unique, originaire de Russie et n'aimant pas parler de son passé. Parmi ceux qui, dans la famille, « savaient », tous étaient tenus au secret. Ce n'est que bien plus tard, alors que je m'intéressais à la montée en flèche de l'extrême droite en France, qui culmina en 2002 avec l'arrivée de Jean-Marie Le Pen au second tour des élections présidentielles, que ma tante décida de briser le secret. Le choc fut terrible : je découvris tout un pan de la famille de mon grand-père, des personnes dont je ne soupçonnais pas l'existence mais qui, elles, connaissaient la mienne. Je n'ai jamais parlé à mon grand-père de ces questions, même une fois le secret dévoilé. Cependant, ce dévoilement a créé plusieurs types de réactions au sein de la génération des enfants de mon grand-père. Mon père s'est attelé à documenter cette/son histoire et à reprendre contact avec ses cousins qu'il avait cessé de voir pendant plus de vingt ans. Ma tante a, quant à elle, annoncé un jour qu'elle se convertissait au judaïsme et qu'elle apprenait l'hébreu. Comme je l'ai mentionné, la famille n'était pas pratiquante; est-ce étrange ? Faut-il s'interroger sur l'authenticité d'un tel choix, d'une telle conversion religieuse ? Ne faut-il pas plutôt comprendre ce choix comme un effort pour se lier à cette histoire ? Ce choix n'a suscité aucune de ces interrogations dans la famille, sans doute parce que rien ne s'est jamais posé en ces termes, tant tout y était tissages, assemblages et mélanges. Je pense particulièrement à nos manières de cuisiner : des plats arabes, italiens, espagnols, à notre sauce, que le temps, les gens et les lieux avaient modifiés. Nous avions notre façon de faire les makrouts, le couscous, la paella... etc, et notre façon de rattacher nos histoires les unes aux autres.

Ainsi, le sujet de cette recherche est tout à la fois passablement éloigné et très proche de moi. La tradition du secret des origines mise en avant dans ce travail et à laquelle a succédé un mouvement de résurgence identitaire éveille en moi des échos particuliers. Ce mouvement est lié aux déplacements ou variations de valeurs politiques, sociales, philosophiques qui ont ouvert à la fois de nouvelles possibilités d'énonciation dans l'espace public et parfois entraîné des modifications des cadres politico-légaux et de

nouvelles possibilités de dialogue dans la sphère privée, au sein des familles, entre les générations. En ce sens, ces mouvements s'alignent sur une trame internationale de valorisation de la diversité et du « métissage », mais ils sont aussi et surtout intrinsèquement liés aux possibilités concrètes de leur énonciation au niveau national comme au niveau local. Dans mon cas personnel, on peut compter parmi ces possibilités : l'actualité politique préoccupante en France ou encore l'âge avancé de mon grand-père, qui n'aurait sûrement pas accepté, étant plus jeune, le dévoilement du secret, et l'état d'avancement des questions liées à la Shoah à l'échelle globale. J'ai voulu mettre au jour les contextes et possibilités d'énonciation ayant mené au mouvement de résurgence identitaire des membres de la Communauté Métisse du Domaine du Roi et de la Seigneurie de Mingan, de manière à replacer les tissages de liens opérés et mis en scène dans les contextes qui ont permis leur production. Cela devrait amener à rester vigilant vis-à-vis des discours centrés sur l'authenticité de ces formulations, non pas parce que la question de l'authenticité ne se pose pas : elle est bel et bien posée par la C.M.D.R.S.M. elle-même qui cherche, dans le contexte d'une demande de reconnaissance officielle, à apparaître aussi crédible que possible. Le procès dans lequel ses membres sont impliqués contribue, par ailleurs, à la mise en abîme de ce mouvement sur le mode de l'authenticité. Cependant, la question de l'authenticité lorsqu'elle est posée comme critère normatif visant à qualifier ou à disqualifier ces discours, faisant siens des cadres normatifs extérieurs, doit être manipulée avec précaution.

Présentation du sujet

Ce projet de recherche s'intéresse à l'émergence d'une communauté métisse et aux revendications, inédites au Québec, d'individus s'identifiant comme Métis et demandant une reconnaissance officielle politique et juridique de leur identité. Ces dynamiques sont étroitement liées à un mouvement pancanadien de reconnaissance de droits autochtones, et particulièrement à la création récente d'un statut légal particulier pour les Métis séparé de celui des Indiens et des Inuits. Ce statut légal leur reconnaît pour l'instant des droits de subsistance, chasse, pêche et cueillette, sur un territoire déterminé. Notre projet est parti de

deux constats : d'une part, la pénurie de travaux de recherches sur les Métis de l'Est du Canada et, d'autre part, la non-reconnaissance des communautés métisses par le Québec qui reconnaît cependant l'existence de dix Premières Nations et d'une Nation inuite. Or, deux événements récents méritent d'être pris en compte : le premier est l'émergence en 2005 de la C.M.D.R.S.M., une association politique qui, pour la première fois dans l'histoire du Québec, représente des individus s'identifiant comme Métis ; le second est l'entrée en procès en 2007 contre le gouvernement du Québec des membres de la C.M.D.R.S.M. pour une reconnaissance officielle de leur identité.

La Communauté Métisse du Domaine du Roy et de la Seigneurie de Mingan compte plus de cinq mille membres dispersés sur un territoire s'étendant de la région de Chibougameau, en passant par Chicoutimi et Charlevoix, la Côte-Nord et la Basse Côte-Nord jusqu'à Blanc-Sablon. Elle se dote d'une structure politique en 2005 mais se définit en premier lieu comme une communauté culturellement distincte, qui n'a jamais cessé d'exister depuis le milieu du XIX^e siècle, caractérisée par certaines pratiques, une dynamique sociale, et occupant un territoire délimité. La Communauté se dote alors d'un logo, d'une charte, d'un « Président-chef » et d'autres représentants élus. Cette « mise en place politique de la Communauté », pour reprendre les termes des membres dirigeants, marque l'entrée en lutte de la Communauté pour sa reconnaissance légale. En juin 2007, la C.M.D.R.S.M. est entrée en procès avec le gouvernement du Québec afin d'être reconnue comme peuple autochtone distinct. Présentement, seize individus, membres de la C.M.D.R.S.M. et s'auto-identifiant comme Métis, sont accusés d'occuper illégalement les terres de la Couronne en y ayant construit des camps de chasse. Ces camps menacent d'être détruits mais ces individus s'y opposent, déclarant que cela constituerait un obstacle à l'exercice de leurs droits ancestraux en tant que Métis et ont décidé de se défendre devant les tribunaux. C'est en tant que membres de la Communauté Métisse du Domaine du Roy, dont il leur faudra prouver qu'elle entretient des liens avec une communauté métisse historique, que ces individus veulent attester de leur identité afin que leurs activités traditionnelles soient ensuite protégées par la Constitution.

En quoi l'étude de la C.M.D.R.S.M. et des membres qui la composent peut-elle enrichir l'état des connaissances ?

La C.M.D.R.S.M. est une organisation qui, sans être tout à fait unique en son genre,

constitue très certainement l'organisme de lutte le plus actif politiquement et juridiquement au Québec. Il existe d'autres organisations visant à représenter les individus se revendiquant comme Métis à l'échelle provinciale et cherchant en quelque sorte à fédérer les différentes zones ou régions du Québec.

L'Alliance autochtone du Québec est un organisme présent en Abitibi-Témiscamingue, dans l'Outaouais, dans la région de Montréal, de Trois Rivières et de l'Estrie, et sur la Côte-Nord et la Basse-Côte-Nord. Mais, tout comme l'association qu'elle a par la suite supplantée (*L'Alliance Laurentienne des Métis et Indiens sans statut*), la distinction opérée entre Métis et Indiens sans-Statut est si peu claire que ces deux catégories, pourtant séparées dans le langage juridique actuel⁵, tendent dans ses discours à se confondre. Sur le site internet de *L'Alliance autochtone*, il est ainsi fait état du désir de représenter les personnes « d'ascendance amérindienne au Québec identifiées par la terminologie Indien sans statut ou hors réserve, ou Métis ». ⁶

La *Nation métisse du Québec* constitue un autre de ces organismes. Elle vise à ce que ses « citoyens » soient reconnus comme appartenant à la douzième nation autochtone du Québec. Comme l'Alliance autochtone du Québec, cet organisme ne revendique pas de droits territoriaux exclusifs, mais la reconnaissance et la protection des activités de subsistance que ces membres disent pratiquer depuis des générations, soient celles liées à la chasse, à la pêche, à la cueillette et à l'établissement de camps plus ou moins sommaires permettant de vaquer à ces activités sur le territoire. Ces organismes ont établi des critères d'adhésion, somme toute assez semblables, reposant sur l'ascendance mixte, autochtone et allochtone, l'identification des individus comme Métis et leur acceptation par le groupe en tant que tel. La Nation métisse du Québec œuvre en outre à la constitution d'un registre des citoyens métis au Québec⁷.

⁵ L'établissement de critères définissant la catégorie « Métis » n'eut lieu que près de vingt ans après son inclusion à l'article 35 de l'Acte Constitutionnel. Jusqu'à l'arrêt *Powley* qui établit les gardes-fou de cette catégorie en 2003, les Métis furent légalement assimilés aux Indiens vivant hors-réserve ou aux Indiens sans statut, soient ceux qui perdirent leur statut. En conséquence, ces individus luttaient pour leur reconnaissance sous le statut indien. Or, comme nous le verrons plus tard, l'arrêt *Powley* a défini la catégorie de « Métis » comme séparée de celle d'« Indien » ou d'« Inuit ». Elle fait dès lors l'objet de critères d'inclusion et d'exclusion différents.

⁶ <http://www.aaqnaq.com/fr/index.cfm>, consulté pour la dernière fois en Janvier 2013.

⁷ <http://nationmetisquebec.ca/html/fr/citoyennete/code-citoyennete.htm>, consulté pour la dernière fois en Janvier 2013.

Il existe en outre un certain nombre de groupes locaux dont les dirigeants et les membres sont politiquement informés et se perçoivent eux aussi comme luttant contre des pressions grandissantes sur l'accès aux ressources et les freins qu'ils perçoivent quant à leurs pratiques de subsistance. Ces groupes sont cependant moins actifs sur la scène politico-juridique et consistent davantage en des associations communautaires organisant des rencontres culturelles telles que des soupers communautaires, des cours ou ateliers portant sur les techniques de tannage traditionnelles, les techniques de survie en forêt ou encore la connaissance de plantes médicinales et des activités visant à attirer les familles, surtout les enfants. Certaines proposent en outre des cérémonies spirituelles amérindiennes. Les activités de ces groupes peuvent être difficiles à retracer car beaucoup ont changé plusieurs fois de nom durant les cinq dernières années et d'autres s'agglomèrent entre eux : ainsi la Communauté métisse amérindienne de l'Est du Canada⁸ est composée de la Communauté autochtone d'Antaya, de la Communauté autochtone d'Alnombak et de celle de Rivière Bleue.

Ces groupes entretiennent entre eux de nombreux liens et dix de ces « communautés métisses »⁹ se sont regroupées pour former en 2008 *l'Assemblée des Communautés Métisses Historiques du Québec*, dont la Communauté Métisse du Domaine de Roi et de la Seigneurie de Mingan fait partie.

Ainsi, la C.M.D.R.S.M. entretient un certain nombre de liens au sein de la Province et à l'extérieur ce qui montre que son émergence et la lutte qu'elle mène s'inscrivent dans un mouvement d'éveil identitaire métis sans précédent au Québec mais qui se trouve également lié à des dynamiques politico-juridiques pancanadiennes. La particularité de la C.M.D.R.S.M. réside donc, d'une part, dans le fait qu'elle soit la seule à ce jour à représenter légalement ses membres selon l'article 35 de l'Acte Constitutionnel et non plus comme Indien sans statut ou hors réserve ; en ce sens, elle représente une des premières tentatives d'articulation d'un discours identitaire sur les trames des critères posés par la

⁸ <http://cmaec.wordpress.com/>, consulté pour la dernière fois en Janvier 2013.

⁹ Il s'agit de la Communauté métisse Autochtone de Maniwaki, la Communauté métisse de la Gaspésie, la Communauté métisse Wikanis-Mamixinik, la Communauté métisse de l'Estrie, la Communauté métisse de Yamachiche, la Communauté métisse des Voyageurs (grande région de Montréal), la Communauté Mesquakie du Canada, la Communauté métisse de Clovasbi et la Communauté métisse de Wabossipi (voir www.metisgaspesie.com).

Cour suprême canadienne dans d'autres causes ailleurs au Canada. D'autre part, elle constitue comme je l'ai dit l'un des groupes les plus actifs politiquement au Québec.

Or, si son émergence date de 2005, au moment où débuta mon travail, très peu de choses étaient connues du fonctionnement, ou des liens qu'elle tentait d'établir au Québec et avec le reste du Canada, ou encore des individus qui avaient fait le choix d'y adhérer. Au moment où la C.M.D.R.S.M. se retrouve en procès contre le gouvernement du Québec, et où le mouvement d'éveil identitaire que porte cette dernière prend de l'ampleur, bien peu de choses sont encore connues sur cet organisme. La rapidité avec laquelle la C.M.D.R.S.M. s'est organisée ainsi que l'importance des actions entreprises seulement deux ans après son émergence furent surprenantes. La méconnaissance régnant alors sur la nature des organisations métisses qui émergeaient très rapidement, sur les acteurs de ce mouvement identitaire et sur les répercussions possibles de ce dernier a créé de fortes réactions au Québec, des réactions reflétant dans une large mesure une forme d'incompréhension de la nature de leur lutte ou de leurs revendications. Ces réactions furent aussi renforcées par l'apparente « nouveauté » de l'identification métisse au Québec ramenant ces luttes à de simples stratégies visant à obtenir des « avantages » auxquels certains auraient droit et d'autres non. L'impression que ces revendications auraient émergé ex nihilo fut largement renforcé par le fait que le champ des études métisses s'était borné jusque dans le milieu des années 1980, aux Métis de l'Ouest canadien. A ces interrogations sur la nature de ces mouvements de revendication métisses venait donc s'ajouter un vide du point de vue de la recherche ethno-historique sur la question des Métis au Québec. Dans ce contexte, il m'a semblé important d'éclairer ces dynamiques en s'intéressant à la C.M.D.R.S.M. et à ses membres de manière à dissiper cette impression de vide et à laisser apparaître, au contraire, les liens profonds que ce mouvement entretient avec l'identité et la question du vivre-ensemble sur la terre québécoise, à mettre en évidence les histoires nationales et individuelles, les narrations, les couches de sédiments que ce mouvement est venu remuer et auxquelles il se trouve lié. En plus d'éclairer la façon dont le discours de la C.M.D.R.S.M. et de ses membres s'articule dans le théâtre très particulier que constitue à cet égard le Québec, le mouvement identitaire que porte la C.M.D.R.S.M. fait écho à des mouvements similaires dans le reste du Canada, et qui prennent actuellement une ampleur très importante dans l'Est du Canada, dans les

Provinces Maritimes et jusqu'à Terre-Neuve et Labrador où, là aussi, plusieurs organisations luttent pour l'obtention du statut légal de Métis. Il existe, malgré des différences tangibles entre ces diverses régions, de grandes similitudes puisqu'elles connaissent le même vide du point de vue de la recherche académique et les mêmes réactions fortes de la part des populations. Je pense ainsi que ce travail pourrait mener à des études comparatives de ces mouvements et qu'il contribuerait ainsi à replacer ces luttes, sans en amoindrir leurs différences et leur singularité, dans un continuum pancanadien afin de mettre en évidence les échos nationaux de ces phénomènes localisés.

Plan de l'étude

J'ai entrepris dans un premier temps de mettre en relief la particularité canadienne que constituent les dynamiques liées à l'existence d'une catégorie légale séparée, celle de « Métis ». Cela a notamment pour effet de brouiller davantage la signification déjà chargée de ce terme, suite à sa récente revalorisation en sciences humaines. J'ai voulu en outre mettre en rapport la difficulté de comprendre ces dynamiques avec le déséquilibre, qui marqua longtemps le champ des études métisses, entre l'intérêt porté par les chercheurs à l'ouest du pays et celui porté à l'est. J'ai voulu enfin réfléchir sur l'ambiguïté conceptuelle sous-jacente aux tentatives de définitions, pourtant guère récentes, et du jalonnement progressif d'une catégorie ethnico-légale propre aux Métis.

Dans le deuxième chapitre j'ai voulu délimiter le cadre conceptuel approprié à cette étude en reflétant au plus près l'interpénétration de diverses disciplines, champs et enjeux qui contribuent tout à la fois à la complexité des dynamiques à l'œuvre mais qui permettent aussi de les éclairer. J'ai cherché à mettre en place un cadre conceptuel qui prenne en compte et emprunte à différents champs tels que l'anthropologie politique, la philosophie du droit et particulièrement des droits des minorités, les théories de l'ethnicité, tout en s'insérant dans le champ des études métisses. J'ai enfin voulu poser les jalons méthodologiques d'une approche ethnographique basée sur l'observation participante et la transcription intégrale d'entrevues semi-dirigées menées avec les membres dirigeants ainsi que les membres réguliers de la C.M.D.R.S.M.

Au cours du troisième chapitre, j'ai étudié l'émergence de la Communauté Métisse du Domaine du Roi et de la Seigneurie de Mingan comme organisme d'un nouveau type au Québec en m'intéressant plus précisément : aux contextes immédiats et aux conditions qui ont permis son émergence, à la façon dont il se définit, au rôle qu'il joue pour ses membres, et à la façon dont sont créées les limites entre l'extérieur et l'intérieur du groupe. Je me suis interrogée particulièrement sur la façon dont la structure interne de la C.M.D.R.S.M., mais aussi la symbolique qu'elle utilise pour se donner à voir, reflètent les préoccupations liées aux demandes de reconnaissance qu'elle articule.

Il fut également nécessaire de chercher à comprendre à quoi s'affixe cette identité collective s'exprimant pour la première fois dans l'espace public. J'ai recherché les

origines de l'identification des membres de la C.M.D.R.S.M. comme Métis et replacé ainsi la récente émergence de la C.M.D.R.S.M. dans un continuum plus long marqué par le transfert d'une identité cantonnée à la sphère privée à une identité exposée dans l'espace public et pour laquelle on demande une reconnaissance officielle.

En dernier lieu, l'argument de la continuité historique étant central dans les critères mis en place par les cours pour déterminer les conditions d'octroi du statut légal de Métis, il m'a paru essentiel d'examiner le rapport qu'entretiennent les membres de la C.M.D.R.S.M. avec l'histoire écrite et le poids qu'ils donnent au « savoir des gens » qui prend une dimension corrective et complétive. J'ai mis en valeur la façon dont l'approche ethnographique sur laquelle est basée cette recherche m'a permis d'explorer au plus près cet aspect des dynamiques identitaires à l'œuvre.

Chapitre 1. Métis et métissage, des palimpsestes ambigus

A. Evolution conceptuelle et sémantique du terme **« métis »**

Le terme « métis » en vertu duquel les membres de la CMDSRM s'identifient est ambigu. Il renvoie au Canada à une catégorie ethnique particulière et à un statut légal au sein du grand ensemble « autochtone » qui comprend également les Inuits et les Indiens. Il fait d'autre part l'objet de définitions par les gouvernements depuis la fin du XIX^e siècle. D'autre part, depuis quelques années, les chercheurs en sciences humaines utilisent métaphoriquement le terme « métissage » en écartant l'héritage raciste qui lui est attaché. Cette métaphore contribue à brouiller plutôt qu'à éclairer le sens du terme « métis » tel qu'articulé dans les revendications politico-légales de groupes tels que la C.M.D.R.S.M. dans le contexte canadien. Revenons sur les différents investissements sémantiques dont ce terme fut l'objet pour tenter d'y voir plus clair.

1. Métis et métissage : faux amis ? Difficultés sémantiques et conceptuelles

L'adjectif « métis » se référant au mélange de deux races supposées pures et plus encore peut-être le substantif « Métis » désignant un individu « biologiquement mélangé » ou « de sang-mêlé » n'ont pas plus de réalité biologique que le concept de race sur lequel il repose. Ils furent cependant investis d'un discours qui servit pendant longtemps à justifier les processus de classifications et de hiérarchisations sur lesquels reposaient les théories racialistes et qui aidèrent au maintien des ordres coloniaux (Amselle, 2000 ; Schmidt, 2003). Les origines étymologiques bien connues du terme métis expliquent les connotations négatives qu'il a longtemps revêtues et les réserves que certains chercheurs ont pu émettre quant à son utilisation actuelle et ce, en dépit de la relecture et de la revalorisation dont il fait aujourd'hui l'objet en sciences humaines.

Nous reviendrons dans un premier temps sur l'étymologie du terme, puis nous nous situerons par rapport au discours actuel de valorisation du métissage qui en brouille

quelque peu la signification. Dans un effort de clarification, nous nous intéresserons ensuite à la réalité des Métis au Canada, au sens légal que revêt ce terme ; et aux dynamiques sociales liées à la création d'un statut légal particulier : celui de Métis.

a. Retour sur l'étymologie de « métis »

Le sens du terme « métis » a grandement évolué, passant d'une définition biologique réservée aux plantes ou aux animaux à une définition utilisée pour l'homme. Venant du latin *miscere*, mélanger, et *mixtus* ou *mixticius*¹⁰ « né d'une race mélangée », il s'emploie ainsi pour désigner le mélange, le croisement de deux races/espèces/variétés ou encore ce « qui est fait moitié d'une chose moitié d'une autre » (*Trésor de la langue française*), chez l'homme ou l'animal. Le terme de « métis » ou « mestiz » apparaît aux environs du XII^e siècle (*Dictionnaire de l'Académie française neuvième édition ; Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française* 1967, p. 553), mais s'est orthographié de plusieurs façons : « metice », « metisce » (XVII^e-XVIII^e), « mestif », « mestive » (XVI^e-XVIII^e). C'est à partir du XVI^e siècle que le terme « Métis » (« Mestis », « métif/ve ») est utilisé pour désigner des individus « dont la mère est d'un autre peuple que le père » (Picoche, 2009, p. 612). Il désignera plus particulièrement les individus issus d'une mère Amérindienne et d'un père blanc, ou l'inverse (Littré, 1869, p. 543). Aussi, la définition de l'adjectif « métis » dans la quatrième édition du *Dictionnaire de l'Académie française* datant de 1762, rend-t-elle compte de cette double acception (pour parler d'une personne et d'un animal) : « un homme né d'un Européen et d'une Indienne, ou d'un Indien et d'une Européenne Il se dit aussi des chiens qui sont engendrés de deux espèces, comme d'un mâtin et d'une levrette, d'une épagneule et d'un barbet ». Dans

¹⁰ Le mot grec « metis » *μητις* signifie 1. La sagesse, la prudence; 2. la ruse, l'artifice, la perfidie (Bailly 1901). La « métis » fut l'attribut principal d'Ulysse, (sur cette notion voir l'ouvrage de Detienne et Vernant 1974 « Les ruses de l'intelligence : la métis des Grecs»). On sait aussi que Mêtis est une déesse grecque importante : première femme de Zeus, elle fut la mère d'Athéna, mais Zeus l'engloutit avant qu'elle ne mette au monde Athéna suite à l'avertissement de Uranus et de Gaïa qui voulait que l'enfant que portait Mêtis allait être extraordinaire et risquerait d'être plus puissant que Zeus (Morford et Lenardon, 2010, p. 157). Il est dès lors tentant de rapprocher *μητις* du mot français « métis » puisque, comme l'expose Nelly Schmidt, au cours de l'Histoire, le Métis fut tour à tour perçu comme un allié indispensable et comme un danger, ayant accès à deux mondes dans lesquels il pouvait naviguer aisément et aussi, selon les circonstances, se « faire passer » pour un Blanc. Cependant, il n'existe pas de lien étymologique entre *μητις* et « métis », le terme grec ayant plutôt, selon toute vraisemblance, donné indirectement les termes « mesure », et « mètre » (Michel de Vaan, 2008).

la huitième édition du même Dictionnaire (1932-1935), l'adjectif renvoie à l'individu : « qui est né d'un blanc et d'une femme de couleur, ou d'un homme de couleur et d'une blanche » l'acception pour le domaine animal est conservée, et une définition botanique ajoutée : « il se dit encore des fleurs et des fruits nés du mélange de deux espèces ». On y trouve aussi le substantif « Métis » : « Métis s'emploie substantivement en parlant des hommes et des animaux. C'est un Métis. C'est une Métisse. Troupeau de métis. Donner des métis en cheptel » (aussi dans le Dictionnaire *de la langue française de Littré* 1869, tome second).

Par la suite, ce terme s'est peu à peu trouvé appliqué à divers domaines. En réalité, le terme commence à être utilisé en dehors du domaine biologique dès le XIX^e siècle pour désigner ce qui est issu du mélange d'éléments différents en référence à une langue : on parle notamment d'« idiome métis » ou encore de « fer métis » (*Trésor de la langue française*). La neuvième édition du *Dictionnaire de l'Académie française* (1992) rend compte de cette évolution en mettant en valeur, au-delà du sens biologique, un sens plus abstrait, appliqué au textile « toile métisse, tissu métis, dont la trame est en lin et la chaîne en coton ».

b. Le métissage : de la classification raciale à la métaphore de l'interculturel

L'hybridité, le métissage biologique intéressent au XIX^e siècle les premiers représentants de l'anthropologie physique, notamment Paul Broca¹¹, Gobineau et Vacher de Lapouge, qui y voient la raison de la dégénérescence des empires par celle de leur aristocratie aryenne (la race aryenne étant considérée comme la plus pure)¹². Le Métis était

¹¹ Broca y consacra plusieurs études au travers desquelles il tente de mettre à mal la théorie de Darwin sur l'évolution de l'espèce et l'unité d'origine de l'espèce humaine. Il émet au contraire l'hypothèse que l'observation de types hybrides permet de constater que certaines variations s'opèrent à partir d'une origine commune, mais démontre fondamentalement l'impossibilité d'une unité d'origine de l'espèce humaine (Broca, 1989).

¹² Il y eut bien sûr des opposants à ces conceptions du métissage comme dégénérescence. Citons par exemple l'Abbé Grégoire, prêtre catholique et politicien qui joua un rôle important pendant la Révolution Française, et qui pensait au contraire que « le croisement de races améliore l'espèce » (cité dans Schmidt, 2003, p.78 et

pour beaucoup des scientifiques de l'époque, voué à disparaître (Schmidt, 2003, p. 95-97). Ces contributions eurent une influence considérable dans les colonies, y compris dans les anciennes colonies espagnoles ou portugaises qui, si elles avaient déjà pris leur indépendance, étaient intellectuellement et économiquement fortement influencées à cette époque par l'Europe du nord (Brown et Schenck, 2002 ; Graham, 1990), et ce, même si l'application de telles théories posait un problème de taille aux leaders politiques sud-américains de l'époque, étant donné le caractère particulièrement hétérogène de leurs sociétés. Ces derniers durent opérer des choix stratégiques quant à ce qui pouvait être appliqué dans leur pays respectif (Graham, 1990 ; Stavenhagen, 1996). Là comme ailleurs, les tentatives de désignation, de classification, de séparation selon la couleur de peau se traduisirent par la création de nombre d'épithètes sensés refléter les degrés de métissage des individus et leur statut ou leurs droits dans la société coloniale¹³.

Jadis associé à l'oppression, à la classification, et donnant lieu à des épithètes honteux, le métissage, tel qu'il est perçu actuellement en sciences humaines, est au contraire valorisé, et constitue, au même titre que les métaphores de l'hybridité ou du bricolage, l'un des principaux canaux au travers desquels sont pensées les dynamiques interculturelles. Dans la veine des études postmodernes, le terme de métissage a reçu une attention particulière, mais, appliqué à des domaines aussi divers que la mode, la cuisine ou les arts, sa signification a été considérablement brouillée (Audinet, 2005). Le terme de métissage a principalement été remis au goût du jour par des universitaires, philosophes, écrivains et anthropologues qui ont placé cette métaphore du métissage au cœur d'une nouvelle démarche d'appréhension des rencontres culturelles. Le terme de métissage, comme celui de métis, a subi une importante relecture qui l'a fait glisser du champ biologique au champ culturel (Brown et Schenk, 2002 ; Gruzinski, 1999 ; Schmitz,

95). Pensons également à Thomas Urbain, un mulâtre de Guyane Française, ou encore au célèbre Victor Schœlcher.

¹³ À Saint-Domingue par exemple on distinguait « le Mulâtre produit par l'union du Blanc avec la Nègresse, ou du Nègre avec la Blanche. Le Grif, quelquefois nommé Cabre, produit par le Mulâtre avec la Nègresse ou, etc. Le Marabou produit par le Grif avec la Nègresse. Le Carteron produit par le Blanc avec la Mulâtresse ou, etc., le Tierceron produit par le Blanc avec la Carteronne ou, etc., le Métis produit par le Blanc avec la Tiercerone, le Mamelou produit par le Blanc avec la Métive ou, etc. » (Grégoire, 1789, p. 49). On trouve ces mêmes types de classifications dans l'ensemble des colonies d'Amérique, à tel point que, selon Nelly Schmidt, on a pu recenser plus de cent trente gradations de ce type (2003, p. 75).

2003 ; Turgeon, 2002). Dans la littérature qui cherche à le réhabiliter, le terme de métissage renvoie au caractère dynamique, créatif et imprévisible des interactions culturelles, dont il faut avant tout reconnaître l'omniprésence dans l'histoire de l'humanité : « nous n'avons d'autre choix que d'être Métis » déclare ainsi Alexis Nouss (2005, p. 61). Cette approche du métissage, conçu comme pensée de la relation ou de la médiation, avait déjà été exprimée par J-L. Amselle dans son ouvrage séminal *Logiques Métisses*, et qu'il résuma ainsi : « pas de culture sans cultures » (1990, p. 14) signifiant que les groupes humains n'ont jamais évolué en vase clos mais bien en relation les uns avec autres. Le métissage, pensé en termes racialisés et tel qu'il fut mis au service des processus coloniaux, constitue ce que Nouss et Laplantine appellent le « métissage mal compris » (1997, p. 8). Il doit être l'objet d'une relecture qui permettrait sa réhabilitation. Pour beaucoup encore, le terme de métissage, comme celui de race, est encore trop empreint de biologie et présuppose le mélange d'éléments préalablement purs, d'ensembles essentiellement différents les uns des autres et inégaux les uns aux autres (Amselle, 2005 ; Bonniol, 2001 ; Gruzinski, 1999). Or, la pensée du métissage veut précisément rompre ces associations, et se construit ainsi en opposition à la « raison ethnologique » de classification, à « la pensée de la séparation » impliquant l'existence de groupes hermétiques et de cultures se développant sur la base de traditions héritées « depuis toujours », sans influences extérieures (Amselle, 1990 ; voir aussi Bensa, 2006). Le métissage est pensé, au travers de ces contributions, comme « une composition dont les composantes gardent leur intégrité », en perpétuelle évolution (Nouss, 2005, p. 8, 70), et non une fusion en un « tout métis »¹⁴. Plus particulièrement, l'accent est mis au travers des métaphores de l'interculturel sur le caractère imprévisible des combinaisons résultant des échanges culturels. Le métissage s'offre par là-même comme un nouveau paradigme de l'identité. Notons, parallèlement, la contribution des écrivains francophones de la Caraïbe à cet égard, en particulier de Glissant dans son *Discours antillais*, mais aussi Confiant et Chamoiseau, autour du concept de créolisation (1989). Dans *Introduction à une Poétique du divers* (1996), É. Glissant développe une réflexion très riche sur la globalisation et le concept de créolisation qui mènent à la « mise en relation foudroyante des cultures du

¹⁴ Le Brésil, tenu comme terre de métissages par excellence et où le mythe de la fusion a été érigé en mythe national présente un cas d'étude intéressant à un moment où un nombre croissant de minorités visibles cherchent à se faire reconnaître dans leurs spécificités culturelles (Saillant, 2010).

monde » où « les éléments culturels les plus éloignés et les plus hétérogènes [sont] mis en relation [pour produire] des résultantes imprévisibles » (1996, p. 14, 19). Glissant utilise le concept de « rhizome » pour contrer les conceptions de l'identité en terme de « racine unique », « exclusive de l'identité de tous les autres êtres possibles » (1996, p. 19) et propose au contraire de concevoir l'identité à l'image de plusieurs racines interconnectées puisant à différentes sources (1996, p. 14). Cependant, Glissant met sur le même plan dans sa réflexion le concept de créolisation et celui d'homogénéisation, une position critiquée par Jean-Loup Amselle qui met en avant, d'une part, l'écueil consistant à forcer les traits d'un « avant » et d'un « après » globalisation et, d'autre part, à faire de la globalisation un « métissage généralisé » et homogénéisant, puisque ces positions viendraient à signifier qu'avant la globalisation, l'interpénétration culturelle était rare ou marginale (Amselle, 2001).

Le terme de métissage porte avec lui beaucoup d'ambiguïtés dues à un lourd passé et une difficulté intrinsèquement liée au fait que, comme le terme de race sur lequel il est affixé, le terme de métissage n'a aucune réalité biologique ou scientifique. En effet, comme le pose Bonniol : le métissage « n'existe qu'en vertu des discours qu'on tient sur lui et des valeurs qu'on lui porte » (Bonniol, 2001, p. 7 ; voir aussi Mary, 2005, p. 283 et Schmidt, 2003). Tout comme le terme de « race », dépourvu de réalité biologique ou scientifique, il a donc servi à construire une différence perçue et non réelle entre les individus (Bonniol, 2001 ; Schmidt, 2003) et à perpétuer un « mode de classement » en vertu des degrés de mélange, reflétant une tentative de rationaliser une différence qui effraie, par un classement artificiel censé refléter la coïncidence ou l'éloignement de traits types : caractéristiques tenues comme stables, attachées à une couleur de peau et correspondant souvent aussi à un statut socio-économique. En ce sens, les réinvestissements sémantiques des termes métissage et métis témoignent plus généralement d'un changement de perspectives quant au rapport à l'Autre et plus généralement aux relations interculturelles.

c. Les défis autour du glissement sémantique du terme « métissage ».

Les contributions mentionnées ont fait de la notion de métissage, débarrassée de ses implications raciales, un rempart contre les théories ethnocentristes et culturalistes (Nous et Laplantine, 1997, p. 3), à une époque où l'on observe pourtant une recrudescence des crispations identitaires et des communautarismes (Amselle, 2001 ; Turgeon, 2002). Ces crispations sont précipitées notamment par des utilisations/constructions politiques en concurrence et en contradiction avec ces notions (Martucelli, Véran et Vidal, 2006, p. 47-61). Ce glissement sémantique a poussé certains chercheurs à exprimer des réserves vis-à-vis de l'emploi de ce terme, avant tout parce qu'il reste encore, pour certains, trop empreint de connotations biologiques et indissociable des processus coloniaux qu'il sous-tendait (Amselle, 2001, 2005 ; Benoist, 1996 ; Mensah, 2005 ; Schmidt, 2003)¹⁵. Audinet pour sa part voit comme une des difficultés essentielles de ce glissement le fait que la métaphore du métissage culturel semble vouloir mettre de côté la violence inhérente aux relations entre groupes humains, la violence liée à la rencontre. Wieviorka exprime la même idée :

les cultures n'entrent pas en contact en situation d'égalité : la domination d'une culture sur une autre, pour celui en qui elles se mêlent, peut être source de difficultés à se constituer comme sujet (2001, p. 78).

Plus encore, selon les conceptions anthropologiques, littéraires et philosophiques contemporaines du métissage, on ne peut que faire le constat de ce dernier, il serait donc contre-nature, redondant voire absurde de *revendiquer* le/son métissage, comme que le font pourtant les membres de la C.M.D.R.S.M. Ces contradictions ont été relevées par certains, comme S. Gruzinski qui dénonce la consécration du métissage en un « idiome planétaire », un esthétisme des élites, et même une nouvelle idéologie selon laquelle « l'hybride semble en train de détrôner l'exotique » (1999, p. 34, 37 ; voir aussi Turgeon, 2002). Il reste que la façon d'appréhender l'entre-deux créé par la médiation avec l'autre demeure, selon ces

¹⁵Jean-Loup Amselle dont l'ouvrage *Logiques Métisses* est perçu comme la pierre d'angle de cette nouvelle réflexion sur les identités et sur le métissage, préférera ainsi le terme de « branchements » à celui de métissage, qu'il estime trop relié à la biologie, pour penser les dynamiques des rencontres, et interactions en terme d'appropriation diverse et imprévisible de « signifiants planétaires » en « signifiés particularistes » (2001). Par ailleurs, le numéro spécial d'*Africulture* intitulé « Métissages : un alibi culturel ? » (2005) contient de nombreuses approches critiques de la réhabilitation du terme métissage.

conceptions, particulièrement floue. Plus particulièrement, en posant l'identité métisse comme insaisissable, en perpétuel mouvement et impossible à figer, ces contributions proposent en réalité plus une philosophie ou une métaphore qu'un mode d'approche de situations concrètes (Mary, 2005). Pour reprendre les mots de Jocelyn Létourneau, elles proposent davantage « une poétique de l'altérité » qu'une « pragmatique de l'échange culturel » (2003, p. 444). Le « Métis » tel que construit au travers de cette littérature devient cet « hybride cosmopolite », sorte d'utopie du « passeur de frontières, celui ou celle qui tente le rapprochement entre deux mondes et vise une coexistence négociée, dans le respect des ontologies des uns et des autres et tout en cherchant à créer de nouveaux espaces interculturels » (Deshaies et Vincent, 2004, p. 12). La question de savoir comment le sujet métis est saisi au travers de la métaphore du métissage et de comprendre à quoi il renvoie, constitue donc un des défis importants posés par cette littérature (Turgeon, 2002). Michel Wieviorka pose notamment qu'elle cantonne le Métis à un espace infra-politique d'où l'acteur émerge difficilement (2001, p. 70). Mary s'interroge précisément sur la valeur heuristique du terme de métis découlant de la métaphore du métissage. Il explique ainsi que : « parler de métissage culturel revient donc à évoquer un processus aveugle dépourvu de sujet. Les sujets d'ascendance mixte, les sociétés d'ascendance mixte ne sont pas les agents spéciaux d'une culture de métissage des cultures » (2005, p. 285 ; ma traduction). Dans une certaine mesure, ces contributions renvoient à une difficulté intrinsèque à penser le mélange ainsi que les dynamiques qui en résultent, puisque comme le rappelle Mary, penser, c'est démêler (2005, p. 282). Cependant, elles insistent essentiellement sur la nécessité d'altérer les modes d'appréhension intellectuelle de ces phénomènes, sans pour autant offrir d'outils permettant de mieux comprendre les dynamiques actuellement à l'œuvre dans ce sujet d'étude, à savoir : les revendications politico-légales d'individus se déclarant Métis.

L'ouvrage de John Ralston Saul intitulé *Mon pays métis* constitue une contribution intéressante à ce débat, car son ouvrage se situe d'une certaine manière dans la mouvance décrite de valorisation du métissage, tout en prenant en compte la spécificité dans le contexte canadien de la question métisse. Il expose notamment l'idée que le Canada est né « d'une conversation entre les peuples Amérindiens et les Européens » (2008), que

beaucoup des valeurs politiques et philosophiques (du vivre ensemble) qui caractérisent à son sens le Canada, sont héritées de cet échange et qu'il faut absolument en faire le constat. Il déclare ainsi:

Nous [les Canadiens] formons une civilisation métisse. Ce que nous sommes aujourd'hui est attribuable autant, et peut-être plus, à quatre siècles de cohabitation avec les civilisations autochtones qu'à quatre cents ans d'immigration. Nous sommes le résultat de cette expérience (2008, p. 10).

John Ralston Saul remarque que, dans le contexte canadien, le terme de métis prend une signification particulière et considère les Métis comme « le ciment entre les peuples fondateurs du Canada » (2009). Tentons à présent d'éclaircir les difficultés sémantiques entourant le terme de métis que nous venons d'exposer : quelle signification particulière ce terme a pu revêtir au Canada? Et, plus fondamentalement, de qui parlons-nous lorsque nous parlons de Métis au Canada, comment ce terme a-t-il été défini ?

2. Les Métis au Canada : historiographie des études métisses

a. Le « Métis » à l'époque coloniale

Dans le but d'augmenter la population de la Colonie, les autorités coloniales françaises encouragèrent, dans un premier temps, les unions entre Autochtones et Français. Comme le montrent Brown et Schenck dans leur étude sur l'évolution du terme de métis depuis l'époque coloniale, ce terme existait mais il n'était que rarement employé au Canada Français au début du XVIII^e siècle (2004). Dès le début du XVIII^e siècle en revanche, ces unions ne furent plus autant encouragées en Nouvelle France, ni par les autorités, ni par l'Église catholique (Brown et Schenck, 2002 ; Dickason, 1985), mais cela n'empêcha naturellement pas ces unions de se produire tout au long des XVII^e et du XIX^e siècles. Les unions entre marchands de fourrure français et autochtones eurent également lieu en Acadie, dans la région des Grands Lacs, ainsi que dans la vallée du Mississippi. Les enfants issus de ces unions grandirent, soit dans les communautés d'origine de leur mère,

soit, plus rarement, avec leur père. La majorité d'entre eux restèrent autour des postes de traite des fourrures dans la vallée du Mississippi et des Grands Lacs (Brown et Schenck, 2002, p. 5). Des unions se sont aussi formées sur la Terre de Rupert¹⁶. Mais c'est dans la colonie de la Rivière Rouge que l'on situe traditionnellement la naissance de la Nation métisse : la bataille de sept chênes (1816) est souvent perçue comme l'élément déclencheur d'un sentiment d'appartenance collectif à part, et le début pour les individus issus de ces unions mixtes d'une perception différente d'eux-mêmes. Ce sentiment culmina lors des deux rébellions qui marquèrent les Prairies à la fin du XIX^e siècle : la Rébellion de la Rivière Rouge (1869-1870) pendant laquelle un gouvernement provisoire composé de Métis fut établi au Manitoba sous l'égide du célèbre Louis Riel¹⁷ et la Rébellion du Nord-Ouest qui eut lieu à Batoche dans la Saskatchewan en 1885.

On trouve des mentions de ces populations que les missionnaires, ou autres observateurs désignent sous les termes de « voyageurs », « coureurs de bois », « gens libres », ou encore « Bois brûlés » ou « Chicots » dans la région des Grands Lacs. Le terme « métis » quant à lui commence à être utilisé vers la fin du XVIII^e siècle pour désigner ces individus qui, issus des interactions entre Euro-Canadiens et Amérindiens, se distinguent socialement et culturellement de leur racines amérindiennes d'une part et euro canadienne de l'autre, et qui ont cultivé un sentiment d'appartenance particulier. À l'origine, ce terme faisait référence aux Francophones, de confession catholique, d'ascendance mixte et ayant développé un sentiment d'appartenance particulier, on les appelait aussi « Mestifs » ou « Bois brûlés », à cause de la couleur de leur peau. Les « Métis » issus de l'interaction entre Amérindiens et Euro-canadiens anglophones, écossais notamment (employés de la Compagnie de la Baie d'Hudson) furent désignés sous le terme, désormais perçu comme péjoratif, de « halfbreed », littéralement : sang mêlés, ou encore « country born » (Long, 1985 ; Stanley, [1936] 1961 ; Van Kirk, 1985), dès le début du XIX^e siècle :

Its francophone members were most commonly known in English as Métis, but the most

¹⁶ La Terre de Rupert constitue tout le territoire où coulent toutes rivières et cours d'eau se jetant dans la Baie d'Hudson, il fut cédé au Prince Rupert par son cousin, le roi d'Angleterre Charles II en 1670, la Compagnie de la Baie d'Hudson fut chargée de contrôler le commerce des fourrures sur ce territoire.

¹⁷ Après la première rébellion, Louis Riel est exilé aux États-Unis, mais il reviendra au Canada pour la deuxième rébellion. Pour plus de détails sur ces deux événements, voir par exemple Giraud, 1945; Purich, 1988 ; Stanley, [1936] 1961).

usual English rubric for the whole category remained « halfbreed » well into the twentieth century (Brown et Schenck, p. 6).

L'avocat Paul Chartrand a mis en relief la différence entre ces deux groupes : les « Half breed » anglophones, majoritairement protestants et plus sédentaires, et les « Métis » francophones chasseurs, marchands et plus indépendants (2002 ; voir aussi Stanley, [1936] 1961, p. 9). Comme les études documentant les rébellions le montrent, c'est à ce dernier groupe qu'est surtout attribuée l'émergence d'un sentiment d'appartenance distinct. Van Kirk met ce point en valeur dans un article où elle s'intéresse au parcours du marchand de fourrure écossais Alexander Ross. Ce dernier s'est marié à une Okanagan et décide en 1825 de s'établir dans la colonie de la Rivière Rouge. Elle pose que l'éducation que Ross a offerte à ses enfants (la transmission de valeurs et traditions de leur famille maternelle fut par exemple) fut très limitée et leur parcours ultérieur (particulièrement celui de James Ross), trahit, sans éradiquer l'attitude ambivalente à l'égard de leurs origines mixtes, une volonté claire de s'assimiler à la société blanche. Elle en déduit ainsi que :

Unlike the Métis, this group [the country-born anglophones] was not permitted to build a cultural identity based on the recognition of their dual cultural heritage [...]. Anglophone mixed-blood lacked a distinct cultural identity based on the duality of their heritage (Van Kirk, 1985, p. 208 et 216).

Dans ce qui deviendra le Canada, comme ailleurs, les courants racialisés venant d'Europe ont eu une influence considérable et les individus issus d'un double héritage européen et autochtone furent souvent discriminés, considérés comme inférieurs, etc... Ce sont ces injustices qui menèrent dans la seconde moitié du XIX^e siècle à deux rébellions qui, si elles ont toutes deux été violemment réprimées, ont contribué à rendre visibles les Métis en tant que groupe distinct dans l'histoire nationale. À cette époque cependant, le terme « métis » n'était pas associé à un statut légal particulier.

b. Les études métisses au Canada

Le champ des études métisses a mis longtemps à s'émanciper des études générales portant sur le commerce de la fourrure et l'histoire des Prairies. D'autre part, il demeure, dans les premiers temps, très marqué par les courants racialisés venus d'Europe. Ces

études ont cependant mis en avant le rôle indispensable de ces individus issus de la rencontre entre Européens et Autochtones comme intermédiaires dans le développement économique et la survie matérielle des premiers colons (Innis, 1930 ; Ray, 1974). Jusque dans les années 1980, l'intérêt des historiens pour les Métis s'est exclusivement porté sur la Nation métisse de l'Ouest et sur les deux rébellions qui ont eu lieu dans la deuxième moitié du XIX^e siècle. Les Métis sont ainsi associés à la Rivière Rouge et aux deux rébellions qui restèrent gravées dans l'imaginaire national canadien. C'est à ces événements que les historiens font remonter l'origine de l'éveil politique des Métis.

Marcel Giraud entreprend le premier de documenter l'origine et l'histoire des Métis en s'intéressant plus particulièrement à la Nation métisse et aux deux rébellions¹⁸ dont elle fut l'instigatrice. À sa suite, Trémaudant publiera un ouvrage important sur le même thème.

¹⁸ Le contexte sociopolitique qui entoura ces rébellions a été largement documenté. La colonie de la Rivière Rouge achetée par le Duc Thomas de Selkirk en 1811 et qui devait constituer une terre d'accueil pour les paysans écossais et irlandais, qui pourraient alors cultiver la terre et fuir ainsi la misère économique dont ils étaient victimes, fut le théâtre d'un premier soulèvement des Métis francophones au service de la Compagnie de Nord Ouest, en juin 1816, lors de la Bataille de la Grenouillère (Seven Oaks). Cet événement est tenu pour avoir eu un rôle de toute première importance dans le développement d'un sentiment d'appartenance particulier, notamment parce que c'est la première fois que le drapeau métis aurait flotté (Brown et Schenck, 2002 ; Morton, 1967 ; Purich, 1988, p. 38 ; Weinstein, 2007). Lorsque la Compagnie du Nord Ouest et la Compagnie de la Baie d'Hudson fusionnèrent, plusieurs postes de traite ferment et les employés de l'ancienne Compagnie du Nord-Ouest, les Bois brûlés, Métis francophones s'installent dans la Colonie de la Rivière Rouge et, tout en conservant leur caractère distinct, se mélangent aux *half breed* (voir Stanley, 1961, p. 13 et 14) en occupant des parcelles de terres mitoyennes le long de la rivière Assiniboine et de la Rivière Rouge et de leurs affluents (Stanley, [1936] 1961, p. 14). En 1936, la Compagnie de la Baie d'Hudson devient propriétaire de la Colonie de la Rivière Rouge qui sera désormais appelée Assiniboia et jusqu'en 1969, la Colonie de la Rivière Rouge reste dans un isolement relatif : le commerce de la fourrure est encouragé aux dépens de la colonisation (Stanley, [1936] 1961 ; Sawchuck, 1978), les Métis francophones et les *half breed* constituent alors la partie la plus importante de la population de la Rivière Rouge (Stanley [1936] 1961, p. 12-13 ; Weinstein, 2007). La peur de ces populations de perdre les terres qu'ils occupaient et la volonté de se sentir reconnus par la Compagnie les poussent à réagir d'abord par une pétition en 1845 visant à la reconnaissance de leur statut (Weinstein, 2007, p. 5). Leurs peurs se trouvèrent justifiées lorsqu'en 1869, la Compagnie de la Baie d'Hudson entreprend de vendre la terre de Rupert au Dominion sans aucune mention des Métis que la Compagnie avait laissés s'installer sur des lopins de terres sans leur avoir fourni de titres de propriété en règle. C'est à nouveau les Métis francophones qui se soulèvent en premier ; ils forment dès les premières campagnes d'arpentage un comité national métis qui deviendra gouvernement provisoire dont Louis Riel prend la tête (Creighton, 1970, p. 17 et p. 53-55 ; Stanley, [1936] 1961, p. 77-106). Cette rébellion amena à l'inclusion dans l'acte du Manitoba de mesures d'octroi de terres aux Métis et à leurs descendants. Une seconde rébellion, moins fructueuse eut lieu en 1885, suite au passage de certaines réglementations visant à freiner le transfert des terres, ou l'on poussa les Métis à échanger leurs terres pour de l'argent. Riel revient de l'exil auquel il fut forcé suite à la première rébellion et instaure un nouveau gouvernement provisoire qui se met en place en Saskatchewan mais la rébellion est très vite matée par une armée envoyée par le gouvernement fédéral et dirigée par le Général Middleton lors de la Bataille de Batoche.

Ces deux études, très richement documentées et encore à l'heure actuelle incontournables dans le champ des études métisses, furent profondément marquées par les théories évolutionnistes du XIX^e siècle et s'intéressaient aux Métis en tant que fruits du mélange biologique entre « primitifs » et « civilisés ». Par ailleurs, ces études donnaient à voir les Métis comme un groupe voué à disparaître, à être assimilé soit par la société blanche, soit par les sociétés indigènes. Ces deux études s'accordent ainsi à dire que, dans la vallée du Saint-Laurent, les individus d'ascendance mixte ont été assimilés aux sociétés indigènes et qu'ils n'ont jamais constitué une entité distincte à l'instar des Métis de l'Ouest.

Par ailleurs, plusieurs études se sont intéressées plus spécifiquement aux interactions entre Européens et Amérindiens. Très novatrices par rapport aux travaux produits dans la première moitié du XX^e siècle, ces études portent notamment sur le Pays d'en Haut¹⁹, et s'intéressent aux conditions d'émergence d'une « culture du milieu », métisse, au cœur de laquelle les femmes avaient une importance particulière²⁰ (Barkwell, 2006 ; Delâge, 1999 ; Havard, 2003, p. 350-60 ; White, 1991). Les auteurs sont soucieux, dans les mots de Gruzinski, de ne pas « réduire l'histoire de la conquête de l'Amérique à un affrontement destructeur entre bons Indiens et méchants Européens » (Gruzinski, 1999, p. 43), et sont influencés par des études qui se sont attachées aux contextes économique, géographique, politique ainsi qu'aux modalités des interactions souvent violentes entre Européens et Autochtones en Amérique du Sud (Gruzinski, 1999 ; Wachtel, 1971).

Dans une perspective quelque peu différente, l'intérêt des chercheurs s'est également porté sur la difficile cohabitation entre Euro-Canadiens et Amérindiens à partir du milieu du XIX^e siècle, soit après le démantèlement des alliances du commerce de la fourrure, et notamment sur la place qui leur fut laissée au sein de la Confédération suite à l'instauration de réserves et de statuts juridiques particuliers (Gélinas, 2007a et 2007b ; Simard, 2003).

¹⁹ Région située au nord des Grands Lacs s'étendant jusqu'au confluent du Mississippi et de la Missouri. Havard montre comment cette région, qui échappait au contrôle effectif de l'empire colonial, constituait cependant une des régions-clé de l'Empire français, en raison notamment des alliances stratégiques entre Français et Autochtones qui y avaient été conclues (Havard, 2003).

²⁰ Voir à ce propos l'article de J. Brown, 1983, « Woman As Centre and Symbol in the Emergence of Métis Communities », *Canadian Journal Of Native Studies* III (1), 39-46.

Au milieu des années 1980, l'historienne Jennifer Brown attire cependant l'attention sur la pénurie de travaux concernant les Métis. L'ouvrage qu'elle dirigera avec Jacqueline Peterson *The New Peoples: Being and Becoming Métis in North America*, marquera un tournant décisif et fera émerger un nouvel engouement pour les études métisses dans une perspective principalement ethno-historique (Brown et Peterson, 1985). Ainsi, les articles composant cet ouvrage ne portent plus exclusivement sur les Métis de l'Ouest mais tentent au contraire de replacer l'émergence de la Nation métisse de l'Ouest dans un long processus de contacts et d'échanges culturels depuis le XVII^e siècle. La majeure partie des ces articles porte sur l'ethnogenèse, c'est-à-dire le contexte et les conditions d'émergence, de communautés métisses culturellement et socialement distinctes notamment dans la région des Grands Lacs²¹ (Peterson, 1981, 1985) et de la vallée du Saint-Laurent (Dickason, 1985). Cette démarche est encore très vivante dans le champ des études métisses, comme le montre le colloque organisé en 2009 par la Société historique du Canada intitulé: « *Fur Trade and Métis History: Patterns of Ethnogenesis* », ainsi que les nombreuses publications qui ont paru depuis lors sur ce thème (Devine, 2003 ; Macdougall, 2006 ; Podruchny, 2009 ; Rivard et Rousseau, 2007 ; Saint-Onge, 2005). Sans faire fi de l'histoire des interactions entre Blancs et Amérindiens en Nouvelle France, interactions nécessaires à la survie des colons et au développement du commerce et des échanges avec les Amérindiens²², ces contributions s'accordent à dire que la gestation de l'éveil identitaire et politique des Métis de l'Ouest trouve bien ses origines à l'est du pays, mais que les individus nés d'unions mixtes en Nouvelle France ont tous été assimilés soit

²¹ Dans son étude, Peterson montre cependant que les communautés métisses qui se sont formées au tout début du XVIII^e siècle et ont perduré jusque dans la première partie du XIX^e ont développé une « identité de groupe » distincte des européens et des Autochtones en raison du rôle de ses membres dans le commerce de la fourrure, Peterson caractérise cette identité distincte de « *occupational identity* » (1981, p. 258). Le déclin du commerce de la fourrure entraîna ainsi un estompement des frontières de ces groupes avec les autres, et dans certain cas, le déplacement de certains là où l'identité métisse a réussi à perdurer : soit dans la Colonie de la Rivière Rouge ou dans le Nord du Minnesota (p. 260, voir aussi Dusenberry, 1985).

²² Citons par exemple Peterson : « Until at least 1700, much of the population along the St Lawrence was a frontier population, exposed to frequent if not daily contact with alien people and cultures. The result of that contact was a transculturation of Indian and White ways » (Peterson, 1985, p. 41 ; voir aussi Dickason, 1985).

aux groupes autochtones, soit à la société dominante. Comme l'explique par exemple Peterson :

By 1800, the first wave of Canadian, Métis, and Ojibwa traders and hunters had permanently lodged themselves in the northern Red River Valley and were building cultural and commercial bridges with the Northern Plain tribes. It was from this nucleus that the plains-oriented Red River Métis were to multiply, augmented by other Métis from further east and from the HBC posts to the North and the West (1981, p. 247).

Tout en reconnaissant l'apport de ces contributions à la connaissance des Métis et de leur histoire, nous nous en détachons pour deux raisons. D'abord, parce que les conclusions des recherches menées dans une perspective ethno-historique ont d'importantes conséquences sur les luttes juridiques menées actuellement par les communautés métisses contemporaines. En effet, selon l'arrêt *Powley* (2003), les communautés voulant être légalement reconnues comme métisses doivent montrer qu'elles sont les héritières de communautés métisses historiques en faisant la preuve de leur ethnogenèse. Cet angle d'approche peut donc s'avérer d'un maniement extrêmement délicat sur le terrain. Ensuite, parce que la méthode utilisée au travers de ces contributions, qui sont à la croisée de l'anthropologie et de l'histoire sociale, politique, économique, repose principalement sur des recherches en archives et non sur un travail de terrain. Leur étude porte sur l'émergence de communautés métisses historiques, et non sur les communautés contemporaines.

Or, il faut admettre, avec Rivard et Rousseau, l'existence :

d'un paradoxe dans lequel s'opposent les situations historiques et contemporaines. D'une part, on retrouve parfois dans les archives des communautés métisses là où il ne s'en manifeste pas dans la réalité contemporaine. D'autre part, on retrouve souvent des communautés métisses contemporaines pour lesquelles il est souvent difficile, voire impossible de suivre les traces historiques à même les documents disponibles (2007, p. 7).

3. Métis et métissages au Québec

Dans l'historiographie canadienne, le terme « métis » est ainsi surtout associé aux Prairies canadiennes et aux rébellions de la fin du XIX^e siècle qui ont longtemps cristallisé

l'intérêt des historiens. Cependant, certains changements rapides survenus dans les années 1980, d'ordre politique, marquent une montée des dynamiques sociopolitiques de revendications identitaires et territoriales en lien avec l'insertion dans la Constitution canadienne d'un statut métis. Les revendications des Métis au Québec sont donc loin de se dérouler en vase clos mais elles font bien plutôt écho à des dynamiques pancanadiennes et internationales de reconnaissance des peuples autochtones. Nous reviendrons plus loin sur ces dynamiques qui sont devenues un important objet d'étude pour les chercheurs et qui fournissent des outils analytiques pertinents à notre étude. Depuis quelques années, un nombre croissant d'individus s'identifient comme Métis au Canada, en dehors des Prairies, et notamment au Québec. Cela donne lieu à une forme d'incompréhension, voire de suspicion, à l'égard de ces groupes. Nous voulons montrer ici que ces revendications qui pour certains semblent « sortie de nulle part » ont en réalité une résonance particulière au Québec. En effet, la question du métissage en Nouvelle-France et, plus généralement, celle des interactions entre Autochtones et Européens n'y a pas toujours été ignorée et a en réalité été l'objet de débats au sein des historiens canadiens français des XIX^e et XX^e siècles. Nous voulons ici faire état, sur la base d'études existantes, des enjeux identitaires attachés à ces débats et dépasser ainsi le constat indubitablement simpliste d'un vide du point de vue de l'étude des métissages au Québec.

Nous avons mentionné que les interactions entre les Autochtones et les Européens ont été encouragées dès le début de la colonisation. Le souhait de Champlain d'unir les Français et les Amérindiens en « un seul et même peuple » apparaît à plusieurs reprises dans ses récits de voyage, et notamment en 1632, lorsqu'il avait, devant les Hurons, émis le désir que les Français épousent leurs filles. Il s'agit en fait de « franciser » les Indiens dans le but de les assimiler, voire de les « transformer », en Français. Cette entreprise a été bien documentée par les historiens (Dickason, 1985 ; Havard, 2003 ; Peterson, 1985 ; Purich, 1988 ; Stanley, 1967). Elle sera d'abord le fait des ordres religieux, par la simple conversion ou par l'éducation, jusqu'en 1630, puis du Roi, par l'intermédiaire de Colbert et de Talon dans la deuxième moitié du XVII^e siècle (Havard, 2003, p.

60 ; Stanley, 1967 ;) et enfin du Clergé²³. Comme le montrent les études sur cette question, ce projet de francisation n'apportera pas les effets escomptés ; on pense plutôt avoir ainsi favorisé « l'indianisation des Français » (Peterson, 1981 ; Stanley, 1967, p. 342), comme l'explique Olive Patricia Dickason :

Thus by the process of evangelisation and assimilation, the Amérindien would become humanisé as well as francisé, and France would have taken a step toward realizing the missionary ideal of one world, one God, and one faith (Dickason, 1984, p. 274).

Les premiers voyageurs et bien sûr les Jésuites œuvrant en Nouvelle France ne manquèrent pas de mentionner leurs rencontres avec les différents groupes autochtones dès le XVII^e siècle. Il existe une littérature importante portant sur les rencontres entre Européens et Autochtones et sur l'ambiguïté avec laquelle les Indiens ont pu être dépeints au travers des relations des Jésuites mais également des récits de voyages (Turgeon et Guillaume, 2007), notre objet n'est pas de revenir sur cette littérature. Nous souhaitons plutôt ici sur la base de quatre études principales corroborées par nos recherches, à savoir celle de Smith (1974), de Morisset (1985), de Carpin (1995) et de Gélinas (2007), mettre en relief le théâtre particulier sur lequel les revendications actuelles des membres de la C.M.D.R.S.M. se jouent. Loin d'apparaître *ex nihilo*, celles-ci font au contraire écho à la façon dont les métissages et plus généralement les contacts et dynamiques interculturels entre Canadiens français et Indiens ont été minimisés voire évacués par les historiens de la Nouvelle France, surtout dans le dernier quart du XIX^e siècle et la première moitié du XX^e siècle. Cela est évident lorsque l'on se penche sur la façon dont les colons français et leurs descendants furent décrits pendant cette époque. Il n'en fut pourtant pas toujours ainsi.

a. « Canadien » et « créole » : évolution d'une terminologie différentialiste

Les colons français sont d'abord décrits en fonction de leur lien à l'Amérique exprimé par l'expression « créoles » puis « canadiens ». Très tôt, dans les écrits de Charlevoix notamment, les colons français établis dans le Nouveau Monde sont décrits

²³ Ce projet se sera accompagné de la mise en place de mesures, dont l'allocation d'un budget réservé aux dotes pour les épouses indiennes jusqu'en 1702 (Dickason, 1985, p. 27, voir aussi Purich, 1988), visant à encourager les interactions entre Européens et Autochtones.

comme « les créoles du Canada » qui, explique l'auteur, « respirent en naissant un air de liberté qui les rend fort agréables dans le commerce de la vie » (p. 79. Tome 3. Lettre du 3 octobre 1720). Chez Lahontan, on trouvera aussi cette mention : « Les Canadiens ou créoles sont bien faits, robustes.... Il ne leur manque que la connaissance des belles lettres » (Tome II : 81²⁴). On le trouvera encore sous la plume de l'ancien intendant Duchesneau en 1684 (Carpin, 1995). Il convient de ne pas se méprendre sur le sens à accorder au terme de « créole », utilisé dans ces extraits comme synonyme de « canadien ». À cette époque, le terme de « canadien » avait déjà subi une évolution sémantique considérable qu'il est important de retracer brièvement ici. Dans son étude fouillée portant sur l'étymologie de ce mot, Gervais Carpin montre que ce terme a d'abord été utilisé à partir du XVI^e siècle pour désigner des groupes Amérindiens :

Canadien semble fréquemment désigner des peuples dont le nom est inconnu aux auteurs qui en parlent ... Il devient parfois le générique désignant les peuples « nomades » en opposition aux « sédentaires »²⁵. Ce n'est que dans la seconde moitié du XVII^e siècle que le terme canadien désigne progressivement « un naturel français né au Canada (1995, p. 24)²⁶.

Comme l'explique Carpin, le terme « canadien » devient dès lors un fort symbole identitaire et ironiquement, il devient la façon de marquer la différence entre le colon français né dans la colonie et l'Autre : l'Indien, l'Anglais et surtout le Français, et ce, jusqu'à ce que, dans le milieu du XIX^e siècle, les colons anglais revendiquent ce nom (1996, p. 144). Pendant le glissement sémantique du terme « canadien » dans la seconde moitié du XVII^e siècle, ce dernier s'est souvent trouvé accompagné d'épithètes visant à éviter toute confusion sémantique. Encore dans son *Dictionnaire de la Nouvelle France*, datant de 1726, Saugrain cherche à bannir l'ancienne acception du terme « canadien » qui fait que ce terme est encore pour certains attaché aux « sauvages » et précise ainsi que :

²⁴ *Memoires de l'Amerique septentrionale, ou, La suite des voyages de Mr. le baron de Lahontan A La Haye : Chez les frères L'honoré, 1704.*

²⁵ Il note que le terme « canadien » devient plus confus dans la première moitié du XVII^e. Chez Sagard par exemple, il est utilisé pour désigner les peuples amérindiens en contact avec les Français, sauf les Hurons et Iroquois, tout peuple nomade sauf les Montagnais, ou encore un Montagnais (p. 96).

²⁶ Selon le relevé qu'a effectué Carpin dans son étude, la première mention en français du terme « canadien » pour désigner, non plus les Amérindiens mais plutôt, les colons se trouve dans une lettre datée de 1666 et écrite par Marie de l'Incarnation où elle fait mention des « François Canadois » (*in* Carpin, 1995, p. 130).

« Quoique les Canadiennes soient en quelque façon d'un nouveau Monde, leurs manières ne sont pas si bizarres ni si sauvages qu'on pourrait se l'imaginer ; au contraire ce sexe y est aussi poli qu'en aucun lieu du Royaume » (1726, p. 28). C'est sans doute dans cet esprit que le terme de « créole » s'est trouvé associé à celui de « canadien ». Le sens de créole est bien celui de colon né dans la colonie comme l'atteste le Littré : « Homme blanc, femmes blanche originaire des colonies » (1966 tome 2, p. 1111). Il a pu être appliqué aux Français ou aux Anglais. Comme l'explique John Lambert dans ses *Voyages à travers le Canada et les États Unis d'Amérique du Nord dans les années 1806, 1807 et 1808* : « By creoles I mean the descendants of Europeans, born in Canada, in contradistinction to natives of Europe, who may be settled there » (Lambert, 2006, p. 275). On retrouve également dans un Petit abrégé de géographie et d'histoire du Canada publié en 1843 cette distinction : « Les créoles sont des descendants d'Européens nés en Amérique ; les Métis sont de parents dont l'un est blanc et l'autre sauvage »²⁷. Le terme de « créole » comme celui de « canadien » lie donc les descendants de colons français à la terre où ils sont nés : à l'Amérique²⁸.

b. Influences et interpénétrations : Canadiens français et Sauvages

Ces termes de canadiens et de créoles ne renvoient donc pas directement aux métissages entre Amérindiens et colons²⁹ mais ils s'accompagnent alors de remarques

²⁷ https://archive.org/details/cihm_47139, p. 15.

²⁸ On retrouve cette idée par exemple chez Bovey (1933) qui déclare ainsi dans son étude sur les Canadiens français que c'est ce lien à l'Amérique qui constitue la principale différence entre les anglophones d'Amérique du Nord et les Canadiens français : « The english-speaking peoples of North America have kept to a great extent their European ideas, the French Canadian is a North American pure and simple » (1933, p. 1). Cette idée est également présente plus récemment chez Morisset (1985).

²⁹ Notons tout de même le témoignage de Ross Case publié dans le « *Report on the Select committee on the Hudson's Bay Company together with the proceedings of the committee, minutes and appendix* » publié à Londres en 1858 : « On inquiry, I ascertained that the aggregate number of those persons in and about the establishment was composed of natives of the following countries, viz.: England, Ireland, Scotland, France, Germany, Italy, Denmark, Sweden, Holland, Switzerland, United States of America, the Gold Coast of Africa, the Sandwich Island, Bengal, Canada, with various tribes of Indians, and a mixed progeny of Creoles or Half-breeds. What a strange medley... » (1858, p. 402).

Ce même témoignage est paraphrasé par Willson en 1899 et changé quelque peu ainsi : « Créole » est remplacé par « Bois-brûlés » : « Hundreds of voyageurs, soldiers, Indians, and Half-breeds were encamped together in the open holding high revel. They hailed from all over the globe, England, Ireland, Scotland,

concernant l'adaptation de ces derniers à leur environnement, et leurs liens aux populations autochtones. On retrouve chez Charlevoix cette description : « [la légèreté, l'aversion d'un travail assidu et réglé, et l'esprit d'indépendance] sont là [...] les défauts qu'on reproche le plus, et avec le plus de fondements aux Français Canadiens. C'est aussi celui des Sauvages. On dirait que l'air, qu'on respire dans ce vaste continent, y contribuë ; mais l'exemple et la fréquentation de ses habitants naturels, qui mettent tout leur bonheur dans la liberté et l'indépendance, sont plus que suffisants pour former ce caractère » (pp. 253-254). Un peu plus loin il écrira : « Leur agilité et leur adresse sont sans égale : les Sauvages les plus habiles ne conduisent pas mieux leurs canots dans les rapides les plus dangereux, et ne tirent pas plus juste » (p. 255). Ou encore : « Il y a une chose sur quoi il n'est pas facile de les excuser c'est le peu de naturel de plusieurs pour leurs parents, qui de leur côté ont pour eux une tendresse assez mal entenduë. Les Sauvages tombent dans le même défaut, et produisent parmi eux les mêmes effets » (p. 257). Il décrit également un combat du côté de Beauport en 1690, opposant les Anglais et les Français qui, d'une part parce qu'ils étaient beaucoup moins nombreux, et d'autre part parce que le terrain était marécageux, durent combattre « à la manière des sauvages » (p. 83, tome 2 livre 14). Charlevoix décrit ainsi la façon dont « les Canadiens voltigeaient de rocher en rocher tout autour des Anglais » au point que ces derniers « prenaient les Canadiens pour des Sauvages, et on les entendit dire en se retirant qu'il y avait des Sauvages derrière tous les arbres » (*ibid.*). Les termes « créole » et « canadien » servirent à marquer une distinction entre Français installés au Nouveau Monde et les descendants de ces derniers qui y sont nés et ont développé un mode de vie, une façon d'être largement influencés par leur environnement et ses habitants. La préoccupation des élites canadiennes-françaises du XIX^e siècle fut plutôt de marquer une distinction aussi nette que possible entre Canadiens français et Autochtones.

Il y avait certes toujours une portée largement esthétique aux descriptions des rencontres entre l'Ancien et le Nouveau Monde. Elle est notamment présente chez les écrivains étrangers de la fin du XIX^e siècle mais elle n'est pas nouvelle : l'« Indien » était

Holland, Switzerland, America, the African Gold Coast, the Sandwich Islands, Bengal, Canada, with Creoles, various tribes of Indians, and a mixed progeny of Bois-brûlés or Half-breed! » (1899, p. 418)

devenu depuis le XVI^e siècle et la publication des *Essais* de Montaigne une figure littéraire et esthétique prisée (Smith, 1974, p. 15). Chateaubriand en est un exemple des plus éloquents et dans la préface de son roman *Atala*, il décrit en effet la valeur esthétique attachée au choix de l'amant d'Atala, elle-même issue d'une mère indienne et d'un père blanc :

C'est un sauvage qui est plus qu'à demi civilisé, puisque non seulement il sait les langues vivantes, mais encore les langues mortes de l'Europe. Il doit donc s'exprimer dans un style mêlé, convenable à la ligne sur laquelle il marche, entre la société et la nature. Cela m'a donné quelques avantages, en le faisant parler en sauvage dans la peinture des mœurs, en européen dans le drame et la narration. Sans cela, il eût fallu renoncer à l'ouvrage : si je m'étais toujours servi du style indien, Atala eût été de l'hébreu pour le lecteur ([1801] 2012, p. 6).

On retrouve cette même portée esthétique chez Tocqueville qui, arrivé à Sault-Sainte-Marie, décrit :

le caractère particulier de cette population, mélange de tous les sangs. Les plus nombreux, les Canadiens, Bois-brûlés ou Métis. Nuances depuis l'Européen jusqu'au sauvage ([1831] 1973 p.74).

Mais au Canada français, l'après-conquête réserve des jours tumultueux et le XIX^e siècle est marqué par de nombreuses attaques du Canada anglais pour affaiblir et assimiler le Canada français. Le rapport de Lord Durham est un document très éloquent quant au climat entre les deux Canada. Il y décrira les Canadiens français comme :

un peuple sans instruction et stationnaire [...]. La conquête n'a opéré chez eux que bien peu de changements. Les classes les plus élevées, et les habitants des villes ont adopté quelques usages et sentiments anglais mais la négligence constante du gouvernement britannique laissa la masse du peuple sans aucune des institutions qui les auraient élevés en liberté et en civilisation ([1839] 1969, p. 15).

L'idée que les Canadiens français possèdent un « mode de vie ancestral et primitif » est en réalité assez répandue chez la bourgeoisie du Canada anglais de l'époque (Villeneuve, p. 213 ; voir aussi Smith, p. 73). C'est ainsi que les écrits d'observateurs étrangers que nous avons cités sont repris et mis au service d'un discours qui se trouve conforté par les théories racialistes venant d'Europe et selon lesquelles les Canadiens français auraient été

largement influencés par les Autochtones mais surtout que les unions physiques entre eux auraient été considérables, faisant donc des Canadiens français des « Métis », soit, selon ces mêmes théories, une race inférieure. Cette idée fut reprise par le Canada anglais dès le XIX^e siècle (Gélinas, 2007 ; Smith, 1960). Gélinas explique ainsi que le Canada Français devait à tout prix se défendre de ces attaques :

Dans un tel contexte, il y a lieu de croire que le fossé culturel que l'élite cherchait à creuser et à entretenir entre les Canadiens français et les autochtones s'inscrivait dans une volonté de montrer non seulement à quel point les deux cultures se voulaient différentes, mais dans quelle mesure celle des premiers avait depuis le contact primé sur celle des seconds (2007, p. 75).

Un des affronts majeurs du XIX^e siècle pour les Canadiens français fut la pendaison de Riel qui eut un retentissement très important au Québec. L'historien Purich écrira que « Québec has always supported the Métis cause » (1988, p. 16). Riel reçu certes un soutien très important au Québec, jugé et condamné par un jury d'anglophones, il sera érigé en martyr (voir Fréchette 1885³⁰, p. 6). Il convient cependant de nuancer le soutien témoigné à Riel et la défense de la cause métisse. Il semble en effet qu'il fut soutenu avant tout en tant que Canadien français et moins comme Métis. Observons ainsi la façon dont l'homme et sa cause sont décrits par la presse de l'époque, notamment dans le pamphlet *Louis Riel : martyr du Nord-Ouest. Sa vie, son procès, sa mort*, publié par le journal *La Presse* en 1885 :

Louis Riel était né à la Rivière Rouge, en 1844, du mariage de M. Riel, père, avec Julie de la Gimodière. Sa mère, que l'agonie de son fils vient de rendre folle, était née à Sorel. Elle est Canadienne-française, de père et de mère. Son grand-père Riel était Canadien-français, et sa grand-mère, Métisse de race française. Louis Riel est donc des nôtres. Métis, il l'était de cœur et d'âme ; mais il n'avait que quelques gouttes de sang montagnais dans les veines. La naissance l'avait fait Canadien-français, et son dévouement à une cause proscrite cimentait l'union de deux races sœurs. Nos ennemis ne l'ont jamais oublié, et le crime qu'il vient d'expier à Regina ne consiste pas, aux yeux de ses bourreaux, à s'être insurgé, en compagnie d'Anglais qu'on s'est d'ailleurs empressé, de mettre en liberté. Son véritable crime était de représenter l'élément français dans le Nord-Ouest, en face d'un gouvernement qui a décrété que le Nord Ouest serait une terre anglaise (p. 18-19).

³⁰ Son texte *Le dernier des martyrs* est disponible en ligne: <http://eco.canadiana.ca/view/oocihm.03229/3?r=0&s=1>

Il est évident que les origines mixtes de Louis Riel tendent à être le plus possible diminuées ; il est surtout décrit comme un Métis « de cœur »³¹. En outre, dans un document important signé de sa main et joint à ce pamphlet, Louis Riel propose cette définition des Métis où il remet là encore en question l'importance accordée au sang, ce qui témoigne sans nul doute de l'influence des théories raciales de l'époque:

Les Métis ont pour ancêtres paternels, les anciens employés des compagnies de la Baie d'Hudson et du Nord-Ouest ; et pour ancêtres maternels des femmes sauvages appartenant aux diverses tribus. C'est vrai que notre origine sauvage est humble, mais il est juste que nous honorions nos mères aussi bien que nos pères. Pourquoi nous occuperions-nous à quel degré de mélange nous possédons le sang européen et le sang indien ? Pour peu que nous ayons de l'un ou de l'autre, la reconnaissance et l'amour filial ne vous font-ils pas une loi de dire ; « Nous sommes Métis » (p. 87) ?

Les réactions suscitées lors de la pendaison du leader métis sont avant tout des réactions contre le sort qu'on a fait à un Canadien français dont le « véritable crime était de représenter l'élément français dans le Nord-Ouest, en face d'un gouvernement qui a décrété que le Nord-Ouest serait une terre anglaise » (p. 18-19).

c. L'émergence d'une histoire nationale

Au début du XX^e siècle, les historiens du Canada français sont bien décidés à lutter contre les discours qui veulent que le Canada français soit voué à disparaître, notamment parce que ses habitants sont trop métissés. Notons que cette idée fait écho au discours très courant fin XIX^e et début XX^e selon lequel les Indiens étaient voués à disparaître notamment parce qu'ils s'étaient métissés (Gélinas, 2007 ; Morisset, 1985).³² Un des aspects de cette différenciation passe par la négation du métissage et par la construction

³¹ On lit dans Fréchette :

« Mais cet homme n'a fait que défendre ses frères

...

Allons! -à mort... - il a du sang français aux veines!

-C'est ce sang qu'il vous faut ? Eh bien, vous avez tort :

Un martyr ne meurt pas. -À mort ! À mort ! À mort ! » (p. 6)

³² Gélinas explique que : « Cette conviction largement partagée d'une disparition imminente des Autochtones était renforcée par le degré élevé d'acculturation observé chez les populations autochtones du Québec, en particulier chez celles habitant la vallée du Saint-Laurent. Au point où, pour certains citoyens non autochtones, il n'y avait plus matière à une quelconque forme de distinction ethnique » (2007, p. 96).

d'une image négative de l'Indien présenté comme l'opposé du Canadien français, et ce, au travers notamment des manuels scolaires (Smith, 1974, p. 73; Gélinas, 2007, p. 74). Si le métissage n'est pas tout à fait délaissé des historiens de la Nouvelle France (Smith, 1974, p. 87, voir aussi Vincent, 1980), ces derniers perpétuent l'idée de deux trajectoires historiques parallèles et séparées : celle des Canadiens français et celle des Autochtones. L'« Indien » est sous la plume de Groulx : « cet homme dépourvu de toute idée et de tous soucis spirituels... Comment civiliser [...] ce primitif recroquevillé depuis des millénaires, dans le même état de vie, dans les mêmes routines dégradantes? » Il est encore « tortionnaire féroce ... point cannibale de profession, il le devient par souci de vengeance » (dans Gélinas, 2007, p. 54). Le nationalisme du début du XX^e siècle amène en priorité à « maximiser l'unité de la nation canadienne-française » (Oliver, 1956, p. 134). François-Xavier Garneau lancera ainsi : « je veux empreindre cette nationalité d'un caractère qui la fasse respecter pour l'avenir » (Smith, 1974, p. 41). Dans son *Essai sur la mentalité canadienne française*, George Vattier qui enseigna au Collège militaire royal du Canada, cherche à combattre un certain nombre de ces attaques, dont celle de l'anthropologue, biologiste et zoologiste français De Quatrefages³³ dont les propos sur les Canadiens français dans son *Histoire générale des Races humaines* publiée à la fin des années 1880 auront un retentissement important au Canada français au début du XX^e siècle, puisqu'il associe pour sa part le métissage au progrès et à la civilisation³⁴. La réaction de Vattier dans son *Essai sur la mentalité canadienne française* de 1928 exemplifie le genre de réactions provoquées par ces discours. En revenant sur l'assertion de Quatrefages il s'écrie :

Il y a eut naturellement quelques croisements entre ces Indiens d'une part, et les soldats et les colons d'autre part. De Quatrefages, dans son *Histoire générale des races humaines*, a osé écrire ce qui suit : « [Tous] savent que dans l'Amérique Septentrionale, les Métis de Français et de Peaux-Rouges forment la très grande majorité des habitants de la Province de Québec, au Canada. [...] Et il ne manque pas aujourd'hui de personnes mal intentionnées qui, pour faire croire à une infériorité sans remède de la race française au

³³ Il ne partage donc pas le point de vue de Gobineau, Paul Broca, ou encore Vacher de Lapouge sur le métissage que ces derniers conçoivent comme la raison de la dégénérescence des empires par celle de leur aristocratie aryenne, la race aryenne étant considérée comme la plus pure.

³⁴ La décision de la Commission de géographie du Québec à partir de 1912 de supprimer des milliers de toponymes d'origine amérindienne des cartes du Québec sous l'initiative de Rouillard (Smith, 1974, p. 82) participe de ces réactions.

Canada, répandent l'opinion erronée de Quatrefages (1928, p. 10).

Il poursuit en opposant au contraire que : « la vérité, aujourd'hui bien établie, est que les unions entre Français et Peaux-Rouges furent extrêmement rares » (1928, p. 10). Il dira en guise de conclusion : « Mais, dira-t-on, n'y eut-il donc aucun enfant issu des deux races en dehors du mariage; n'y a-t-il pas de fait, un certain nombre de Métis au Canada ? Assurément, toutefois ces derniers habitent pour la plupart dans l'ouest et le nord du pays Ces Métis constituent donc à l'heure actuelle un groupe bien distinct, et leur étude par conséquent ne rentre pas dans notre cadre » (1928, p. 11). L'insistance avec laquelle l'auteur rejette l'idée, pour lui sans fondement, que le métissage et les interactions avec les premiers habitants du Canada constituent une partie intégrante de l'identité des Canadiens français est très intéressante. Elle tire son origine, comme l'explique lui-même l'auteur, de ce que, reprise par les Canadiens anglais, elle servit à justifier leur attitude envers les Canadiens français :

les Canadiens anglais affectent encore de les considérer comme des gens inférieurs, comme des sortes d'arriérés du point de vue mental, répandant souvent ces imputations que la plupart sont des Métis, qu'ils sont, du moins à peine instruits, parlent un patois qui n'a rien de commun avec le français ... (p. 291).

Pour Vattier, cela participe d'une volonté de la part des premiers de se différencier en tous points d'eux : « les Anglais, soit par leur attitude, soit par leur parole ou leurs écrits, soit surtout dans leur administration du pays, achèvent d'éloigner d'eux les Canadiens français » (1928, p. 290).

En réalité, Vattier et plusieurs de ses contemporains vont chercher à casser le lien entre les Canadiens français et l'Amérique et à renforcer le lien avec la France alors que, comme nous l'avons mentionné, l'adoption du terme « canadien » avait servi à différencier les colons nés au Canada des Français principalement. Vattier poursuit ainsi :

Il nous est dès lors permis de dire que les Canadiens français ont été à l'origine purement français et ont su le rester, s'étant mariés entre eux et n'ayant eu que des mélanges en faible quantité avec les Indigènes du pays, les Anglo-saxons, ou d'autres peuples de races diverses émigrés chez eux (1928, p. 13).

Mieux encore : « En dépit des circonstances, ces Français ont su garder pur de tout mélange, le sang qui coule dans leurs veines... Ils ont vraiment formé dans le Nouveau Monde une France à l'image de l'ancienne » (pp. 27-28) ils sont encore sous sa plume : « les représentants du vieux monde dans le nouveau ! » (p. 375). On atténue alors grandement le lien à l'Amérique. On insiste sur l'origine française et donc noble des colons. La survie du Canada français passe donc par la négation du métissage. On retrouve cette idée chez Groulx qui a profondément marqué la pensée nationaliste du second tiers du XX^e siècle, mais aussi la vie intellectuelle du Canada français. C'est dans son ouvrage *La Naissance d'une Race* que Groulx réagit avec une particulière violence à cette idée que le Canada français serait peuplé de Métis. Comme il l'explique lui-même, le métissage « sert d'appui à des théories d'ethnologues sur l'infériorité des races métissées » (Boily, 2003, p. 32).

Certains des arguments qu'il utilise alors pour convaincre de l'origine noble, pure, respectable des Canadiens français, sans pour autant en faire des Français, seront plus tard repris dans son *Histoire du Canada français*. Il explique notamment que si le métissage fut bien la stratégie adoptée par Richelieu et Louis XIV, elle aboutit à un échec sans appel puisqu'elle fut basée sur deux « illusions » : « celle d'un Amérique densément peuplée; l'illusion d'une adaptation facile et rapide de l'indigène à la civilisation européenne » (Boily, 2003, p. 80). Il différencie l'habitant du coureur de bois : « deux types humains originaux... presque deux races qui vont se compléter... » mais « l'habitant va façonner patiemment la portion vitale de la Nouvelle-France, l'assise durable où la jeune race finira par se replier » (p. 112). Les colons viennent pour la plupart « de la partie nord-ouest et sud-ouest de la France » (Boily, p. 33). Cependant, si à la fin de la Seconde Guerre mondiale, Groulx insiste davantage sur la « culture » que sur la biologie raciale, « cela n'atténue en rien sa mixophobie, car la culture ne s'en trouve pas moins essentialisée que la race », explique Boily « en proclamant que l'unité est la loi suprême, Groulx oppose un refus catégorique au mélange culturel » (p. 39). Les élites miseront également jusque dans les années 1940 sur une construction qui donne à voir l'homogénéité de la population

québécoise et la négation des métissages, de la diversité... et, dans une large mesure, des éléments constitutifs de toute nouvelle nation. Comme l'explique Geneviève Mathieu :

Les élites ont tout simplement occulté du discours officiel les éléments de la diversité. Cette exigence d'homogénéité sera au cœur même du projet de survivance : tout élément étranger pouvant menacer l'unicité de cette nation sera considéré comme un obstacle à la survie... [les élites] ont fait peu de cas de son insertion en Amérique (2001, p. 97).

Ainsi que le montre Smith (1974), il faudra attendre les années 1950 et 1960, alors que le nationalisme ethnique tend à s'estomper (Gélinas, 2007, p. 114), pour constater un regain d'intérêt pour les Amérindiens, désormais perçus sous un jour plus favorable. Gélinas montre en détail l'évolution vers une approche plus compréhensive à partir des années 1930 et culminant vers la fin des années 1960 où, « les théories racistes, désormais réfutées par l'exemple, n'interdisent plus la discussion sur le métissage » (p. 117). Pourtant, le débat sur la substance du « nous » collectif reste entier³⁵ et ces discours nationaux du début du XX^e siècle qui ont cherché à évacuer les métissages entre Européens et Autochtones et à minimiser l'importance de leurs interactions, ont laissé d'importantes séquelles, ainsi que l'a expliqué Lucien Bouchard :

Le Québec ainsi que les autres sociétés occidentales, traverse actuellement, une difficile transition entre le vieux paradigme de l'homogénéité, ordinaire synonyme d'assimilation forcée, de discrimination et d'exclusion, et le paradigme de la différence ou de la diversité marqué par le respect des particularismes culturels et l'universalité des droits civiques (1999, p. 32).

C'est à partir de ce contexte plus favorable qu'on pu être menées des études, dont nous avons déjà fait mention, et qui jettent un regard parfois dur sur les discours qui ont été à la base de cette construction nationale. Elles veulent désormais célébrer les métissages et les convergences culturelles, et les réincorporer à l'identité canadienne-française. L'étude de

³⁵ La littérature à ce sujet est considérable et a abondé suite à l'échec du référendum de 1995. La contribution de Geneviève Mathieu constitue à cet égard une revue de littérature très détaillée : Mathieu, Geneviève, 2001. *Qui est Québécois ? Synthèse du débat sur la redéfinition de la nation*. Montréal, VLB Éditeur. Notons cependant quelques contributions, qui nous paraissent particulièrement éclairantes : Jocelyn Maclure « Récit identitaires, le Québec à l'épreuve du pluralisme » (2001). Bock-Côté, Mathieu, 2007. *La dénationalisation tranquille*, Boréal, Montréal. Salée, Daniel, 2001, « De l'avenir de l'identité nationale québécoise » dans Maclure, Jocelyn et Alain Gagnon, *Repères en mutation identité et citoyenneté dans le Québec contemporain* : 133-164. Karmis, Dimitrios, Stéphan Gervais et Diane Lamoureux, 2008, *Du tricoté serré au métissé serré ? La culture publique commune au Québec en débats*. Presses Universitaires de Laval.

Jean Morisset *l'identité usurpée*, publiée en 1985, développe l'idée que cette identité « fut créée par une élite qui, pour libérer de l'assujettissement historique et politique le peuple canadien vaincu et aliéné, a rejeté avec hauteur et dédain l'identité géographique et sociologique de ce même peuple » (p. 20). Le métissage entre Européens et Amérindiens est une des réalités sociologiques qui ont été sacrifiées sur l'autel d'une tentative de construction identitaire nationale. Morisset dépeint les Canadiens comme les premiers hybrides américains : des Métis, des Créoles que les pressions assimilatrices ont coupés de leurs racines américaines. Morisset perçoit le déni du métissage comme cassure du lien à l'Amérique, déni de l'évidence, comme une « usurpation ».

Anctil, pour sa part, reprend certaines sources que nous avons citées pour caractériser lui aussi les Canadiens comme placés « sous le signe de la convergence culturelle et de l'ouverture à l'altérité » (2007, p. 14). Soit :

un pont entre un continent sans contours précis habité par une humanité autochtone, dite primitive, et une lointaine métropole, encore en émergence, et occupée très largement à définir sa place dans le concert des nations européennes...[il revenait alors] aux francophones natifs du continent et « américanisés » , la tâche d'interpréter la distance entre les pôles contraires de la civilisation et de la sauvagerie...Peuple truchement, les francophones d'Amérique ont pris forme culturellement dans un vaste interstice temporel et spatial, rupture béante entre les mondes et sources de constructions mythiques littéralement famineuses : l'Amérique (p. 22).

Nous espérons avoir ici offert une contextualisation qui permette de dépasser le simple constat d'un vacuum en termes de recherches sur les Métis au Québec et d'enrayer l'hypothèse d'un simple manque d'intérêt, puisque, nous avons montré au contraire combien la question des métiages au Québec a pu faire débat dans l'histoire du Québec. Nous avons voulu souligner par là même que les revendications des Métis au Québec se jouent sur un théâtre très particulier. La littérature portant sur les questions identitaires et sur la question nationale au Québec est incommensurable, nous n'avons pu éclairer ici que quelques éléments de ce débat toujours d'actualité.

B. Métis comme catégorie ethnique et légale

Nous souhaitons à présent mettre en relief les principaux jalons qui ont marqué l'évolution de la reconnaissance politique et légale des Métis. Cette contextualisation nous semble de première importance pour clarifier le sens que revêt le terme de métis dans le contexte politico-légal canadien actuel, et, par là, ce qui est entendu par « métis » dans les revendications d'individus qui s'auto-identifient ainsi. L'investissement politique dont ce terme a fait l'objet constitue la toile de fond sur laquelle les revendications des Métis au Québec et ailleurs au Canada se jouent.

La mobilisation politique et juridique des Métis au Québec ne peut être comprise que comme le saisissement d'un canal officiel, ouvert par la création d'un statut légal « Métis » et au travers duquel il leur est permis d'exprimer leurs revendications d'une façon qui soit recevable pour les autorités, en demandant l'inclusion dans cette catégorie légale « Métis ». Ce canal fait écho à un contexte plus large, en premier lieu canadien mais aussi international, qui a favorisé l'émergence de ce statut. Le seul fait d'être d'ascendance mixte ne saurait déterminer l'identité sociale, politique, ethnique des individus concernés et au Canada, le terme de métis ne renvoie pas à tous les individus d'origine mixte. Néanmoins, il a fait l'objet, depuis la fin du XIX^e siècle, de plusieurs tentatives de définitions auxquelles nous allons à présent nous intéresser.

1. La reconnaissance politique des Métis et les premières tentatives de définition d'une catégorie séparée

a. l'Acte du Manitoba

La définition du terme métis est restée très confuse, depuis qu'il en fut fait mention dans *l'Acte du Manitoba* de 1870³⁶, qui marqua l'entrée de la dite province dans la Confédération. Cet Acte constitue cependant le premier document légal reconnaissant l'existence des Métis, du rôle qu'ils jouaient dans les Prairies tout en tentant de définir qui ils étaient. La section 31 de cet Acte prévoit en effet que des terres (1,4 million d'acres) soient réservées pour le « bénéfice des familles des Métis » y compris celui des « enfants des chefs de famille métis domiciliés dans la province à l'époque à laquelle le transfert sera fait au Canada »³⁷. La version anglaise du document emploie le terme « half-breed », la version française parle de « Métis » comme si ces deux termes étaient synonymes l'un de l'autre. Par la suite, ces deux termes vont être considérés comme équivalents ou comme la traduction l'un de l'autre (Chartrand, 2002 chapitre 3 ; Long, 1985; Van Kirk, 1985, p. 216)³⁸. Les terres allaient être distribuées par le biais de scripts : coupons échangeables contre de l'argent ou un lopin de terre de 160 acres et remis aux Métis individuellement³⁹.

³⁶ Le nom complet de ce document légal est : *l'Acte pour amender et continuer l'acte trente-deux et trente-trois, chapitre trois, et pour établir et constituer le gouvernement de la province de Manitoba*. La version numérisée de ce document est disponible en ligne : <http://www.collectionscanada.gc.ca/confederation/023001-7118-f.html>

³⁷ Cet acte ne concerna d'abord qu'un territoire bien plus petit que la province, aussi appelé « *postage stamp* » à cause de sa forme carrée semblable à un timbre. Dans un premier temps, donc, les revendications des Métis domiciliés à l'extérieur de cette zone ne seront pas prises en compte.

³⁸ Le terme *halfbreed* revêt une connotation plus négative que métis, qui semble revêtir une connotation moins biologique en anglais qu'en français (Brown et Schenck, 2002, p. 2 ; Chartrand, 2002).

³⁹ Plusieurs milliers d'acres qui revenaient aux Métis tombèrent, cela dit, entre les mains de spéculateurs. Certains Métis, surtout ceux qui étaient plus intégrés dans les communautés indiennes, signèrent les traités au même titre que les Indiens et purent vivre dans la réserve attribuée à la bande avec laquelle ils vivaient, certains voulurent par la suite se retirer des traités et accepter un script (voir Purich, 1988 ; Sprague, 1981). Mais beaucoup de Métis qui obtinrent des scripts se retrouveront sans terres, ayant échangé leurs scripts pour

L'Acte du Manitoba marque certes une reconnaissance politique officielle des Métis en tant que groupe distinct, puisque les Indiens, eux, se virent octroyer des réserves et des droits à l'usage de toute la communauté et ne reçurent donc pas le même traitement. Mais cela ne signifie pas qu'on eut par là l'intention de leur reconnaître des droits spécifiques et encore moins de créer un statut particulier réservé aux Métis. En effet, dans son adresse à la Chambre des Communes en Juillet 1885, John A. Macdonald insiste sur le fait que le but premier de l'octroi de terres aux Métis était que l'acquisition de la Province du Manitoba se fasse dans l'ordre et la paix :

Whether they had any right to those lands or not was not so much the question as it was a question of policy to make an arrangement with the inhabitants of the Province, in order, in fact to make a Province at all ... (dans Weinstein, 2007, p. 16).

Les provisions de l'Acte du Manitoba se voulaient donc avant tout un moyen de régler à jamais les revendications territoriales des Métis et de permettre le transfert des terres au Dominion sans incidents. L'Acte précise par ailleurs que l'octroi des terres aux Métis visait à éteindre le « titre indien » sur ces terres : soit à rendre nulles les potentielles réclamations territoriales que les Métis pourraient avoir sur ces terres. Cette expression de « titre Indien » employé à l'égard des Métis confirme la confusion régnant au niveau des termes employés à l'époque, une confusion exprimée par Macdonald qui écrit à ce propos que : « that phrase was an incorrect one, for the half-breeds did not allow themselves to be Indians. If they are Indians they go with the tribes, if they are half-breed they are white [...] » (dans Weinstein, 2007, p. 16). Le choix d'un traitement ou d'un système d'octroi des terres différent entre Métis et Indiens va poser de sérieuses difficultés lors de la négociation des Traités de l'Ouest avec les bandes indiennes.

une fraction de leur valeur ; certains s'essaieront à l'agriculture, d'autre continueront leur vie nomade, chassant le bison jusqu'à ce qu'il ne disparaisse tout à fait des Prairies à la fin du XIX^e siècle (Purich, 1988 ; Sawchuck, 1978 ; Weinstein, 2007). Notons également que ce système de script, qui devait annuler toute revendication territoriale, fut mis en place par le gouvernement fédéral par une décision unilatérale et donc, sans aucune consultation avec leurs bénéficiaires.

b. Les traités numérotés de l'Ouest

Lors de la signature des Traités de l'Ouest, telle que rapportée par le commissionnaire Alexandre Morris, le terme « métis » ne fut utilisé que rarement, c'est surtout le terme « half-breed » qui fut privilégié⁴⁰. Ce terme avait de fortes connotations biologiques, comme l'exprima Alexandre Morris à un chef indien au cours des négociations du Traité numéro 4 : « the Half-breed ... they are of your blood and my blood »⁴¹. Dans la perspective de la signature des traités, les « Half-breed » posent rapidement un certain nombre de difficultés. Certains s'identifient avec les Indiens et veulent signer un traité, comme en fait état Simpson lors de la signature des Traités 1 et 2 :

During the payment of the several bands, it was found that in some, and most notably in the Indian settlement and Broken Head River Band, a number of those residing among the Indians, and calling themselves Indians, are in reality Half-breeds, and entitled to share in the land grant under the provisions of the Manitoba Act. I was most particular, therefore, in causing it to be explained, generally and to individuals, that any person now electing to be classed with Indians, and receiving the Indian pay and gratuity, would, I believed, thereby forfeit his or her right to another grant as a half-breed; and in all cases where it was known that a man was a half-breed, the matter, as it affected himself and his children, was explained to him, and the choice given him to characterize himself. A very few only decided upon taking their grants as half-breeds. The explanation of this apparent sacrifice is found in the fact that the mass of these persons have lived all their lives on the Indian reserves (so called), and would rather receive such benefits as may accrue to them under the Indian treaty, than wait the realization of any value in their half-breed grant⁴².

On note l'expression « calling themselves Indians, are in reality half-breed » qui montre à cette époque la prédominance d'une définition biologique ou basée sur le phénotype. Dans le contexte de la négociation de ces traités, les Half-breed à qui on ne donna pas de scripts, furent associés par les autorités, soit aux Blancs, soit aux Indiens ainsi que l'explique Morris aux chefs indiens lors de la négociation du Traité 3 :

⁴⁰ Morris emploiera par exemple l'expression « French Métis » mais lors du Traité 4 il fera usage de ces deux termes comme étant équivalents : « métis or half-breed ».

⁴¹ Le test des Traités est disponible sur le site des Affaires Indiennes et du Nord Canada : <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100028653/1100100028654> (consulté en décembre 2012).

⁴² <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100028653/1100100028654>, consulté en décembre 2012 pour la dernière fois.

I am sent here to treat with the Indians. In Red River, where I came from, there is a great body of Half breeds, they must be either white or Indian. If Indians they get treaty money, if the Half-breeds call themselves white, they get land⁴³

Afin de répondre concrètement aux demandes des Half-breeds autant qu'à celles de plusieurs chefs Indiens qui exprimèrent pendant les négociations leurs inquiétudes vis-à-vis des « Half-breeds qui avaient marié leurs femmes », les négociateurs opérèrent des distinctions entre les « Half-breeds » : lors de la signature du Traité 6, cette fois, Morris établit une sorte de distinction entre les « half-breed people » et les « Indian half breed who lived amongst the Indians as Indians ». Il en vient à concevoir trois « classes » de Half-breeds :

The Half-breeds in the territories are of three classes--1st, those who as at St. Laurent, near Prince Albert, the Qu'Appelle Lakes and Edmonton, have their farms and homes; 2nd, those who are entirely identified with the Indians, living with them, and speaking their language; 3rd, those who do not farm, but live after the habits of the Indians, by the pursuit of the buffalo and the chase⁴⁴

L'avenir de ces derniers qui n'ont pas obtenu de scripts ni signé de traités, ceux qui vivent de la chasse et dépendent du bison pour leur subsistance préoccupe particulièrement Morris. Le terme de Half-breed est donc utilisé à l'époque pour renvoyer en général aux individus « de sang-mêlé » mais la négociation des traités mit à l'épreuve la pertinence de ce terme dans son sens purement biologique puisqu'il renvoyait tant à des individus qui vivaient avec les Indiens et s'identifiaient comme tels qu'à ceux qui avaient la conscience d'appartenir à un groupe distinct, suite aux événements qui marquèrent les Prairies à la fin du XIX^e siècle.

⁴³ <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100028653/1100100028654>, consulté en décembre 2012 pour la dernière fois.

⁴⁴ <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100028653/1100100028654>

c. Après les années 1930

Dans les années 1930, les actes de transfert des ressources et des terres publiques en Alberta, Manitoba et Saskatchewan, vont venir confirmer la volonté du gouvernement fédéral de se décharger de toute responsabilité envers les Métis puisqu'aucune mention n'y est faite des Métis ou « Half breeds ». Dans le contexte économique difficile de l'époque commencèrent à émerger des associations politiques provinciales⁴⁵ qui réussirent, à des degrés divers, à faire entendre leurs voix. Certains y parvinrent mieux que d'autres et le traitement des Métis ne fut pas uniforme. Par exemple en Alberta,⁴⁶ suite à un rapport d'enquête sur les problèmes de santé, l'éducation et le bien être général des Métis (la Commission Ewing), huit établissements métis furent établis par le biais du *Métis Betterment Act* de 1938⁴⁷. Cette loi, amendée à plusieurs reprises, permit aux Métis d'obtenir une mesure d'autonomie administrative⁴⁸ (Pocklington, 1991). Ainsi, depuis l'*Acte du Manitoba*, le traitement des Métis ne fut pas homogène : certains obtinrent une base territoriale dans les établissements métis créés à l'ouest (Alberta et Saskatchewan), alors que d'autres n'obtinrent jamais de scripts, et d'autres enfin signèrent les traités à titre d'Indiens.

D'autre part, la question de savoir comment déterminer qui est Métis continue de poser problème, comme le montre le rapport de la commission Ewing qui établit qu'une définition biologique du terme n'est pas satisfaisante :

⁴⁵ La *Native Brotherhood of British Columbia* fut créée en 1931 et lutta pour les droits de pêche et d'exploitation forestière des Métis et Indiens sans statut (Sealey, 1975, p. 164).

⁴⁶ L'*Union métisse St Joseph* au Manitoba fut formée en 1888 mais elle fut surtout une association culturelle et historique (voir Sealey, 1975, p. 149 ; Weinstein, 2007, p. 24-25).

⁴⁷ La même année furent établies l'association des Métis de la Saskatchewan, qui représente les Métis résidant dans le nord de la Province, la Société des Métis de la Saskatchewan qui représentait alors les Métis résidents du sud et du centre de la Province. La Fédération des Métis du Manitoba ne vit le jour qu'en 1967 (Sawchuck, 1978).

⁴⁸ En 1990, le *Métis Betterment Act* fut remplacé par le *Métis Settlement Act* qui promulgue le transfert des titres fonciers des établissements aux Métis ainsi que leur autonomie administrative. Un tribunal d'appel a également été créé pour régler les conflits potentiels concernant l'utilisation des terres et des ressources.

It is apparent to everyone that there are in this province many persons of mixed blood (Indian and White) who have settled down as farmers, who are making a good living in that occupation and who do not need, do not desire, public assistance. The term as used in this report has no implication to such men (in Pocklington, 1991, p. 17).

Mais la question de savoir, outre l'auto-identification, comment identifier les Métis reste entière.

Les associations politiques représentant les Métis ont, de surcroît, posé leurs propres critères d'appartenance. Les années 1960 marquent en effet, un nouvel élan dans la lutte politique des Métis : dans un contexte plus général de décolonisation au Canada, au moment où le droit de vote est accordé aux Indiens, la société devient plus sensible aux conditions socio-économiques désastreuses des Autochtones⁴⁹. Les années 1960 marquent une remise en question des politiques d'assimilation tout en essayant de mieux intégrer les Indiens au reste de la société. Le spectre de l'assimilation est définitivement conjuré avec la suspension du *Livre Blanc* proposé par Jean Chrétien en 1969 et qui défendait l'idée que le statut spécial des Indiens était un frein à leur intégration dans la société canadienne. Suite à la réaction de leaders autochtones, tel Harold Cardinal⁵⁰ débuta alors dans les années 1970 l'ère des grands programmes sur le thème du multiculturalisme et d'une toute autre approche des minorités ethniques composant la société canadienne. L'émergence ou la réorganisation des associations politiques métisses vient en partie d'une volonté de tirer avantage de ce contexte qui attirait l'attention sur le traitement des minorités et sur les réalités autochtones, en cherchant à montrer du doigt les conditions socio-économiques des Métis en particulier.

⁴⁹ Dans le rapport du ministère des Affaires Indiennes et du Nord de 1959, on trouve déjà cette remarque : « The non-Indians are showing a greater interest in the Indians ».

⁵⁰ La critique virulente d'Howard dans *The Unjust Society. The Tragedy of Canada's Indians* (1969) s'exprima notamment ainsi : « Le gouvernement canadien doit reconnaître une fois pour toute que l'assimilation, qu'on l'appelle comme on voudra, ne réussira jamais. Les Indiens comme les non-Indiens doivent se rendre compte de ce que le fait indien est valable et permanent » (p. 38).

2. La définition d'un statut légal particulier

Le rapatriement de la Constitution en 1982 marque une ère nouvelle des relations entre la Couronne et les Autochtones : y sont énoncés des principes qui témoignent d'une volonté de régler les conflits « par la négociation et aux yeux de tous »⁵¹ (Chartrand 2002 : 28) sur la base de la reconnaissance et de l'affirmation d'une responsabilité de la Couronne à l'égard des Autochtones, comme l'énonce l'article 35(1) :

Les droits existants -- ancestraux ou issus de traités -- des peuples autochtones du Canada sont reconnus et confirmés.⁵²

a. « Métis » comme catégorie légale

La loi constitutionnelle de 1982 marque aussi un tournant important dans l'histoire de la reconnaissance politique des Métis, puisque, grâce aux pressions exercées par des groupes représentant les Métis et particulièrement le *Native Council of Canada*⁵³, ces derniers sont reconnus à l'article 35(2) en tant que peuple autochtone au même titre que les Inuits et les Indiens :

Dans la présente loi, « peuples autochtones du Canada » s'entend notamment des Indiens, des Inuits et des Métis du Canada.⁵⁴

Cette reconnaissance ne s'accompagna pas d'une définition précise ni de restrictions particulières permettant de déterminer ce qui était entendu par « Métis » selon la loi ou

⁵¹ Les principes de base énoncés dans la Constitution de 1982 seront explicités et consolidés dans la jurisprudence qui se développera par la suite. Comme par exemple le cas Guérin entendu en appel par la Cour suprême du Canada en 1984 et qui mentionnera pour la première fois la responsabilité fiduciaire de la Couronne envers les Autochtones, un principe devenu depuis incontournable en matière de droit autochtone (Voir Rottman and Borrow, 2007).

⁵² <http://www.canlii.org/fr/ca/const/const1982.html#IIa>

⁵³ Voir Purich pour le récit des conditions précises de l'inclusion des Métis dans l'article 35 (2) (1988, p. 167-177).

⁵⁴ <http://www.canlii.org/fr/ca/const/const1982.html#IIa>

dans quelle mesure la couronne reconnaissait ainsi sa responsabilité envers les Métis⁵⁵. En outre, rien n'indiquait si le terme « métis » dans la constitution renvoyait à une région spécifique ou seulement aux Métis de l'Ouest. Rien n'indiquait non plus si l'on reconnaissait par là des droits « existants » aux Métis et si oui, lesquels et selon quels critères. Ainsi, dans un premier temps, la reconnaissance des Métis comme peuple autochtone distinct des Indiens et des Inuits suscita plus de questions⁵⁶ qu'elle n'apporta de réponses. Il n'y eut pas de conséquences immédiates à cette reconnaissance officielle/légale, ainsi que le note le juriste Thomas Isaac :

Since the 1982 constitutional recognition and affirmation of the Aboriginal and treaty rights of Aboriginal peoples in section 35 of the Constitution Act, 1982, the majority of case law and judicial and academic commentary has been focused on the rights of First Nation peoples. In the Twenty-five years since the coming onto force of section 35, less than a handful of decisions have been rendered by the Supreme Court of Canada expressly considering the rights of métis peoples (2008, p. 5).

Une série de quatre conférences de 1983 à 1987 eut lieu, réunissant des représentants des associations autochtones (*Assemblée des Premières Nations*, les *Inuit Tapirisat of Canada*, le *Native Council of Canada* et le *Métis National Council*⁵⁷) et le gouvernement. Certaines questions, notamment celle du droit à l'autonomie gouvernementale, celle portant sur la question de l'octroi d'une base territoriale, et celle concernant les incidences de l'Acte du Manitoba sur les revendications territoriales, furent soulevées. Mais en 1987, au terme de ces conférences, les requêtes des Métis ne firent pas l'objet d'ajouts ou de modifications de la Constitution (Purich, 1988, p. 177-189).

⁵⁵ Le jugement de la Cour Suprême datant de 1939, *Re Eskimo*, affirma par exemple explicitement que la responsabilité du gouvernement fédéral en ce qui concerne les Indiens et leurs terres s'applique aussi aux Inuits. Ce qui depuis lors avait donné espoir aux Métis d'obtenir une reconnaissance légale (Weinstein, 2007). Mais l'étendue de la responsabilité de la Couronne sur ces questions en ce qui concerne les Métis n'est pas tranchée.

⁵⁶ Elle suscita aussi des réactions parfois violentes contre le bien-fondé de la reconnaissance des Métis en tant que peuple autochtone ayant des droits autochtones, comme l'illustre notamment la position de Flanagan dans son article intitulé « A Case Against Métis Aboriginal Rights » (1983).

⁵⁷ Ce groupe s'est détaché du *Native Council of Canada* en 1983 pour représenter les intérêts des Métis plus spécifiquement.

b. La Commission Royale sur les Peuples Autochtones.

Suite à l'échec des Accords du Lac Meech, et à la Crise d'Oka, le Premier Ministre Brian Mulroney annonce la création de la Commission Royale sur les Peuples autochtones qui effectuera un important travail de 1991 à 1996 menant à un rapport qui constitue une avancée importante pour les Métis. Ce rapport offre un certain nombre de recommandations quant aux orientations politiques qu'il serait souhaitable de prendre. Basé sur d'importantes recherches, entrevues et travaux de terrain, ce document est important à plusieurs égards, d'abord parce qu'il reconnaît l'existence de « collectivités métisses » qui se sont développées à l'est du Canada, appelées dans le corps du document « autres Métis » (Chapitre 5). Il y a donc dans ce document l'idée que si la Nation métisse de l'Ouest occupe une place importante dans l'imaginaire national, elle ne recouvre par l'ensemble de la réalité métisse au Canada. D'autre part, il réaffirme la base des droits métis (la Loi constitutionnelle de 1982 et la Charte canadienne des droits et des libertés) et la responsabilité fiduciaire de la couronne à leur égard (Chapitre 3).

Comme on l'a vu l'inclusion des Métis dans l'article 35(1) de la Constitution aboutit en fin de compte à la création d'une catégorie légale à part mais difficilement saisissable⁵⁸, peut-être paradoxalement parce que sujette à une variété de définitions utilisées pour répondre à des problèmes posés dans des contextes particuliers, comme par exemple les tentatives de séparation des Métis et des Indiens pendant la signature des traités.

c. Les Métis dans les recensements

Au Canada, le terme « métis » renvoie par ailleurs à une catégorie ethnique à laquelle s'identifient des individus. Après avoir été éliminé des recensements à partir de

⁵⁸ Pour un aperçu des débats provoqués au sein des juristes par l'inclusion des Métis dans l'Article 35(1), voir Catherine Bell 1997 « Métis Constitutional Rights in section 35(1) », *Alberta Law Review* 36(1) et le numéro spécial de la *Saskatchewan Law Review* 67 (2004). Pour le juriste et activiste politique métis, Paul Chartrand, l'article 35 vise à protéger : « interests that were identified in historical political relationships between the Crown and the Aboriginal People » (2002, p. 284). Ce qui mettrait de côté ces groupes qui n'ont pas fait l'objet de considérations particulières au cours de l'histoire, par exemple, comme c'est le cas dans les Maritimes et au Québec, parce qu'aucun traité n'a été signé dans leur région.

1941 (Weinstein, 2007, p. 22), ce terme réapparut dans les recensements de populations suite à la reconnaissance constitutionnelle des Métis. Grâce à cette avancée, le terme apparaît à la question 17 sur l'origine ethnique⁵⁹ : « Quelles étaient les origines ethniques ou culturelles des ancêtres de cette personne ? » au travers de la manière dont « Cri, Mi'kmaq (Micmac), Métis, Inuit (Esquimau) » explicitent le sens de la question, et à la question 18 sur « l'identité autochtone » plus spécifiquement, où l'on donne le choix à l'individu de s'identifier comme « Indien de l'Amérique du Nord, Métis, ou Inuit (Esquimau) », conformément à la définition du terme « autochtone » à l'article 35(2) de l'Acte Constitutionnel de 1982. Notons que ces groupes ne sont pas posés comme exclusifs l'un de l'autre dans le cadre des recensements et qu'il est donc possible de choisir plusieurs options pour répondre à ces questions. Cependant, les études menées spécifiquement sur les Métis dans le cadre du recensement et de l'Enquête sur les peuples autochtones ne prennent en compte que les « personnes ayant déclaré une identité métisse unique lors du recensement »⁶⁰. L'examen des recensements depuis les dix dernières années montre que le nombre d'individus s'auto-identifiant comme Métis a augmenté en moyenne de 91% (et de pas moins de 80% au Québec) entre 1996 et 2006 et représentait en 2006 34 % de la population autochtone canadienne.⁶¹ Cette période correspond à plusieurs tournants essentiels de la reconnaissance politique des Métis : les travaux d'enquête de la Commission d'enquête sur les peuples autochtones de 1991 à 1996, d'une part, le jugement *Powley* de 2003, sur lequel nous reviendrons, d'autre part. Ce phénomène continue de susciter l'intérêt des statisticiens et depuis 2001, une enquête auprès des peuples autochtones est menée tous les cinq ans; ce recensement comporte une section spéciale réservée aux « Métis », soit aux individus qui s'auto-identifient comme tels ou qui ont déclaré avoir une ascendance métisse. Cette section sonde particulièrement les questions liées au lieu de naissance de l'individu, aux liens qu'il entretient avec sa communauté d'origine, à l'ascendance de ses deux parents et à la langue parlée.

⁵⁹ Dans les recensements, le terme ethnique fait référence aux origines de l'individu sondé (voir *Comment identifie-t-on les peuples autochtones à Statistiques Canada* <http://statcan.gc.ca/pub/12-592-x/12-592-x2007001-fra.htm>).

⁶⁰ *Recensement 2006. Peuples autochtones du Canada : Inuits, Métis et Premières Nations*, note 1 : <http://www12.statcan.ca/census-recensement/2006/as-sa/97-558/p10-fra.cfm#nt23>

⁶¹ Voir le catalogue no 97-558 du recensement de 1996 page 30, disponible en ligne : (<http://www23.statcan.ca/census-recensement/2006/as-sa/97-558/pdf/97-558-XIE2006001.pdf>).

Commentaires finaux à ce chapitre

Définir qui est « métis » : une particularité canadienne

On a certes légiféré sur les Métis ailleurs qu'au Canada, mais la reconnaissance officielle des Métis comme groupe culturellement distinct, accompagnée de la création d'un statut légal particulier auquel sont annexés des droits particuliers constitue en revanche une singularité canadienne. Aux États-Unis par exemple, les individus issus des interactions entre Autochtones et Blancs ne furent jamais reconnus comme un groupe distinct, mais plutôt comme étant voués à s'assimiler soit aux Indiens, ce que bien sûr le gouvernement essayait d'éviter afin de réduire le nombre d'individus sous tutelle fédérale, soit au reste de la société. S'ils furent perçus comme des alliés précieux dans les stratégies d'assimilation comme lors de la signature des traités visant à déposséder les Indiens de leur terres et à les déplacer sur des terres plus petites et souvent moins fertiles, les Métis eurent une place bien moins importante dans les stratégies de colonisation aux États-Unis⁶² que ce ne fut le cas au Canada ou plus encore dans l'Amérique espagnole⁶³. Le métissage entre Indiens et Blancs y fut ainsi moins systématiquement l'objet de discriminations, ils auraient même été mieux tolérés, que ceux entre Blancs et Noirs (Brown et Schenck, 2002 ; Mallard, 2007 ; Schmidt, 2003). Les individus issus de l'union entre Européens et Amérindiens ne firent pas en définitive l'objet d'un statut légal particulier aux États-Unis.

⁶² Ainsi, dans son article concernant le *Virginia's Racial Integrity Act* de 1924, Kevin N. Mallard se penche sur ce qui fut appelé « l'exception Pocahontas » qui voulait que les individus ne possédant pas plus d'un seizième de sang Indien soit considéré comme Blancs (2007). Cette exception était de taille étant donné le contexte de l'époque et notamment la prééminence du racisme pseudo scientifique. Si le racisme et les discriminations envers les Indiens étaient indéniablement très forts à l'époque, il explique qu'en Virginie, il est courant pour les individus de se réclamer d'une ascendance indienne au lieu de noire, ce qui leur permettait notamment d'épouser un(e) Blanc(he). Cette mesure d'exception, comme son nom l'indique, est liée à la légendaire union entre Pocahontas et John Rolfe qui, loin de susciter l'opprobre, était érigée en symbole de coopération et de respect entre Indiens et Blancs : de cette union est né le peuple de Virginie. Dès le milieu du XVIII^e siècle, les Indiens furent exemptés de la loi datant de la fin du XVII^e siècle interdisant le mariage entre des Blancs, des Noirs, des Mulâtres ou des Indiens. Vers la fin du XVIII^e siècle, on fit même passer une loi visant à offrir une récompense ainsi qu'une somme d'argent servant à payer l'école aux Métis. Le but de tout cela était bien sûr de faciliter l'assimilation des Indiens dans la société majoritaire, et de contribuer à résoudre ainsi le « problème indien » en les assimilant.

⁶³ Cela s'explique par exemple par le fait que le problème démographique n'était pas aussi important ; notamment, la proportion hommes par rapport à femmes était beaucoup plus équilibrée (voir Axtell, 1985).

Nous avons souligné un paradoxe lié à l'ambiguïté terminologique du mot « métis » : en effet, les sciences humaines, suite à un glissement sémantique important, ont réhabilité ce terme en essayant tant bien que mal de l'exonérer de ses connotations biologiques, au point que le métissage au sens biologique est presque devenu un anti-métissage, un « métissage mal compris » comme l'expriment Nous et Laplantine (1997). Il doit au contraire être perçu comme hétérogène, synonyme de richesse, au cœur du vivant. Ainsi que l'exprime Benoist : « le multiple n'est pas une tare, il est une source ; le fluide n'est pas une impossibilité de l'être, il en est la modalité et la condition » (Benoist, 1996, p. 56 ; voir aussi Bonniol, 2001, p. 19). L'ouverture à l'autre, même si elle n'est pas moins violente, n'est plus vue comme un danger ou une honte, le lien à l'autre est célébré et même négocié (Dubost, 2001). Or, nous avons vu qu'au Canada, le terme « métis » a fait l'objet de plusieurs tentatives de définition de la part des gouvernements et, plus récemment, des cours de justice. Ces définitions qui viennent ajouter à l'ambiguïté de ce terme se trouvent aussi au cœur d'un certain nombre de dynamiques sociales, ainsi qu'en témoignent notamment les revendications des membres de la C.M.D.R.S.M. au Québec. Dès lors, il est légitime de se demander si la revendication du métissage ne constituerait pas un paradoxe puisque elle irait à l'encontre du paradigme du métissage tel qu'il est actuellement mis en valeur dans les sciences humaines, en faisant remonter à la surface le spectre de la séparation, et, pour reprendre l'expression de l'historien Richard White, en transformant de nouveau les portes entre les groupes en murs.⁶⁴

Difficile en effet de réconcilier les concepts de métissage et d'hybridité tels qu'ils ont été pensés par les sciences humaines, c'est-à-dire comme de nouvelles conceptions de l'identité, censées en finir avec les représentations figées, évolutionnistes ou culturalistes « des groupes et de leurs cultures » et le terme « culture » dans le jugement *Powley*, notamment, où il apparaît vingt-deux fois, comme si son sens allait de soi : « les Métis du

⁶⁴ Voici la citation exacte de White, tirée de son ouvrage *New History of the American West* : « The boundaries of the American West are a series of doors pretending to be walls ». Cité dans Brown, 1993, p.19.

Canada ont en commun d'avoir créé une culture nouvelle » énonce le jugement *Powley* au paragraphe 11⁶⁵.

Le phénomène de judiciarisation de l'identité métisse au Canada pose, au travers des dynamiques sociales qui en émanent (nous avons cité les conséquences ressenties par le biais des recensements, le nombre croissant d'individus réclamant la reconnaissance de leur identité métisse), plusieurs questions qu'il convient à présent de mettre en lumière. Car, comme le font remarquer Commaille et Dumoulin (2009) : « la relative rareté des données en sciences sociales sur ce qu'elle fait [la justice] et ce qu'elle produit socialement et politiquement contraste avec l'abondance des références dont elle fait l'objet dans le débat social et politique » (p. 65). La lutte juridique qu'ont entreprise les membres de la C.M.D.R.S.M. participe de ces dynamiques. Le canal juridique ouvert par l'instauration d'un statut légal particulier a joué son rôle, mais ne peut en aucun cas être tenu pour le seul facteur de la mobilisation des membres de la C.M.D.R.S.M.

Nous souhaitons à présent mettre en avant les principaux cadres conceptuels, méthodologiques et théoriques que nous allons utiliser dans notre étude.

⁶⁵ Ronald Niezen a mené une analyse très fine de l'utilisation du concept de culture et du sens qui lui a été donné par les cours de justice dans les décisions liées aux droits autochtones au Canada. Il fait notamment remarquer que l'utilisation par les cours du concept de culture coïncide de façon ironique avec une explosion du terme dans le champ des sciences humaines caractérisée par la multiplication des approches de ce concept qui mettent en relief la difficulté à le définir comme un référent stable, comme une « chose » plutôt que comme « un processus historique » (Vincent, 2004, p. 11; voir aussi Bell, 1997, p. 210). Ce paradoxe est mis en exergue par le décalage entre les conceptions de la culture en sciences humaines, ou en tout cas le rejet de certaines conceptions de la culture, et celles adoptées par les cours de justice. Les paradoxes posés par la judiciarisation de la culture sont aussi posés par la politisation de ce même concept.

Chapitre 2. Articulations théoriques et cadre méthodologique

La Communauté Métisse du Domaine du Roy et de la Seigneurie de Mingan compte environ 5000 membres. Elle se dote d'une structure politique en 2005 et en juin 2007, elle entre en procès avec le gouvernement du Québec. Seize individus, membres de la Communauté et s'auto-identifiant comme Métis, sont en effet accusés d'occuper illégalement les terres de la Couronne en y ayant construit des camps de chasse. Ces camps menacent d'être détruits mais ces individus s'y opposent, déclarant que cela constituerait un obstacle à l'exercice de leurs droits ancestraux en tant que Métis et ont décidé de se défendre devant les tribunaux. Ces individus cherchent à être légalement reconnus comme Métis afin que leurs activités traditionnelles, qu'ils jugent menacées, reçoivent une protection constitutionnelle.

Le terme métis tire sa complexité des différents investissements sémantiques dont il a pu être l'objet en sciences humaines mais aussi dans la sphère politico-légale au Canada, et surtout du fait que ces investissements sémantiques soient en porte à faux les uns avec les autres. En effet d'un côté la « pensée du métissage » a été construite comme un rempart contre les crispations identitaires et d'un autre côté, le terme métis renvoie au Canada à une catégorie légale définie et exclusive. Cette complexité renforce l'ambiguïté du terme jusqu'au paradoxe, rendant la lutte que mènent actuellement les membres de la C.M.D.R.S.M. difficile à comprendre. Michel Wieviorka souligne ce paradoxe *a priori* irréconciliable et qui met en relief la spécificité contextuelle dans laquelle se déroule cette lutte :

Le métissage nous confronte à un problème symétrique mais inverse de celui posé par les différences culturelles qui demandent leur inscription dans l'espace public.... C'est précisément parce que [le métissage] autorise en effet de façon pleine et directe, la créativité, et l'invention qu'il lui est difficile, voire impossible de se hisser au niveau politique ou juridique. Tandis que le débat sur la différence culturelle tend à se fixer sur le droit et les réponses politiques à apporter aux demandes de reconnaissance, quitte à pétrifier les différences, le métissage, lui, suscite d'autres invitations (2001, p. 77).

Faisant momentanément abstraction des particularités liées aux contextes québécois et canadien dans lesquels se déroule la lutte des membres de la C.M.D.R.S.M. pour la reconnaissance légale de leur particularité, mon objet d'étude doit se situer par rapport à plusieurs domaines d'études qui s'entrecoupent. En premier lieu, les dynamiques sociales liées aux revendications politico-légales, en particulier les analyses de la notion de groupe, de la constitution et du fonctionnement du groupe au travers de revendications ethniques ont

été largement abordées par le vaste champ des études ethniques. Par ailleurs, les spécialistes de la philosophie politique et de la philosophie du droit, analystes et théoriciens, ont produit une grande partie de la littérature académique portant sur les droits des peuples autochtones, et il convient d'en faire le point. Je situerais enfin cette étude par rapport aux concepts de bricolage, d'articulations et de révélateurs que je juge particulièrement pertinents pour mon étude. Mon étude se démarque en outre par sa nature ethnographique, et je m'intéresserai avec précision à la méthodologie et au terrain choisis pour cette étude en consolidant par là mes postulats et problématiques de recherche.

A. Penser la judiciarisation des identités

Le phénomène de revendication identitaire des minorités culturelles, et, plus particulièrement, à cet égard, les divers enjeux auxquels sont confrontés les peuples autochtones dans divers pays, ont fait l'objet de très nombreuses contributions au sein de ce qui pourrait être appelé globalement les « études ethniques ». Il s'agit d'une littérature abondante, éclectique, rendant vaine toute tentative de révision exhaustive, et dont Brubaker a fait remarquer la nature « non-cumulative » (2006, p. 37). Les analyses autour de la notion de groupe, de sa construction et de son fonctionnement y occupent une place de choix. En effet, les « théories de l'ethnicité » qui se développèrent surtout à partir des années 1960 et 1970 (Poutignat et Streiff, 2008 ; Vincent, 1990), prirent comme objet principal le groupe ethnique (Moerman, 1965 ; Naroll, 1964) en tant que manifestation tangible de l'ethnicité, en prenant en compte les contextes sociaux et économiques qui entourent la constitution des groupes ethniques, et en mettant en relief leur valeur stratégique de levier politique par rapport à des buts et objectifs définis. Ainsi, constatant que les classes sociales avaient perdu leur force fédératrice, Glazer et Moynihan proposent comme caractéristique principale des groupes ethniques leur qualité de groupes d'intérêt : « ethnic conflicts have become one form in which interests conflicts between and within the State are being pursued » (1963, p. 23).

1. Théories de l'ethnicité et de l'appartenance au groupe

L'intérêt des chercheurs s'est largement tourné vers les dynamiques liées à la constitution des groupes ethniques, aux phénomènes de différenciation avec l'extérieur, et de cohésion interne du groupe (Poutignat et Streiff, 2008, p. 137-140).

a. Les dynamiques d'inclusion et d'exclusion des groupes

Parmi les contributions les plus marquantes et qui témoignent de cet intérêt, citons celle de Frederik Barth *Ethnic groups and boundaries* (1969), où est développée l'idée que les limites posées par le groupe fonctionnent selon une dialectique d'inclusion et d'exclusion permettant aux groupes de persister, et que l'agrégation des individus dans un groupe ethnique reflète une auto-identification stratégique au groupe qui sert leurs intérêts. Barthe fut notamment influencé par les travaux d'Evans-Pritchard portant sur l'organisation sociale des Nuers. Ce dernier identifiait le dynamisme de la formation des segments lignagers (groupements) qui se forment, se reforment ou fusionnent selon les relations qu'ils entretiennent les uns avec les autres, et en concluait :

Un segment tribal est un groupe politique par rapport aux autres segments de même ordre. Pris ensemble, ils ne forment une tribu que par rapport aux autres tribus Nuers et aux tribus étrangères voisines qui font partie de leurs systèmes politiques ... Le fait que la distinction et l'individualité d'un groupe ethnique n'apparaisse que par rapport à d'autres groupes semblables constitue une règle générale qui s'applique à toute la communauté locale nuer, de la plus importante à la plus restreinte (1940, p. 244).

Notons également l'influence de Fortes au travers de ses travaux sur les Tallensi, qui analyse l'importance du conflit dans la stabilité de l'organisation politique de ces derniers, mais surtout celle du sociologue Everett C. Hughes dès les années 1950. Au travers de ses études sur les relations inter-ethniques et sur l'usage et l'imposition d'étiquettes (« *labels* ») dans le domaine du travail (1952), il rejette l'idée que les groupes reflètent des différences tangibles entre les individus, mais propose plutôt l'idée que le groupe se crée à partir d'un sentiment d'appartenance subjectif « *sense of belonging* » et qui, en se créant, développe, chez les participants au groupe, des croyances en un partage de caractéristiques communes

et distinctives. Il y avait déjà chez Max Weber l'idée que le « sentiment subjectif » attaché au partage de points communs constitue le ciment du groupe ethnique; il expliquera ainsi que : « Ethnic membership differs from the kinship groups precisely by being a presumed identity » (Weber *in* Sollors, 1996, p. 56). Rappelons ici que l'émergence des études ethniques, au sein desquelles l'étude du fonctionnement des groupes ethniques allait occuper une place primordiale, a sanctionné un glissement du concept de tribu, comme unité de base mise au service de classifications et d'études comparatives entre les systèmes politiques, à celui de groupe ethnique (Jenkins, 2004).

Parallèlement à l'émergence des études ethniques, l'anthropologie politique allait amorcer un tournant important dans les années 1960 au travers des contributions de Gluckman (1963) et de Swartz, Turner et Tuden (1966), qui mettront en relief la nature inéluctablement dynamique du pouvoir, et de Balandier, qui pensera le politique comme « soumis à l'épreuve des pratiques sociales » (1966, p. 218), donnant toute leur place aux attitudes de conformité ou de contestation, aux stratégies et manipulations des acteurs sociaux, dynamiques dont il déclare l'universalité, et mettant à mal le concept de sociétés sans État en déconstruisant celui de tribus comme unités statiques et fermées sur lequel le premier reposait.

Revenons sur la contribution de Barth qui a fait l'objet de nombreux débats et demeure très influente. Il donne notamment cette définition de l'ethnicité, certes vague mais qui fait clairement écho aux contributions de ses prédécesseurs, et marquera les travaux ultérieurs sur la question, comme « organisation sociale de la différence culturelle » en s'intéressant particulièrement au lien entre les « différences [ou similarités] culturelles » et les « unités ethniques » et en mettant l'accent sur le choix des acteurs sociaux quant à la sélection des traits distinctifs mis de l'avant par le groupe. Il dira ainsi que :

The features that are taken into account are not the sum of « objective » differences, but only those which the actors themselves regard as significant.... Some cultural features are used by the actors as signals and emblems of differences, others are ignored, and in some relationships radical differences are played down and denied (Barth, 1969, p. 14).

En conséquence, Barth ne s'intéresse pas au contenu de l'ethnicité ni à la substance de ce que les groupes mettent en valeur, sans doute, explique Jenkins (2004), pour s'éloigner le plus possible de l'ethnicité perçue comme réflexion de différences tangibles objectivables et

non construites. Ce point a été perçu comme une faiblesse de l'analyse de Barth en ce que la substance des traits mis en valeur par les groupes fait partie intégrante des dynamiques d'inclusion et d'exclusion et du maintien des frontières du groupe, parce qu'elle s'y ajuste et en est grandement modifiée (Cohen, 1985 ; Jenkins, 2004). Paradoxalement, comme le rappelle Jenkin, l'accent mis par Barth sur le maintien des groupes et la notion de frontières (« *boundaries* ») peut mener à penser que son approche renforce ou appelle une démarche réificatrice de l'ethnicité (Jenkins, 2004, p. 21 et Cohen, 1978). Cependant, le modèle constructiviste développé par Barth met en exergue l'ethnicité comme mettant en scène un processus de différenciation culturelle variable et manipulable.

Levine (1999) insiste d'ailleurs dans la revue de littérature qu'il propose sur les études de l'ethnicité, sur l'importance des bases que Barth a posées pour l'approche situationnelle et non primordialiste, des dynamiques ethniques. Il insiste à cet égard sur l'accent que ce dernier a su mettre sur l'individu et l'idée d'adhésion volontaire au groupe ethnique, même si son propos porte aussi en grande partie sur la façon dont les groupes ethniques se maintiennent et se renforcent. Talal Assad a opéré une relecture critique de cette conception au travers de travaux portant sur l'organisation politique des Swati⁶⁶ (1972) où il remet en question la nature volontaire de l'attachement de ces individus au groupe en y opposant une vision marxiste selon laquelle la constitution des Swati en groupe est une réponse nécessaire à la domination exercée par les propriétaires fonciers, les Swati ne possédant pas de terre.

b. Les limites posées aux théories de l'ethnicité pour l'étude des groupes

Un des problèmes que pose le terme d'« ethnicité », à savoir l'impossibilité de le faire correspondre à une définition unique, faisait déjà débat dans les années 1970, comme en témoigne la contribution de Mackay et Lewins (1978 ; voir aussi Freedman, 1976). Hetcher, lui aussi, critiquait déjà la tendance à considérer l'ethnicité « less as a phenomenon to be explained, than a given, defining attributes of particular social groups » (*in* Mackay et

⁶⁶ Les Swati font partie de près de cent tribus habitant en majorité autour de la frontière afghano-pakistanaise et appartenant à un groupe d'origine indo-européenne, connu sous le nom de Pachtounes. Ils partagent la même langue, la même organisation sociale, économique et politique. Les Swati se trouvent au Pakistan. Leur territoire ancestral a été divisé le long de la frontière par les Britanniques à la fin du XIX^e siècle, puisque le Pakistan fut une colonie anglaise. Cette division a été, et demeure, une source très importante de conflits entre les deux pays.

Lewins, p. 412). Les définitions « démographiques » du groupe ethnique selon l'expression de Mackay et Lewins (p. 414), reposant sur une conception réifiante du groupe ethnique qui voudrait que les gens qui partagent des caractéristiques similaires (linguistiques, culturelles) appartiennent nécessairement à un même « groupe » et le fait que le « groupe ethnique » soit constitué de la somme des individus qui partagent des caractéristiques similaires et objectivables, continueront à être déconstruites à la fin des années 1970. Mackay et Lewin partent de la distinction entre groupe ethnique et catégorie ethnique en posant comme élément principal du groupe ethnique « le sentiment élémentaire de solidarité » (*ethnic awareness*) (p. 416) résultant de ce que, pour des raisons diverses, un individu décide de mettre l'accent sur un aspect de ce qui le définit et non plus seulement de « vivre avec ». Ils mettent également en relief l'idée que certains individus ne souhaitent pas faire valoir certains traits différentiels ou qu'ils cherchent même à les dissimuler pour mieux s'assimiler, un point déjà soulevé par Barth. Ils préconisent également de comprendre le fonctionnement du groupe ethnique et notamment le lien qu'entretiennent les membres d'un même groupe ethnique, comme objet d'étude (p. 420).

En outre, au vu de la montée progressive et de l'intensification des conflits ethnicisés, qu'ils soient ouverts, débouchant sur des conflits armés, voire des génocides, ou qu'ils soient, bien que violents, ritualisés, prenant la forme de mouvements de revendication politiques et/ ou légaux, de « course aux droits », le terme d'ethnicité en vint à être associé à des dynamiques très diverses. En conséquence de quoi, les études ethniques en tant que champ d'étude privilégié de ces dynamiques en vinrent à être graduellement remises en question. C'est à la lumière de ces critiques que l'expression « théorie de l'ethnicité » prend tout son sens : elle marque en effet un écart ou une distanciation entre les contributions « repensées » de l'ethnicité et celles qui avaient été élaborées dans années 1960 et 1970. Ces dernières furent perçues comme trop statiques et ayant tendance à réifier les dynamiques sociales sous les termes trop généraux d'« ethnicité » et de « groupes ethniques » car même lorsqu'elles se défendaient de réifier l'ethnicité par l'étude du groupe, elles ne réussissaient pas à contrer cette tendance qui fut pourtant très tôt critiquée et déconstruite par les sciences sociales. Ces critiques se sont poursuivies et ont été plus récemment relayées par Levine (1999), qui remet en question le flou du concept d'ethnicité dont la conceptualisation doit, à son sens, être revue pour conserver son efficacité dans les contextes actuels. Plus

particulièrement, il s'interroge, comme l'a également fait Michel Elbaz (1996), sur l'efficacité analytique des théories de l'ethnicité « pour expliquer la prégnance [de l'ethnicité], son efficacité symbolique et matérielle dans la mobilisation des acteurs sociaux » et notamment la façon dont les luttes de pouvoir, sous couvert de l'ethnicité, peuvent remettre en question et éventuellement menacer les États-Nations : « ce sont les concepts d'États comme fictions et constructions identitaires qui sont remis en question » (Levine, 1999, p. 167 ; Elbaz, 1996, p. 8). Plus particulièrement, c'est la base implicite de beaucoup d'études menées sur l'ethnicité qui préoccupe certains chercheurs : ils y voient encore une forme de réification du groupe ethnique, analysé comme une donnée isolable et le danger d'un certain culturalisme. Bernard Hours met ainsi l'accent sur la nécessité de lutter contre ce qu'il appelle le « mirage culturaliste » qui consisterait à ne considérer que les groupes en eux-mêmes alors que le sens des dynamiques qui se manifestent au travers du groupe ethnique ne peut prendre son sens que dans le contexte plus large de luttes de pouvoir inégales (2002, p. 33). Levine insiste ainsi sur la nécessité de consolider une approche situationnelle des dynamiques ethniques qui établisse un lien entre le « micro-contexte » et la « macro-structure » (p. 166), et plus particulièrement sur le caractère dynamique de la relation entre groupes et catégories, ce qui inclut la façon dont ces dernières se constituent et sont adoptées/appropriées/amendées par les groupes. Il interprète ainsi le durcissement des différences et des singularités qu'un groupe affiche par rapport aux autres, créant l'impression de groupes homogènes, comme participant de stratégies liées aux tentatives d'appropriation des catégories (Lévine, 1999, p. 168 ; Jenkins, 2004, p. 57). Concurrente à ces critiques est l'idée que l'étude de l'ethnicité se réduisant à l'étude des groupes ethniques, aux Autres, impliquerait que l'ethnicité ne serait le fait que des minorités évoluant en marge ou en opposition à la majorité qui se trouve en situation de pouvoir économique, social, politique, alors que groupes majoritaires et groupes ethniques sont loin d'être incompatibles (Jenkins, p. 90 ; Jean Léonard Elliott, 1971). La contribution de R. Brubaker va dans le même sens : en s'appuyant sur un terrain particulier, celui de Hongrois vivant dans la ville de Cluj en Roumanie, qui ne constituent pas à proprement parler un groupe ethnique isolable ou fermé, il pose en somme que le groupe ethnique n'est qu'une modalité de l'ethnicité et montre par son étude qu'il peut y avoir des dynamiques ethniques sans groupe ethnique et, par là, que le groupe ne constitue ni la seule modalité des

dynamiques liées à l'ethnicité, ni la condition *sine qua non* de leur émergence (2004). Brubaker s'étonne de ce que ces approches constructivistes de l'étude de l'ethnicité renvoyant en premier lieu à l'étude du groupe ethnique, aient résisté aux nombreuses critiques qui ont pu leur être adressées et ainsi, de ce que « d'une façon ou d'une autre, lorsque l'on parle d'ethnicité, et plus encore de conflits ethniques, on en vient presque automatiquement à parler de groupes ethniques » (ma traduction ; Brubaker, 2004, p. 36).

Ainsi, le groupe ethnique est encore aujourd'hui pensé comme une unité analytique de base alors que c'est la cristallisation du sentiment d'appartenance à un groupe dans sa dimension processuelle contingente, pouvant potentiellement échouer tout comme réussir⁶⁷, qui devrait être objet d'analyse. De même, selon ces critiques, la relation entre catégorie ethnique et groupe ethnique doit être davantage problématisée et mener à étudier par le haut la façon dont ces catégories sont propagées, articulées discursivement, et par le bas comment ces catégories sont appropriées, subverties, en mettant en relief la nature performative de ces dynamiques. Selon Brubaker, la remise en question de l'unité d'analyse que constitue le groupe ethnique devrait également mener à celle de la délimitation du champ d'analyse que constitue l'ethnicité par rapport aux apports d'autres disciplines des sciences humaines, « bien que le sens commun et la rhétorique des participants attribuent une existence définie, délimitée, une cohérence, une identité, des intérêts et une capacité d'action (*agency*) aux groupes ethniques, ses attributs sont en réalité caractéristiques des organisations en général » (ma traduction, Brubaker, 2004, p. 41 et p. 46). La critique de Brubaker réunit, comme je viens de le montrer, des préoccupations exprimées très tôt, quant à la possibilité de définir le terme ethnicité et plus encore de circonscrire ce que serait l'objet « propre » des études ethniques. Cet auteur détermine que le groupe ethnique n'est pas le seul garant de l'ethnicité et que les dynamiques qu'il met en exergue ne sont pas l'apanage des études ethniques. Ses propos contiennent une dimension qui dépasse les critiques de ses prédécesseurs en ce qu'ils remettent en question la possibilité de délimiter un domaine particulier d'étude qui constituerait le champ des études ethniques, défini par

⁶⁷ Cette posture se réfère étroitement aux travaux de Bailey qui, sur la base de ceux de Balandier que j'ai préalablement cités, propose une conception du politique au travers de la métaphore filée du jeu, faisant du pouvoir un jeu au cours duquel les acteurs sociaux s'affrontent dans une lutte dont on ne connaît pas le résultat à l'avance. Comme dans un jeu, les acteurs sont en compétition pour l'obtention de choses rares (denrées notamment) dont tout le monde ne pourra pas bénéficier, ce qui oblige ces derniers à développer des règles et des stratégies. On retrouve cette conception plus récemment dans les travaux d'Alban Bensa sur les Kanaks (1988, 2006).

les outils analytiques employés ou par des objets d'étude particuliers. Comme je viens de le montrer, parmi les critiques adressées aux théories de l'ethnicité, nombreuses sont celles qui remettent en question le caractère limitatif et la tendance essentialisante, réifiante, qui établit le groupe ethnique comme objet principal d'étude et manifestation unique ou primordiale de l'ethnicité. Cette remise en question doit être replacée dans un mouvement transdisciplinaire en sciences humaines dont j'ai fait état, où la pensée du métissage et la pensée postcoloniale furent les fers de lance de la déconstruction conceptuelle du culturalisme, des remparts contre toute forme d'essentialisme, de « groupisme », d'étude des groupes comme entités atemporelles, contre ce souci de généralisation, cet esprit de système, qui échoue à expliquer le réel (Bensa, 2006 ; Elbaz, 1996 ; Hours, 2002 ; Santosh, 2006).

Force est de constater que l'ethnicité et les revendications identitaires n'ont néanmoins pas perdu de leur pouvoir de mobilisation. Dans le contexte où les membres de la C.M.D.R.S.M. luttent pour être reconnus officiellement et légalement comme Métis, il me semble important de problématiser les dynamiques particulières émanant de la dimension juridique par rapport à laquelle leurs demandes et mobilisations sont construites.

Dans le cadre de cette étude, je retiens l'importance de mettre l'accent sur les dynamiques à l'œuvre dans l'émergence/le renforcement/la cristallisation d'un sentiment d'appartenance subjectif, la façon dont ce dernier informe et est informé par les contextes socio-économique et politique incluant la façon dont ces individus sont perçus de l'extérieur, les catégories, les appellations qui leur sont attribuées et dont ils peuvent parfois se sentir victimes ou sous lesquelles ils cherchent au contraire à être perçus, voire officiellement reconnus.

2. La judiciarisation des identités

Les contributions appelant à repenser l'ethnicité mettent l'accent sur la nécessité de problématiser le lien entre la façon dont certains individus peuvent être perçus (*labels*) ou catégorisés (Brubaker, 2004 ; Jenkins, 2004 ; Mackay et Lewins, 1978) et la façon dont les individus peuvent se mobiliser sur la base d'un sentiment d'appartenance commun. Notons plus particulièrement la contribution de Rinderle et Montoya montrant que les catégories ou labels définis par la majorité ne sont pas toujours rejetés totalement par les groupes, mais qu'ils ne s'imposent toutefois jamais implacablement à ces derniers : il y a plutôt

négociation (sélection, tri) entre la perception que les membres ont d'eux-mêmes et la perception qu'on a d'eux à l'extérieur en fonction des objectifs du groupe (2008, voir aussi Isajiw, 1999). Les statuts légaux accordés à certains groupes, notamment aux Autochtones, s'accompagnant de droits enchâssés dans la Constitution en vertu de leur « ethnicité », censés protéger leurs coutumes et modes de vie qui ne sont pas ceux de la majorité, font nécessairement aussi l'objet de négociations.

À cet égard, plusieurs contributions en anthropologie de la loi ont mis en relief l'idée que la loi ne s'impose pas nécessairement ou naturellement aux sociétés, aux groupes, qui n'auraient d'autre choix que d'obéir ou de se rebeller. On conçoit plutôt l'existence d'espaces où se met en place un système d'ordonnement du social qui rivalise avec les normes officielles. Dans cette perspective, les chercheurs vont s'intéresser aux façons dont seront reproduites les structures symboliques du système légal officiel et aux interactions des systèmes normatifs non officiels pour créer un « effet de droit » (Gluckman, 1955⁶⁸ ; Henry, 1987 ; Pelisse, 2009). Westermarck s'intéressa dans cette optique aux tribunaux de villages mis en place en Nouvelle Guinée comme répliques des tribunaux d'État (1986).

D'autre part, les tribunaux vont être étudiés comme des lieux où les processus de résolution des conflits sont à l'œuvre : des espaces d'intersection où se rencontrent stratégies et régulations officielles et où la négociation tient une place essentielle. Marc Galanter explique ainsi que « the principal contribution of courts to dispute resolution is providing a background of norms and procedures against which negotiations and regulations in both private and governmental settings take place » (1981, p. 6). Il met aussi en relief les conséquences souvent imprévisibles que peuvent avoir les jugements rendus sur le reste de la société, pouvant par exemple encourager d'autres collectivités à porter plainte ou au contraire les décourager. Il conclut qu'il existe ainsi à l'intérieur des sociétés modernes une multitude de réseaux, de communautés qui ne forment pas nécessairement des groupes isolables, possédant leurs propres modes d'organisation et de régulation (p. 17 et 1985). Récemment, l'intérêt des chercheurs s'est porté sur les mouvements de revendication

⁶⁸ Dans la première moitié du XX^e siècle, l'anthropologie de la loi avait en premier lieu investigué l'origine et l'efficacité des lois et des normes pour le maintien de l'ordre social dans les sociétés « sans État ». Les travaux de Gluckman visent à montrer que les normes ne procèdent pas uniquement du droit ou des lois. Il annonce un tournant important en anthropologie de la loi où il s'agira de plus en plus de mettre en lumière les « processus de judiciarisation » et non plus seulement le contenu des prescriptions juridiques (Rouland, 1990, p. 8).

culturelle et territoriale des peuples autochtones à travers le monde, particulièrement, sur la façon dont ces derniers cherchent simultanément à faire reconnaître leurs différences et à obtenir leur inclusion sur ces bases-là dans les États-Nations en cherchant à obtenir des droits particuliers (Edelman et Haugerud, 2005 ; Hodgson, 2002 ; Werbner, 2001).

a. La base philosophique de reconnaissance des droits autochtones

Au Canada, il a été décidé, dans le cadre de politiques sur le multiculturalisme, que certains segments de la population devaient faire l'objet d'une protection légale particulière. C'est le cas notamment des peuples autochtones. C'est la reconnaissance du rôle central des Autochtones dans la formation du Canada, de la relation unique qu'ils entretiennent avec l'État canadien, qui constitue la base de la protection constitutionnelle dont ils font l'objet. En d'autres termes, c'est en vertu d'une différence et d'une spécificité par rapport au reste de la population canadienne, dont la non-reconnaissance constituerait un manquement aux principes élémentaires de justice, que certains droits sont accordés aux minorités (Macklem, 2001, p. 4, voir aussi Denis, 1997). Cette différence est caractérisée par Macklem comme renvoyant à une culture ou à un mode de vie distinct menacé par les intérêts des non-Autochtones, à l'occupation du territoire avant l'arrivée des Européens, au fait qu'avant l'arrivée des Européens, les Autochtones étaient socialement et politiquement organisés. Enfin, ils entretiennent, depuis la signature des traités, une relation particulière, contractuelle, avec la Couronne et qui fait porter sur cette dernière une responsabilité fiduciaire, celle d'agir dans le meilleur intérêt des Autochtones (voir aussi Kymlicka, 1996 ; Turpel et Mercredi, 1993). S'il n'est plus personne aujourd'hui pour remettre en question la base servant à justifier un traitement légal différent des Autochtones, certains comme Macklem, sensibles à l'argument selon lequel ce traitement peut être perçu comme encourageant la stigmatisation, se demandent si cette différence caractérisée devrait être prise en compte dans le cadre légal de la Constitution ou si elle devrait déboucher sur l'établissement d'un cadre légal différent (augmentation de la portée des droits à l'auto-détermination par exemple, voir Denis, 1997 ; Asch, 1998). Remettant de surcroît en question l'accent mis sur la « protection de pratiques » et sur la « différence culturelle », qui

pour lui ne constitue qu'un aspect de la « différence autochtone »⁶⁹, il explique que :

Aboriginal people are constructed as cultural minorities within Canada, with the key issue being which cultural practice deserve cultural protection. This approach ignores the possibility that an inquiry into the constitutional significance of indigenous difference requires an exploration not only of whether the Canadian state ought to respect Aboriginal cultural difference, but also whether the Canadian state is entitled to treat Aboriginal people as subject to Canadian sovereign authority (Macklem, 2001, p. 61).

Plus encore, Michael Asch met en garde contre le fait que les jugements impliquant les Autochtones en quête de reconnaissance légale relèvent davantage de la vérification de faits concernant l'existence ou non de sociétés organisées et distinctes culturellement, que du droit. Ces jugements se fondent alors davantage sur de « l'analyse culturelle » que sur de « l'analyse légale » (p. 72-73). Beaucoup de critiques partagent l'opinion de Maaka et Fleras qui voient dans la reconnaissance du droit à l'autonomie gouvernementale, dont devrait émaner la constitution d'un ordre de gouvernement séparé, un modèle plus durable de « vivre ensemble », parce qu'il correspondrait davantage au sens des revendications des Autochtones :

Indigenous demands now go beyond the concerns for equality, human rights or development, and are challenging the very order upon which Canada and the US are defined (Maaka et Fleras, 2005, p. 200).

D'autre part, la compatibilité de l'octroi de droits particuliers aux minorités avec les principes du libéralisme a été mise en doute. Cependant, certains comme Kymlicka (2007)⁷⁰, Taylor (1992) ou Ingram (2000) ont cherché à mettre en avant la façon dont l'octroi de droits particuliers s'insère dans la philosophie politique libérale dont un des principes est d'offrir à chacun le choix, la liberté individuelle de mener sa vie selon ses propres valeurs. Or, l'égalité entre tous ne permettrait pas de protéger suffisamment certains

⁶⁹ Debbie Rodan attire l'attention sur les nuances à apporter au terme différence : « Individuals and groups however are constituted not by differences in terms of value, beliefs, etc... but also by similarities. It is for this reason that the idea that there is only « sameness » or « difference » is problematic for negotiating change in the social world » (2004, p. 19).

⁷⁰ Kymlicka distingue trois types de groupes ethnoculturels au Canada : les peuples autochtones « les groupes ethnoculturels dont les racines au Canada sont antérieures à la colonisation européenne », les Français et les Britanniques qui sont « les groupes ethnoculturels associés aux projets de colonisation », et les groupes ethnoculturels issus de l'immigration (2007, p. 110). Le traitement juridique et la base philosophique de ce traitement varient pour chacun de ces groupes.

segments de la population, elle perpétuerait plutôt la situation d'oppression de ces derniers qui doivent ainsi recevoir une protection accrue pour faire en sorte que les traditions, les valeurs racines puissent être transmises et que chacun ait la possibilité de conserver ou de choisir son appartenance culturelle (Appiah, 2005 ; Grammond, 2009 ; Gutmann, 1992 ; Kymlicka, 2007). Alex Honneth défend également un idéal de société selon le principe de « différence égalitaire » (1999, p. 18), qui permette à tout homme de construire un rapport à soi positif ; or, le déni de reconnaissance rendant impossible l'établissement d'un rapport positif à soi, il établit ainsi que : « [le mépris, l'offense] portent atteinte à la personne dans sa compréhension positive d'elle-même » (p. 14). Pour Taylor, il s'agit même d'un « besoin humain vital » (1992, p. 26) et les dynamiques de reconnaissance sont liées à une forme de réparation des injustices passées et de protection pour l'avenir.

b. Judiciarisation et vivre ensemble : reconnaître la différence autochtone

Une des implications les plus importantes du phénomène de judiciarisation⁷¹, soit la délégation du politique au judiciaire, est le rôle accru donné aux tribunaux et aux processus judiciaires dans la résolution des conflits sociaux et comme garants de la justice sociale (Pelisse, 2009 ; Pierre, 2007). Néanmoins, plusieurs contributions s'interrogent pour savoir dans quelle mesure les tribunaux sont nécessairement vecteurs de changements sociaux, et attirent plutôt l'attention sur le danger d'une politisation du juridique comme étant l'incidence principale du phénomène de judiciarisation (Rosenberg, 1991). Paradoxalement, si la loi a longtemps offert les moyens de l'assimilation des Autochtones dans la société canadienne (Asch, 1998), elle reflète depuis les années 1970⁷², et surtout depuis l'enchâssement de droits autochtones particuliers en 1982, un « engagement à prendre en compte la différence autochtone » (Maaka et Fleras, 2005, p. 200) faisant des recours légaux les principaux canaux pouvant véhiculer leurs demandes de justice

⁷¹ Si le phénomène de judiciarisation est souvent perçu comme un phénomène universel, il convient de rappeler qu'il existe des différences importantes en fonction des différents types de droits ou de traditions légales.

⁷² Le Livre Blanc proposé par Jean Chrétien en 1969 voulait précisément mettre un terme au traitement particulier des Autochtones pour en faire des « citoyens comme les autres »; il en vint à symboliser le paroxysme de la politique d'assimilation.

sociale⁷³. Lamoureux (2008) note ainsi que dans les sociétés modernes, et notamment au Canada :

le vivre ensemble n'implique pas un processus d'homogénéisation, mais plutôt la capacité à maintenir les différends dans des limites qui permettent d'en parler et donc de les travailler politiquement, en tenant compte du caractère nécessairement provisoire et limité des solutions envisagées (p. 223).

Pour plusieurs, ces politiques de reconnaissance (la reconnaissance de ces droits mais aussi les mouvements sociaux ou dynamiques qu'elle entraîne) sont avant tout des politiques d'émancipation, de décolonisation (dans le sens d'un rééquilibre, d'un partage du pouvoir), de résistance (Labelle, 2004), caractérisant les sociétés modernes où :

contrairement aux sociétés traditionnelles, la naissance ne fait pas foi de l'avenir... la dynamique générale de la modernité est une dynamique de disparition des identités assignées au profit des identités choisies selon une dynamique d'émancipation⁷⁴ (Lamoureux, p. 210-211).

Ces politiques d'émancipation visent à lutter contre les rapports de pouvoir inégaux et contre les injustices sur le mode de la réparation sociale (Maaka et Fleras, 2005, p. 248-249 ; Taylor, 1992). Sous-jacente à la protection légale des droits autochtones et aux dynamiques de reconnaissance, émerge une réflexion sur les moyens et les possibilités du vivre ensemble, de l'inclusion sociale et sur l'idée d'une société juste (voir Lyotard, 1979). Debie Rodan pose pour sa part que « dans les sociétés contemporaines, il y a injustice lorsque des groupes d'individus sont traités comme étant invisibles ou déjà jugés » (ma traduction 2004, p. 85 ; voir aussi Maclure, 2007 et Taylor, 1992). Cependant, il faut insister sur le fait que les avancées juridiques en matière de droits des minorités ainsi que le rôle subséquent donné aux cours de justice dans la résolutions des conflits intra-nationaux n'ont de force qu'au travers des dynamiques émergeant de la mobilisation des acteurs sociaux qui se saisissent des ces avancées juridiques. Dans une

⁷³ Il convient néanmoins de nuancer le propos de Maakas et Flera (2005) selon qui : « The law and legal system reinforced political power over Aboriginal people resulting in significant economic and cultural damage, in effect destroying the viability of political and social relations that once defined and governed aboriginal communities » (p. 156). En effet, les nouveaux canaux dont peuvent se saisir les Autochtones ont réorienté les luttes de pouvoir mais ils n'en sont pas moins dictés par la société dominante.

⁷⁴ Maakas et Flera (2005) parlent plutôt de « décolonisation » de la relation entre les Autochtones et les gouvernements nationaux : « decolonizing the relationship between Aboriginal people and the Canadian State by creating constitutional space for Aboriginal difference and rights » (p. 251), voir aussi Giddens (1991).

large mesure, les mouvements de mobilisation qui se cristallisent autour des avancées juridiques sont impactés mais impactent aussi ces dernières, selon une dynamique discursive et de va et vient constante, notamment en leur donnant une portée spécifique, et en posant des précédents pour les luttes ultérieures. Denis a insisté sur l'importance de considérer que « rien n'est jamais réglé de façon permanente, [qu']on assiste plutôt à un processus dialogique et ininterrompu de négociation entre les « autorités » et les individus, menant à des transformations historiques dynamiques » (1997, p. 82). Dans son ouvrage *Rights revolution*, Charles Epp remet ainsi en question la trop grande importance accordée aux provisions juridiques dans les conceptions conventionnelles de l'avènement de la révolution des droits, qui consiste à penser que : « les actions en justice et les appels [dont elles font l'objet] reflètent les provisions constitutionnelles », surestimant la force intrinsèque des droits enchâssés dans la Constitution, l'importance donnée aux tribunaux ou encore l'importance des juges dans le processus de reconnaissance de ces droits. Il s'intéresse particulièrement aux moyens pratiques nécessaires à ces mouvements de reconnaissance, à ce qu'il appelle la « structure de soutien » qu'il définit comme : « les efforts collectifs d'un nombre important d'individus qui dépendent de ressources organisationnelles, légales et financières qui ont été créées par des efforts collectifs et de grande portée » (1998, p.10). La réflexion de Epp est largement influencée par Galanter (1981) et relayée par Miriam Smith (2005) qui résumera ainsi :

Rights on paper are given force and effect through the political mobilization of a group actors... the process of judicial empowerment is not simply a political-institutional rearrangement (p. 329-348).

Si ces canaux légaux représentent pour la majorité des groupes autochtones les seuls moyens de se faire entendre et de bénéficier éventuellement d'un traitement plus équitable, beaucoup de chercheurs ont également mis en relief les conséquences dangereuses de ces processus de reconnaissance.

c. Judiciarisation et essentialisation des identités

Une littérature extensive attire l'attention sur le danger des phénomènes d'« ethnicisation », d'« essentialisme », de « crispations identitaires » liées à la judiciarisation des identités sur la cohésion des États-Nations, d'autant qu'on assiste également dans certains cas à la saisie d'instances supra-nationales pour faire pression sur les gouvernements nationaux (Dubreuil, 2006 ; Ibbitson, 2007 ; Kernerman, 2005 ; Kymlicka, 2007 ; Labelle, 2004 ; Thériault, 1992 ; Stein, 2007). Jacques Beauchemin considère ainsi que l'action politique se résume désormais à la revendication de droits et, sans remettre en cause le bien-fondé des demandes des groupes pour accéder à une citoyenneté pleine et entière, il s'inquiète de cette ouverture aux particularismes qui paraît sans limite et qui menace la définition d'un projet politique commun, d'un « nous collectif rassembleur » (2007, p.60). Il considère ainsi que :

la société est [...] vidée par le haut et par le bas de sa réalité communautaire, celle qui l'a faite histoire et mémoire, sujet collectif et communauté morale ... [on assiste désormais à l'émergence d'une] société des individus qui recompose en une myriade d'identités une communauté politique incapable de trouver le lieu de leur rassemblement (p. 16).

Il existe pour lui une tension irréconciliable à la base de ces demandes de reconnaissance qui visent, à terme, l'agrégation à la citoyenneté, comme tout le monde, mais tout en maintenant leur singularité. À plusieurs égards, la lutte juridique des membres de la C.M.D.R.S.M. fait naître des craintes similaires et contribue à l'aura de suspicion qui l'entoure. De nombreuses critiques ont été formulées à cet égard dans le sillage de la « pensée postcoloniale »⁷⁵, et ont vu dans ces mouvements un retour en arrière à des oppositions binaires, des crispations, en porte à faux avec les concepts de métissage et d'hybridité qui ont cours à l'heure actuelle et se veulent précisément un remède, un antidote permettant d'invalider ces crispations, comme je l'ai exposé plus haut. Des contributions font état de la façon dont l'ethnicité est à bien des égards manipulée par les gouvernements à des fins économiques ou de légitimation politique

⁷⁵ Le terme « postcolonial » a été fortement remis en question parce que le préfixe « post » laisse à penser qu'on en aurait fini avec le colonialisme. Hall insiste pour sa part sur l'hétérogénéité du processus postcolonial qui a pris des formes variées : « not all societies are postcolonial in the same way » écrit il (1996, p. 247).

(Kottak et Kozaitis, 2003), et, simultanément, l'ethnicité a été perçue comme un levier (Gellner, 1995 ; Nash, 1989 ; Turner, 1993) permettant aux groupes et aux individus de lutter contre un sentiment d'exclusion et contre la négation de leur altérité sur la base de ce que Gilles Paquet a pu décrire comme « un anti-universalisme, un refus du cosmopolitisme généralisé » (1992, p. 24 ; voir aussi Augé, 1997 et Elbaz, 1996).

Cependant, les critiques de ces mouvements de revendication conçus comme « course aux droits », « culture des droits » ne permettent pas de mieux comprendre les formes particulières que prennent les mobilisations ou les moyens qu'elles mettent en scène. Ainsi, quitte à être disqualifiés, voire discrédités sur un plan moral, philosophique, voire éthique, ces mouvements n'en perdent aucunement leur vivacité. Je m'accorde ainsi à dire avec Sawchuck qu'il y a un réel danger à souscrire à une approche caduque qui viserait à disqualifier ces phénomènes comme peu pertinents pour une approche analytique (Sawchuck, 2001).

Stuart Hall amène à adopter un angle d'approche permettant de repenser cette impasse, en mettant en avant le fossé entre la déconstruction de visions binaires en sciences humaines et leur prévalence dans le social. Ces mobilisations mettent en effet davantage en relief le paradoxe selon lequel le binarisme, les identités fixes, l'opposition entre soi et les autres, ont bel et bien été déconstruits comme outils conceptuels ou bases théoriques mais conservent leur force stratégique dans le social. Car, les critères et définitions dont les groupes doivent s'accommoder et qui reflètent une volonté de contrôle des populations (accès aux ressources, territoires, etc...) perpétuent la fiction d'une possibilité de classer, de catégoriser, d'isoler. Ainsi que l'écrit Hall :

The internal contradictions of Western binarism⁷⁶ have weakened its authority. Postcolonial critics have of course exploited and developed these contradictions. But politically, economically, and socially, binarism has not been abolished (in Rojek, 2002, p. 175).

Les critiques dont j'ai fait mention tombent dans une utopie selon Hall : « *the fantasy of powerless utopia of différence* ». Il ajoute :

⁷⁶ Il fait ici référence à la pensée binaire héritée des Lumières et qui démarque clairement pour Hall la pensée coloniale à laquelle la pensée postcoloniale veut supplanter l'hybride et le pluriel.

It is only too tempting to fall into the trap of assuming that, because essentialism has been deconstructed theoretically, therefore it has been displaced politically (p. 249).

Pnina Werbner renforce le propos de Hall et montre la force stratégique et l'efficacité politique de l'essentialisme. Selon elle, il est particulièrement nécessaire de replacer ces luttes dans une perspective de demandes de justice sociale, au travers desquelles « l'essentialisme stratégique » n'est qu'un moyen :

...in reality, hybridity is not essentially good, just as cultural essentialism is not intrinsically evil. When women or minorities struggle to gain recognition for « their » culture in the public domain, they are making legitimate claims to symbolic citizenship in the nation-state (2001, p.149).

Cela est réitéré par Will Kymlicka qui déclare ainsi que :

[Les politiques de la diversité] cherchent cependant à transformer cet inventaire de relations inciviles en relations de citoyenneté de type libéral-démocratique, et ce tant en matière de relations verticales (entre les membres des minorités et l'État) qu'en matière de relations horizontales (entre les membres de groupes différents) (2007, p. 123).

La conceptualisation de ces mobilisations en termes d'essentialisme stratégique soulève d'autre part un débat sur l'authenticité des « propositions culturelles » (Saillant, 2010), ou reformulations opérées par les groupes, un débat concomitant aux résurgences de ces crispations identitaires et ethniques (Martucelli, Véran et Vidal, 2006). En somme, ce qu'on appelle culture ou tradition serait manipulable, construit stratégiquement pour servir l'avancement politique, social, économique des groupes qui les utilisent ; elles se résumeraient à « des écrans de fumée idéologiques » (Sahlins, 1999, p. 403). Dans la veine des luttes et mobilisations politiques de groupes minoritaires, religieux, autochtones notamment, suite à l'octroi de droits particuliers pour lesquels la possession de « traits culturels particuliers » qui les distinguent du reste de la société est posée comme condition nécessaire, on a vu la recrudescence d'une littérature dénonçant l'essentialisation de la culture, les crispations identitaires, l'instrumentalisation, la rigidification de la culture, etc... qui, se faisant les critiques de ces dynamiques, basent leur argumentation sur les vertus morales et politiques qui servent de base à de tels mouvements (Sahlins, p. 406). On trouve une approche de ce type chez Nouss et Laplantine (1997) : il s'agit d'une forme de plaidoyer

moral dénonçant de telles dynamiques de courses aux droits, de culture des droits, etc.... Il y a une aura de suspicion face à ces luttes où la culture n'est qu'un prétexte. Dans l'ère du postmodernisme, ces mouvements de la différenciation sont perçus comme un retour en arrière, un retour aux crispations, en porte à faux avec les conceptions de l'hybridité et du métissage dont j'ai parlé. Cependant, ces dynamiques sont bien là et de telles conceptions ne permettent pas de mieux les comprendre. Puisque, comme le formule Sahlins : ces conceptions « speak to the effects of cultural things rather than their properties » (1999, p. 407), mais elles ne permettent pas d'expliquer la salience, les formes que prennent la mobilisation, les moyens qu'elle revêt, ni ses effets sur le groupe (Sawchuck, 2001) ; quitte à être disqualifiés, ces mouvements et dynamiques n'en perdent aucunement leur vivacité.

De même, les notions d'authenticité et de tradition associées à une forme de pureté originelle ont largement été déconstruites en sciences humaines (Amselle, 1990 ; Anderson, 1991 ; Bensa, 2006 ; Sahlins, 1999). Cependant, il faut noter là encore le décalage entre la déconstruction de ces notions en sciences humaines et leur persistance par ailleurs dans la sphère politico-légale et dans les discours de acteurs sociaux. Sahlins met de l'avant une conception reposant sur une définition de la tradition inventée, ce qui ne signifie pas erronée, mais qui, loin d'installer les porteurs de ces traditions dans « le temps de l'autre », dans un temps a-politique (Fabian, 2006), cherche à attirer l'attention sur l'efficacité de sa construction, de sa mise en discours qui donne l'*impression* qu'elles sont héritées d'un passé lointain (Sahlins, 1999, p. 403).

Notons de surcroît l'importante contribution de Sébastien Grammond qui offre une perspective empreinte de philosophie du droit et de philosophie politique tout en mettant en avant la complémentarité d'approches transdisciplinaires pour comprendre et analyser plus finement les dynamiques complexes liées à la judiciarisation des identités. Il met en relief l'idée que les critères d'éligibilité servant à déterminer qui peut bénéficier de droits particuliers ont naturellement un côté rigide, partiel et peuvent même paraître arbitraires. Nous pouvons sans doute voir dans la création de la catégorie légale de Métis comme distincte et exclusive de celle d'Indien, une illustration de cette tendance. Ajoutons que cela rejailit sur les groupes qui doivent composer avec ces critères et dont les reformulations identitaires peuvent paraître tout aussi rigides et partielles. Grammond va cependant plus

loin et distingue, d'un côté, l'identité légale⁷⁷ (*legal identity* : celle retenue en vue d'établir les critères d'éligibilité, nécessairement partielle puisque guidée par un souci d'efficacité) de l'identité vécue (*actual identity*, ma traduction) qui n'est que partiellement, capturée par la première (2009, p. 50). Il pose que ce sont les liens entre ces deux pôles qui devraient susciter l'intérêt et que dans une large mesure, l'essentialisme stratégique des groupes répond à celui des cours de justice :

There is not in any given ethnic group a single « identity in fact » that a judge could accurately « find » by looking hard enough at the evidence. A judge assessing membership rules inevitably is called upon to select among competing conceptions of a group's identity, on grounds that are not only factual but also normative (p. 51).

Il continue avec ce point essentiel : « there is a trade-off between *fit* and *efficient* decision-making. Efficiency may thus ground a justification for membership criteria that do not correspond perfectly to a group's identity » (p. 65). Laisser se creuser un fossé trop important entre l'identité légale et l'identité vécue constitue pour Grammond un danger important puisque les dynamiques sociales résultantes pourraient parfois aller à l'encontre du principe même en vertu duquel des droits particuliers sont octroyés à certains groupes en créant des disparités plus grandes encore avec le reste de la société, en les stigmatisant davantage encore ou en ne protégeant pas les groupes de façon adéquate. Ce faisant, Grammond donne toute son importance à la possibilité pour les groupes de faire entendre leur voix par l'appropriation de ces critères et l'interprétation qu'ils en font.

D'autre part, Jocelyn Maclure, auteur d'un article intitulé « La reconnaissance engage-t-elle à l'essentialisme ? » constate que le vocabulaire utilisé en référence à ces politiques de reconnaissance peut effectivement contribuer à penser l'identité en termes essentialistes (2007, p. 87, voir aussi Appiah⁷⁸, 2005). Il met particulièrement en relief l'utilisation récurrente chez certains auteurs du lexique de la survivance (Waldron par exemple dans Kymlicka, 1996, p. 97, mais aussi Ingram 2000), cependant, il note avant tout dans la reconnaissance, un processus de prise de parole au travers duquel les groupes peuvent

⁷⁷ Werbner parle pour sa part de « bureaucratic fiction of unity » (2001, p. 247) pour renvoyer aux critères établis par l'extérieur et avec lesquels les individus doivent composer et essentialisent à leur tour leurs « communautés imaginaires pour se mobiliser et agir » (ma traduction, p. 230).

⁷⁸ Anthony Appiah est lui aussi très sensible au danger de réification des identités au travers du vocable utilisé dans ces dynamiques de reconnaissance qu'il compare au regard de Méduse qui transforme tout ce sur quoi son regard se porte (p. 106).

« présenter leurs propres revendications » (p. 83), il y voit bien un processus de fixation des identités mais qui doit être replacé dans un continuum, ainsi :

la lutte pour la reconnaissance participe à la transformation perpétuelle de l'identité collective [...] le telos de la lutte pour la reconnaissance ne peut être la reconnaissance définitive d'une identité inaltérable (pp. 88-89).

Il conclut ainsi qu'il n'y a priori pas d'incompatibilité entre les politiques de reconnaissance et les dynamiques intrinsèques à l'identité collective (p. 94).

Les fixations temporaires qu'amène la judiciarisation des identités reflètent pour Ingram les luttes de pouvoir qui contraignent les identités à se dire de façon à ce qu'elles soient audibles, en utilisant les canaux ouverts par la société dominante, et qui par conséquent peuvent avoir des répercussions sur la façon dont peuvent être perçues ces luttes de reconnaissance :

Power relations are built into the very linguistic fabric in which culture is woven. Assuming that these relations unavoidably structure communication and that domination has, up until now been a fact of social and political life, it is hard not to reach the conclusion that all culture is to some degree externally imposed and coercively inculcated, and constrained by power in ways that vitiate its presumed claim to legitimacy (p. 89).

S'il peut paraître paradoxal, cet effort pour parler la langue de l'Autre est nécessaire pour éviter « un différend » au sens où l'entend Lyotard (1984) :

un cas de différend entre deux parties a lieu quand le règlement du conflit qui les oppose se fait dans l'idiome de l'une d'elles alors que le tort dont l'autre souffre ne se signifie pas dans cet idiome (p. 25).

ou une « rupture » ainsi que l'a définie Debbie Rodan : une non-coïncidence entre le discours de A et celui de B qui a pour conséquence l'impossibilité pour A de se faire reconnaître par B : « A differend occurs because a situation cannot be affirmed to exist if the speaker's knowledge and what is said are not spoken in the language of the discourse to which the hearer is a party » (2004, p. 17).

Sous cet angle, plusieurs contributions ont permis d'articuler ethnicité, différence et reconnaissance dans l'espace public. Elles portent principalement sur les mouvements de

revendications des minorités, y compris des peuples autochtones, à travers le monde (Hodgson, 2002), qui cherchent à faire reconnaître leurs différences et à obtenir par là-même leur inclusion dans les États-Nations par le biais de statuts particuliers (Edelman et Haugerud, 2005 ; Werbner, 2001).

d. Les mouvements de reconnaissance des peuples autochtones à l'échelle internationale.

Les questions liées au processus de reconnaissance des peuples autochtones⁷⁹ voient fleurir beaucoup d'études ethnographiques souvent menées dans des contextes particulièrement politisés et où l'ethnologue doit sans cesse négocier sa place. Ces études portant sur la façon dont les critères posés par des organisations supra-nationales comme l'UNESCO sont utilisés par des groupes autochtones à des fins de reconnaissance politique et légale offrent des cadres d'approches théoriques très pertinents à cette étude. En effet, que l'on observe les demandes de justice sociale à l'échelle nationale, c'est-à-dire les relations entre l'État et les peuples autochtones (Perry, 1996 ; Ramos, 1998 ; Warren, 1998) ou que l'on étudie le local pour observer les répercussions du mouvement global (« indigénisme »⁸⁰) et voir comment le local informe ce dernier simultanément (Li, 2000 ; Niezen, 2000 ; 2003 ; 2004 ; Sylvain, 2002), la question centrale demeure celle de savoir comment ces groupes s'emparent, en les subvertissant, des lois, des règles, des normes posées par l'État. Car, comme le rappelle Thériault, il ne suffit pas de revendiquer le droit à la différence, il faut exiger « une reconnaissance politique de sa différence » (1992, p. 17). Li (2000) par exemple s'intéresse au travail des organisations politiques dans le processus de reconnaissance officielle de

⁷⁹ Il existe des différences importantes entre les dynamiques caractérisant le mouvement des peuples autochtones au niveau international et celles qui caractérisent les dynamiques de reconnaissance à l'échelle du Canada, notamment dans les pays où l'existence de peuples autochtones n'est pas formellement reconnue par les gouvernements nationaux (voir par exemple l'étude de Li - 2005 - sur l'Indonésie). Au Canada où, comme je l'ai expliqué, les Autochtones sont officiellement reconnus et leurs droits protégés par la Constitution, le recours aux instances internationales est donc moins systématique, les Cris de la Baie James ou ceux de Cross Lake au Manitoba, faisant néanmoins figures d'exceptions (Hébert, 2010 ; Hodgson, 2002 ; Niezen, 2003).

⁸⁰ Pour un aperçu des études portant sur les définitions de l'indigénisme sur la scène internationale, et de la façon dont les groupes ou organisations s'en saisissent, voir Anaya, 2000 ; Gray et Dahl, 1998, p. 353 ; Muehlebach, 2001 ; Saugesrad, 2001, p.44.

groupes autochtones en Indonésie, et montre comment ces organisations articulent par le biais notamment des médias, leurs demandes par rapport aux développements qui ont lieu à l'échelle internationale.

En outre, l'étude de Renée Sylvain portant sur les revendications territoriales des San Omaheke et des San Khomani d'Afrique du Sud explore plus particulièrement le travail d'organisations régionales et non gouvernementales dans leur mobilisation et l'articulation de leurs revendications aux définitions de l'indigénisme offertes sur la scène internationale. Elle note dans un premier temps que si les définitions de l'indigénisme posées à l'échelle internationale constituent le seul moyen pour les populations de se faire entendre, et d'espérer faire pression sur les gouvernements locaux, elles ne permettent pas de mettre en valeur, ni d'exprimer, la réalité de la situation des San Omaheke, telle qu'ils la perçoivent : leur sentiment d'appartenir à une sous-classe économique (2002, p. 8). Pour l'auteure en effet, le fait que les définitions de l'indigénisme ne s'organisent pas autour du concept de classe mais plutôt autour du concept de culture constitue une contrainte importante qui emprisonne les individus concernés, obligeant ces derniers à faire leurs des définitions qui ne correspondent ni à leur réalité, ni à la façon dont ils se perçoivent (p. 12). L'aspect contraignant/non-pertinent/essentialisant des critères à satisfaire, en forçant les groupes à se dire dans la langue de l'autre, parce que ces critères sont pour eux la seule façon possible d'exprimer leurs revendications, amène à caractériser ces mobilisations en terme d'« essentialisme stratégique » : les groupes en viennent à se définir selon des concepts de « continuité historique », « de traits culturels distincts ». Dans la même étude, Renée Sylvain (2002) s'intéresse à un autre groupe de San qui, eux, se sont incorporés à la société sud-africaine et doivent donc se redéfinir selon les définitions posées à l'international et donc en des termes primordialistes, poussant ainsi les San Khomani à

se conformer aux attentes identitaires placées sur eux par les États et la communauté internationale. Tous s'attendent à trouver une entité culturelle close à laquelle des droits pourraient être rattachés (...) (ma traduction, Robin, 2002, p. 840 in Sylvain, p. 12).

Sylvain met néanmoins en avant l'idée que ce qui se joue au travers de ces mouvements de reconnaissance, d'émancipation, est bien le « développement d'un langage qui permette de faire état d'expériences et de subjectivités qui ne trouvaient pas à s'exprimer dans les termes existant du

discours politique » (Lamoureux, 2008, p. 218).

B. Cadres conceptuels et méthodologiques choisis

1. Postulat de recherche

Je pars du postulat que les critères définis par les cours de justice revêtent certes un caractère normatif et constituent les seuls canaux au travers desquels les demandes de justice sociale des membres de la C.M.D.R.S.M. peuvent être formulées, mais ne s'imposent pas sans appel, telle une chape de plomb, sur les individus ou les situations qu'ils cherchent à réguler. À cet égard, Michael Hertzfeld a montré par ses travaux sur le nationalisme grec aux travers du concept de dissémie (1987) que les normes politiques ou culturelles qui sont données à voir de l'extérieur à l'échelle d'un pays font bien l'objet de résistances, et ne s'imposent pas, là non plus, implacablement au « local » depuis « le haut ». Ces reformulations se développent dans cet espace de l'intimité culturelle, intime parce que précisément censées rester dans cet espace sans filtrer à l'extérieur.

a. De la contrainte comme force créative

Les critères mis au point par la Cour Suprême pour tenter de délimiter l'acception du terme de Métis tel qu'il apparaît dans l'article 35 de l'Acte Constitutionnel de 1982, jouent certes un rôle intrinsèquement coercitif, car satisfaire à ces critères fait office de test, et constitue le passage obligatoire pour décider de l'agrégation ou non à la catégorie légale de Métis. Ainsi, ces critères résident bien au cœur du processus d'évaluation juridique qui vérifiera la coïncidence du social avec ces critères. Cependant, ces derniers demeurent flous : ils n'offrent pas un sens précis revoyant à une configuration sociale figée. En effet, le référent de ces critères est en réalité multiple. L'appropriation de ces critères par les groupes et les individus passe donc par l'attribution de sens et leur efficacité dépend des efforts

entrepris pour convaincre du bien-fondé de leur appropriation et valider ainsi la coïncidence entre le social et les critères qui le régulent. La nécessité de convaincre passe par des stratégies de mise en visibilité, pour rendre ainsi constatable la preuve de la coïncidence. C'est dire que l'efficacité du processus légal dépend en large partie de l'investissement par les acteurs sociaux de l'espace de négociation ouvert par la nature vague des critères proposés qui ne prennent sens et vie qu'appliqués, investis par le social. Le caractère essentiellement vague de la loi (dans le cas qui nous occupe des critères visant à expliciter l'article 35) a été observé et signalé de longue date puisque Aristote en parlait déjà dans le livre III des *Politiques*. Plus récemment, Endicott rappelait qu'il était constitutif de tout système légal, établissant ainsi que « [son] caractère vague constitue une caractéristique intrinsèque de la loi (2011, p. 177), ce qui renvoie en premier lieu au fait que les éventualités et la diversité des situations ne sont que partiellement capturées par la loi qui a toujours nécessairement une portée plus générale. Par voie de conséquence, le langage du droit donne lieu à diverses interprétations, parfois contradictoires. Une des pistes de réflexions émanant de contributions telles que celle d'Endicott, dans le contexte d'une judiciarisation croissante des identités dans les États multiculturels, est la portée du pouvoir discrétionnaire laissée aux institutions judiciaires, principalement aux cours de justice.

Une autre conséquence importante de la nature vague de la loi est son caractère réflexif. En effet, dans la situation qui nous occupe, l'application des critères établis dans le jugement *Powley*, nécessite une double intervention, d'une part, d'officiels formés pour résoudre les disputes entre juges certes, mais aussi d'avocats ou de spécialistes du droit attachés à évaluer le respect des critères définis, et, d'autre part, d'experts en mesure d'apporter ce qu'Endicott appelle des « ressources interprétatives » permettant aux premiers spécialistes de se forger une opinion sur des questions qui ne sont pas de pures questions de droit (2011, p. 172).

Je postule donc que la nature vague, généraliste, mais aussi ambiguë, des critères que les membres de la C.M.D.R.S.M. doivent respecter ouvre nécessairement un espace de négociation où ces critères doivent être articulés et que leur articulation ne mène pas à leur reprise pure et simple. Je pose plutôt que l'articulation de ces critères donne lieu par un effet de triangulation à l'émergence d'un discours inédit sur soi, à une nouvelle compréhension de soi en quelque sorte. Ainsi, l'intrusion de ces critères, qui sont certes imposés de l'extérieur,

n'a-t-elle pas pour seul effet de créer un effet de contrainte, mais constitue, aussi et surtout, une force créatrice. En réalité, cette contrainte est nécessaire : elle représente dans une large mesure la nécessité de « parler la langue de l'autre » (Lyotard, 1984). Il faut donc insister sur la nature dialogique de ces processus de reconnaissance.

b. Penser l'« articulation » et le « branchement »

Je pense que le concept d'articulation constitue précisément un angle d'approche permettant d'observer « l'inventivité » des moyens utilisés pour mettre en valeur son identité dans l'espace public (Herzfeld, 2007), au lieu de s'attacher à ces dynamiques en termes d'inventions, de créations ou de bricolage. Certes, le terme de bricolage renvoie bien à la création d'un assemblage d'éléments réinvestis, retravaillés, mais, comme le fait remarquer Maligne, il n'est pas produit dans l'optique « d'un projet prédéfini », mais plutôt dans celle d'un « ça peut toujours servir » (2006, p. 12-13). Ajoutons qu'il renvoie aussi à une sélection en fonction des moyens du bord, de ce qui est disponible à un moment donné. Cette notion suppose aussi des réagencements, des processus de sélection apparemment plus conscients que celle d'articulation qui met l'accent sur la mobilisation d'éléments plus ou moins enfouis, à l'image de couches de sédiments que les contraintes extérieures, tel un rocher jeté au fond de l'eau, font remonter à la surface : des éléments qui « ont toujours été là » mais n'ont pas toujours été mobilisables.

L'effondrement épistémologique des conceptions binaires, monocordes, des identités closes, a laissé place à des conceptions mettant en valeur l'aspect « poreux » et fluide des identités (Rojek, 2002, p. 35). Hall construit ainsi le concept d'articulation comme un point d'énonciation contingent, un positionnement, un endroit d'où l'on parle. L'élaboration théorique de ce concept est clairement influencée dans un premier temps par la pensée de Gramsci mais aussi par celle d'Althusser qui avait posé le caractère ouvert et politiquement négociable de l'identité qu'il percevait comme répondant à un déterminisme économique. C'est à ce réductionnisme économique que s'attaquent Mouffe et Laclau qui, eux-mêmes influencés par la pensée foucauldienne du discours, donnent à voir l'identité comme une reconfiguration discursive, discours où se trouvent articulés, de façon contingente, des éléments en une combinaison possible, et donc vouée à changer puisque l'articulation ne

consiste qu'en une fixation temporaire de l'identité (Mouffe et Laclau, 1985 ; voir aussi Rojek, 2002, p. 123-126 ; Slack, 1996, p. 112-127). Cependant, comme le font remarquer Rojek et Slack, Hall a cherché à nuancer l'idée que l'identité ne consiste qu'en une reconfiguration discursive, en posant que les éléments mobilisés et les connexions établies dans le discours ont leur fondement dans l'histoire des populations et dans des narrations antérieures (Rojek, 2002, p. 126). Il dira à ce propos :

... while not wanting to expand the territorial claims of the discursive indefinitely, how things are represented and the « machineries » and regimes of representation on a culture do play a constitutive, and not merely a reflexive, after-the-event role. This gives questions of culture and politics a formative, not merely an expressive place in the constitution of social and political life (Hall, 1996, p. 443).

Tout en admettant la nature contraignante des critères ou définitions avec lesquels les groupes doivent composer, il faut admettre avec Li (2001) que les processus d'auto-identification dans l'espace public ne peuvent se résumer, ni à une simple imposition de ces critères aux groupes, ni à une adoption « à tout prix » ou absolue de ces critères par les groupes. Le concept d'articulation renvoie à la complexité des liens tissés entre différents éléments, ce qui conduit à dépasser une conception de ces processus autour du couple « invention » -- manque d'authenticité, dont le peu de valeur épistémologique a déjà été montré. Ces tissages contingents doivent être perçus comme une mise en lien possible de plusieurs éléments, qui pourraient donc changer, mais aussi comme des « connections » temporaires établies en réponse à un contexte particulier (Li, 2001, p. 151). Stuart Hall résume ainsi l'implication épistémologique de ce concept :

Thus, a theory of articulation is both a way of understanding how ideological elements come, under certain conditions, to cohere together within a discourse, and a way of asking how they do or do not come articulated, at specific conjunctures, to certain political subjects

[...]

An articulation is thus the form of the connection that can make a unity of two different elements, under certain conditions. It is a linkage that is not necessary, determined, absolute and essential for all time, you have to ask under what circumstances can a connexion be forged or made? The so-called unity of a discourse is really the articulation of different, distinct elements which can be rearticulated in different ways because they have no necessary « belongingness » (Hall, 1996, p. 142, emphase de l'auteur).

Notons l'insistance de Stuart Hall sur le côté aléatoire de l'efficacité de ces combinaisons pour atteindre les buts recherchés : certaines articulations fonctionneront mieux que d'autres. Notons aussi que si Li et Hall ne croient pas que cette articulation consiste en une « création *ex-nihilo* », ils pensent plutôt qu'elle se traduit en une « sélection et réarticulation d'éléments structurés au travers de mobilisations précédentes » (ma traduction, Li, 2001, p.151), rejoignant ainsi la métaphore des couches de sédiments qui se seraient accumulés avec le temps.

c. « Articulation » et « révélateurs »

Plus encore, je pose que les critères et définitions avec lesquels les individus doivent composer, loin d'être un carcan, jouent au contraire le rôle de révélateur. Au sens où, si l'on me permet d'adopter une métaphore empruntée à la photographie, ces définitions et critères permettraient, à la manière de la réaction chimique produite par le révélateur, de mettre au jour une définition de soi-même, des autres, d'un « nous » qui, comme l'image latente, serait, sans ce révélateur, restée invisible. Les critères et définitions avec lesquels les groupes doivent composer constituent donc des contraintes nécessaires à la formation d'un « nous » qui vient lier, articuler, une compréhension et une interprétation de ces éléments extérieurs avec celles qu'ils ont d'eux-mêmes, y compris des éléments enfouis. Si l'on filait la métaphore, il faudrait ajouter que la réaction provoquée par le révélateur peut avoir un effet inverse : celui de rendre à nouveau l'image invisible si un fixateur n'est pas appliqué pour arrêter la réaction. Autant dire qu'il faut que l'effet du révélateur soit contrôlé, puisque, le révélateur seul ne permettra que de rendre l'image latente visible temporairement avant qu'elle ne disparaisse de nouveau.

Le concept d'articulation doit être rapproché du concept de branchement défini par Jean-Loup Amselle, qui déduit de ses réflexions sur la globalisation que cette dernière ne mène pas à une homogénéisation à l'échelle planétaire des cultures, mais qu'au contraire, elle engendre une « production différentielle des cultures » (2001, p. 22) dont le branchement est une modalité. Par un effet de triangulation, le branchement, ou connexion

de certains groupes sur une trame planétaire permet de faire ressortir que « la traduction d'un signifiant planétaire dans une langue locale ou l'invention d'un alphabet peuvent être également le moyen, pour un mouvement donné, de participer à ce qu'on pourrait appeler le forum international des identités » (p. 24). Les processus de différenciation à l'oeuvre supposent le branchement nécessaire sur des trames sémantiques, media au travers desquels il est possible aux individus de s'exprimer. Les moyens de ce captage sont infinis et permettent en fin de compte de faire ressortir la spécificité des cultures, plutôt que de les faire disparaître. Dans le cas qui nous occupe, l'articulation par les membres de la C.M.D.R.S.M. des critères établis dans le jugement *Powley* constituent bien un « branchement » sur une trame nationale commune à tous les groupes se revendiquant selon ces critères et ce lien est établi par le sens qu'ils ont pour eux et qu'ils veulent mettre en avant à un moment précis de leur histoire. Mais ces revendications constituent en partie une volonté de résister à l'amalgame. C'est dire qu'une dynamique dialectique est née du jeu de contrainte initial.

2. Problématique et plan de l'étude

Dans la lignée de mon postulat de recherche, ce travail se propose, sur les bases d'une étude ethnographique détaillée, d'explorer les dynamiques à l'oeuvre dans cet interstice, et notamment le sens donné par les acteurs sociaux aux critères qui leur sont imposés au travers de ces dynamiques d'appropriation et d'articulation. Plus précisément, je cherche à comprendre comment s'opère l'articulation des critères établis par les cours pour décider de l'inclusion ou de l'exclusion de la catégorie légale « Métis » dans les discours des membres de l'association C.M.D.R.S.M.

Le « groupe » que constitue la C.M.D.R.S.M. ne se caractérise pas par des critères d'ordre économique ou social particuliers par rapport au reste de la population locale ; je ne cherche pas, au travers de mon étude, à faire ressortir des différences objectivables, fondamentales qui, dans une perspective culturaliste, permettraient la circonscription d'un groupe unique, à part et fermé, mais plutôt de comprendre les stratégies qu'utilise la C.M.D.R.S.M. pour donner cette impression. Il conviendra de montrer, au niveau de l'association politique, les efforts de mise en visibilité entrepris et plus particulièrement, comment est articulé le

concept de « communauté ». Je souhaite analyser en détail les « élaborations » ou « propositions culturelles » (Saillant, 2010, p. 3-7) mises en exergue dans les efforts de représentation du groupe au travers des mises en récit et des mises en scène de « leur » histoire par lesquelles ils s'affirment dans l'espace public. C'est au niveau de la communauté que se met en place la majeure partie des efforts pour convaincre du bien-fondé des revendications des membres de l'association. Dans quel(s) contexte(s) cette dernière a-t-elle émergée et comment fonctionne-t-elle comme espace de résistance tout en offrant une mesure de protection à ses membres ? Quelles règles la régissent ?

D'autre part, au niveau individuel, je chercherai à comprendre comment le terme « métis » est compris, ce qu'il signifie pour les individus s'identifiant ainsi, la façon dont il cristallise les discours de différenciation par rapport « aux autres » et comment cette différence est perçue et exprimée. Il conviendra également d'évaluer depuis combien de temps le terme de métis est utilisé par les individus se revendiquant actuellement comme tels, ainsi que les raisons pour lesquelles les membres ont décidé de s'associer à la C.M.D.R.S.M. et de tenter d'obtenir une reconnaissance officielle et légale de leur identité. Plus précisément, je chercherai à comprendre le passage qui s'est opéré d'une identité vécue exclusivement dans la sphère familiale à une identité exposée dans l'espace public.

Enfin, je tenterai de comprendre comment les membres de la C.M.D.R.S.M. cherchent à convaincre du bien-fondé de leurs revendications, en analysant les façons dont cette identité est mise en scène et présentée dans l'espace public. Particulièrement, je m'attacherai aux mises en scène d'une mémoire collective par laquelle ils se réapproprient ce qu'ils considèrent comme des moments-clés de leur histoire collective autour d'objets qu'ils investissent d'une signification particulière.

Je souhaite dépasser les débats, à mon avis caducs et dont j'ai montré le caractère limitatif, fondés sur une appréhension de ces luttes de reconnaissance en terme de stratégie pure, de dynamiques artificielles et creuses. Une telle appréhension maintiendrait en effet l'idée d'une subjugation du local par l'extérieur, ou le haut (les institutions politico-juridiques). Il convient plutôt selon moi de percevoir ces critères comme une trame autour de laquelle se tissent les discours de la C.M.D.R.S.M., et dont le caractère flou offre autant de possibilités à celle-ci d'élaborer et de promouvoir sa propre compréhension des critères. Plus particulièrement, je souhaite explorer comment les membres de la C.M.D.R.S.M. cherchent

à montrer leur différence et négocient la nécessité qu'impose leur lutte juridique de se définir selon un discours différentialiste, tant au niveau collectif qu'au niveau individuel.

3. Méthodologie de l'enquête

a. Définition du terrain

Dans le cadre de cette étude, j'ai réalisé une étude de terrain d'abord au niveau de la C.M.D.R.S.M. qui constitue la première association à tenter d'articuler les critères du jugement *Powley* et de lutter ainsi pour la reconnaissance de ses membres en tant que communauté métisse. Les données de recherche ont été collectées au cours des réunions annuelles de la C.M.D.R.S.M. et d'autres rassemblements. Ces activités sont de toute première importance pour cette étude puisqu'elles sont l'occasion de renforcer la cohésion du groupe et de mettre en œuvre des stratégies destinées à rendre plus visible ce dernier de l'extérieur en organisant des activités spéciales afin d'attirer l'attention. Les documents collectés dans ce cadre se composent en grande partie de documents photo et vidéo, appuyés par des schémas, descriptions et commentaires consignés dans un carnet de terrain. Afin de mieux comprendre la formation de la C.M.D.R.S.M., de comprendre comment elle est dirigée et comment elle fonctionne, des entrevues ont également été réalisées avec ses principaux membres fondateurs et dirigeants. Ces entrevues ont été transcrites en intégralité. Enfin, le site internet de la C.M.D.R.S.M., ainsi que d'autres documents circulant à l'intérieur de la C.M.D.R.S.M., ont aussi été exploités aux fins de cette recherche.

D'autre part, afin de comprendre comment le terme « métis » ainsi que les critères imposés par les cours pour définir le sens de ce terme sont articulés à l'échelle individuelle par les membres eux-mêmes, j'ai mené une enquête sur la Côte-Nord et plus particulièrement dans la région de Sept-Îles. La Côte-Nord fait partie d'une des cinq zones que couvre la C.M.D.R.S.M. C'est au cours des événements organisés par la C.M.D.R.S.M. que je me suis prise d'intérêt pour les membres du « Clan Côte-Nord » et ce pour deux raisons principales : d'abord, parce que plus de 40% des membres de la C.M.D.R.S.M. font partie du Clan Côte-Nord ; il y avait donc là une plus grande densité de membres qu'ailleurs. Cependant, parce que les événements de la C.M.D.R.S.M. se tiennent souvent près de

Chicoutimi où est basée la tête dirigeante de la C.M.D.R.S.M., peu de membres du Clan Côte-Nord s'y rendent et ils y sont donc sous-représentés. De surcroît, cette zone m'a été décrite dès mes premières rencontres avec les membres dirigeants de la C.M.D.R.S.M. comme étant à part, particulière, différente, et ce, souvent sans plus d'explications. Les membres dirigeants m'ont fréquemment parlé des recherches qu'ils effectuaient en généalogie, en prenant soin de mentionner à chaque fois « sauf pour la Côte-Nord, la Côte-Nord eux autres c'est pas pareil », « la Côte-Nord là-haut eux autres c'est différent... » etc... sans pouvoir nécessairement expliquer en quoi les choses étaient si différentes. Parallèlement à ce phénomène, je cherchais à circonscrire un terrain pour mes entrevues individuelles et avais décidé de ne pas tenter de réaliser des entrevues dans l'ensemble de la C.M.D.R.S.M. parce que la zone géographique que recouvre la C.M.D.R.S.M. est immense. D'autre part j'avais dès ce moment l'intuition que l'identité régionale jouait sans doute un grand rôle dans les revendications des membres de la C.M.D.R.S.M. Or, si le mode de vie basé sur la chasse et la pêche est revendiqué par tous, il existe des différences importantes, différences notamment dans l'histoire du peuplement de chacune des zones qui composent la C.M.D.R.S.M. Ainsi, mener des entrevues dans l'ensemble des zones de la C.M.D.R.S.M. signifiait multiplier les variables liées à des motifs de peuplement différents, à des configurations locales (économiques, sociales) différentes. Enfin, la Côte-Nord et particulièrement la ville de Sept-Îles semblait être un terrain intéressant à cause de la proximité des membres de la C.M.D.R.S.M. avec les Premières Nations. En effet, la réserve indienne de Uashat est située au milieu de la ville. J'ai voulu savoir si les membres de la C.M.D.R.S.M. à Sept-Îles articulaient un discours différentialiste par rapport aux Premières Nations résidant si près d'eux, et si oui, jusqu'à quel point. C'est ainsi que j'ai décidé de m'intéresser exclusivement pour mes entrevues individuelles à la région de Sept-Îles sur la Côte-Nord du Québec. Mon terrain s'est déroulé pendant les étés 2009 et 2010 et j'ai logé chez des informateurs, qui m'ont gracieusement accueillie, pendant toute sa durée.

b. Le recrutement des informateurs

Les informateurs ont été recrutés de plusieurs façons : certains au cours des réunions annuelles ou autres événements organisés par la C.M.D.R.S.M., d'autres, par le biais d'une

annonce que j'ai fait circuler dans la gazette du Clan Côte-Nord qui est distribuée à tous les membres, mais la majeure partie a été recrutée au bureau qu'occupe le Clan à Sept-Îles et par le bouche à oreille. J'ai retenu au total trente-deux entrevues qui ont toutes été transcrites en intégralité et qui ont été réalisées selon un questionnaire semi-dirigé, laissant une grande liberté aux interlocuteurs d'aborder des thèmes qu'ils jugeaient importants (voir annexes). Parmi les répondants, vingt-cinq étaient des personnes âgées de plus de 50 ans, deux avaient entre 30 et 40 ans, et cinq entre 40 et 50 ans. La majorité des informateurs, soit vingt-trois, étaient des hommes. Les informateurs résidaient tous à Sept-Îles au moment des entrevues. Les entrevues se déroulaient, selon le souhait des informateurs, à leur domicile ou au bureau que tient le clan métis Côte-Nord. La grande majorité des entrevues se sont déroulées au domicile des informateurs. Afin de protéger leur identité, j'ai au cours de mon étude employé des noms et prénoms fictifs. D'autre part, le comité d'éthique de l'université Laval qui a approuvé de projet de recherche a demandé, étant donné le procès dans lequel sont impliqués les membres de la C.M.D.R.S.M., de ne pas publier de photos des personnes concernées par ce projet de recherche. En dépit de la volonté de ces derniers de « s'afficher », de « se montrer », j'ai dû respecter cette condition.

Les entrevues étaient centrées autour des thèmes suivants : la définition du terme « métis », ce qu'ils y attachent (mode de vie, savoir faire, valeurs, etc....), l'ancienneté de leur identification métisse, le vécu de leur identité avant l'émergence de la C.M.D.R.S.M., le lien avec la population autour d'eux et notamment avec les Premières Nations, les raisons de leur mobilisation et de leur affiliation à la C.M.D.R.S.M., enfin leurs attentes. En plus de ces entrevues, j'ai consigné toutes autres notes et descriptions dans un journal de bord, et j'ai pris plusieurs photos et réalisé trois documents vidéo. Certains documents sur lesquels je reviendrai plus tard dans l'analyse m'ont été prêtés par les membres et ont fait l'objet d'analyses. En ce qui concerne les membres dirigeants, j'ai mis en place un questionnaire à part qui se concentrait très spécifiquement sur leur rôle dans l'émergence ou dans le fonctionnement de la C.M.D.R.S.M., sur leurs responsabilités, la raison de leur implication, leurs expériences associatives ou syndicales passées et leur vision actuelle et à long terme de la C.M.D.R.S.M.

c. Politiques de l'enquête de terrain

Un grand nombre de chercheurs en sciences humaines ont réfléchi sur les conditions d'enquête ethnographique dans des terrains particulièrement politisés ; c'est la position et le rôle du chercheur qui ont été au cœur de la réflexion sur les méthodologies d'enquête de terrain dans ces contextes. En effet, dans ce type de terrain les informateurs sont sujets à des pressions particulièrement fortes et la contribution d'un chercheur universitaire pourrait avoir des implications très importantes : c'est le cas des groupes autochtones qui se trouvent devant les tribunaux, particulièrement ceux qui cherchent à obtenir une reconnaissance officielle accompagnée de droits particuliers. J'ai mentionné, et j'insisterai sur ce point, que le jugement *Powley* nécessite dans une large mesure l'intervention de chercheurs ayant une formation académique. Sur cette base, quelle place est-il possible de négocier, quelle relation peut-on établir avec les informateurs ? Dès les années 1960, une nouvelle lumière est jetée sur les méthodes d'enquête ethnographiques et de production du savoir. Le contexte de cueillette de données ethnographiques et l'expérience même du chercheur de terrain sont ainsi perçus comme objets d'étude à part entière, faisant partie intégrante des données de terrain. Un intérêt particulier est porté aux recherches de terrain impliquant des populations autochtones et/ ou se déroulant dans des contextes très politisés liés notamment à des luttes de reconnaissance, de revendications territoriales..., etc.

Les contributions auxquelles je fais allusion ont en premier lieu amené à une remise en question de la dichotomie traditionnelle observateur/observé à laquelle Powdermaker s'était déjà intéressé dès le milieu des années 1960 dans son ouvrage *Stranger and Friends* dans lequel il remettait en question l'équation entre la distance du chercheur par rapport à son terrain et une forme d'objectivité, elle-même conçue comme garante de la scientificité de toute étude ethnographique. C'est cette époque que Vine Deloria Jr. publie son étude séminale *Custer Died for Your Sins. An Indian Manifesto* (1969), où il souligne plusieurs questions qui préoccupent toujours les chercheurs à l'heure actuelle, notamment la permanence des rapports inégaux entre colonisés et colonisateurs dans les rapports entre informateurs et informés sur le terrain. On s'est donc interrogés sur la façon de casser cette continuité cherchant ainsi à « décoloniser » la discipline (Ewing, 1994 ; Harrison, 1991 ; Sluka, 2007). Une des idées fondamentales qui émergea de ces remises en question fut celle

de développer une forme de réciprocité, ou de collaboration avec les communautés qui prendrait en compte la réaction des gens aux études menées et qui serait plus sensibles aux influences des anthropologues sur le groupe étudié (Blok, 2001, p. 61-68 ; Lemmonier, 2004 ; Menzies, 2001). Au moment où émergent dans les années 1970 et 1980 des chercheurs autochtones qui travailleront souvent sur leur propre communauté ou sur des terrains desquels ils sont très proches, la prédominance des non-Autochtones dans le champ des études autochtones est dénoncée comme ayant été planifiée par les non-Autochtones, rendant l'émergence de perspectives autochtones très difficile, comme le faisait déjà remarquer Deloria :

anthropology departments still cling fiercely to the belief that it is more valid and scholarly to have an Anglo study an Indian tribe than to have a member of that tribe trained in anthropology. Beneath this view lie alarmingly distressing attitudes that have not been plumbed. The basic message is that Indians, even Indians who are trained in anthropology cannot be trusted to be objective, to be analytical, or to understand what is happening in their own communities (in Mallard, p. 9).

En filigrane se pose la question de l'autorité du chercheur non autochtone dans la construction et la dissémination du savoir portant sur des Autochtones (Maillard, 2006 ; Fixico, 2006). Soucieux de dépasser la dichotomie classique entre colons et colonisés et, plus particulièrement, de dépasser l'idée que pour paraphraser Spivak, il appartient désormais « aux autres » (aux Autochtones maintenus jusqu'alors en position de subalternes) de répondre et donc de parler d'eux-mêmes ; lui-même d'origine mixte, Mallard s'interroge sur la position du Métis en tant que chercheur. Il pose que la dichotomie admise entre, d'une part, la voix académique censée être plus « scientifique » et, d'autre part, la voix autochtone censée être garante d'authenticité se trouve remise en question : « the mixblood subvert the idea of white scholar v. Indian subject » (2006, p. 18). Il explique ainsi que son double héritage, qui fait qu'il réside en ville mais qu'il vient d'une réserve indienne, le met dans une position d'entre-deux qui vient remettre en question les notions d'authenticité et de subjectivité sous-jacentes aux débats traditionnels sur la question. L'écrivain Joseph Boyden, se définissant lui-même comme « [the] product of two very different people, a card-carrying-member of the Métis Nation who lives between northern Ontario and southern Louisiana » (2008, p. 20), a également mis en relief cette idée que son double héritage lui permet de naviguer entre deux univers et de se trouver à bonne distance, possédant plus de légitimité

que n'en auraient des « observateurs extérieurs » et ayant suffisamment de distance pour voir ce que d'autres qui seraient « trop près » ne verraient pas. Il considère ainsi que sa position lui permet de « vraiment comprendre et saisir ce qui se passe du point de vue de ceux qui le vivent ». Dans cet esprit, nous devons nous demander si la particularité de mon terrain, un travail d'enquête auprès d'individus se réclamant d'un double héritage, ne soulève pas des questions plus spécifiques que s'il s'agissait de populations autochtones vivant dans des réserves, par exemple. Plus particulièrement, je souhaite ici revenir sur la négociation de mon rôle dans le contexte politisé et tendu dans lequel le terrain s'est déroulé.

d. Conditions d'enquêtes

Le débat dont j'ai fait état concernant l'authenticité, ou la véracité des revendications des membres de la C.M.D.R.S.M. rejaillit aussi sur mon travail de terrain et est lié directement à la négociation de mon rôle. Dans un contexte où un groupe d'individus est actuellement en attente d'un jugement qui établira le bien-fondé ou non de ses revendications, le simple fait d'offrir à ces individus une forme de visibilité, en menant une étude sur leur lutte et en relayant la perception qu'ils ont d'eux-mêmes, est une prise de position. Certains se demanderont sans doute dans quelle mesure il m'a été possible de négocier ma place, et de quelle marge de manœuvre j'ai réellement disposé dans le choix de mes informateurs dans le contexte politico-légal qui vient d'être décrit.

De façon plus fondamentale, la mobilisation politique des membres de la C.M.D.R.S.M. a eu pour effet de créer une vraie frontière, dont on verra qu'elle a bien aussi le rôle stratégique de circonscrire un groupe a priori bien défini et homogène afin de l'isoler du monde extérieur. Les frontières sont bien surveillées de sorte que les coulisses de la mobilisation restent invisibles, la C.M.D.R.S.M. contrôlant minutieusement l'image qu'elle projette à l'extérieur. En conséquence, ne connaissant personnellement aucun membre de la C.M.D.R.S.M. et n'ayant accès qu'aux informations qu'elle laissait filtrer à l'extérieur, principalement par l'entremise de son site web, le fonctionnement précis de cette dernière me semblait flou, d'autant qu'aucune recherche rendue publique n'avait jusqu'alors été effectuée sur la C.M.D.R.S.M., sans doute en raison de son émergence récente. D'autre part, étant donnée l'étendue couverte par les cinq zones de la C.M.D.R.S.M., je ne voyais pas de

lieu central où rencontrer ses membres. C'est ainsi que j'ai décidé de contacter son porte-parole, seule personne dont les coordonnées figuraient sur le site internet, en lui demandant s'il serait possible d'en savoir plus sur la C.M.D.R.S.M. et de rencontrer certains membres dans un premier temps pour comprendre le fonctionnement de l'association. Mon premier contact téléphonique s'est très bien déroulé, le porte-parole a semblé enthousiaste à l'idée que quelqu'un souhaite mener une étude académique sur la C.M.D.R.S.M. Nous avons décidé de nous rencontrer quelques semaines plus tard. Il m'avait demandé de préparer un petit document expliquant en détail le but de mes recherches, ce que j'ai fait. J'ai compris que le porte-parole ne pouvait pas prendre de décision tout seul. Il m'a informé qu'il fallait qu'il réunisse un comité composé de l'avocat, de la personne responsable des relations politiques, et du porte-parole lui-même et que je devais être présente à cette réunion. Durant cette réunion, les membres du comité se sont félicités de l'intérêt que je portais à leur lutte, en espérant que cela contre-balance les rapports d'experts produits par la partie adverse. Ils firent sentir l'importance de ce qui était en train de se jouer et je me souviens que l'un d'entre eux expliqua : « On ne peut pas laisser rentrer tout le monde, comprends-tu, parce que une fois que tu es à l'intérieur, tu es à l'intérieur. Et tu as accès à de l'information importante ». Ce fut un moment décisif parce que je prenais à la fois conscience de mon rôle, et de ce que, comme je l'ai mentionné plus haut, le simple fait de mener une recherche sur la C.M.D.R.S.M. lui donnait une forme de visibilité, si bien que je me trouvais, d'une certaine façon, déjà engagée dans la lutte. D'autre part, je mesurais l'enjeu pour eux de me laisser « rentrer » dans la communauté comme ils disent et je savais qu'il y aurait, dans les premiers temps en tout cas, une certaine méfiance à mon égard. Je me demandais si cette méfiance allait se traduire par une volonté de contrôler mes faits et gestes au sein de la C.M.D.R.S.M. Mais je savais également que seuls les dirigeants de la C.M.D.R.S.M. pourraient m'aider à mieux comprendre le fonctionnement de la Communauté et les dynamiques à l'œuvre.

Quelques jours après que le porte-parole m'eut informée que la C.M.D.R.S.M. était prête à participer à mes recherches, nous avons décidé de nous rencontrer de nouveau. J'ai tout de suite remarqué la volonté des membres dirigeants, dans un premier temps, de me montrer certaines choses, certains documents, et de me faire rencontrer certaines personnes, dans le but que « tu te fasses une tête » ; en d'autres termes, il fallait d'abord que je sois absolument

convaincue du bien-fondé de la lutte des membres de la C.M.D.R.S.M. pour mener à bien ma recherche. J'ai remarqué aussi, avec la majorité des informateurs que j'ai rencontrés par la suite, ce même besoin, comme une intériorisation de la nécessité de prouver, de fournir, à l'appui de ce qu'ils disaient, des « preuves » sous forme de livres, de photos, de cartes attestant la véracité de leurs propos. Graduellement, les membres se sont habitués à ma présence et, la préparation juridique prenant de plus en plus d'ampleur, les membres dirigeants ont toujours été présents mais n'ont pas interféré avec le recrutement de mes informateurs ou la cueillette de mes données de terrain avec les membres réguliers. En repensant à mes premières approches et aux premiers moments passés avec les membres de la C.M.D.R.S.M., je suis encore étonnée que mon admission dans la Communauté se soit déroulée, d'une certaine façon, aussi simplement. Il semble néanmoins, avec du recul, que plusieurs facteurs l'aient facilitée.

Paradoxalement, ce sont les éléments de « différence » entre le chercheur et les informateurs, dont je pensais qu'ils créeraient une distance, qui semblent avoir joué en ma faveur. D'abord, le fait que je ne sois pas originaire du Québec a été reçu de façon très positive. Les membres m'ont souvent répété : « Tu sais ici au Québec, on n'existe pas, on est présents partout mais pour eux, on n'est pas là, on n'existe pas ». Ils ont souvent aussi exprimé le désir qu'une nouvelle génération de chercheurs émerge pour lutter contre ce qu'ils perçoivent comme « un déni historique de leur présence » dans la province. Mais j'ai réalisé par la suite que mes origines françaises avaient une signification particulière pour eux, ce qui m'a beaucoup surprise. C'est bien après la première rencontre dont je viens de parler, alors que j'avais développé une meilleure compréhension du fonctionnement de la C.M.D.R.S.M. et que j'avais rencontré des membres réguliers de façon autonome, que certains membres ont commencé à me poser des questions sur mon pays d'origine. Ils se demandaient en particulier si la lutte des Métis du Québec était connue en France, si telle était la raison initiale qui m'avait poussée à mener une étude sur la C.M.D.R.S.M. et si les Français savaient « qui ils avaient laissé derrière ». D'autres encore pensaient que c'était une très bonne chose que des Français s'intéressent à eux parce que, après tout, « ça fait partie de votre histoire à vous autres aussi ». Le lien établi par les membres de la C.M.D.R.S.M. avec mon pays d'origine a sans doute facilité mon intégration et c'est ainsi que, un peu à mon insu, ma situation d'« observatrice extérieure » a plutôt cédé la place à ce que nous pourrions

qualifier de « lointaine proximité », et qui a permis la négociation d'une distance confortable. Force est donc de constater que la distance entre le chercheur et les informateurs ne se négocie pas unilatéralement et que ces derniers tissent avec lui des liens, indépendamment de la façon dont il espère ou pense être perçu.

Chapitre 3. La mise en place d'une structure politique de représentation et de rassemblement : la C.M.D.R.S.M.

La C.M.D.R.S.M. constitue une association politique d'un genre nouveau au Québec rompant avec celles qui, avant les avancées juridiques actuelles, tentèrent de circonscrire le terme de « métis » et qui représentaient, pêle-mêle, Indiens sans statut, Indiens vivant hors-réserve et « Métis ». Ce terme, employé alors à toutes fins utiles comme synonyme des deux autres renvoyait ainsi à une catégorie aux contours flous, englobant pour ainsi dire tous les « laissés pour compte ». Quelques associations représentant ces « Métis » émergèrent ainsi au Québec dès les années 1970, telles l'Association des Métis et des Indiens vivant hors-réserve ou l'Alliance Laurentienne des Métis et des Indiens sans statut, qui deviendra plus tard l'Alliance autochtone du Québec (A.A.Q.). En 1977, le terme métis est défini par cette dernière comme renvoyant en premier lieu à des individus d'ascendance mixte, se distinguant moins par leurs pratiques culturelles distinctes que par une situation économique et sociale préoccupante.⁸¹ Elle offre ainsi notamment certains services d'aide au logement. Fernand Chalifoux, qui prend la tête de l'Association dans les années 1980, décrit ainsi sa mission:

*L'Alliance est un mouvement [...] qui a pour but, premièrement de regrouper l'ensemble des personnes d'ascendance indienne non enregistrées, et demeurant dans diverses régions du Québec.*⁸²

Cette Association réunit ainsi les individus dont le nom, pour diverses raisons, ne figure pas sur le registre des Indiens, y compris les individus qui ont décidé de s'émanciper⁸³ ou qui ont involontairement perdu leur statut, notamment les femmes qui se sont mariées à des non-Indiens et n'ont pas pu transmettre leur statut à leurs enfants jusqu'en 1985, lorsque la *Loi sur les Indiens* fut amendée. En d'autres termes, l'A.A.Q. défend les Métis en vertu de leur ascendance indienne, et cherche, sur une base individuelle, à ce que leur soit reconnu

⁸¹ Kermot A. Moore, le fondateur de la future A.A.Q., définit ainsi l'objectif premier de l'association : « aider les communautés de Métis et d'Indiens sans statut à s'organiser en vue de se relever économiquement, socialement et culturellement ».

⁸² *L'Alliance laurentienne des Métis et Indiens sans statut*, Centre culturel Louis Riel, 1977, p. 15.

⁸³ Dès la deuxième moitié du XIX^e siècle, sont mises en place des mesures pour permettre aux Indiens de s'émanciper, soit de s'affranchir de leur statut légal d'Indien, en montrant leurs talents d'agriculteur, en obtenant un diplôme universitaire ou encore en accédant à une profession libérale ou religieuse. Cependant, il semble que cette politique n'ait pas porté ses fruits et que les Autochtones soient restés particulièrement fermés à cette idée jusque dans la seconde moitié du XX^e siècle (voir Gélinas, 2007, p. 42-48 et p. 125-127).

le statut légal d'Indien. En conséquence, l'émergence de la C.M.D.R.S.M. a considérablement changé le paysage de la représentation politique des Métis au Québec. Il nous semble de ce fait utile d'en expliquer le fonctionnement politique. Plus fondamentalement, il semble important de se demander pourquoi les revendications des membres de la C.M.D.R.S.M. se font sur un mode collectif et non individuel, et de comprendre les dynamiques ainsi créées. Nous voulons ensuite chercher à comprendre comment ce « groupe » que constitue la C.M.D.R.S.M. s'est formé et comment il fonctionne. Dans cette perspective, il convient de revenir premièrement sur le contexte immédiat de cette émergence, contexte qui constitue la principale base d'articulation des revendications portées par la C.M.D.R.S.M. L'émergence de cette dernière tient, d'une part, à l'évolution récente de la jurisprudence en matière de droits métis qui a défini la catégorie légale de Métis de manière à la rendre mobilisable par différents groupes. D'autre part, elle trouve sa source dans une réaction à un contexte plus particulièrement québécois découlant des récentes négociations territoriales entre le gouvernement et certaines Nations innues. Nous nous attacherons ensuite à comprendre comment la C.M.D.R.S.M. rassemble ses membres et crée un sentiment de cohésion notamment par la construction d'une frontière entre l'intérieur et l'extérieur correspondant à une tentative d'articulation du concept de communauté tel qu'il est défini par les cours de justice.

A. Les contextes d'émergence de la C.M.D.R.S.M. en tant qu'association politique

Un des éléments essentiels permettant de contextualiser l'émergence de la C.M.D.R.S.M. est le phénomène de judiciarisation de l'identité métisse par lequel, largement par défaut⁸⁴, il a été laissé aux cours de justice la charge de définir le terme « métis » et d'en circonscrire la portée en établissant des critères sanctionnant l'inclusion et l'exclusion de cette catégorie. Le phénomène de judiciarisation, dont l'ampleur croissante n'a pas manqué d'être remarquée⁸⁵, renvoie donc en substance au « recours accru à l'institution judiciaire » pour régler les conflits d'ordre sociaux-économiques, cette dernière devenant, par là, garante d'une meilleure justice sociale (Pelisse, 2009, p. 74 ; Commaille et Dumoulin, 2009, p. 66).

1. Le cadre normatif posé par l'arrêt R. Powley

Pour la vaste majorité des mouvements de revendication de groupes s'identifiant et cherchant à être reconnus comme Métis, l'arrêt *Powley* (*R. v. Powley*, 2003 SCC43, [2003] 2S.C.R. 207) constitue une base d'articulation fondamentale. Cet arrêt pose en effet un certain nombre de critères agissant, d'une part, comme des garde-fous visant à limiter l'acception du terme et son saisissement par les groupes, et, d'autre part, à lier la catégorie « Métis » dans sa particularité à la philosophie des droits autochtones.⁸⁶ En ce sens, l'arrêt *Powley* témoigne d'un effort de normalisation des conditions d'inclusion et d'exclusion de

⁸⁴ Suite à la reconnaissance formelle obtenue en 1982 à l'article 35, une série de conférences avaient été prévues de sorte à définir plus avant la portée du terme métis. Elles eurent lieu en 1983-1984-1985 et 1987 mais, tout en ayant touché des points importants, les différentes parties invitées ne réussirent pas à se mettre d'accord sur une définition. Ce n'est que bien plus tard que les cours de justice finirent par établir des critères pour limiter la portée de ce terme (voir Purich, 1988).

⁸⁵ Les nombreuses contributions en sciences humaines, qui reflètent l'ampleur croissante du phénomène, ont fait l'objet d'inventaires (Roussel et Dumoulin, 2010 ; voir par exemple Commaille et Dumoulin, 2009).

⁸⁶ Ce sont dans un premier temps les jugements rendus à l'égard des Indiens, à qui les cours reconnaissent également des droits ancestraux, qui feront précédents dans les décisions concernant les Métis. En effet, en 1982, les Indiens avaient déjà un corps de lois existant qui les plaçait sous responsabilité fédérale et un système de registre qui permettait d'identifier qui était Indien aux yeux de la loi.

la catégorie « Métis », tout en permettant son saisissement par des groupes qui lui donneront une réalité sociale. Jenkins (2004) explique ainsi :

institutions ... are as much emergent products of what people do, as they are constitutive of what people do. They don't "exist" in any sense "above the action" (p. 134).

C'est nécessairement la façon dont les gens se soumettent à un cadre et dont ils partagent entre eux cette pratique, qui lui donne une existence. Largement inspiré des théories de Goffman et Giddens, Richard Jenkins définit trois niveaux d'articulation de l'identité individuelle et collective⁸⁷ : « le niveau individuel », ce qui se passe dans la tête des individus, « le niveau interactionnel », ce qui émerge des interactions entre individus, et « le niveau institutionnel », les façons établies de faire les choses (2004, p. 17). Ce dernier niveau renvoie aux contraintes extérieures avec lesquelles les groupes ou les individus doivent composer. Jenkins explique ainsi : « The intersubjective relevance and meaning [stem from the fact that] people know about it and recognize it if only in the normative specification of how things are done » (p. 133). Ces trois niveaux interagissent sans cesse. Nous souhaitons dans un premier temps définir les différents éléments participant de ce dernier niveau d'articulation pour mieux comprendre l'effet qu'il a sur les deux autres, soit le niveau interactionnel et individuel.

L'arrêt *Powley*, rendu par la Cour Suprême en 2003, constitue la première⁸⁸ tentative d'explicitation de la catégorie « Métis ». Le procès impliquait Steve et Roddy

⁸⁷ Jenkins ne considère pas les processus d'identité individuelle et celui d'identification collective comme étant séparés ou radicalement opposés, il pose au contraire qu'ils se constituent tous deux autour de la même dialectique d'inclusion et d'exclusion, telle que théorisée par F. Barth notamment.

⁸⁸ Il y avait en fait en 2003 un jugement concurrent qui avait également le potentiel de faire précédent en matière de droits métis, il s'agit du jugement *Blais v. R.* qui fut entendu en appel par la Cour Suprême du Canada. Ernest Blais, comme *Powley*, était accusé de chasse illégale en vertu de la *Loi sur la protection des ressources naturelles et de la faune* du Manitoba. L'argument de la défense consistait à dire que les droits de M. Blais étaient protégés en vertu de l'art. 13 de la dite loi qui prévoyait une exemption pour les Indiens, et que donc, le terme d'Indiens dans cette loi doit s'entendre comme renvoyant également aux Métis. La Cour n'a pas remis en question le fait que M. Blais appartenait à une communauté métisse contemporaine, elle-même liée à une communauté métisse historique et qu'il était descendant des Métis de la Rivière Rouge ; cependant, elle a refusé de statuer que, dans le texte de la loi, les termes « Indien » et « Métis » étaient équivalents. L'appel a donc été rejeté sur cette base et Blais a été reconnu coupable, mais la Cour n'a pas statué sur la question de savoir si M. Blais possédait un droit autochtone en tant que Métis à chasser dans les circonstances où il l'avait fait, puisque cette question n'a pas été amenée devant la Cour par la défense. Voir *R. v. Powley*, 2003 SCC 43, [2003] 2 S.C.R. 207, par.10.

Powley, originaires de Sault St Marie en Ontario, et qui, s'étant fait accusés de chasse illégale selon la *Loi sur le gibier et le poisson de l'Ontario*, avaient plaidé non coupables en expliquant que cette loi constituait une atteinte à leur droit autochtone de chasser pour leur subsistance, en tant que Métis. Les cours leur donnent raison et posent que les Powley - ainsi que les membres de leur communauté d'appartenance - sont bien des Métis selon l'article 35(2), qu'ils chassaient pour se nourrir, qu'ils ont donc été accusés à tort de chasse illégale et de possession de gibier chassé illégalement, enfin, que la *loi sur la chasse et la pêche de l'Ontario* constitue une atteinte injustifiée à leurs droits en tant que Métis. Ce jugement a naturellement reçu l'attention de nombreux juristes mais aussi de chercheurs en sciences humaines puisqu'il constitue la tentative la plus aboutie de définition du terme métis et de son acception légale. Quels sont les éléments importants de cette définition ?

a. Définitions de « métis » et de « communauté métisse » dans l'arrêt Powley

En premier lieu, la Cour Suprême a insisté sur le fait que le terme « métis » ne renvoyait pas à tous les individus issus d'unions mixtes (entre Euro-canadiens et Autochtones), l'acception biologique du terme est donc d'emblée rejetée. Le terme « métis » renvoie ainsi plutôt à ceux qui, parmi les individus issus d'un double héritage européen et autochtone, sont héritiers d'une communauté culturelle distincte, c'est-à-dire ayant développé, sur un territoire déterminé, ses

*propres coutumes, façons de vivre et identité collective reconnaissables et distinctes de celles de leurs ancêtres Indiens ou Inuit d'une part et de leurs ancêtres Européens d'autre part*⁸⁹.

L'ascendance mixte est prise en compte par les cours, mais, de même que l'auto-identification, elle n'est pas suffisante pour pouvoir prétendre au statut légal de Métis.

D'autre part, un des critères majeurs posés dans le jugement est l'appartenance à une communauté métisse contemporaine, héritière d'une communauté historique. Il est entendu par « communauté métisse » :

⁸⁹ R. v. *Powley*, 2003 SCC 43, [2003] 2 S.C.R. 207, par.10.

...un groupe de Métis ayant une identité collective distinctive, vivant ensemble dans la même région et partageant un mode de vie commun (Ibid. parag. 12).

Cependant, le jugement précise que « Métis » ne renvoie pas à un groupe homogène mais recouvre au contraire une certaine diversité de situations et d'expériences et que différents groupes de Métis possèdent leurs propres caractéristiques et traditions distinctives⁹⁰. Le jugement tient surtout à maintenir l'envergure large et inclusive de la section 35 et n'impose donc pas de limites géographiques à l'acceptation du terme de Métis.

La preuve de l'appartenance à une communauté métisse contemporaine doit être établie en montrant, d'une part, que l'individu s'identifie comme appartenant à cette communauté et que, d'autre part, cette communauté accepte l'individu comme l'un des siens. En outre, il faut que l'individu puisse démontrer des liens ancestraux avec une communauté métisse historique, prouver en somme que ses ancêtres appartenaient à cette communauté métisse historique, sans pour autant fixer de liens de sang minimaux mais en précisant que des liens « de naissance, d'adoption ou autrement » étaient acceptables :

... la participation, passée et présente, à une culture commune, à des coutumes et traditions qui constituent l'identité de la communauté métisse et qui la distinguent d'autres groupes. Voilà en quoi consiste le critère d'appartenance à une communauté. La participation aux activités de la communauté et le témoignage d'autres membres sur les liens du demandeur avec la communauté et sa culture peuvent également s'avérer des indices de l'acceptation par la communauté. La diversité des formes de preuve acceptables ne réduit pas le besoin de démontrer objectivement l'existence entre le demandeur et d'autres membres de la communauté titulaire de droits, d'un lien solide formé d'une identification mutuelle présente et passée et d'un sentiment commun d'appartenance (Ibid. par. 33).

Les droits métis sont considérés comme des droits autochtones. Comment a-t-on pu relier les droits métis à la philosophie des droits autochtones ?

⁹⁰ Cette diversité au sein des groupes métis permet peut-être de parler de « peuples » métis, possibilité que suggère le passage suivant du texte anglais du par. 35(2) : « Indian, Inuit and Métis peoples of Canada » (parag. 11).

b. L'insertion des droits métis dans la philosophie du droit autochtone : la mise en place d'un cadre temporel unique

Prouver son appartenance à une communauté contemporaine ne constitue pas en soi une preuve suffisante pour l'octroi ou la reconnaissance de droits selon l'article 35 de l'Acte Constitutionnel s'il est impossible de lier la communauté contemporaine à une communauté historique. Ce point est particulièrement important puisque le but de l'article 35 est de protéger des pratiques et l'organisation sociale qui existaient avant l'arrivée des Européens. En effet, un des concepts primordiaux attachés à la doctrine des droits autochtones repose sur l'antériorité de la présence des Autochtones en sociétés organisées sur le territoire nord-américain par rapport aux Européens. L'arrêt *Van Der Peet* illustre ce point de manière particulièrement éloquente :

[...] la doctrine des droits ancestraux existe et elle est reconnue et confirmée par le par. 35(1), et ce pour un fait bien simple: quand les Européens sont arrivés en Amérique du Nord, les peuples autochtones s'y trouvaient déjà, ils vivaient en collectivités sur ce territoire et participaient à des cultures distinctives, comme ils l'avaient fait pendant des siècles. C'est ce fait, par dessus tout, qui distingue les peuples autochtones de tous les autres groupes minoritaires du pays et qui commande leur statut juridique – et maintenant constitutionnel – particulier (R. v. Van Der Peet, [1996] 2 S.C.R. 507 au parag. 30, emphases originales).

De prime abord, il semble que les droits particuliers reconnus aux Métis soient difficilement compatibles avec la philosophie des droits autochtones selon laquelle les droits des Indiens et des Inuits sont reconnus. Manifestement, les Métis ne sauraient être en mesure de montrer la même antériorité sur le territoire que ces derniers. Or, un des apports les plus importants de l'arrêt *Powley* fut l'établissement d'un cadre temporel permettant de résoudre, en théorie du moins, cette apparente incompatibilité. La reconnaissance des droits métis reposerait dès lors sur le développement d'un sentiment d'appartenance communautaire et l'établissement d'un mode de vie, caractérisé par des pratiques particulières, dans un temps précédent, non pas le contact, mais la prise de contrôle du territoire par les Européens. L'accent est donc mis sur la période qui suit l'émergence d'une communauté métisse distincte, mais qui précède l'assujettissement de ses membres aux lois et coutumes européennes c'est-à-dire : « when the influence of European Settlers and political institution became pre-eminent » (R. V. *Powley*, parag. 10). La date

correspondant à la mainmise de la couronne sur les territoires n'est naturellement pas partout la même, c'est ainsi que la tâche première des cours est d'établir cette date pour pouvoir par la suite évaluer s'il existait ou non, à ce moment-là, une communauté métisse caractérisée par une organisation sociale, des pratiques et un mode de vie distincts.

c. Les pratiques protégées

L'importance de la continuité entre une communauté historique et une communauté contemporaine est réitérée lorsqu'il s'agit du type de droits reconnus aux Métis : il doit aussi y avoir continuité entre les pratiques⁹¹ actuelles et passées pour que ces dernières soient reconnues. Ces pratiques renvoient en premier lieu à des activités de subsistance (chasse, pêche, cueillette, coupe de bois de chauffage, etc...). Le jugement détermine que l'octroi de droits particuliers aux Métis ne se justifie pas par le fait que ces pratiques sont héritées de leurs ancêtres indiens ou inuits :

L'idée que des droits reconnus aux Métis doivent trouver leur origine dans les pratiques pré-contact de leurs ancêtres autochtones est à rejeter (par. 4)

mais, bien plutôt, parce qu'elles se rattachent à une histoire et un cadre temporel distincts qui font des Métis un groupe autochtone particulier. Pour terminer, il convient d'insister sur le fait que les droits reconnus aux Métis sont des droits communautaires, c'est-à-dire à l'usage et pour le bénéfice de la communauté dans son ensemble, et non individuels, d'où la nécessité de prouver l'appartenance à une communauté contemporaine héritière d'une communauté historique. La reconnaissance de l'identité métisse et de droits subséquents sur une base communautaire marque un changement important par rapport à la façon dont les individus s'identifiaient comme Métis cherchaient à se faire reconnaître avant ce jugement, soit sur une base individuelle.

⁹¹ La caractérisation des pratiques susceptibles de recevoir une protection constitutionnelle est très similaire à celle faite dans le jugement Van Der Peet (R. v. Van der Peet, [1996] 2 S.C.R. 507) : il faut que les pratiques détiennent un rôle central dans le mode de vie des gens. Ainsi : « L'objet de l'art. 35 et la promesse qu'il exprime consistent à protéger les pratiques qui, historiquement, ont constitué des caractéristiques importantes de ces communautés distinctes et qui continuent aujourd'hui de faire partie intégrante de leur culture métisse » (para. 13).

d. Les défis lancés par l'arrêt Powley

À la suite du jugement *Powley*, plusieurs juristes et chercheurs se sont interrogés sur la nature des jalons posés par cette décision. Une conséquence notable et indubitablement problématique de ce jugement fut de poser la catégorie d'« Indien » et celle de « Métis » comme exclusives l'une de l'autre, de telle sorte, qu'un individu ne peut être déclaré appartenir à ces deux catégories simultanément. Cette incompatibilité a paru paradoxale à plusieurs (voir Gibson, 2003 ; Giokas et Chartrand, 2003). D'abord, parce que le jugement fait état de la diversité des groupes métis et que, par ailleurs, les Métis sont nés des interactions entre deux mondes, il est étonnant de constater que l'on cherche à définir leur identité en termes de séparation. Or l'arrêt *Powley* définit en outre l'« identité métisse » comme :

une identité collective distincte de celles de leurs ancêtres indiens ou inuits, d'une part, et de leurs ancêtres européens, d'autre part (parag. 11).

La constitution d'une catégorie à part pour les Métis postule l'existence d'une frontière objectivable entre « Indiens » et « Métis », ou, plus exactement, elle appelle à une définition de la catégorie « Métis » en relation ou en opposition avec la première. Pour l'avocat Paul Chartrand, la catégorie « Métis » est ainsi définie de façon négative : comme regroupant tous ceux qui n'ont pas pu obtenir ou ont perdu leur statut d'Indien. Il y voit donc le risque de menacer l'intégrité de la catégorie d'Indien puisque, comme il l'explique, certains des sous-groupes de cette catégorie d'Indiens dont les gens qui ont perdu leur statut⁹², pourraient choisir de s'identifier, dans le cadre de revendications légales, comme Métis⁹³. En somme, Chartrand remet directement en question le refus de limiter géographiquement l'acceptation du terme « métis ». Selon lui, l'octroi de droits aux Métis et l'inclusion de la catégorie « Métis » dans l'Acte Constitutionnel ne font sens que si l'on en

⁹² Avant d'être amendé en 1985 par la loi c-31, la Loi sur les Indiens prévoyait que si une femme se mariait avec un non-Indien, elle perdait son statut d'indienne et de ce fait ne pouvait pas transmettre ce statut à ses enfants. À l'inverse, si un homme se mariait avec une femme non-indienne, il conservait son statut et pouvait le transmettre à ses enfants.

⁹³ En réalité, les frontières de la catégorie d'Indien, soit les conditions d'inclusion et d'exclusion de cette catégorie, ont changé au fil du temps, prenons pour exemple la loi C-31 dont nous avons déjà parlé plus haut.

limite sa portée à la Nation Métisse des Prairies Canadiennes envers qui la Couronne a reconnu son obligation par l' *Acte du Manitoba* de 1870. Il déplore ainsi que :

the conception of the term « métis » as denoting, not a distinct historic nation, but rather communities of individuals identified as racial groups existing at the boundary of the official Indian definition in the Indian Act (2002, p. 92).

Le deuxième défi lancé par l'arrêt *Powley* émane directement du premier : il concerne la mise en évidence de pratiques culturelles distinctes et identifiables qui singulariseraient les Métis du reste des Autochtones⁹⁴. L'affiliation à des catégories séparées devrait donc refléter des pratiques distinctes. Il faut également rappeler que la reconnaissance de ces pratiques distinctes est intrinsèquement liée à la notion de continuité historique. Il est donc nécessaire de pouvoir montrer une forme de continuité entre une communauté historique et une communauté contemporaine qui seraient demeurées « relativement stables » (para. 11), d'où devrait découler la continuité de pratiques « traditionnelles » et « proprement » métisses. Certes, cette « continuité culturelle » est quelque peu nuancée dans le jugement et ne renvoie pas à l'existence de groupes figés dans le passé⁹⁵. Cependant, ce critère nécessite le fait que les groupes sont en mesure de retracer leurs origines, ce qui, dans certaines régions, peut s'avérer difficile à cause du manque de documentation écrite disponible (Chartrand, 2002 ; Isaac, 2008). Pourtant, dans la majeure partie des causes entendues dans la lignée de *Powley*, c'est bien l'existence d'une communauté métisse historique titulaire de droits qui constitue le critère crucial et fait basculer les causes (voir récemment par exemple *Vautour v. La Reine* 2010 NBPC). Cet argument de la continuité historique permet de mesurer l'importance du poids laissé aux experts (historiens, archéologues, anthropologues) dans l'établissement de la preuve⁹⁶,

⁹⁴ Or, dans les causes suivant *Powley*, notamment dans la cause *Gauthier (Gisborn) v. R.*, ce problème fut soulevé explicitement par le juge qui reconnaît le problème d'identifier « des coutumes, traditions et identité collective distinctes des Indiens » (par. 8).

⁹⁵ Notons que l'arrêt *Powley* pose à cet égard un précédent intéressant qui pousse à accorder une acception large à la notion de « continuité ». En effet, il *apparaît* dans le jugement que les ancêtres des deux intimés (les *Powley*) étaient des Indiens ayant signé un traité et étant enregistrés comme tels sur le registre des Indiens.

⁹⁶ Plusieurs chercheurs ont fait état de leurs propres expériences en tant qu'experts (voir notamment Arthur Ray, 2003).

processus qui a tendance à placer les groupes dans une position de dépendance, les rendant spectateurs de leur propre destin.

Un autre de ces défis est enfin posé par le fait que les droits reconnus en vertu de l'article 35(1) doivent être des pratiques qui existaient avant la mainmise effective des Européens, comme le précise le jugement *Van Der Peet* :

pour constituer un droit ancestral, une activité doit être un élément d'une coutume, pratique ou tradition faisant partie intégrante de la culture distinctive du groupe autochtone qui revendique le droit en question [...] Autrement dit, ce critère doit tendre à identifier les coutumes, pratiques et traditions fondamentales des sociétés autochtones qui existaient en Amérique du Nord avant le contact avec les Européens (R. v. Van Der Peet, [1996] 2 S.C.R. 507 au parag. 46 et 44).

Comme l'explique l'anthropologue Niezen, cela implique que l'innovation ou la créativité des groupes par rapport à leurs pratiques ne sont pas considérées comme un aspect de la tradition (2003, p. 8). L'arrêt *Powley* relaie un discours de la survivance mettant l'accent sur l'idée de pratiques demeurées relativement stables, « traditionnelles », parce que s'inscrivant dans une continuité temporelle, et dont le but est qu'elles le demeurent :

L'inclusion des Métis à l'art. 35 traduit un engagement à reconnaître les Métis et à favoriser leur survie en tant que communautés distinctes (parag. 11).

En réalité, le but avoué de la section 35 dans son ensemble est exprimé en termes de survie de pratiques que l'on suppose attachées « en propre » à des groupes distincts (Bell, 1997 ; Horton and Mohr, 2005, p. 776 ; Macklem, 2001 ; Niezen, 2003) ; à cet égard, l'arrêt ne fait que réitérer ce point. Ainsi, les pratiques qui sont centrales à l'heure actuelle pour la survie économique ou sociale des communautés ne reçoivent de protection constitutionnelle que si elles étaient pratiquées avant le contact ou avant la mainmise des Européens.

Si l'arrêt *Powley* a su éviter l'écueil d'une définition biologique du terme « métis », et renforcer ainsi l'idée que le mélange biologique ne détermine pas la façon dont les gens se perçoivent ou donnent sens à leur existence, et qu'il ne détermine ni leur identité politique, ni leur identité culturelle, l'acception légale du terme « métis » a été quelque peu limitée, mais demeure par nature large. En effet, les critères posés par ce jugement doivent

pouvoir s'appliquer aux différents contextes et aux particularités locales des groupes revendiquant ce statut à l'échelle nationale. Pour Chartrand, cette acception large revient à mettre en place « des mesures exceptionnelles » pour répondre à « la présence non exceptionnelle d'individus d'ascendance mixte » partout au Canada. Il déplore ainsi la perte du sens que le terme avait pris dans les Prairies canadiennes et s'inquiète de l'élargissement de son champ sémantique (2002 ; voir aussi Flanagan 1983). L'arrêt *Powley* continue de faire précédent dans les affaires de droits métis et, depuis 2003, nombre de décisions ont appliqué les critères établis dans *Powley* dont nous avons fait mention.⁹⁷ Les membres de la C.M.D.R.S.M. tentent ainsi d'articuler leurs revendications selon ces critères pour obtenir une reconnaissance légale. Il est un deuxième élément qui fait partie intégrante du contexte d'émergence de la C.M.D.R.S.M. en tant qu'association politique et sur la base duquel s'articule son discours de lutte et de demande de reconnaissance. Il s'agit des négociations territoriales entre différentes nations innues et le gouvernement du Québec, connues sous le nom d'Approche Commune.

2. L'Approche Commune et la déclaration de principe d'ordre général

L'élément qui a précipité les demandes de reconnaissance des membres de la C.M.D.R.S.M., ce sont les négociations territoriales entre les Innus et le gouvernement du Québec, connues sous le nom d'Approche Commune. Elles ont eu pour effet de renforcer le sentiment d'invisibilité de ceux qui se revendiquent comme Métis puisque, ne se revendiquant pas comme Indiens, et, d'autre part, l'existence de Métis n'étant pas reconnue au Québec, ils se trouvèrent de facto dans le camp des « non-Autochtones » ou des « autres ».

⁹⁷ Citons à titre d'exemple simplement : *Gauthier (Gisborn) v. La Reine* CCI 290 où il fut question de l'étendue des droits reconnus aux Métis et notamment du droit à l'autonomie gouvernementale, en Saskatchewan : *Bellehumeur v. R.* 2007 SKPC 114, au Nouveau-Brunswick *R. c. Hopper* 2005 NBBR 399, en Colombie Britannique *R. v. Willison* 2006 BCSC 985.

a. L'existence de Métis au Québec ?

Au niveau provincial, c'est au Secrétariat aux Affaires Autochtones (S.A.A.) que revient la charge de maintenir le lien entre le Gouvernement et les populations autochtones de la province. Dans les divers documents récents publiés par le S.A.A., on constate qu'il n'est pas fait mention de Métis. Les onze nations autochtones reconnues par le Québec comprennent dix Premières Nations et la nation inuite. Il n'y a officiellement aucune nation métisse reconnue et le terme d'« autochtone » dans les publications du S.A.A. renvoie exclusivement aux Premières Nations et aux Inuits. Dans la publication *Amérindiens et Inuits : portraits des nations autochtones du Québec* (2009)⁹⁸, ce point est rendu très explicite par cette note au lecteur : « au Québec, le terme « autochtone » comprend les Inuits et les Amérindiens ». Dans cette publication, il est certes fait mention des interactions entre Européens et Autochtones, mais ces échanges donnèrent lieu « à la création d'une société nouvelle, faite de multiples influences » (p. 6) sans pour autant qu'une culture métisse n'émerge. En revanche : « les nations amérindiennes et la nation inuite préservent des pans entiers de leur culture » (p. 6). Plus loin on trouve cette clarification :

À ce jour, le gouvernement du Québec ne reconnaît pas la présence sur son territoire de communautés historiques métisses au sens du jugement rendu dans l'affaire Powley. Il existe en effet une différence entre la fierté que l'on peut tirer de ses origines et l'existence, juridiquement et historiquement fondée, d'une collectivité nationale (p. 11).

Il est donc clair que seule une reconnaissance juridique officielle, basée sur la pérennité d'une communauté historique depuis le contact avec les Européens, pourrait faire que les Métis soient reconnus comme Autochtones au Québec. De cette reconnaissance résulterait la nécessité d'inclure ces derniers dans les processus de négociations territoriales en cours.

⁹⁸ Ce document est disponible en ligne : http://www.autochtones.gouv.qc.ca/publications_documentation/publications/document_11_nations.pdf

b. Ou'est-ce que l'Approche Commune ?

Les processus de négociations territoriales entre les Innus et le gouvernement provincial et fédéral débutèrent en 1979, mais il s'est avéré extrêmement difficile d'arriver à une entente entre les parties⁹⁹. Ce n'est qu'en 2000 que ces négociations sortent finalement de l'impasse et mènent à la signature d'un document, appelé « Approche Commune », censé poser les jalons d'une entente de principe et déboucher sur un traité devant être signé ultérieurement. Suite à de nombreux conflits internes, seules les Premières Nations de Betsiamites, d'Essipit, de Mashteuiatsh et de Nutashkuan signent ces documents. Ce document visait à renforcer les droits existants des Innus sur le territoire en élargissant les réserves mais surtout en prévoyant la constitution d'*Innu Assi* : soit de terres cédées par la Couronne et dont les Innus auraient la pleine propriété et sur lesquelles ils obtiendraient des droits d'exploitation des ressources à des fins de consommation personnelle mais aussi à des fins commerciales. Les territoires concernés s'étendent de Tadoussac, au nord de la MRC du Fjord du Saguenay, comprenant la ville de Saguenay, en allant à l'ouest pour inclure la MRC du Lac-Saint-Jean-Est, et du Domaine du Roi et incluant dans leur intégralité les MRC de Maria Chapdelaine et du Fjord du Saguenay au nord de la ville de Saguenay, la MRC de la Haute-Côte-Nord où se trouve la Nation d'Essipit puis se limitant à la frontière de la MRC de Manicouagan et au nord, dépassant les limites de cette dernière et débordant largement sur la MRC de Caniapiscau. À l'est, la MRC de la Minganie, où se trouve la Nation de Nutashkuan, est également incluse. Ces terres ne constituent donc pas des réserves, et n'en ont légalement pas le statut. Un des objectifs de ce texte est en effet de permettre l'émergence d'un gouvernement innu local qui bénéficierait de pouvoirs législatifs, judiciaires et exécutifs¹⁰⁰ et les mesures liées à l'autonomie gouvernementale des bénéficiaires constituent un aspect majeur de l'Entente.

⁹⁹ Pour un résumé de l'historique des négociations territoriales entre les Innus et les gouvernements, voir Paul Charest, 2003. « Qui a peur des Innus ». *Anthropologie et sociétés*, vol., 27, no 2 : 185-206. Québec. Département d'anthropologie, Université Laval. Pour un bilan des relations entre les Autochtones et le Québec dans une perspective juridique, voir aussi Maclure, Jocelyn, 2005, « Définir les droits constitutionnels des peuples autochtones. Une évaluation normative de la « nouvelle » approche du Québec ». *Ethique publique*, 1.

¹⁰⁰ La pratique d'Innu Aitun sera régulée par « des lois et des règlements qui seront adoptés par les assemblées législatives des Premières Nations » qui fixeront ainsi les conditions de prélèvement des ressources et notamment d'obtentions de permis qui seront délivrés par les gouvernements innus, les décisions de ces derniers devront témoigner d'une approche centrée sur le développement durable et prendre

Le texte précise que l'exploitation de ces terres, un total de 241 690 km², doit se faire au bénéfice collectif des nations signataires. L'étendue des ressources exploitables est très vaste, réunie sous le terme de « Innu Aitun » et comprend notamment l'exercice de pratiques traditionnelles :

le droit à la pratique d'Innu Aitun inclut, à titre accessoire la chasse, la pêche et le piégeage, l'utilisation d'un abri, la libre circulation et toutes autres activités convenues... » (art. 5. 2.3 p. 26).

Elle a également trait : « ... aux activités de pêche commerciale, au développement de pourvoies, à l'aménagement et à l'exploitation de la forêt, au développement des ressources hydroélectriques... » (art. 13.1.2, p. 66).

c. Les réactions

À partir de 2002, alors que les négociateurs du Québec et du Conseil tribal *Mamuitun mak Nutashkuan* paraphent une version de l'entente de principe qui est rendue publique la même année, les réactions de la part des populations locales, nombreuses et parfois violentes, furent relayées principalement dans la presse locale¹⁰¹ dans les régions du Saguenay et de la Côte-Nord, principalement à Sept-Îles. L'ampleur de ces réactions prit le gouvernement du Québec de court; il organisa en conséquence plusieurs tournées d'informations et en 2002, Guy Chevrette fut nommé par le gouvernement provincial pour rencontrer les élites locales et tenter d'apaiser les tensions, sans franc succès. La tenue d'une Commission parlementaire est alors annoncée et une série d'audiences organisée au cours desquelles plusieurs débats ont lieu et des mémoires sont déposés. Après la signature de l'entente de principe d'ordre général, les négociations en vue d'un traité entre le gouvernement du Québec, le gouvernement du Canada et les Innus débutent dans un climat

en compte « les exigences de la conservation de la ressource, de la protection des habitats et de la préservation de la santé publique » (art. 5.2.5. p. 26), ainsi que les lois provinciales, nationales et internationales, en ce qui a trait principalement aux oiseaux migrateurs, sur la conservation des espèces. Il est donc clair que le Québec et le Canada conservent à cet égard un droit de regard sur les décisions prises et la nature de l'exploitation des territoires en question.

¹⁰¹ Les grands quotidiens québécois n'ont offert que très peu de couverture de ces débats, à l'exception du quotidien *Le Soleil*. Les contestations ont principalement été relayées au travers des quotidiens *Le Nord-Est* pour la région de Sept-Îles et *Le Quotidien* pour Saguenay-Chicoutimi. Paul Charest a effectué un relevé des articles importants issus de ces quotidiens (Charest, 2003).

très tendu. Ces négociations vont piétiner¹⁰² et être marquées par des désaccords importants entre les Nations Innues : les alliances entre ces dernières se font et se défont.

Il apparaît clairement, sur la base des études de terrain que nous avons réalisées, que l'entrée en lutte des membres de la CMDSRM participe de ces réactions et en constitue une des conséquences à long terme les plus visibles. La majeure partie des problèmes soulevés pendant les rencontres entre G. Chevrette et les populations locales ou au moment des audiences publiques, dont fait état Paul Charest, rejoignent tout à fait ceux soulevés par nos interlocuteurs pendant nos recherches de terrain. Ces problèmes concernent, d'une part, l'idée que ces négociations ont eu lieu à huis clos, ainsi que le résume un membre :

Dans les années 2000, quand ils ont voulu faire le Nitassinan, comprends-tu, j'ai commencé à me poser des questions. C'est quoi cette affaire-là ? Je me disais ils peuvent pas exclure une partie de la population, tsé, comment ça ils vont nous mettre en dehors de chez nous.... Là tout le monde contait des mensonges, « non non non on veut agrandir les réserves, c'est une affaire de rien ». Plus je cherchais, plus je fouillais là-dedans plus je trouvais, pis les négociations qu'ils faisaient c'était tout à huis clos tsé, c'était très très bien caché... Alors moi j'ai dit wowowo, un instant, je veux en faire partie (610064¹⁰³).

Un autre membre dirigeant explique :

Ça se faisait en catimini, ça se faisait en vase clos, ça se parlait pas. Y a pas eu de consultations. C'était caché ça ... Et puis là tranquillement ça a brassé, ça a brassé dans la ville là ils ont eu peur que ça vire en problèmes civils parce que ça a fait des blessés là pis... ils ont eu peur, ils ont eu très peur. Mais là ils ont remis le couvercle sur la marmite passé le cap de ça, fait qu'là ils ont arrêté, ils ont décidé d'arrêter pour réétudier les affaires, ils ont formé des comités dans les régions mais tout des comités bidon qui ont jamais donné de résultats. Pendant que ça a arrêté moi et [Pierre] on s'est dit coudon on a arrêté le train, maintenant il faut embarquer dedans. Comprends-tu : faut embarquer dans le train, de quelle manière on peut embarquer dans le train, légalement sans qu'ils puissent nous foutre dehors ? Alors ben là on a commencé à faire des recherches sur les Métis pis ces choses-là (610021).

¹⁰² Betsiamites intente en 2005 une poursuite juridique contre le gouvernement fédéral concernant la récolte de bois brûlé sur l'Île René-Levasseur, ce qui ajoute à l'état d'enlisement général des négociations. De surcroît, le contrat de Benoît Pelletier qui avait été nommé négociateur fédéral, prend fin en 2006 et n'est pas renouvelé, ce qui inquiète certains dirigeants innus qui pensaient qu'un climat de confiance s'était établi. Finalement, en 2010, la Nation de Nutashkuan décide de quitter les négociations.

¹⁰³ Ici et dans la suite du texte, ces numéros font référence à des numéros d'enregistrements des entrevues orales réalisées lors du travail de terrain. La liste de ces enregistrements se trouve dans la bibliographie. Ces chiffres ont été assignés de manière aléatoire pour qu'ils ne puissent pas être rattachés à un informateur en particulier.

Ses réactions sont aussi motivées par l'idée que les Innus obtiendraient des droits sur des territoires où certains membres de la C.M.D.R.S.M. possèdent des camps de chasse et de pêche et pratiquent leurs activités de subsistance.

Comme l'a souligné Paul Charest, il est intéressant de constater d'une part qu'il n'y eut pour ainsi dire aucune réaction avant 2002 alors que les processus de négociation avaient été entamés, sans résultat probants certes, depuis 1979, d'autre part, que les réactions furent plus vives à Sept-Îles ; or, à regarder la carte du Nitassinan comprise dans l'entente de principe, Sept-Îles semble être la région la moins touchée par ces négociations (Charest, p. 30). Comment expliquer ce phénomène ? La vision de Paul Charest selon qui la peur persistante face aux négociations de l'Approche Commune est basée sur « une lecture biaisée du contenu de l'entente et une conception irréaliste des Amérindiens en général et des Innus en particulier » (p. 15) mérite d'être nuancée.

Cependant, Charest propose un point de départ beaucoup plus pertinent lorsqu'il se demande si « la reconnaissance des droits aborigènes [...], plutôt que leur extinction, selon la politique traditionnelle du gouvernement fédéral, est un nouvel élément qui fait craindre que les Innus ne soient plus désormais soumis aux mêmes lois et règlements que l'ensemble des Québécois » (p. 17). En effet, dans une large mesure, la lutte des membres de la C.M.D.R.S.M. est un mouvement de refus de se voir rejeter dans le groupe de « tous les autres », des « non-Autochtones », c'est l'imposition de cette dichotomie Innus-Québécois qui a fait réagir et que viennent remettre en question les membres de la C.M.D.R.S.M. Plus précisément, c'est la prise de conscience qu'ils étaient « comme tous les autres » rien de plus, rien de moins ; c'est ce constat, ce regard, et en définitive cette non-catégorisation de la part de l'extérieur qui a suscité cette réaction qui s'est concrétisée avec l'émergence de la C.M.D.R.S.M.

Incidentement, la même presse locale va relayer les débuts de l'entrée en lutte de la C.M.D.R.S.M. et périodiquement évoquer leurs principales victoires juridiques. Avant même l'émergence de la C.M.D.R.S.M., dans la lignée des négociations de l'entente, on voit pour la première fois, poindre des revendications de groupes s'identifiant comme Métis. Raymond Cyr, membre actif de l'actuelle communauté métisse d'Estrie, dénonce dans le *Devoir* dès décembre 2003 le fait que le ministre délégué aux affaires autochtones

ne reconnaisse pas les « 74 communautés métisses historiques du Québec, soit 26 000¹⁰⁴ Métis »¹⁰⁵ et déclare : « on ne saurait nous léser plus profondément qu'en nous réprimant pour être demeurés libres. » La majeure partie des articles publiés dans la presse locale depuis 2008 recueille les propos des leaders locaux : soit du porte-parole à Chicoutimi et des représentants locaux, surtout à Sept-Îles. Comme on peut l'imaginer, ces articles vont jouer un rôle dans la mise en visibilité, et par là même dans la crédibilité de la lutte des membres de la C.M.D.R.S.M. Le ton est très clair, les membres de la C.M.D.R.S.M. s'identifient comme Autochtones et réclament de ce fait des droits de subsistance en tant que Métis. Ils font alors publier dans la presse des déclarations telles que : « Il y a toujours eu des Métis, nos ancêtres occupent le territoire depuis le début du Canada. Il y a toujours eu des Métis »¹⁰⁶. Certains articles prennent même la forme d'annonces de recrutement, appelant les lecteurs concernés à devenir membres de la C.M.D.R.S.M. Dans un article du 21 juillet 2010, le représentant local des membres de la CMDRM sur la Côte-Nord rappelle ainsi « À tous les Métis de la Côte-Nord qu'il est important de joindre la C.M.D.R.S.M. avant qu'un jugement soit rendu dans la cause Corneau »¹⁰⁷.

Au fur et à mesure des avancées juridiques de la C.M.D.R.S.M., plusieurs articles vont encore offrir une certaine visibilité à la C.M.D.R.S.M. en évoquant ses avancées et en montrant des images de son drapeau, de son logo, etc...¹⁰⁸. On voit apparaître des titres accrocheurs, voire provocateurs, destinés à faire réagir, tels que « De plus en plus de Métis s'identifient pour obtenir des droits »,¹⁰⁹ « Victoire des Métis contre le Québec »,¹¹⁰ « Les Métis reçoivent de l'argent pour se défendre »¹¹¹, « Les Métis reçoivent 500 000 \$ »¹¹². « Québec paiera les frais de défense des Métis ».¹¹³

¹⁰⁴ Le même chiffre apparaît dans *Le Quotidien* du 26 novembre 2003.

¹⁰⁵ *Le Devoir*, 16 décembre 2003.

¹⁰⁶ *Nord-Est*, 22 novembre 2009.

¹⁰⁷ *Nord-est*, 21 juillet 2010.

¹⁰⁸ *Nord-Est*, 25 mars 2010.

¹⁰⁹ *Nord-Est*, 21 novembre 2009.

¹¹⁰ *Le Quotidien*, 12 février 2010.

¹¹¹ *Nord-Est*, 28 février 2011.

L'inquiétude suscitée par les négociations de l'Approche Commune a créé quelques confusions, de tous côtés, sur la place des Innus et des membres de la C.M.D.R.S.M. dans les négociations et les droits que chaque partie essaie de faire reconnaître. Ces tensions ont finalement conduit à un saisissement des instances juridiques. En janvier 2007, la C.M.D.R.S.M. a ainsi décidé de présenter une demande d'injonction interlocutoire, visant à empêcher la signature du traité de l'Approche Commune entre les communautés innues concernées et la Couronne tant qu'aucun jugement n'aura été rendu quant à la reconnaissance ou non de droits ancestraux aux membres de la C.M.D.R.S.M. en tant que Métis. Le juge Banford de la Cour supérieure de Chicoutimi a rejeté la requête et affirmé que si les membres de la C.M.D.R.S.M. sont reconnus comme Métis possédant des droits ancestraux, ces derniers seront protégés indépendamment de la signature du traité d'Approche Commune (arrêté du 7 avril 2008).

Les avancées juridiques considérables qu'a représenté l'arrêt *Powley*, d'une part, et le sentiment de menace alimenté par les négociations de l'Approche Commune, d'autre part, ont précipité l'émergence en 2005 de la Communauté Métisse du Domaine du Roi et de la Seigneurie de Mingan. Cette émergence marque un moment important dans le mouvement de revendication identitaire des Métis du Québec, symbolisant l'entrée en lutte de ses membres pour une reconnaissance légale, officielle, de leur identité et entamant ainsi la quête d'une nouvelle façon de se dire. La C.M.D.R.S.M., en tant que structure politique, cherche à saisir et à investir l'espace de négociations défini légalement et constitutionnellement, en cherchant à mettre en œuvre des moyens, des outils permettant d'articuler une conception du sentiment d'appartenance qui soit convaincante, mais surtout recevable et compatible avec les cadres juridiques et politiques existants. À cet égard, la C.M.D.R.S.M. joue le rôle de laboratoire de stratégies visant à mettre en place des outils d'articulation d'un sentiment identitaire et de demandes de justice sociale.

À mon sens, la nécessité d'appartenir à une communauté et la reconnaissance de droits de subsistance sur une base communautaire constituent un élément crucial entraînant des différences fondamentales entre les dynamiques de mobilisation actuelles et passées.

¹¹² *Le Quotidien*, 22 février 2011.

¹¹³ *Le Quotidien*, 12 février 2010.

Dès son émergence, la C.M.D.R.S.M. s'est donnée à voir comme une instance de rassemblement fédérant un groupe soudé et s'est appliquée à articuler son discours autour du concept de communauté, tentative qui transparait clairement au travers du nom que l'organisation s'est donné. Or, si l'on s'accorde à penser avec Voegtli et Melucci que « l'unité est un résultat plutôt qu'un point de départ » (2010, p. 208), c'est-à-dire que le lien entre l'identité individuelle et l'identité collective n'a rien d'évident, d'automatique, mais qu'il est au contraire complexe, contingent, qu'il est une (re)formulation possible (McAdam et Snow, 2010 ; Tilly, 2002), il convient d'essayer de comprendre non seulement comment le groupe a émergé et, naturellement, comment il a évolué, mais aussi ce qui fait que des individus y adhèrent et comment ce sentiment d'allégeance, ou pour le moins de cohésion, est né, s'est renforcé et a évolué. Qu'apporte l'appartenance à ce groupe, et la mise en relation qu'il implique, à ses membres ? Précisément, comment la C.M.D.R.S.M. articule-t-elle le concept de communauté, comment se donne-t-elle à voir comme telle ? Comment ce groupe fonctionne-t-il ? Comme s'opère cette articulation ? Autour de quoi se fédère ce groupe ? Quels investissements symboliques sont mis en avant lors des événements organisés par la C.M.D.R.S.M. ? Je vais me concentrer sur la C.M.D.R.S.M. comme association politique, sur les conditions de son émergence et sur son organisation interne. Plus particulièrement, je m'intéresserai à l'image qu'elle donne à voir de l'extérieur, aux tentatives de renforcement de la solidarité entre ses membres, et enfin aux efforts stratégiques de visibilité et d'homogénéité. Je m'intéresserai dans cette perspective à l'avènement de la C.M.D.R.S.M. comme véhicule et structure de mobilisation et de lutte politique.

B. La C.M.D.R.S.M. comme délimitation d'une frontière

La C.M.D.R.S.M. constitue une des premières associations politiques¹¹⁴ à articuler les critères de l'arrêt *Powley* au Québec de sorte à ce que ses membres soient reconnus comme Métis selon l'article 35 de l'Acte Constitutionnel et que leurs pratiques de subsistance reçoivent subséquemment une protection légale. Cette organisation répond à un sentiment d'urgence, de menace, en même temps qu'elle permet la remise en question d'un certain ordre des choses en saisissant précisément les critères établis par les cours (Jenkins, 2004 ; Tilly, 2002). Véhicule de lutte donc, la C.M.D.R.S.M. est le résultat d'un « déploiement identitaire » (Voegtli, 2010, p. 220) c'est-à-dire qu'elle témoigne de l'articulation d'une identité stratégique en réponse à une série de contraintes extérieures qui, tout à la fois, ont créé la nécessité de réagir et jalonnent la formulation de cette identité stratégique, mettant en scène des dispositifs ou moyens d'attachement particuliers.

1. Entre sentiment de rejet et demande d'inclusion : la création d'une structure politique

a. Le partage d'un sentiment d'exclusion

La C.M.D.R.S.M. émerge en 2005 en réaction immédiate aux négociations de l'Approche Commune. Elle est, au départ, le fait d'une petite poignée d'individus originaires du Saguenay. Certains d'entre eux avaient fait partie de l'Alliance autochtone, mais déçus, ils cherchaient un moyen de faire valoir leurs droits au travers de la section 35 de l'Acte Constitutionnel. Ces derniers n'étaient pas les seuls à chercher à s'organiser,

¹¹⁴ Il convient ici de mentionner la Communauté de Rivière Bleue, devenue Communauté métis amérindienne de l'est du Canada qui a émergé à la suite de l'arrêt *Powley*, avant la C.M.D.R.S.M. et dont l'objectif était de représenter tous les Métis du Québec. Son action a cependant été freinée par plusieurs problèmes de gestion interne. Elle s'est jointe en 2011 à deux communautés autochtones : celle d'Antaya et celle d'Alnombak. Notons également qu'il existe à ce jour plusieurs associations politiques représentant des Métis au sens de l'article 35 de l'Acte Constitutionnel à l'est du Canada. La consultation du portail des communautés métisses du Québec, la cordelle (<http://www.lacordelle.net/>) permet de prendre la mesure de l'envergure des mouvements de revendication métis au Québec.

d'autres individus, résidants dans la région de Sept-Îles, où les réactions aux négociations de l'Approche Commune avaient été très vives, étaient également déterminés à réagir. La C.M.D.R.S.M. fédère ainsi des individus qui ont en commun leur exclusion de la table des négociations lors de l'Approche Commune, et leur agrégation par défaut au groupe « des non-autochtones », au reste de la population québécoise sans particularité remarquable. L'Approche Commune ne constituait, nous le verrons, que la partie émergée de l'iceberg, et venait matérialiser des craintes, et amplifier les pressions déjà perçues sur l'accès aux ressources. Ces négociations mettent ainsi le feu aux poudres et sont considérées par les membres fondateurs de la C.M.D.R.S.M. comme l'ultime mépris, une volonté d'ignorer ce qui apparaît comme une évidence pour les membres de la C.M.D.R.S.M., à savoir qu'ils ont un lien profond avec le territoire et qu'ils y ont des droits, ainsi que l'exprime l'un des membres :

On s'est affiché contre le traité de l'Approche Commune, pas nécessairement contre le traité, on était pour le traité mais on ne voulait pas qu'il se fasse sans nous. On voulait être présents, on voulait être consultés (610067).

Ou encore :

on s'est sentis menacés par un traité qui ferait en sorte qu'on pourrait plus pratiquer nos activités ancestrales comme avant...Le début, c'est l'Approche Commune où on n'était pas partie prenante... on était exclus, on n'est pas là c'est juste pour les Indiens, avec des vraies cartes d'Indiens, pis le territoire c'est pour eux autres pis les Métis vous n'êtes pas là (610026).

L'émergence de la C.M.D.R.S.M. est née d'une volonté de rupture tout à la fois avec le sentiment d'une situation d'exclusion et avec les pressions exercées par la société dominante en faveur de l'amalgame avec le reste de la société québécoise. La littérature sur les mouvements sociaux a mis en valeur le rôle de la lutte comme processus fédérateur (Poletta et Jasper, 2001 ; Voeglti, 2010) qui se renforce au cours de la mobilisation (Blumer, 1957 ; Gould, 2003). Les membres de la C.M.D.R.S.M. réclament certes une inclusion dans la société québécoise sur une base différente, mais partagent la volonté d'être pris en compte et de sortir de l'espace infra-politique où ils disent avoir été relégués

(Wieviorka, 2001). Cette réaction correspond donc avant tout à une demande de participation, et non de rupture, avec la société dominante :

L'important pour nous c'est que les Métis soient reconnus au Québec... On a réussi à monter quelque chose de crédible, les gouvernements même s'ils veulent pas nous reconnaître, ils sont obligés de voir qu'on est là (610067).

Le rôle de contrainte extérieure qu'ont pu jouer les négociations de l'Approche Commune a posé la pierre angulaire de l'articulation d'une identité collective et d'une certaine cohésion. Pour que cette lutte ait un poids quelconque et amène un changement, il fut nécessaire d'articuler à ce refus d'appartenir au groupe « du reste des Québécois » et de n'être pas partie prenante aux négociations de l'Approche Commune, des spécificités sanctionnant une particularité (Wieviorka, 2001). Nécessairement, il a fallu trouver les éléments constitutifs d'une unité qui puissent délimiter un groupe et renforcer sa cohésion.

b. Une structure de représentation

La C.M.D.R.S.M. est avant tout perçue par ses membres comme une « organisation politique », ou une « structure politique » représentant leurs intérêts, et comme un organisme de représentation visant à canaliser leurs demandes de reconnaissance. Elle joue un rôle de levier politique qui renforce le sentiment d'allégeance des membres au groupe, un aspect que les théories de l'ethnicité ont largement mis en valeur (voir Glazer et Moynihan, 1975 ; Poutignat et Streiff, 2008). Elle défend les intérêts de dix-sept individus, tous membres de la C.M.D.R.S.M., accusés d'occuper illégalement les terres de la Couronne¹¹⁵ en y ayant construit des « camps » de chasse sans autorisation, parmi eux : Ghislain Corneau. La « cause Corneau » est en quelque sorte l'emblème de la lutte menée par la C.M.D.R.S.M. au nom de ses membres¹¹⁶. Au moment où la Cour rendra son

¹¹⁵ Ces territoires font partie des zones délimitées par la C.M.D.R.S.M.

¹¹⁶ En 1999, Monsieur Corneau a reçu un document officiel du Gouvernement du Québec lui demandant de démolir son camp de chasse, construit sans autorisation gouvernementale et situé au Mont Vallin, dans la municipalité de Saint-Fulgence au Saguenay, mais il a refusé de répondre aux demandes du Gouvernement du Québec en expliquant qu'il était Autochtone métis et qu'il possédait, en tant que tel, le droit de conserver ce camp qui constitue un élément nécessaire à ses activités de subsistance. Anciennement membre de l'Alliance Autochtone, il décide de joindre en 2005 la C.M.D.R.S.M. qui propose de le représenter devant les

verdict, elle statuera à la fois sur la possibilité pour M. Corneau de garder son camp mais aussi sur la reconnaissance de droits de subsistance aux membres de la communauté métisse à laquelle il appartient. Le message du Président/Chef affiché sur le site Internet à la page faisant état des recours judiciaires entrepris par la C.M.D.R.S.M., insiste sur ce point :

Il va de soi que si les droits autochtones sont des droits collectifs, et que M. Corneau, notre porte étendard, gagne sa cause, alors tous les Métis de notre communauté se verront reconnaître leurs droits ancestraux¹¹⁷.

Il est manifeste que ce processus de lutte en vue d'un objectif commun fédère les membres de la C.M.D.R.S.M., d'autant que cette dernière agit comme une structure de soutien, tant morale que politique, ce qui renforce considérablement la cohésion des membres. Un des membres fondateurs explique ainsi :

Maintenant, ils savent qu'il y a un organisme qui les représente donc ils sont plus laissés à eux-mêmes pour faire une représentation... s'ils se sentent lésés ils peuvent toujours obtenir de l'information de la Communauté, pis s'ils nous font part de quelque chose de flagrant, que des droits sont brimés, on va intervenir pis vite, donc c'est beaucoup ça pour eux... les gens ont un point d'ancrage qu'ils avaient jamais eu concernant leur identité (61002).

La protection qu'offre la C.M.D.R.S.M. joue beaucoup dans l'attachement que les membres de la C.M.D.R.S.M. développent envers le groupe. Ce sentiment de protection, dû au fait que la C.M.D.R.S.M. tente de saisir des canaux légaux et de « faire les choses dans les règles », est renforcé par la conscience d'appartenir à un groupe dont les membres se sentent protégés des attaques extérieures mais aussi auquel les gens se sentent appartenir. À ce sentiment s'ajoutent les tentatives de caractérisation de l'identité qu'ils revendiquent, qui viennent préciser la frontière matérialisée par l'émergence de la C.M.D.R.S.M.

tribunaux fort des critères établis par l'arrêt Powley, et non en tant qu'Indien hors-réserve comme proposait de le faire l'Alliance autochtone, mais comme Métis.

¹¹⁷ Consulter le site officiel de la C.M.D.R.S.M. : <http://www.metisroymingan.ca/>

2. La C.M.D.R.S.M. : un espace délimitant une différence

La capacité à mettre en valeur une différence, ici une différence culturelle (des pratiques « proprement métisses »), constitue, nous l'avons mentionné, la condition *sine qua non* de la reconnaissance légale du statut de Métis. L'établissement de critères régulant l'entrée et les possibilités d'adhésion à la CMSRSM fournit, dans un premier temps, les bases les plus évidentes pour l'articulation d'une différence et la création d'une frontière.

a. L'attachement au sang

C'est la capacité à démontrer des liens généalogiques avec un ancêtre autochtone qui sanctionne l'inclusion des individus dans la C.M.D.R.S.M. L'argument du lien par le sang, et les travaux d'un généalogiste local ont également justifié l'inclusion dans ce qui était d'abord une poignée d'individus originaires de Chicoutimi d'un autre groupe qui s'était formé dans la région de Sept-Îles, comme l'explique un membre :

Y avait comme deux feux de pris, séparés : un sur la Côte-Nord, un icite [Chicoutimi], et à un moment donné c'est venu qu'on s'est regroupés parce que nos souches, nos familles c'est tout pareil, nous sommes tous apparentés, tous de la même famille, de la même communauté, alors c'est comme ça qu'on a démarré la C.M.D.R.S.M. (610003).

Le partage de sang constitue ainsi en partie la raison de la délimitation géographique/démographique de la C.M.D.R.S.M. Le fait d'avoir des origines communes, le partage de sang comme lien indestructible, indéniable, est posé comme source de la cohésion du groupe qui devient dès lors « une grande famille ». Il permet aussi d'articuler le critère d'appartenance à une communauté dans le discours des membres.

Le saisissement du sang comme symbole d'unité ou d'unification du groupe apparaît à plusieurs niveaux dans l'organisation politique de la C.M.D.R.S.M. En effet, pour être accepté en tant que membre dans la C.M.D.R.S.M., il faut, au minimum, déclarer sur l'honneur s'identifier comme Métis au travers d'un formulaire créé par les membres dirigeants de la C.M.D.R.S.M. Cela procure au membre le statut de catégorie A, il est considéré comme un membre régulier, c'est-à-dire qu'une carte lui sera délivrée mais qu'il ne possède qu'un statut temporaire. Il doit donc, au maximum deux mois après avoir été

inscrit comme membre de catégorie A : présenter au « comité d'appartenance », composé d'une généalogiste, d'un sage, et d'un administrateur, un dossier comportant une généalogie complète, un acte de naissance récent, un acte de mariage de ses parents et de ses grands-parents. La C.M.D.R.S.M. pose ainsi comme condition d'inclusion la preuve d'un lien à un ancêtre autochtone. Le sang est donc posé comme constituant la base du sentiment de solidarité des membres de la C.M.D.R.S.M.

Il semble important de comprendre à la fois les enjeux et les raisons du saisissement du sang comme symbole de cohésion. En effet, un tel saisissement peut sembler étrange ou ironique puisque nous savons les nombreux investissements idéologiques dont le sang a pu être le symbole : il fut souvent placé au cœur de luttes de pouvoir soutenant ou cherchant à légitimer des hiérarchies de pouvoir entre les individus (Hertzfeld, 1995 ; Schmidt, 2003). Plus particulièrement, le symbolisme du « sang-mêlé », fut longtemps associé à une forme de dégénérescence physique et morale, dont nous avons souligné l'influence en Amérique du Nord et particulièrement dans le discours sur l'identité nationale au Québec, au tournant du XX^e siècle. Il fut largement responsable des dynamiques de rejet, des discriminations et du cantonnement des individus d'ascendance mixte à ce que Michel Wieviorka qualifie d'espace infra-politique, soit :

... des situations où la différence pure ou hybride ne peut guère s'exprimer au grand jour comme une force politique, impossibilité qui, en dehors d'émeutes ou de révoltes plus ou moins désespérées, en cantonne l'expression à un espace infra-politique où l'acteur collectif émerge difficilement (2001, p. 70).

Or, précisément, ce qu'atteste la mise en place politique que constitue la C.M.D.R.S.M., c'est bien le désir de sortir de cet espace infra-politique, la C.M.D.R.S.M. constituant un organisme de lutte représentant les intérêts de ses membres et exprimant des revendications à partir d'une différence affichée. Certes, le saisissement du sang renvoie au réinvestissement d'un symbole qui fut longtemps source de discriminations pour en faire un élément positif, qu'on s'approprie fièrement comme témoin du lien, expression même de la différence revendiquée et servant de justification aux demandes de reconnaissance. Ce processus est très similaire aux dynamiques de groupes qui, décidant de sortir de l'ombre ou du silence, célèbrent et se réapproprient des symboles qui furent

particulièrement stigmatisés ou que la société dominante voulait voir disparaître dans une perspective assimilationniste. Prenons par exemple le processus de revalorisation culturelle dont font l'objet certains attributs culturels réunionnais telle la *maloya* : une performance incluant du chant, de la danse et de la musique à laquelle se livraient les esclaves des plantations. Cette performance a évolué, faisant l'objet d'adaptations de différents groupes ethniques interagissant à la Réunion. Cette pratique culturelle fut interdite pendant des décennies sur l'Île de la Réunion avant d'être revalorisée comme symbole de résistance à la fin des années 1950.

Le maloya, ancien symbole de la résistance dans le passé colonial, redevient au présent le symbole de la résistance de la Réunion postdépartementalisation (Ravi, 2012, p. 19).

Il en vint alors à constituer un des véhicules d'expression de la spécificité réunionnaise et de l'identité insulaire (voir aussi Ghasarian, 2002).

Il est cependant intéressant de rappeler que, comme nous l'avons souligné, la preuve du sang ne constitue pas selon les critères établis dans l'affaire *Powley* une preuve suffisante : en réalité, les cours se sont efforcées de se tenir éloignées du critère biologique ou génétique pour définir les critères d'inclusion dans la catégorie de Métis. Il n'y donc pas de nécessité extérieure directe justifiant ce saisissement. Dans cette perspective, il est intéressant de constater que la C.M.D.R.S.M., dans son discours mais aussi et surtout au travers de son organisation propre, fait du sang qui classifie, qui sépare, la base et le moteur d'une demande d'inclusion. Plus encore, c'est une remise en question de l'identité nationale qui est ainsi mise en branle. Le symbole du « sang-mêlé » est ainsi utilisé pour mettre à mal les catégories d'« Indiens » et de « Québécois pur laine » et investir un espace du milieu entre ces catégories. Il est posé ainsi comme élément tangible, « prouvable » de la différence en vertu de laquelle ils cherchent à être acceptés. Cette réintroduction de ce que Hertzfeld (1995, p. 43) a pu appeler la « souillure symbolique » correspond à une redéfinition des frontières entre un « nous » et un « eux ».

Les membres de la C.M.D.R.S.M. formulent ainsi une demande d'inclusion au sein de la société québécoise et canadienne, non pas en dépit du fait qu'ils se revendiquent comme Métis mais en vertu de ce fait, dessinant ainsi une vision concurrente de cette société, dont le métissage serait constitutif. Un membre l'exprime ainsi :

Y a une chape de plomb qui s'est installée depuis... depuis qu'ils ont décidé qu'il y avait juste des Français au Québec, qu'on était tous des pure laine. Les gens aujourd'hui ont moins de réticences à explorer leurs origines. Ouais, disons qu'aujourd'hui, là, on a fait sauter le bouchon... (610026).

b. Le rituel d'acceptation des membres dans la C.M.D.R.S.M.

La frontière entre l'intérieur et l'extérieur est d'autre part sanctionnée par l'établissement d'un ordre concurrent à l'intérieur de l'espace créé par la C.M.D.R.S.M., espace qui fait office d'instance de validation identitaire. En effet, en réponse à leur non-reconnaissance par l'extérieur, les membres de la C.M.D.R.S.M. ont décidé de prendre leur destin en main, de se trouver une voix. La première étape dans le processus de demande d'une reconnaissance extérieure, passe par la validation de l'identité des membres entre eux au sein du groupe. Ainsi, si leurs droits ne sont pas reconnus par les gouvernements, ils s'en sont « donné » :

Dans la charte (de la communauté) on a intégré tout ce qu'on pensait...où on pensait que la Communauté pouvait s'étendre... alors on s'est donnés des droits, même d'avoir notre propre gouvernement (610003).

Les manifestations de cette « reconnaissance de l'intérieur » sont multiples mais ont en commun de rompre avec leur invisibilité. De toute évidence, ces actes de reconnaissance jouent un grand rôle dans le sentiment de cohésion du groupe; ils consistent en rituels formalisés, porteurs d'une dimension symbolique commune. Nous voulons ici prendre pour exemple le rituel d'acceptation de 35 nouveaux membres lors de l'assemblée générale annuelle du 15 novembre 2008 : il correspond à un rite de passage comprenant les trois temps forts identifiés par Van Gennep ([1909] 1981) : la séparation, la marge et l'agrégation¹¹⁸. Nous souhaitons ici suivre le découpage opéré par C. Rivière qui propose pour sa part une analyse du rite selon cinq aspects : l'analyse des actions séquentielles, celle des rôles, des moyens symboliques, des moyens de communication et celle des valeurs et des finalités du rituel.

¹¹⁸ Voir aussi les travaux de Victor Turner (1969) sur le concept de liminarité et de *communitas* complémentaires au concept de marge chez Van Gennep ([1909] 1981).

Les rituels d'acceptation de nouveaux membres se déroulent toujours à l'occasion d'événements organisés par la C.M.D.R.S.M., à savoir l'assemblée générale annuelle ou encore des rencontres telles que les Pow-wow qui ont lieu le premier jour de l'été. Après vérification et approbation par la généalogiste et le comité d'appartenance, des documents apportés par les membres pour montrer leur ascendance autochtone, la liste des « reçus » est transmise au Président-Chef et le rituel commence : alors que tous les participants sont assis, ce dernier appelle l'un après l'autre les nouveaux membres de catégorie B par leurs nom et prénoms, lesquels, assis, parmi les autres membres présents pour l'événement, sont invités à se lever et à venir à l'avant de la salle où se trouve le Président-Chef. La période de marge est marquée par le fait que les membres restent sur le devant de la salle, et, une fois tous réunis en ligne, ils répètent après le Président-Chef la déclaration d'allégeance à la C.M.D.R.S.M. :

Moi, [Nom], j'accepte mon statut de Métis

Décerné par ma communauté

Je m'engage à demeurer loyal

Je m'engage à respecter les règles de ma communauté contemporaine, la Communauté Métisse du Domaine du Roi et de la Seigneurie de Mingan

Je m'engage à promouvoir ma culture

Et à toujours défendre mon statut de Métis autochtone avec honneur et fierté

Moi devant mes frères et sœurs métis,

Je déclare faire partie du grand peuple métis de mon pays le Canada¹¹⁹

La récitation de ce texte marque la fin de la marge et l'agrégation est sanctionnée physiquement par un geste du Président-Chef qui leur serre la main et les félicite, et, symboliquement par la remise d'un certificat d'acceptation de membre de catégorie B. Le certificat donné aux membres en mains propres par le Président-Chef atteste du nouveau statut du membre et se veut la preuve du passage. Il sanctionne en somme l'efficacité du rituel. Au moment de la poignée de mains, des photos de chaque membre, toujours debout devant l'assemblée, sont prises par un des membres fondateurs de la C.M.D.R.S.M. Ces

¹¹⁹ Carnet de terrain, p. 5.

photos sont ensuite placées sur le site internet de la Communauté ou sur le blog de l'un des membres. Les nouveaux membres sont ensuite invités à reprendre leur place au sein de l'assemblée.

Symboliquement gardien des portes de la C.M.D.R.S.M., le Président-Chef joue le rôle de passeur dans ce rituel¹²⁰ : il est en effet le seul responsable de son bon déroulement. Ce rituel comporte cependant plusieurs récepteurs : d'une part, l'individu qui est accepté comme membre de plein droit de la C.M.D.R.S.M., mais aussi les autres membres qui font partie de l'assistance. Ces derniers participent de l'efficacité du rituel en faisant office de témoins de son bon déroulement. Ils renforcent également la dimension communautaire du rituel et consolident par leur présence les valeurs fédératrices du groupe qui y sont réaffirmées. Ce rite de passage vient également solidifier la fonction de la C.M.D.R.S.M. comme espace de validation de l'identité revendiquée par les membres contre le discours de non-reconnaissance de la société dominante. En ce sens, il renforce la frontière entre un intérieur et un extérieur. Notons que la condition *sine qua non* du déroulement de ce rituel est la vérification généalogique ; c'est donc, par là même, le sang qui symbolise et permet le passage. En dernier lieu, ce rituel donne sens au récit personnel de chaque membre qui se trouve validé et articulé à un sentiment d'appartenance à un groupe, porteur de valeurs partagées par ses membres.

c. S'inscrire dans le territoire : ouvrir un espace de lutte et de négociation

La C.M.D.R.S.M. en tant que structure politique a été créée en 2005 avec le but très explicite de rassembler, de réunir des individus dans la lutte pour une reconnaissance officielle. C'est dire qu'aucun des membres de la C.M.D.R.S.M. ne s'est « trouvé » *de facto* dans le groupe mais bien plutôt qu'ils ont tous fait la démarche d'y adhérer. Cette adhésion volontaire au groupe est motivée principalement, nous l'avons vu, par le rôle de levier politique que joue la C.M.D.R.S.M. en tant que structure de représentation. Nous posons que le maintien de l'esprit de cohésion au sein de la C.M.D.R.S.M. tient en grande partie au sentiment d'appartenir à un groupe exclusif où les membres jouissent d'une forme de reconnaissance, de validation de leur sentiment d'appartenance identitaire,

¹²⁰ Nous pourrions également considérer que le comité d'appartenance de la C.M.D.R.S.M. joue le rôle de passeur en amont de ce rituel, il n'apparaît cependant pas physiquement durant celui-ci.

laquelle leur est refusée en l'état actuel des choses. Or, l'espace d'expression et de validation qui fédère les quelque 5 000 membres de la C.M.D.R.S.M. se matérialise avant tout par la délimitation d'un espace physique dont les frontières expriment une certaine conception de sa présence sur le territoire québécois, conception manifestement concurrente de celle de la Province de Québec. Cet espace ne représente pas moins d'un tiers du territoire québécois et s'étend de la région de Chibougamau, en passant par Chicoutimi et Charlevoix, la Côte-Nord et la Basse Côte-Nord jusqu'à Blanc-Sablon. Il a été divisé en cinq « zones » et chaque zone en clans. Or comme l'explique Daniel Salée, « la maîtrise et la reconnaissance par d'autres d'un espace historiquement imparti constituent la pierre d'angle sur laquelle repose le devenir et la survie de toute nation » (1995, p. 264). C'est dire que la délimitation de ce territoire exprime symboliquement une volonté de redéfinir la place qui leur a été assignée jusqu'alors, luttant là encore contre une inclusion qui les a rendus invisibles au sein de la société québécoise. La délimitation de cet espace par la C.M.D.R.S.M. comme acte de résistance prend une résonance particulière au Québec où le territoire a joué et continue de jouer un rôle central comme référent identitaire et matérialisation d'une présence historique et d'une différence linguistique et culturelle au sein du Canada. En effet, comme l'explique l'historienne Diane Lamoureux, le nationalisme québécois s'est traduit, et ce, surtout depuis la Révolution Tranquille, par la territorialisation ou spatialisation de l'identité nationale qui s'est manifestée par une volonté de maîtrise, de marquage du territoire (par la construction de barrages par exemple, ou le hissage du drapeau québécois dans les régions les plus reculées) ou encore par la structuration administrative du territoire. Elle déclare ainsi :

Le Québec n'est plus la grande Laurentie ni même la Nation Canadienne française répartie sur l'ensemble du territoire canadien, mais un projet territorialisé qui occupe l'ensemble du territoire dévolu à la province dans le cadre de la fédération canadienne, peu importe le mode de peuplement de ce territoire (2001, p. 93).

Cette territorialisation eut plusieurs conséquences : une rupture avec le reste de la francophonie canadienne, d'une part, et, d'autre part, le regroupement de populations diverses occupant le territoire à l'intérieur du projet national et symboliquement l'intérieur des limites de la Province de Québec. De fait, la

nécessité de maintenir l'intégrité territoriale s'est trouvée à plusieurs reprises en porte à faux avec les revendications de certains groupes autochtones, notamment de Premières Nations, visant un plus grand contrôle voire une autonomie sur certains territoires, (Karmis et Lamoureux, 2008 ; Maclure et Gagnon, 2001 ; Morisset, 1985 ; Salée, 1995). De façon plus fondamentale, face à la réalité de la diversité des populations présentes sur le territoire et de la diversité des liens qui les y attachent, la substance du « nous » que circonscrit le territoire québécois est au cœur des débats sur l'identité nationale et du questionnement sur les modalités d'un vivre-ensemble (Bock-Côté, 2007 ; Bouchard, 2000, 2012 ; Mathieu, 2001). Lamoureux relève ainsi :

*le paradoxe de cette collectivité **qui n'est plus une communauté**, c'est qu'elle peine à se doter d'une identité collective qui fuit de toutes parts (2008, p. 130, emphase de l'auteure).*

Les revendications des membres de la C.M.D.R.S.M. ne vont certes pas dans le sens de demandes exclusivistes ou autonomistes, mais plutôt d'occupation partagée, comme nous le verrons plus loin. Cependant, la valeur disruptive de l'ouverture de cet espace ne doit pas être sous-estimée. Elle correspond en réalité à l'ouverture d'un espace politique de contestation qui voit l'émergence de règles concurrentes, offrant une alternative aux règles établies dans ce même espace.

La C.M.D.R.S.M. propose d'attacher un « nous » solide à cette nouvelle délimitation territoriale et à cette fin, elle s'est attribuée des pouvoirs et s'est dotée d'une structure politique au travers d'une charte mise au point par les membres fondateurs de la C.M.D.R.S.M.

d. Se donner des droits : la charte de la C.M.D.R.S.M.

La charte constitue un document essentiel de la C.M.D.R.S.M. car elle édicte, d'une part, les fonctions et mandats des différents acteurs en établissant plusieurs niveaux hiérarchiques, et, d'autre part, les droits et les devoirs des membres de la C.M.D.R.S.M. Le soin apporté à l'élaboration de la structure et des différents niveaux décisionnels de la C.M.D.R.S.M. donne à voir cette dernière comme un réel laboratoire de stratégies tenant

compte des critères balisant l'inclusion dans la catégorie légale de Métis. Comment la C.M.D.R.S.M. est-elle organisée ? Elle est tout d'abord dirigée par un Président-Chef, dont le mandat est assez général puisque son rôle n'est pas spécifié dans la charte. Lorsqu'interrogé sur la nature de son mandat, le Président-Chef actuel répond :

Mon travail c'est beaucoup directeur général bien qu'il n'y ait pas de titre de directeur général. C'est de coordonner pour que tout le monde aille dans le même sens... fonctions administratives, coordination entre les gens, faire appliquer les politiques et les décisions qui sont prises lors du CA (61009).

Le Conseil d'Administration (C.A.) est responsable de la gestion des biens et des affaires de la C.M.D.R.S.M. Il est composé d'administrateurs, au maximum neuf, élus durant l'assemblée générale pour un mandat de deux ans renouvelable. Le C.A. nomme de plus les membres du Conseil exécutif tels que la secrétaire, le trésorier et le ou la responsable du registraire. Enfin, le C.A. nomme et définit les mandats de « comités » qui sont des groupes de travail mis en place pour les besoins d'une tâche précise et qui doivent faire le rapport de leurs activités, et le cas échéant, de leurs conclusions au C.A. par l'entremise d'un représentant. Une variété de comités a été créée depuis la création de la C.M.D.R.S.M., certains ont été dissous. Cependant, les deux comités les plus importants sont, d'une part, le Comité d'appartenance qui gère les questions relatives aux membres et à leur acceptation, et, d'autre part, le Comité juridique qui gère les questions liées à la reconnaissance légale des membres de la C.M.D.R.S.M. Le travail de ce comité consiste en partie à ce que la présence de Métis soit reconnue par un maximum de municipalités comprises dans les cinq zones délimitées par la C.M.D.R.S.M. Actuellement, plus d'une vingtaine de municipalités ont reconnu, par écrit, l'existence d'une communauté métisse contemporaine sur leur territoire. Il revient également à la charge de ce comité de nommer d'éventuels experts en vue du procès de la Cause Corneau, et de gérer le fond de défense. Les administrateurs de la C.M.D.R.S.M. sont tous bénévoles, ils ne sont pas salariés de l'association. Il existe enfin deux comités conseil : le Conseil des femmes et le Conseil consultatif. Les conditions d'entrée dans la C.M.D.R.S.M. en tant que membre constituent un autre point crucial de la Charte, et une grande préoccupation des membres dirigeants.

La structure que nous venons de décrire, celle de la « Grande Communauté »¹²¹ est reproduite au niveau des différentes zones par l'entremise des clans réunis sous l'égide de la C.M.D.R.S.M., dont ils sont les répliques à l'échelle locale. La C.M.D.R.S.M. compte neuf clans répartis dans cinq zones différentes. Chaque clan possède un représentant de clan, qui siège au conseil d'administration de la « Grande Communauté », le conseil d'administration qui nomme des comités, organise des assemblées générales.

La Charte définit donc en premier lieu, une structure politique visant à faire face à l'étendue géographique définie par les zones de la C.M.D.R.S.M. ainsi qu'à la diversité et à la spécificité des besoins locaux. La « Grande Communauté » fédère, lie tous les clans ensemble et la Charte permet le maintien d'une homogénéité de fonctionnement, d'inclusion des membres, etc...., créant un sentiment de solidarité à l'intérieur du grand groupe, de cette fédération, que constitue la C.M.D.R.S.M. dont les contours établissent la frontière entre un « nous » et « les autres ».

Dans un deuxième temps, la Charte a pour objectif de définir les devoirs (payer leur cotisation et ne pas agir d'une manière qui pourrait nuire à la C.M.D.R.S.M.) et les droits des membres. En outre, elle détermine leurs droits, à savoir, celui d'être représenté par la C.M.D.R.S.M. dans les recours légaux qu'elle entreprend pour la reconnaissance de ses membres, mais aussi de voter lors des assemblées générales, de présenter sa candidature pour un poste d'administrateur ou de participer à un comité. Les assemblées générales sont réservées aux membres et la présentation de la carte de membre est obligatoire pour pouvoir y assister puisqu'elle constitue la preuve tangible, matérielle, d'un statut et de droits au sein de la C.M.D.R.S.M.¹²² Tous les membres présents obtiennent dès leur entrée un badge mentionnant leur nom et leur numéro de membre. Le fait que cet événement soit réservé aux membres crée une atmosphère intimiste où les membres peuvent partager librement les dernières nouvelles, leurs préoccupations, célébrant ainsi le partage d'un statut et leur appartenance à un groupe particulier. Ces événements créent ainsi un espace

¹²¹ C'est ainsi que les membres dirigeants appellent la C.M.D.R.S.M. dans son ensemble par opposition aux clans qui, suivant ce raisonnement, constituent de petites communautés.

¹²² Les assemblées générales auxquelles j'ai assisté ont nécessité que me soit accordée, après avoir reçu l'autorisation du Président-Chef, le statut de « visiteur » et un badge spécial à l'effigie de la C.M.D.R.S.M.

qui donne l'occasion aux membres d'exposer et d'officialiser, au sein du groupe, un statut dont ils espèrent qu'il sera reconnu et validé sous peu à l'extérieur de la C.M.D.R.S.M. Enfin, pour plusieurs des membres dirigeants, la C.M.D.R.S.M. ne fait pas seulement office d'organisme de lutte, car ils voient son existence perdurer au-delà de leur éventuelle victoire légale et reconnaissance officielle. L'un d'entre eux déclare ainsi :

Je pense pas que ça [la C.M.D.R.S.M.] va se dissoudre non, je pense plutôt que ça va se modifier, ça va changer un petit peu. La C.M.D.R.S.M. va toujours... faudra toujours que la C.M.D.R.S.M. demeure comme étant un point d'union, un point, un endroit où on peut venir se ressourcer et puis se regrouper ensemble, ça c'est important. Je pense que la C.M.D.R.S.M. va demeurer pour pouvoir continuer... pour amener une certaine coordination à l'intérieur de la grande communauté, pour que tous continuent à travailler et puis à respecter ce à quoi on s'est engagés (61009).

C'est dire l'importance que revêt la C.M.D.R.S.M. aux yeux des membres, comme structure politique mais aussi comme structure de soutien, point de ralliement dans le mouvement de revendication identitaire dans lequel ils sont engagés. La Charte s'intègre dans une première étape de prise de contrôle en édictant des règles des devoirs, des droits, incluant leurs propres critères d'inclusion et d'exclusion du groupe, visant à contrer ou à concurrencer ceux qui leurs sont imposés et, plus généralement le discours extérieur sur leur non-existence ou sur leur invisibilité. La C.M.D.R.S.M. ne constitue pas seulement une instance de structuration du « nous », elle en constitue aussi, de façon fondamentale, le véhicule d'expression permettant de formuler un sentiment d'appartenance collectif dans l'espace public.

3. Mise en visibilité de la Communauté

La structure de la C.M.D.R.S.M. contribue au renforcement du sentiment d'appartenance identitaire : le partage d'un même statut, celui de membre avec ses droits et devoirs, est capital dans le renforcement du sentiment de cohésion du groupe. Cependant, dans le cadre des revendications actuelles de la C.M.D.R.S.M., la capacité de cette dernière à se rendre visible à l'extérieur est fondamentale. Elle est en effet en lien direct avec la

construction de la légitimité, du bien-fondé des revendications qu'elle porte. Comme a pu le résumer l'anthropologue Edward Hedin :

... the problem is not that the Métis do not know who they are ; the problem has more to do with convincing outsiders that they have a valid claim to a distinct status within Canadian society (2008, p. 243).

Plus précisément, il importe que la C.M.D.R.S.M. se donne à voir comme un groupe soudé et homogène puisque l'appartenance à une « communauté » métisse contemporaine, héritière d'une communauté ancestrale, constitue un des critères essentiels établis dans l'arrêt *Powley*. Nous venons de voir que les efforts de structuration interne de la C.M.D.R.S.M. vont dans ce sens et témoignent d'une prise en compte du balisage établi par les cours en tentant d'articuler un discours qui « marche ». Son succès dépend en large partie de la capacité de la C.M.D.R.S.M. à rendre visible cette articulation dans l'espace public. Si l'on comprend les enjeux entourant cette visibilité, les moyens utilisés à cette fin méritent à présent d'être explicités.

a. Le logo : la marque de la C.M.D.R.S.M.

La mise en visibilité de la C.M.D.R.S.M. a très tôt préoccupé ses membres dirigeants, et ce, dès la mise en place de la structure politique. C'est ainsi qu'ils ont tenu à se doter d'un logo qui soit facilement identifiable par l'extérieur. Un des membres fondateurs explique :

Je voulais une empreinte facile à retenir, aussitôt qu'on allait le voir on allait savoir que c'était le logo de la Communauté métisse du Domaine du Roi et de la Seigneurie de Mingan (610016).

Quelques mois après la création officielle de la C.M.D.R.S.M., un logo est proposé au Conseil d'administration et est accepté sans grandes difficultés lors de l'Assemblée Générale. Le logo a donc une double fonction : rassembleuse, à l'intérieur de la C.M.D.R.S.M., il renforce l'attachement au groupe par l'identification de tous les membres à un symbole qui cristallise la lutte qu'ils mènent. Il est ainsi utilisé sur tous les documents

officiels circulant au sein de la C.M.D.R.S.M., tels les formulaires d'inscription, les cartes de membres, mais aussi les gazettes distribuées par certains clans visant à diffuser les dernières nouvelles, les dernières avancées juridiques ou politiques auprès des membres. D'autre part, l'utilisation du logo doit être comprise dans son aspect communicationnel, tourné vers l'extérieur : il représente la voix du groupe. Ainsi, il apparaît sur les autocollants, plaques d'immatriculation, casquettes, t-shirts, tasses et autres « produits dérivés » que les membres peuvent se procurer et qu'ils arborent à la fois lors des assemblées générales, ou d'autres événements organisés par la C.M.D.R.S.M., mais aussi dans leur vie quotidienne. À l'extérieur, le logo est utilisé comme une marque : par exemple, les articles portant sur la C.M.D.R.S.M. dans la presse écrite comportent souvent, à la demande des membres dirigeants, une photo du logo de la C.M.D.R.S.M. Le logo est également présent sur les cartes d'affaires des membres, il accompagne toute démarche que la C.M.D.R.S.M., au travers de clans, entreprend par exemple pour obtenir la reconnaissance des municipalités comprises dans le territoire délimité par la C.M.D.R.S.M. Considérons à présent les éléments choisis pour constituer cette marque dont la C.M.D.R.S.M. s'est dotée. Il s'agit d'une série de signes renvoyant, selon de modèle de Charles S. Pierce, à trois aspects : d'une part le signe matériel, concret, puis l'objet dénoté (ce dont on parle), et le lien ou interprétant qui établit un lien possible/temporaire/non nécessaire entre les deux premiers aspects¹²³. Sans doute, l'efficacité du logo repose sur le caractère relativement simple des signes choisis, au nombre de cinq :

- le cercle rouge, symbole très répandu dans les cultures autochtones, mais plus généralement symbole de la complétude, de l'harmonie,
 - le drapeau métis, symbole dont la Nation métisse de l'Ouest s'est dotée à partir de la bataille de Sept Chênes 1815,
 - la ceinture fléchée, communément attachée aux Métis des Prairies,
 - le castor, évoquant la traite de la fourrure,
 - la fleur de lys quelque peu stylisée, évoquant le Québec et la monarchie française.
- À regarder ce logo, sans savoir à quoi il se rattache, il est possible d'établir un lien immédiat avec l'univers métis grâce à deux symboles (le drapeau et la ceinture

¹²³ La théorie de Pierce est naturellement beaucoup plus détaillée, voir Houser (1987).

fléchée), renvoyant très clairement à la Nation métisse de l'ouest. Les trois autres éléments offrent davantage de référents possibles et ne sont pas a priori évocateurs du fait métis. Au cours de notre entretien avec les membres fondateurs de la C.M.D.R.S.M., un lien de sens a été proposé pour chacun des éléments :

C'est le territoire, le rouge c'est la vigueur c'est la couleur du sang, ça représente l'agressivité positive de la Communauté, des Métis à travers l'histoire du Québec. La ligne noire représente la ténacité ça donne l'idée que notre territoire c'est le nôtre et on y tient, alors il est bien démarqué. Pour le castor c'est l'objet convoité, au service de la mère patrie de l'époque, représentée par la fleur de Lys (610016).

Lors de réunions ou assemblées réservées aux membres, nous avons pu remarquer la présence de panneaux explicitant et renforçant la signification donnée à chaque élément. En somme, l'association de ces différents éléments correspond à une représentation, à une sorte de narration de leur ancrage dans l'histoire (le commerce de la fourrure, le Régime français), des liens qu'ils veulent mettre en exergue avec les Métis de l'Ouest, expliquant leurs revendications actuelles. Le logo est aussi utilisé, sous forme d'une affichette, pour l'identification des camps de chasse en forêt ; il est alors un moyen de marquer le territoire où des droits sont revendiqués, de marquer sa présence. Cela constitue un exemple parmi d'autres actes symboliques et stratégiques révélant clairement les préoccupations de la C.M.D.R.S.M. et de ses membres touchant à leur visibilité; en font également partie les levées de drapeau aux domiciles des membres¹²⁴.

¹²⁴ Certains membres de la C.M.D.R.S.M. ont décidé de hisser des drapeaux métis (soit du drapeau de la Nation métisse de l'ouest figurant le signe de l'éternité sur un fond bleu) devant leur résidence. Chaque levée de drapeau est l'occasion d'une cérémonie réunissant quelques membres ainsi qu'un administrateur, généralement le représentant du clan ou se déroule la levée de drapeau. Cela traduit une volonté de rendre visible, de matérialiser à l'aide du drapeau son agrégation au groupe, et d'en faire une sorte d'exemple en en marquant le territoire d'une trace permanente. Les photos de ces événements sont conservées par la C.M.D.R.S.M. et figurent sur le site Internet de la Communauté.

b. Le site Internet¹²⁵

Pour se faire reconnaître, il faut trouver sa voix, se rendre visible, se faire d'abord connaître. La C.M.D.R.S.M. veut envoyer un message clair et le moins contradictoire possible à l'extérieur de façon à ne pas nuire à sa crédibilité. A cet égard, le site Internet remplit une fonction stratégique importante en tant qu'outil de centralisation et d'homogénéisation du discours de la C.M.D.R.S.M., et, en ce sens, d'articulation stratégique du concept de communauté.

Le site Internet remplit en réalité plusieurs fonctions correspondant aux différents types de destinataires auxquels il s'adresse. Le site a comme premiers destinataires les membres de la C.M.D.R.S.M. Il constitue pour eux un point-ressource ayant une visée principalement pratique puisqu'il contient toutes sortes de renseignements utiles, des formulaires concernant le renouvellement de la carte de membre ou les demandes d'affiches pour identifier les camps en forêt, les coordonnées du bureau du registraire, etc.... Il joue d'autre part un rôle important de cohésion du groupe en faisant état de toutes les victoires politiques ou juridiques de la C.M.D.R.S.M. dans la section « nouvelles ». Cette section comporte également des coupures de journaux, des liens vers des entrevues données par le porte-parole ou tout ce qui touche aux actions entreprises par la C.M.D.R.S.M. en vue de l'avancement de la cause. Le site Internet se situe précisément à la frontière entre l'intérieur et l'extérieur. En effet, d'une part, il renforce la cohésion interne, en offrant aux membres d'importantes ressources, un lieu de rassemblement d'informations essentielles, et d'autre part, accessible à tous et largement tourné vers l'extérieur, il agit comme une carte de visite de la C.M.D.R.S.M. Ce site pratique ainsi ce que l'on pourrait appeler, en référence au théâtre, la double énonciation, au sens où l'on peut distinguer d'une part des destinataires apparents : le groupe existant auquel les informations sont en priorité destinées (les personnages sur la scène), et d'autre part des destinataires implicitement visés : les personnes extérieures à la Communauté, futurs membres ou bien adversaires (les spectateurs dans la salle). Il s'agit là d'une stratégie visant à donner l'impression

¹²⁵ L'adresse du site Internet officiel de la C.M.D.R.S.M. est : <http://www.metisroymingan.ca/>

d'exposer sans filtre l'intimité de la C.M.D.R.S.M., y compris son fonctionnement interne, ce qui renforce sa transparence et sa légitimité. Les efforts faits par la C.M.D.R.S.M., d'autre part, pour exposer les activités du groupe, les événements sociaux, les assemblées générales, etc... mettent en valeur (et servent à convaincre ceux qui en douteraient) la vivacité, la solidarité du groupe et son efficacité dans la poursuite de ses objectifs. Le site internet joue en ce sens un double rôle de centralisation des ressources et d'informations pour les membres, et de vitrine de présentation de la C.M.D.R.S.M. Le contrôle exercé pour faire en sorte de maintenir un message homogène et, par-là, l'idée d'un groupe uni et solidaire, est manifeste si l'on considère les précautions prises par les membres dirigeants dans l'administration du site : d'une part, l'ajout de contenu et les possibilités de modification du site sont régis exclusivement par un des membres dirigeants, et, d'autre part, il n'existe aucun blog ou lieu d'expression libre sur le site. De nombreux membres participent à des forums de discussion concernant la lutte des Métis au Québec sur différents sites.

4. Entre rupture et continuité

Nous nous sommes attachée à la mise en place de la C.M.D.R.S.M. comme organisation politique et organe de lutte. Dès son émergence, elle a tenté d'apparaître comme un groupe soudé et homogène portant un message clair, et a travaillé à la construction d'une frontière entre l'intérieur et l'extérieur du groupe. Cependant, elle ne se construit pas seulement « contre » (ceux qui ne reconnaissent pas l'existence de Métis au Québec, le discours de leur non-existence, etc...), mais aussi « avec », en cherchant des alliés dans la lutte qu'elle mène. La C.M.D.R.S.M. constitue certes un groupe d'un genre nouveau au Québec en ce qu'elle est la seule à articuler les critères du jugement *Powley*, cependant, on observe que ce groupe, pour novatrices que soient ses stratégies d'articulation, tente de s'insérer dans un mouvement plus long et de s'inscrire dans une forme de continuité. Cette insertion se fait par l'entremise de liens tissés et maintenus avec certaines associations politiques ou culturelles métisses québécoises d'une part, et,

canadiennes, d'autre part. Ces mises en relations participent également des efforts de visibilité du groupe.

a. Les liens avec les associations de Métis québécoises.

Nous avons déjà établi que la C.M.D.R.S.M. n'était pas la seule association au Québec réunissant des individus s'identifiant comme Métis. Ce qui différencie par contre la C.M.D.R.S.M. des autres, c'est la lutte juridique qu'elle mène actuellement. Ces différentes associations communiquent les unes avec les autres, ainsi que l'explique l'un des membres fondateurs : « on se parle beaucoup, on maintient des liens d'amitié et on se transmet de l'information, pour le moment, c'est la manière dont on s'aide, dont on fonctionne ensemble ». Un des symboles de ces échanges est l'emprunt par la C.M.D.R.S.M. de l'hymne qu'elle utilise : « l'hymne national métis » à la Communauté de l'Estrie¹²⁶. Comme l'explique le Président-Chef de la C.M.D.R.S.M., c'est bien le sentiment d'être unis dans un même combat qui guide les liens qu'elles tissent entre elles :

Les autres communautés [ses au Québec] commencent à s'éveiller, y a quelques-unes qui sont en justice à l'heure actuelle. Je pense sérieusement que ça va débloquer (61009).

Cet hymne-poème revêt une importance particulière par la façon dont il est utilisé puisqu'il est joué au début de tout rituel, ou événement organisé par la C.M.D.R.S.M., appelant au recueillement. Généralement, les membres présents à ces événements se lèvent et chantent à l'unisson. On connaît le rôle de la musique et du chant dans le renforcement de la cohésion d'un groupe. Or, l'hymne fait également appel ici à une solidarité dépassant les affiliations et les régions géographiques pour mener à une inclusion plus large dans le « peuple métis » et notamment dans le temps plus long d'une mémoire partagée, un temps long fait d'expériences douloureuses : « Peuple métis/ tu as souffert. Pourquoi ? ». Cet hymne-poème prend également la forme d'une prophétie, notons ainsi l'utilisation dans l'ensemble du poème du futur simple : « ta famille règnera » ou encore « dans un ultime combat/ Métis tu resteras ». Ainsi, rassemblés par le partage d'une forme d'oppression, dans une perspective largement empreinte de morale judéo-chrétienne, les Métis savent

¹²⁶ Cet hymne, intitulé simplement « Hymne métis » a été composé par un chanteur d'opéra français.

que les sacrifices consentis les mèneront à des lendemains meilleurs pourvu que leur peuple, comparé à une « famille », reste soudé. Encore faut-il sortir vainqueurs de « l'ultime combat », métaphoriquement la demande de reconnaissance des Métis au Québec : « l'espoir du renouveau/ D'une nation entière/ allant vers la lumière/ Dans un ultime combat ».

La C.M.D.R.S.M. entreprend en 2008 d'officialiser ses liens avec les associations métisses québécoises en formant l'Association des Communautés Métisses Historiques du Québec (A.C.M.H.Q.), dont la mission, explique le Président-Chef de la C.M.D.R.S.M., est de « promouvoir et défendre la culture et les droits des Métis en travaillant à la reconnaissance officielle des Communautés métisses du Québec » elle représente en outre, toujours selon le Président-Chef, « un regroupement des forces métisses du Québec »¹²⁷. Les associations membres de l'A.C.M.H.Q. se réuniront une fois par an. Symbole de la relation entre les différentes communautés métisses, l'hymne est joué lors des réunions de l'A.C.M.H.Q.

b. L'attachement à un mouvement identitaire pancanadien

À l'occasion de sa deuxième rencontre annuelle, en mai 2009, l'A.C.M.H.Q. entreprend de solidifier ses relations avec les autres communautés métisses canadiennes soucieuses de replacer leur lutte au Québec dans un mouvement pancanadien, en proposant la signature d'un traité d'union. Un événement de grande envergure est organisé à cette occasion à l'Université de Sherbrooke. Il est diffusé très largement avec l'idée de donner une visibilité maximale à l'événement. On annonce « un événement historique, soit la première rencontre pancanadienne des Métis »¹²⁸. Des participants, membres ou représentants d'associations métisses, chercheurs, artistes, sans oublier les journalistes qui couvrirent l'événement¹²⁹, se déplacent du Nouveau-Brunswick, de l'Alberta, du

¹²⁷ Communiqué disponible sur le site de la C.M.D.R.S.M. : [http://www.metisroymingan.ca/http://www.metisroymingan.ca/Traité%20Métis%202009%20communiqué%20\(1\).htm](http://www.metisroymingan.ca/http://www.metisroymingan.ca/Traité%20Métis%202009%20communiqué%20(1).htm) (consulté pour la dernière fois le 18 juillet 2012).

¹²⁸ Tiré de l'invitation envoyée par le comité organisateur le 16 avril 2009.

¹²⁹ Notamment l'article d'Alain Lavoie dans *Le Havre* « L'assemblée des communautés métisses historiques du Québec signent le traité des Métis du Canada 2009 », p. 20.

Manitoba, de la Gaspésie, de l'Ontario. La rencontre se déroule sur trois jours et comporte quatre volets correspondant aux quatre profils des participants invités, à savoir : « les agents culturels métis » que sont les artistes et musiciens, « l'élite intellectuelle », soit les chercheurs en études métisses, « les agents d'équilibre et de paix », soit les sages et les aînés, et enfin « les porteurs de dossiers », c'est-à-dire les représentants chargés des questions juridiques, politiques ou mandatés pour la diffusion d'informations concernant ces questions. Parmi les moments forts de cette rencontre, il convient de noter le discours d'ouverture prononcé par le représentant de la Communauté métisse de l'Estrie qui place la rencontre sous le signe de la reconnaissance mutuelle des associations, et du renforcement de l'esprit de solidarité entre elles, comme condition nécessaire à la possibilité d'

aller d'un seul pas vers la reconnaissance de tous nos frères et nos sœurs métis comme peuple et ainsi imposer à l'extérieur, aux gens qui gouvernent ce pays, le respect que nous saurons nous accorder à nous-mêmes et entre nous¹³⁰.

L'événement majeur de cette rencontre reste sans nul doute la signature du « Traité des Métis du Canada » représentant une volonté de concrétiser les liens que les communautés métisses du Québec entendent tisser avec les autres et inversement. La signature a eu lieu au terme d'une cérémonie particulière, appelée « Cérémonie du Partage des eaux ». Elle se déroule en plein air et l'hymne métis joué en fond, devant la foule assemblée en cercle marque le début de la cérémonie. Le maître de cérémonie, un aîné, explique brièvement le déroulement de la cérémonie : les communautés métisses présentes avaient chacune apporté avec elles un récipient contenant de l'eau provenant de leurs terres respectives et ces eaux devaient se mélanger dans un chaudron devant lequel le maître de cérémonie avait pris place. Il appelle donc les « porteurs d'eau » désignés par chaque communauté : debout devant l'assemblée avec son récipient, chacun se présente et raconte la provenance de son eau et la signification de cet endroit et de cette eau pour sa communauté. Certains sont porteurs de plusieurs eaux, celle de leur communauté et une autre qui leur a été donnée par des groupes qui n'ont pas pu assister à l'événement. Il la déverse ensuite dans un chaudron où, un à un, les représentants de communautés métisses ont fusionné leurs eaux. Les eaux sont une dernière fois mélangées par le maître de cérémonie. À la suite du mélange des

¹³⁰ Notes personnelles prises durant la rencontre à Sherbrooke le 22 mai 2009.

eaux, les signataires du traité se purifient avec de la sauge puis apposent leur signature au bas du texte du traité qui est ensuite enroulé puis placé dans un tube en cuir. À la fin de la cérémonie, l'eau du chaudron est versée dans des petits flacons, matérialisation de ce pacte symbolique entre est et ouest, que chacun des participants a pu ramener chez lui et garder en souvenir.

Le choix de l'eau qui détient un rôle central dans cette cérémonie mérite qu'on s'y attarde. En effet, l'eau est un symbole universel fort, il l'est naturellement dans la cosmogonie autochtone, notamment au travers des histoires relatant la création de la Terre. L'eau est d'autre part utilisée dans plusieurs cérémonies autochtones, telles que la loge de sudation où, jetée sur pierres brûlantes, elle est à la fois ce qui purifie et le médium de communication avec les esprits (Bucko, 1999). Cependant, il ne semble pas qu'une cérémonie du mélange des eaux, sous cette forme exacte, existe chez les nations autochtones canadiennes¹³¹. Cette cérémonie ne constitue pas non plus, au dire même des membres réunis, une cérémonie traditionnelle pour les groupes rassemblés : il s'agit plutôt d'une mise en scène symbolique et conçue pour l'occasion, à laquelle on a donné une valeur spirituelle. La dynamique à l'œuvre dans le choix de ce symbole est significative : il s'agit du saisissement d'un symbole multi-référentiel bien connu, l'eau renvoyant ainsi à la vie, à la fécondité, à la purification et qui a souvent été conçu comme symbole d'unité¹³². L'eau reflète ainsi l'unité idéale des différents groupes constituant ce mouvement pancanadien. L'eau du chaudron constituant une résultante homogène, il est impossible de dire quelles eaux la constituent de sorte que l'eau provenant de chaque récipient apporté se trouve parfaitement mélangée, sans que l'on puisse identifier ses origines : elle est mélange irréversible et symbolise le résultat d'une unité indissociable.

Cette cérémonie témoigne d'une volonté de laisser une empreinte particulière, d'offrir un caractère original à un geste politique stratégique. En outre, le symbole mis en scène par la C.M.D.R.S.M. au cours de cette cérémonie participe au renforcement du sentiment

¹³¹ Notons cependant la cérémonie menée en juillet 2011 par Alma Brooks, Aînée du Grand Conseil des Malécites, organisée pour protester contre les projets d'exploitation de gaz de schiste et les conséquences éventuelles sur les ressources hydrauliques de la région de Fredericton. Cette cérémonie, mis à part le fait qu'elle ait été réservée aux femmes, paraît très similaire à celle dont nous parlons : <http://thepurplevioletpressnb.blogspot.ca/2011/07/maliseet-grand-council-water-ceremony.html>

¹³² Nous pensons ici particulièrement à la symbolique du fleuve et de ses confluent. Prenons pour exemple le discours du Général De Gaulle qui parle du Rhin comme d'une sorte de lien entre la France et l'Allemagne. D'autre part, l'eau est aussi utilisée dans les cérémonies de mariage pour symboliser l'union du couple : chacun versant de l'eau dans un récipient unique.

d'appartenance au groupe et de solidarité au travers de ce mouvement pancanadien, ce que Jenkins explique ainsi :

...community membership means sharing with other community members a similar « sense of things », participation in a common symbolic domain (2004, p. 112 ; voir aussi Cohen 1985).

Enfin, l'efficacité de ces (re)présentations symboliques pour eux-mêmes et pour les autres tient à la capacité de ses membres de s'y lier. Le symbole doit être suffisamment flou et vague pour pouvoir réunir le groupe des participants en dépit son hétérogénéité, laquelle s'en trouve stratégiquement et temporairement masquée (Jenkins, 2004).

La cérémonie du Partage des eaux, est enfin hautement symbolique de la volonté de tisser un lien entre l'Est ou l'Ouest métis. Notons d'abord que, parmi les porteurs d'eau, figurait une descendante de Louis Riel qui a versé dans le chaudron de l'eau provenant de la Rivière Rouge, un lieu chargé de sens de l'histoire métisse. Par ailleurs, c'est le Président de l'Union métisse Saint-Joseph du Manitoba qui a été nommé « gardien du traité » et à qui a été remis le tube en cuir contenant le traité signé, ainsi que le prévoit le document :

[Les signataires] confient la garde de ce traité de coopération des Métis du Canada à la très historique Union Nationale métisse Saint-Joseph du Manitoba, représentée par son président-chef Monsieur Gabriel Dufault »¹³³.

Ces gestes symboliques sont venus renforcer une volonté d'union pancanadienne qui visait à sceller des relations qui ont en réalité été établies très tôt. Ainsi, l'Union-St-Joseph, qui a toujours été particulièrement active dans le domaine de la protection des droits des Métis francophones au Manitoba¹³⁴, s'est montrée sensible à la lutte des Métis du Québec depuis leur éveil politique. Interrogé sur cette alliance, le Président-Chef de la C.M.D.R.S.M. explique ce lien par le sentiment d'appartenir à une même famille et de lutter pour la reconnaissance d'un mode de vie similaire :

Il y a des gens qui sont issus... les premiers Métis de Tadoussac qui sont écrits dans les registres de Tadoussac, bon dans ces noms de famille-là, on retrouve les mêmes noms de

¹³³ Copie personnelle du traité distribuée aux participants lors de la rencontre, p.3.

¹³⁴ Elle fut fondée en 1887 à St Vital.

famille là-bas [au Manitoba et dans les Prairies]. Et puis on a certains liens de parenté et puis aussi on a une culture qui se rapproche beaucoup, sauf que c'est pas la même nourriture, la même viande mais c'est semblable là... icite c'est l'original, eux c'était le bison. La nature est pas pareille, mais c'est mode de vie de chasse et pêche pour se nourrir ... la même chose que nous, et cueillette. À partir de cette base-là, de nos droits ancestraux, on pense à peu près tous pareil (61009).

Ce rapprochement est naturellement aussi stratégique, puisqu'il est clair que les Métis de l'Ouest ont joui d'une plus grande visibilité dans l'histoire officielle canadienne et que leurs revendications sont d'emblée accueillies avec beaucoup moins de suspicion que celles des Métis de l'Est du pays. Les Métis de l'Ouest ou du « Metis homeland » furent pendant longtemps les seuls Métis reconnus par le Conseil National des Métis, l'association politique représentant les Métis à l'échelle fédérale. C'est en partie cette « cécité » à l'endroit des autres Métis que vient remettre en question cette alliance, comme en témoigne cette déclaration sur le programme de la rencontre :

Nous formons bel et bien un petit peuple au Canada, entre trois océans (dont l'Arctique), mais... Nous savons bien que [...] forts du libellé de l'art. 35 de la Constitution (1982), des Métis de l'Ouest se sont empressés de statuer que le peuple métis est né dans le Métis homeland pour se désresponsabiliser de l'évidence historique que l'Est métis francophone a fait naître par l'extension de ses activités à l'Ouest, l'Ouest métis¹³⁵.

L'alliance avec l'Ouest au travers de l'Union-St-Joseph répond donc pour les Métis du Québec à une volonté d'être d'abord reconnus comme acteurs de l'histoire officielle du Québec, mais d'être reconnus aussi au sein de l'univers Métis, où ils réclament une sorte de « reconnaissance de paternité » du fait Métis de l'Ouest, cherchant dès lors à s'inscrire dans le mouvement long de gestation de l'Ouest métis. Il s'agit ainsi, non seulement d'obtenir une reconnaissance historique de leur présence mais encore de réclamer leur place dans l'univers métis contemporain. Plus particulièrement, il se profile sous ces gestes d'union symboliques, l'idée de donner naissance à un mouvement métis francophone pan canadien, et le poids stratégique d'une telle alliance pour les Métis de l'Ouest, et notamment l'Union-St-Joseph, prend dès lors tout son sens :

¹³⁵ Copie personnelle du programme distribué lors de la rencontre, p. 8.

La protection de la réalité métisse canadienne française passe obligatoirement par la protection de la langue française chez les Métis. Or, le Québec est en position politique très forte pour épauler leurs compatriotes métis francophones. ... Le dénominateur commun au cœur du Peuple oublié est bien celui de la langue des premiers Métis, ceux qui de l'Est ont fondé l'Ouest¹³⁶.

L'importance de la réalité métisse canadienne-française doit donc être reconnue comme faisant partie intégrante de la réalité métisse pancanadienne. Ce faisant, ce sont de nouvelles frontières d'une géographie francophone canadienne que l'on cherche à faire reconnaître ou à raviver, ou plutôt les vieilles frontières du projet politique d'une nation canadienne-française inclusive pancanadienne qui furent remplacées, après la Révolution Tranquille, par un nationalisme territorial faisant coïncider le territoire de la province de Québec avec la Nation canadienne-française (Martel, 1997). Cette scission entre le Québec et les communautés francophones hors-Québec a eu pour conséquences, à cause du manque de protection des droits linguistiques des Francophones hors-Québec, d'accélérer le processus d'assimilation linguistique et culturel de ces dernières (Bergeron et Beaulieu, 2002 ; Langlois, 2000), mais aussi de susciter des reformulations identitaires nouvelles, reflétées par des appellations telles que « Franco-Manitobains », Fransaskois..., etc. En conséquence, il faut constater avec Cardinal et Dobbon (2003) que : « Les francophones hors Québec occupent dorénavant une place bien marginale dans l'imaginaire politique du Québec ». C'est donc aussi l'abandon du paradigme d'une grande famille canadienne-française « dont les ramifications s'étendaient aux quatre coins du continent » (Bergeron et Beaulieu, 2002, p. 114) et les frontières qu'on a voulu lui substituer, que ces revendications interpellent. Ces dernières remettent en question, les *conditions* d'inclusion de leurs partisans, qui cherchent moins à se couper ou à s'exclure de tel ou tel groupe qu'à négocier les conditions de leur inclusion. Nous remarquons qu'ils visent ainsi à se rattacher, dans leur spécificité, à deux trames pancanadiennes : celle de la francophonie et celle du fait métis. À la recherche d'un nouveau point d'ancrage donc, ils proposent comme antidote à un sentiment de ne *plus* appartenir, l'investissement d'un « nouvel » espace, d'une autre géographie humaine.

¹³⁶ *Ibid.*

Commentaires finaux à ce chapitre

De la judiciarisation de l'identité métisse comme rituel : le rôle de la C.M.D.R.S.M. comme véhicule de passage.

Un nombre croissant de groupes se revendiquant comme métis tentent d'articuler les critères mis en place dans l'arrêt *Powley*. Cela a pour effet de ritualiser les conflits et tensions à l'origine de ces demandes, conflits qui, selon les contextes, se manifestent par une violence plus ou moins ouverte. Un membre de la CMDRM, appartenant au Clan Côte-Nord où, comme nous l'avons mentionné, les tensions liées aux négociations de l'Approche Commune se sont manifestées par des actes violents, remarque ainsi :

[Powley] nous a donné un côté légal. C'est ça, si Powley existe pas on n'est pas ici. On serait obligé de se battre dans la rue On serait peut-être Powley en train de se faire, parce que même si Powley aurait pas existé on aurait pas laissé ça aller pareil (610021).

Les rites associés au champ politique ou juridique¹³⁷ ont fait l'objet d'un certain intérêt de la part d'ethnologues et d'anthropologues parallèlement au développement du champ de l'anthropologie politique, au travers d'études portant sur l'imbrication du politique et du social, sur les symboliques du pouvoir (Gluckman, 1963 et 1965), sur les rituels mis en scène (voire sur la « théâtralisation » du pouvoir) visant à sa légitimation ou à son maintien (voir notamment Abélès et Jeudy, 1997 ; Balandier, 1967, 1992 ; Abélès¹³⁸, 1990, 1997, 2007 ; Bierschenk, 1995). Ces questionnements continuent de faire l'objet d'études approfondies qui cherchent à comprendre plus particulièrement la façon dont les rituels

¹³⁷ Ces rites sont souvent catégorisés comme rites profanes. Pour une discussion sur la singularité des rites profanes par rapport aux rites sacrés et sur l'interprétation, contestée par plusieurs, de la recrudescence des rites profanes comme perte de sacralité ou de recul du religieux, voir : Abélès, 1989 et Rivière, 1998, 2010 et Roberge, 2006, p. 214.

¹³⁸ Pour Abélès, le rite ne renvoie pas seulement au caractère récurrent de certaines activités qui rythment la vie privée ou publique (1989, p. 127), mais comporte une portée symbolique dépassant le contexte particulier de son déroulement. En l'occurrence certains rituels politiques en France doivent être replacés « dans le contexte plus général de la symbolique républicaine » (p. 140). En outre, les travaux d'Abélès sont intéressants en ce qu'ils s'interrogent sur la valeur performative – ils incorporent (*embodie*) un message-, communicationnelle des rituels – par leur nature réitérative prenant tout le monde à témoin (voir Jenkins, 2004 et Rivière, 1995) et particulièrement sur la relation qu'ils entretiennent avec les média.

influencent, encouragent, ou apaisent les conflits dans les mises en scène qu'ils en font, en insistant sur le rôle et l'importance des spectateurs et des intentionnalités des acteurs (Grimes *et al.*, 2011 ; Hughes-Freeland et Crain, 1998). En contraste avec la remarque de Durrill selon qui : « anthropologists in particular often think of rituals as an antidote to conflict » (Durrill, 2006, p. 149), ces études montrent que le rituel n'a en réalité pas comme fonction principale de solutionner ou d'éviter le conflit et que la ritualisation du conflit ne l'évacue pas nécessairement ou pas totalement.

L'étude de la structure politique que représente la C.M.D.R.S.M. nous a permis de mettre en valeur la présence d'actes rituels, constitutifs des stratégies mises en place par l'organisation politique : constitution d'une barrière entre un intérieur et un extérieur (par le rituel d'inclusion des membres notamment), mise en visibilité (par les liens établis avec d'autres associations politiques métisses) et, ainsi, renforcement de sa légitimité aux yeux de ses membres et de l'extérieur. Nous voulons ici adopter une perspective plus large et replacer ces actes rituels dans le grand rituel allant de pair avec la judiciarisation de l'identité métisse qui les englobe. Comme nous l'avons vu, la C.M.D.R.S.M. joue un rôle central comme organisation soutien et constitue un laboratoire des stratégies de lutte, le lieu de la mise en place du discours de lutte dont elle est aussi le véhicule à l'extérieur de son enceinte. Elle joue donc un rôle fondamental dans le rituel complexe dans lequel ses membres sont engagés : un rituel de « ré-inclusion ».

Ce rituel suit le cycle séparation-marge-agrégation défini par Van Gennep (1981). Ainsi, l'émergence de la C.M.D.R.S.M., comme ordre particulier et groupe exclusif, rime avec la première phase de séparation et les rites ou ritèmes que nous avons décrits, telles l'acceptation de nouveaux membres ou l'exécution de l'hymne métis qui participent du renforcement de cette séparation par une cohésion de groupe et la revendication d'une différence. Le site Internet, le porte-parole de la C.M.D.R.S.M. et l'utilisation des médias participant de la structure des communications¹³⁹ (Rivière 1995) renforcent la frontière entre l'extérieur et l'intérieur mais véhiculent aussi les stratégies que le groupe veut mobiliser pour convaincre et optimiser ses chances de « passer ». Enfin, nous avons insisté au cours de notre analyse sur les efforts d'homogénéisation du discours et de l'image exposés à l'extérieur de la C.M.D.R.S.M. Cela témoigne d'une volonté de minimiser les

¹³⁹ Elle est en ce sens indissociable de la structure des moyens où nous incluons le drapeau/ le logo, l'hymne.

« dérapages » ou « perturbations », ces « contre-structures » dont parlent Rivière (1995) et Victor Turner (1969) qui menaceraient le bon déroulement du rituel¹⁴⁰.

D'autre part, les membres de la C.M.D.R.S.M. se trouvent actuellement dans une situation liminaire au sens où Victor Turner a pu la décrire : « Liminal entities are neither here nor there; they are betwixt and between the positions assigned and arrayed by law, custom, convention and ceremonial » (1969, p. 95). Ils ont effectivement pour l'instant un statut indéterminé qui, selon Turner, peut donner naissance à un sentiment d'étroite camaraderie entre les individus partageant cet état de marge (p. 95)¹⁴¹. Force est de constater que la C.M.D.R.S.M. cherche de plusieurs façons à renforcer la cohésion de ses membres, au-delà du partage de la même condition. La C.M.D.R.S.M. constitue l'espace de cette marge : un espace de détachement temporaire dans lequel le groupe se réinvente, tisse de nouveaux liens, se prépare pour l'avenir. La « formation » au nouveau statut potentiel dont parle Turner ne se transmet pas de l'extérieur mais émerge à l'intérieur du groupe, qui cherche ainsi à s'organiser et à prévoir son avenir, agissant comme si, se reconnaissant entre eux, ils étaient déjà reconnus de tous. Au cours de cette phase liminale et de préparation, certains des membres de la C.M.D.R.S.M. jouent un rôle plus prépondérant que d'autres et c'est le cas des membres dirigeants/fondateurs. La structure hiérarchique de la C.M.D.R.S.M. fait partie intégrante de cette préparation, de cette « organisation » de la lutte¹⁴². Ainsi, si « liminalité » et « structure » se trouvent en opposition à plusieurs reprises dans l'étude de Turner, il définit tout de même, au cours de son analyse, la notion de « *communitas normative* » qui nous paraît ici fort pertinente, liée

¹⁴⁰ A titre d'exemple, considérons le fait que le site Internet ne comporte pas d'espace où les lecteurs puissent laisser des commentaires. Cela pourrait en effet menacer l'efficacité de la structure des communications.

¹⁴¹ Nous renvoyons ici aussi aux études sur le lien entre les « arrangements symboliques » et le renforcement de la cohésion des groupes, dont l'étude de Bierschenk (1995) sur le rôle des rituels politiques dans le renforcement de l'identité ethnique des Peuls du Bénin offre un exemple. Son article comporte également une recension de la littérature anthropologique portant sur les rituels politiques, qui montre que cet intérêt n'est pas récent.

¹⁴² L'on compte cependant aussi d'autres participants qui jouent un rôle nécessaire au déroulement du rituel et qui en influenceront sans doute le résultat, dont les avocats des deux parties, en prenant la parole au nom de la C.M.D.R.S.M. et en adoptant un langage recevable (ils participent ainsi aussi à la structure des communications), les chercheurs qui gravitent autour de la C.M.D.R.S.M. et jouent un rôle plus ou moins important dans la preuve ou l'argument apportés en cour, le juge qui décidera du passage ou non, le gouvernement du Québec et les « autres » qui ne reconnaissent pas la présence de Métis sur le territoire.

à une période de marge qui perdure dans le temps, en donnant naissance, dans la marge, à une forme d'organisation :

Normative communitas where under the influence of time, the need to mobilize and organize resources, and the necessity of social control among the members of the group in pursuance of these goals, the existential communitas is organized into a perduring social system (1969, p. 132).

La C.M.D.R.S.M. correspond donc à un espace liminal structuré dont l'objectif est que le rite se déroule de façon satisfaisante et qu'il y ait passage. À l'issue du procès qui mettra potentiellement fin à cette période liminaire, les membres de la C.M.D.R.S.M. seront soit ré-inclus avec un statut particulier de Métis qui leur donnera certains droits, soit, si leurs demandes ne sont pas validées, ré-inclus sans que leur statut ne change.

Nous voudrions à présent remonter en amont de la séquence de mobilisation des membres de la C.M.D.R.S.M., au moment précédent, menant à la phase de séparation sanctionnée par l'émergence de la C.M.D.R.S.M., pour comprendre à quoi s'est juxtaposée cette « mise en place politique » que constitue la C.M.D.R.S.M. Cela permettra de mettre en relief la manière dont s'est opéré le transfert d'un sentiment d'appartenance identitaire de la sphère privée à la sphère publique. Particulièrement, nous observerons comment s'articule le terme « métis » au travers des revendications des membres de la C.M.D.R.S.M., et à quelles pratiques ses membres se rattachent. Nous tenterons enfin de comprendre comment était vécue cette identité dans la sphère individuelle et/ ou familiale avant l'émergence de la C.M.D.R.S.M., et ce que cette émergence a concrètement changé pour les membres.

Chapitre 4. Passage et articulation d'une identité métisse dans la sphère publique

La C.M.D.R.S.M. a émergé en réaction d'une part, au contexte lié à l'Approche Commune et, d'autre part, aux nouvelles possibilités ouvertes par l'arrêt *Powley*. La C.M.D.R.S.M. constitue, à maints égards, un point d'énonciation permettant d'articuler les revendications de ses membres de sorte qu'elles soient audibles et acceptables selon les critères posés par les tribunaux. En ce sens, elle permet à ses membres de pouvoir se dire et de se définir dans l'espace public. D'autre part, l'organisation que constitue la C.M.D.R.S.M. permet simultanément l'incarnation (*embodiement*) d'une identité collective.

La rapide émergence de la C.M.D.R.S.M. ainsi que sa capacité à rassembler un nombre important d'individus ont suscité une certaine incompréhension de la part du public au Québec, la même incompréhension que celle qui accompagna les réactions dont nous avons fait état suite aux négociations de l'Approche Commune. Cette incompréhension est certes liée à une conception des dynamiques identitaires à l'œuvre dans la mobilisation de la C.M.D.R.S.M. comme strictement utilitaristes, purement stratégiques, dénuées de substance. Elle est également liée au fait que la C.M.D.R.S.M. constitue le véhicule qui permet le transfert d'une identité jusqu'alors confinée à la sphère privée à une identité revendiquée dans la sphère publique. Par conséquent ceux qui constituent actuellement les membres de la C.M.D.R.S.M. étaient encore avant 2005 « invisibles » aux yeux du grand public. La nouveauté de ces énonciations identitaires ne justifie pas qu'on écarte leurs revendications du revers de la main, mais plutôt qu'on s'attache à comprendre les mécanismes et dynamiques qui ont amené à l'expression de revendications dans la sphère publique. Nous avons déjà répondu en partie aux attaques les plus communes sur le registre de l'authenticité, liées aux craintes fort justifiées de crispations identitaires, dans le cadre plus général des revendications de minorités fondées sur une « différence culturelle ». Nous souhaitons ici analyser les dynamiques identitaires à l'œuvre dans ce transfert entre espace privé ou familial et sphère publique. Il faut noter dans un premier temps, tant dans le discours de la C.M.D.R.S.M. en tant que groupe, que dans celui des membres pris individuellement, que l'émergence de la C.M.D.R.S.M., qui correspond au début de l'organisation de la lutte, n'est pas donnée à voir comme une construction *ex nihilo*, mais comme le moyen d'un déplacement contraint et donc nécessaire de la sphère privée à la sphère publique. Nous souhaitons d'abord nous intéresser au discours que la

C.M.D.R.S.M. véhicule quant au caractère relativement récent de sa formation; nous verrons ensuite la façon dont s'est opéré ce transfert. Au moyen d'entrevues individuelles avec près de trente membres de la C.M.D.R.S.M., nous souhaitons mettre en valeur ici le vécu de cette identité à l'échelle individuelle avant l'émergence de la C.M.D.R.S.M. Il s'agit, en fin de compte, de comprendre pourquoi l'identité métisse dont les membres de la C.M.D.R.S.M. se revendiquent actuellement a été cantonnée à la sphère privée ou familiale, et la façon dont elle s'exprime actuellement dans la sphère publique.

A. L'articulation du terme « métis » au travers des revendications des membres de la C.M.D.R.S.M.

Tous les informateurs avec lesquels nous nous sommes entretenue s'identifient actuellement comme Métis lorsque la question leur est posée directement : ils répondent invariablement « Métis, je suis Métis ». Nous savons que la définition ou le balisement de ce statut légal au travers de l'arrêt *Powley* a ouvert une voie et des possibilités réelles d'expression aux revendications cristallisées autour de cette catégorie ethno-légale de « Métis ». Nous souhaitons ici, sur la base des entrevues que nous avons réalisées avec certains membres de la C.M.D.R.S.M., tenter de mieux comprendre comment les revendications et le vécu de ces personnes sont articulés dans leur discours au terme « métis », en somme, comment ils se l'approprient et les revendications qu'il leur permet d'exprimer.

1. Le terme « métis » avant l'émergence de la C.M.D.R.S.M.

La première chose qu'il est important de souligner, est que tous les membres avec lesquels il nous a été permis de nous entretenir, à l'exception de deux d'entre eux, ont expliqué que le terme « métis » n'était pas utilisé par eux ou leur famille avant l'émergence de l'organisation politique qu'est la C.M.D.R.S.M. L'un de ces membres

mentionne que sa mère, originaire de Lourdes-de-Blanc-Sablon¹⁴³, utilisait le terme « métis », prononcé « métif », et il se souvient l'avoir entendue plusieurs fois dire : « on est des Métifs nous autres ». Tel autre se rappelle également avoir entendu ce terme au sein de sa famille. Il explique cela par le fait que son arrière-grand-père était un Métis de l'Ouest :

I.: Dans l'Ouest canadien, au Manitoba, quand le commerce de la fourrure est devenu comme exploité, trop exploité, qu'il n'y avait plus rien, ils [son arrière-grand-père ainsi que ses frères] ont migré icite au Québec. En arrivant icite au Québec euh... Charles J. il s'est marié avec une Indienne, lui il était Métis, il s'est marié avec une indienne, Agnès S.

[...]

E.: Dans votre enfance est-ce que ça se disait qu'on était Métis ?

I.: Ben oui surtout dans ma famille, ici dans le village on nous appelait les sauvages. Je me suis toujours affirmé comme étant Métis, dans ma famille on a toujours été affichés comme ça (610025).

En réalité, l'informateur met en relief le fait que sa famille utilisait le terme « métis », mais que, le terme utilisé dans le village était « Sauvages », non métis. L'informateur choisit de rapprocher, sans autre forme d'explication, comme une évidence, ces deux termes pour les rendre synonymes.

À la question : « lorsque vous étiez jeune est-ce qu'on utilisait le terme métis ? », le reste des informateurs ont tous répondu par la négative : « non, le terme de métis ça n'a jamais été utilisé ». Les informateurs n'ont donc pas utilisé ce terme pour parler de la façon dont ils s'identifiaient avant l'émergence de la C.M.D.R.S.M. au cours des entrevues, bien qu'ils s'identifient tous comme Métis à l'heure actuelle. Le terme « métis » était cependant connu des informateurs avant l'émergence de la C.M.D.R.S.M., notamment pour avoir été mentionné à l'école, mais ce terme renvoyait exclusivement aux Métis de l'Ouest : « on connaissait ça un peu. C'était Louis Riel... mais c'était pas au Québec » (610062).

Le terme qui correspondait à des individus d'origines mixtes avant le début de la mobilisation politique n'était pas « métis » :

I.: on n'appelait pas ça métis, pas du tout, c'était avoir du sauvage. Ma grand-mère avait

¹⁴³ Il s'agit d'un village traditionnellement francophone de la Basse Côte-Nord (voir Tremblay et Gold, 1973).

du sauvage c'était comme ça.

E.: Donc vos parents n'utilisaient pas le terme de métis ?

I.: Non (61003).

Cette expression « avoir du sauvage » signifie avoir de la parenté « sauvage », et donc avoir du sang « sauvage ». L'emphase placée par la C.M.D.R.S.M. sur la capacité à montrer ses origines mixtes par le biais de la généalogie, sur laquelle repose en grande partie l'inclusion dans la C.M.D.R.S.M., trouve donc sa source dans la façon dont les individus eux-mêmes perçoivent un certain aspect de leur identité. Au cours des entrevues, les informateurs se définissent en premier lieu selon leur double héritage et amènent assez systématiquement des détails concernant leur généalogie. Ainsi, à la question « Pourquoi avez-vous décidé de joindre la C.M.D.R.S.M.? », un informateur répond par exemple : « Je savais que j'étais Métis, que j'avais de la descendance autochtone » (610061), un autre :

J'ai rentré (dans la C.M.D.R.S.M.) parce que moi je savais, Maman nous en avait déjà parlé, que on trouverait dans les archives que les parents... y en avait un qui était marié, c'était marqué, « à une sauvagesse » (610055).

Certains membres rapportent avoir fait ou être en train de faire des recherches généalogiques concernant leur famille, seuls ou aidés par un membre de la famille qui se charge de faire les recherches : « Oui, c'est mon frère Jean¹⁴⁴ qui fait plus de recherches ... la dernière fois que je lui ai parlé il avait six femmes micmacs » (610059). Un autre informateur m'a remis une copie d'un véritable dossier généalogique qu'il a constitué, comprenant un arbre généalogique et des copies de toutes les pages des registres contenant les noms de ses parents, plus d'autres articles tirés de revues historiques portant sur sa famille. D'autres enfin expliquent être aidés et/ou compter sur leurs représentants de clan pour obtenir plus d'informations sur leurs généalogies. En effet, certains représentants de clan sont particulièrement actifs en ce qui concerne les recherches généalogiques. Les représentants du clan Côte-Nord ont pu ainsi retracer jusqu'à une centaine de familles souches.

Ainsi, pour les informateurs, le terme métis est dans un premier temps compris comme

¹⁴⁴ Nom fictif.

signifiant « ayant du sauvage », comme le résume simplement un informateur : « Ben si on a des ancêtres Indiens on est sûrement des Métis » (610055). Le sang, en l'occurrence avoir du sang indien, apparaît donc comme un élément fondamental de la façon dont ils articulent le terme métis. Nous verrons plus tard que cette identification n'était pas exposée dans l'espace public et était en réalité, dans la majorité des familles, à peine énoncée. En ce sens l'auto-identification des membres restait très marginale avant que le terme « métis » soit investi du poids et de la valeur stratégique dont il fait actuellement l'objet. Ainsi que le résume un membre : « On a toujours su qu'il y en avait On en a toujours entendu parler mais on savait que ça avait pas d'importance » (610056).

2. L'auto-identification des membres selon une catégorie ethnico-légale à part

a. Métis et Indiens.

Au cours des entrevues, les membres prennent tous bien soin de distinguer entre « avoir du sauvage » et « être sauvage ». Prenons pour exemple ce que nous livre ce répondant :

On disait avoir du sauvage. Mais c'était pas être sauvage là, Indien, c'était pas ça. C'était avoir du sauvage (emphases correspondantes aux emphases des informateurs (61056).

Ce membre insiste immédiatement sur la différence entre « avoir du sauvage » et « être Indien », sous-entendant non-seulement qu'il ne s'identifie pas comme Indien, mais encore, que cette distinction qu'il opère vis-à-vis de son auto-identification reflète une différence, sinon tout à fait visible, du moins perçue, entre deux groupes ou sous-groupes. Encore faut-il tenter de comprendre ce à quoi renvoie le terme « indien » dans le discours des membres. Cette différence perçue s'est d'abord exprimée par une volonté de la part des membres de différencier leurs revendications de celles des Indiens, et leur volonté d'obtenir le statut de « Métis » et en aucun cas celui d'« Indiens ». Le terme « indien » est alors compris comme sanctionnant un statut légal et est associé aux réserves indiennes

ainsi qu'aux stéréotypes qui leur sont habituellement liés : pauvreté, alcoolisme, perte des traditions, acculturation, etc.... Les membres de la C.M.D.R.S.M. font écho dans leurs discours à la stigmatisation dont ont pu faire l'objet les Indiens. Cette stigmatisation émane de plusieurs sources dont les différents discours portés sur eux par l'enseignement scolaire, les médias, etc..., auxquels nous nous attacherons plus loin. Et il existe une forte volonté de la part des membres de la C.M.D.R.S.M. de se dissocier activement des préjugés entretenus à l'égard des Indiens résidant dans les réserves fédérales. Ces préjugés concernent surtout le taux de chômage élevé et la perte de valeurs traditionnelles. C'est pourquoi les membres que nous avons rencontrés insistent beaucoup sur le fait d'avoir toujours été en mesure, en prenant soin de ne pas dévoiler leurs origines mixtes, de travailler et de s'intégrer à la société dominante. L'allusion à ces préjugés est plus ou moins explicite :

Mon père, il m'en avait parlé, il savait qu'il avait de la descendance autochtone mais pour lui il en faisait plus ou moins de cas parce qu'on a tout le temps été du monde travailleur, pis on s'est toujours intégrés (610055).

Le membre cherche ici à insister à la fois sur le nouveau créneau, la nouvelle voie qu'a ouvert l'arrêt *Powley*, mais il offre également une explication quant à la relative nouveauté des revendications portées par la C.M.D.R.S.M. Il cherche, et les témoignages recueillis vont dans le même sens, à se différencier du statut d'Indien dans lequel ils ne se reconnaissent pas et à se dédouaner en quelque sorte de ces stéréotypes ou préjugés desquels ils ne veulent pas être les victimes par association. Les membres ont, à plusieurs reprises, insisté sur la nature de leurs revendications et des droits qu'ils réclament : soit des droits de chasse, pêche et cueillette à des fins de subsistance, qu'ils différencient des droits reconnus aux Indiens, notamment le droit d'habiter dans la réserve et d'y bénéficier d'un logement et le fait qu'ils ne paient pas d'impôts dans ces dernières. Ces membres expliquent ainsi :

Juste pour ça là, sans avoir de redevances d'Hydro Québec là et des affaires de même là, juste pour des droits de chasse et de pêche et un chalet (610060).

On est pas des bien-être là, tout le monde travaille [parmi les membres de la C.M.D.R.S.M.], tout le monde travaille, tout le monde a des maisons, tout le monde paye

des taxes (610025).

La comparaison et le contraste avec la situation et les droits des Indiens statués sont toujours plus ou moins explicites dans la façon dont les membres de la C.M.D.R.S.M. s'identifient et expliquent le mouvement de revendications identitaires auquel ils participent. L'idée d'habiter dans une réserve leur paraît inconciliable avec la manière dont ils s'auto-définissent : comme des « gens libres », ce que reflète une conception de l'utilisation du territoire qui rejette limites et droits exclusifs. La réserve coupe les Indiens de leurs modes de vie traditionnels, rapportent les membres de la C.M.D.R.S.M., ce qui amène plusieurs d'entre eux à conclure que précisément, c'est parce que eux ne vivent pas dans des réserves qu'ils ont pu davantage continuer la pratique de leurs activités et garder contact avec la nature, bien qu'aucun droit particulier ne leur soit reconnu. Le témoignage de cette informatrice illustre le ressenti de plusieurs :

mon mari, il va sur la réserve leur vendre des lièvres aux Indiens, eux autres, ils vont plus en chercher (610055).

Cependant, plusieurs informateurs ont des parents dans les réserves. C'est le cas de ce membre par exemple qui explique l'histoire de sa famille et particulièrement de son arrière-grand-père et du frère de ce dernier :

Pis Alexandre, le frère de Charles, il s'est marié avec Thérèse M., à Sept-Îles sur la réserve indienne, ça fait que toute la branche à Alexandre à Sept-Îles, ils ont toujours demeuré sur la réserve indienne, mais pas l'autre branche, avec Charles qui était mon arrière-grand-père, eux ils ont toujours resté hors-réserve. Ça a fait deux familles complètement séparées. Ça fait que mon arrière-grand-père, lui que je t'ai montré là [en photo], eux autres ils ont jamais travaillé pour personne, ils ont toujours vécu de chasse et pêche, jamais autre chose (610025).

Ainsi, simultanément, le discours différentialiste que nous venons de décrire se trouve nécessairement nuancé, voire mis à mal, dans les témoignages des informateurs.

b. La vision des anciens

Les membres de la C.M.D.R.S.M. ont beau justifier leur revendication d'un statut de Métis et non d'Indiens statués, ils ont beau s'attacher à mettre en valeur ce qui les

sépare de ces derniers en se définissant par la négative, il n'en demeure pas moins que ce discours dichotomique se trouve mis à mal par les témoignages de certains membres, notamment ceux âgés de 65 ans ou plus. En effet, ces derniers ont souligné l'importance des contacts qu'ils ont pu avoir avec ces « Indiens ». Il ressort certes des témoignages recueillis qu'il y avait bien une différence perçue entre nos informateurs et les « Indiens ». Certains outils, par exemple, étaient attachés spécifiquement à ces derniers : cet informateur parle de la façon dont son grand-père a construit sa maison et décrit le type de pelles utilisé au début du XX^e siècle :

... pis il avait même pas de pelle en métal il avait une pelle en bois. Eux autres, les Indiens, ils faisaient des pelles en bois plus courtes. C'était plus étroit, c'était fait comme en forme de cuillère. Ça c'était fait pour balayer la neige ... quand ils trappaient le castor aussi pour enlever la slush dans l'eau pis la glace là ils pelletaient le trou pour aller mettre le piège. C'était la pelle qui servait à tout ça. Cinq pieds de long... (510029).

La connaissance de l'utilisation de la pelle décrite témoigne des interactions et des échanges qui avaient lieu entre les différents groupes. Certains informateurs parlent d'autre part de certaines caractéristiques comportementales :

on savait qu'ils étaient pauvres, ils étaient gênés, ils étaient timides (610057).

Mais les membres ont surtout mis en relief leurs interactions avec les « Indiens », notamment des situations d'entraide dans les moments difficiles face au rude mode de vie de la Côte-Nord. Par exemple, plusieurs ont rappelé que la population aidait ces Indiens, considérés comme particulièrement pauvres :

à Mingan y avait une réserve, eux autres on les a bien connus les Indiens. Pierre... c'était un de mes grands chums ça on a grandi ensemble, on a joué ensemble, tsé. Ça fait que les Indiens c'était... comme les Blancs, on les acceptait pis... on leur donnait à manger, quand ils partaient dans le bois là. Ils avaient rien à manger ces gens-là... Oh oui, c'était plutôt un respect pour eux, parce que on voyait la pauvreté d'eux autres. Pis c'était des gens qui avaient pas le don de la parole. C'est des gens qui avaient pas beaucoup d'instruction (610060).

En outre, lorsque, pour chercher à déplacer les habitants de Uashat à Sept-Îles vers la réserve de Malioténam dans les années 1960, un fil barbelé fut placé tout autour de la réserve, les informateurs qui s'en souviennent racontent leur refus de se voir coupés de

leurs amis, de leurs connaissances avec qui ils avaient l'habitude de jouer ou d'aller à l'école :

On avait fait un trou en-dessous de la clôture, du côté de la mer, parce que y avait pas de route là à ce moment-là. Pis on passait par dans le trou pour aller manger de la bannik pis on rentraient par au-dessous de la clôture... Ben on avait des amis dans la réserve, pis on en a encore (610055).

La réserve? Ah pfff on tenait pas compte de ça. En 57 quand ils ont clôturé, ils ont fait une clôture tout autour avec du fil barbelé, ça c'est parce que les Indiens refusaient d'aller à Malio¹⁴⁵ fait qu'en faisant ça ils voulaient mettre une pression sur eux pis les obliger à quitter... Là, nous là, ils avaient coupé le contact avec nos amis de l'autre bord de la clôture... fait qu'on faisait des trous en-dessous de la clôture. En un mois la clôture était toute effilochée. Pis... la place où y avait le plus de filles, c'était la réserve (rires) (610064).

Cependant, les informateurs opposent « l'ancienne génération d'Indiens » qui continuait ses activités traditionnelles et la « nouvelle génération » qui semble en être coupée. Un répondant explique ainsi :

Aujourd'hui on dirait qu'ils sont plus sauvages qu'ils étaient, les plus âgés vont parler là mais les plus jeunes là... ils parlent pas (610055).

Les autres les anciens ils ont vu la misère ma fille, pfiouu... aujourd'hui c'est honteux c'est le paradis, des roues 4 par 4 [...] Eux autres c'était pas ça, à 50 ans, 59 ans c'était un vieillard fini, j'ai vu ça moi (610057).

Les informateurs les plus âgés rapportent donc qu'un réel fossé s'est creusé. A preuve, lorsqu'ils parlent de l'ancienne génération, ces informateurs semblent avoir du mal à utiliser les catégories de « Blancs » et d'« Indiens » sans nuancer leurs propos. Certains se sont trouvés contraints de préciser, se sentant quelque peu limités par des termes aujourd'hui si chargés de sens, que « ça se parlait pas de même là Blanc et Indien » (610056) ou encore « jamais j'ai entendu parler mes parents de même là un Indien ou un Blanc » (610061). Les informateurs insistent sur le fait que les anciennes générations se cotoyaient beaucoup plus qu'aujourd'hui :

Les vieux Indiens que j'ai connus là y en avait pas beaucoup qui buvaient là pis qu'étaient ... euh comme les jeunes de la génération d'après là pis j'en ai connu des très vieux pis les Blancs qui venaient de par ici ils se connaissaient énormément pis ils avaient beaucoup de respect un envers l'autre. Autant les Indiens connaissaient ces

¹⁴⁵ Les gens de la région utilisent très fréquemment l'abréviation « Malio » pour Malioténam.

Blancs là, mais ils allaient chez eux aussi (610059).

L'informateur poursuit en racontant qu'à l'occasion de l'anniversaire des cinquante ans de vie religieuse d'un membre de sa famille, son beau-père avait monté un sketch :

Toute la famille, ils ont imité un peu ce qui se passait à l'époque. Tu vois mon beau-père faisait l'Indien un tel monsieur Mestocoshô qui allait chez lui pis son beau-frère faisait le père, pis il disait « venez monsieur Mestocoshô » pis là il rentre chez lui, ça s'échangeait de la viande de bois, pis des affaires... là ils ont connu ça toute leur vie...(610059).

Plusieurs informateurs mettent en relief des interactions sociales qui faisaient fi des limites d'une réserve ou de toute autre tentative de séparation entre les populations :

Y en avait une [réserve] mais pour nous on... c'était pas ... pour nous c'était physique pour nous si tu regardes chez nous où la maison était construite, c'était sur le coin de la réserve, c'était pareil [...] Tous les gens alentour là, c'était tout métissé. Sa mère c'était une Indienne l'autre c'était son père. Tout le tour là les G. ils avaient pratiquement tous marié des Indiennes, N. leur mère était une Indienne. C'était ça... les P. ... Là t'avais la rue ils étaient de l'autre côté de la rue. C'était la même chose d'un bord pis de l'autre, mais là la réserve était d'un côté, pis de l'autre côté, ben t'avais le frère, la sœur, le beau-père, la belle-mère. C'était ça (610064).

Un autre informateur se souvient de l'ancien village de Moisie¹⁴⁶, à quelques kilomètres de Sept-Îles :

Moisie c'était comme comment je pourrais bien te dire ça... c'était comique. C'était à peu près 250 pis 250 si on prend là des Blancs là, pis des Indiens. Mais ça faisait 100 ans qui étaient ensemble fait que là c'était plus des Blancs c'était plus des Indiens là, c'était tous des Métis. Fait que là les gens ils allaient à la chasse fait qui laissaient leurs enfants dans les familles, fait que là les gens là ils étaient tout bilingues là à Moisie c'était rare, les gens qui parlaient pas le montagnais pis le français. Pis y avait beaucoup d'anglophones, d'écossais pis d'irlandais. Les Indiens là pour eux un enfant un village c'était « c'est pas mon enfant c'est l'enfant du village ». Il rentre chez vous là, personne va l'envoyer¹⁴⁷... Le gouvernement a fermé le village. Les gens ils sont partis du village, ils sont rentrés dans la ville de Sept-Îles. Pis quand j'étais au Cegep moi c'était tout petit

¹⁴⁶ Ce village a été fermé en 1967. La présence européenne à Moisie date de l'établissement d'un poste de traite dans le dernier quart du XVII^e siècle (Dufour, 1996, p 198-199). Elle s'accroît à partir du milieu du XIX^e siècle. Le village devient par la suite un village de pêcheurs. Au cours de ces dernières années, plusieurs familles ont décidé de retourner sur les traces de l'ancien village, et certains s'y sont construit des abris de fortune. Les « squatteurs de Moisie » comme certains les appellent, ont été amenés à quitter les lieux par le gouvernement du Québec pour occupation illégale du territoire dont le ministère des Ressources Naturelles et de la Faune détient le titre foncier. Certaines de ces personnes sont membres de la C.M.D.R.S.M.

¹⁴⁷ « Envoyer quelqu'un » ou « se faire envoyer » est une expression locale signifiant demander à quelqu'un de partir, de quitter les lieux ou se faire expulser, se faire sortir d'un endroit.

comme une petite parenté. Moisie c'était des Naskapi, Sept-Îles c'était des Montagnais pis y avait un froid, le froid était plus grand entre les Montagnais et les Naskapi qu'entre les Blancs pis les Montagnais ou les Blancs pis les Naskapi (610064).

Si les témoignages des anciens permettant de nuancer ce discours différentialiste dans la durée en posant que cette différence perçue ne l'a pas toujours été de manière aussi forte, ils révèlent aussi qu'un fossé s'est creusé avec la nouvelle génération d'Indiens statués : les rapports sociaux sont différents et les contacts beaucoup plus sporadiques; ils ne partagent plus le même mode de vie. Tout cela vient conforter en définitive le sentiment des membres plus jeunes de la C.M.D.R.S.M. Si, dans le discours des membres les réserves indiennes étaient « juste physiques », elles ont eu pour effet de matérialiser dans le paysage social une frontière qui est venue bouleverser ce qui était perçu comme l'équilibre d'une population que l'enclavement de la Côte-Nord avait maintenue socialement et économiquement à peu près homogène parce qu'elle partageait un mode de survie.

Ces membres ont parlé de la nature des relations qu'ils entretiennent avec les Indiens qui, si elles ne sont pas de la même ampleur qu'elles le furent, viennent nuancer le tableau contrasté des deux groupes. Deux d'entre eux ont rapporté que des membres de leur famille proche (frères et sœurs) avaient épousé des Indiens statués. Un autre raconte, avec une fierté non dissimulée, qu'il a même fréquenté la fille du Chef de la réserve lorsqu'il résidait encore à Shefferville :

Y avait des Naskapi et des Montagnais. Mais c'est deux identités complètement différentes... Les Montagnais, j'ai jamais eu de problèmes avec eux autres, c'est du monde vraiment sympathique. J'étais le seul Autochtone métis qui jouait avec eux autres au hockey. J'ai même sorti avec la fille du chef [rires] (610061).

Il signale cependant le poids qu'ont pris les catégorisations légales et leur intériorisation d'un côté comme de l'autre, ce qui a eu pour effet de dresser un mur, de plus en plus difficile à ignorer.

c. Familles métisses, familles pionnières

Les membres de la C.M.D.R.S.M. du Clan Côte-Nord justifient d'autre part leurs revendications actuelles par leur appartenance aux familles pionnières qui se sont installées

sur le littoral durant le premier mouvement de peuplement permanent, à partir de milieu du XIX^e siècle. Rappelons qu'avant cette date, le monopole de la Compagnie de la Baie d'Hudson faisait en sorte que le territoire était fermé et il était interdit à tout individu de s'approcher à plus de vingt lieues des limites du Domaine pour commercer avec les Indiens, comme l'explique Hind ([1863] 2007):

The shores of the King's Posts and the Seigneurie have been rigidly kept as a hunting preserve by the C^e and the few and scattered settlements which they contained were all under their management and control (p. 132).

Le témoignage de Placide Vigneau, gardien du phare de l'Île aux Perroquets (située dans l'Archipel de Mingan), rapporte dans son journal en date du 27 et 28 mai 1857, la mésaventure de cinq familles qui partirent en chaloupe avec quelques autres jeunes gens du Havre aux maisons (Îles de la Madeleine) pour se rendre à Mingan. Ils y débarquèrent une partie de leurs bestiaux, et équipements, explique Vigneau :

avec l'intention de s'établir; mais l'agent de la compagnie de la Baie d'Hudson s'y opposa de toutes les forces.... Peu s'en fallu qu'ils retournassent aux îles de la Madeleine... mais ils rencontrèrent un Père (Arnaud, Français venant d'Avignon en France) qui leur fit entrevoir la possibilité de s'établir entre Mingan et la rivière St-Geneviève... (p. 9).

Ils rembarquèrent leurs bestiaux et autres effets et se dirigèrent vers l'est pour s'établir finalement à Pointe aux Esquimaux (Havre Saint-Pierre).

La vallée du Saint-Laurent est ainsi à majorité autochtone jusqu'au milieu du XVII^e, et la Côte-Nord reste dans sa majeure partie peuplée d'Autochtones jusqu'au début du XIX^e siècle. La présence européenne, qui se résumait avant cette date aux quelques commis ou engagés des postes, n'y se développera que lentement¹⁴⁸ à partir de la deuxième moitié du XIX^e siècle par l'implantation de pêcheurs venant de Gaspésie, du Bas Saint-Laurent, des Îles de la Madeleine qui se rendaient déjà sur la côte l'été (voir Brussières, 1963). Les membres interrogés se posent comme les descendants de ces familles venant, dans notre échantillon, principalement de Gaspésie, de la rive sud du Saint-Laurent. Nous savons que

¹⁴⁸ En 1861, Hind estime à 4 413 personnes la population de Port-Neuf à Blancs-Sablon. Au début du XX^e siècle, l'avocat et journaliste Eugène Rouillard fait état dans sa monographie sur la Côte-Nord du Québec de 9 000 à 10 000 personnes résidentes sur la Côte-Nord entre Port-Neuf et Natashquan, dont environ 1 660 Indiens (p. 17).

ces familles ont poursuivi un mode de vie semi-nomade avant de s'établir définitivement sur la Côte-Nord (Lepage, 1996, p. 242), elles vivaient de pêche et de chasse, les mêmes activités pour lesquelles les membres demandent actuellement des droits. Le géographe Bussières note en outre que :

peu d'habitants ont à cette date demandé ou obtenu des concessions de terrains du gouvernement et il est intéressant de noter que la majorité des établissements n'ont aucun titre de propriété et, dans le cas de la Seigneurie de Mingan, ont pris racine sans l'autorisation des propriétaires légaux (p. 169).

Ainsi, les dates d'établissement ainsi que les trajets exacts de ces familles sont parfois difficiles à retracer. Les recherches généalogiques menées par les membres visent ainsi non seulement à montrer la prépondérance des unions mixtes dans leurs familles mais également à établir leurs origines et leur date d'arrivée sur la Côte-Nord¹⁴⁹, d'autant que plusieurs membres ont identifié des métissages dans leurs familles avant leur arrivée sur la Côte-Nord.

Mon père eux-autres ils venaient de Micmacs dans le coin de Restigouche sur la côte Sud, ce qu'on appelle l'autre bord du fleuve, la côte sud sur le bord du Nouveau-Brunswick, la Baie des Chaleurs ce coin là (610090).

Ainsi, la plupart des membres ont encore de la famille en Gaspésie ou sur la rive sud, régions avec lesquelles ils entretiennent, pour la plupart, une relation particulière :

Mon père il m'en avait parlé il savait qu'il avait de la descendance autochtone, eux autres mes ancêtres ils venaient de Gaspésie. [...] Avec mon père, j'ai surtout trappé avec mes oncles en Gaspésie, faire la chasse, la pêche, parce que c'était des familles nombreuses on était des grosses familles, fallait se cacher près des rivières à saumon moi j'appelais pas ça un acte de braconnage mais on pognait du saumon c'était pour s'alimenter c'était pour alimenter les familles, tsé c'était pas pour aller faire de l'argent (610061).

Ma mère était de Rivière St Jean, [...] mon arrière-grand-père viendrait de la Baie des Chaleurs de Grande Rivière, vois-tu là... ma grand-mère ben Pentecôte par son père qui a été adopté là. Mon arrière-grand-mère était de l'Île aux Coudres on l'avait jamais su par maman là. Pis du côté de mon père c'est acadien, mon frère a découvert [ça] en remontant, de Pigeon Hill au Nouveau-Brunswick dans le nord je suis allée par là avec mes sœurs pis on est restées assez bêtes là y avait un décor là c'était... on s'est dit grand père s'est installé dans un coin qui avait des ressemblances avec son coin... (610059).

¹⁴⁹ Elles sont également corroborées par les recherches de la Société Historique du Golfe de Sept-Îles qui a entamé le vaste projet de retracer les familles pionnières de la ville.

Il en ressort, que les membres justifient leurs revendications par leur appartenance aux familles-souches qui se sont installées dès le début de l'ouverture du territoire à la colonisation. Ils y voient un argument d'antériorité sur le territoire vis-à-vis du reste de la population blanche :

Moi je connais un Français, je me suis pogné un petit peu avec lui l'autre jour, parce qu'il me disait que j'étais un immigrant comme lui parce que lui ça fait 15 ans qu'il est dans le pays. Ça m'a extrêmement insulté ! Quand que je te montre des photos de même que mes arrières grands-parents ils étaient icite pis quand je me fais dire que je suis un immigrant, ben de la misère à accepter ça, ben de la misère ! Je sais que je fais partie des premières familles souches [il va chercher des photos de sa famille]. Comme tu peux voir ça date pas d'hier ces photos-là pis.... On a pas débarqué de sur un bateau hier (610061).

Au travers de cette identification aux familles pionnières, venues par bateau de Gaspésie et de la rive sud du Saint-Laurent, ainsi que des Îles de la Madeleine, c'est aussi un enracinement et une appartenance régionale qui sont mis en avant :

Moi je suis un nord-côtier, first l'eau salée pis de la glace. Je vais me battre pour mon pays qui est la Côte-Nord (610064).

Tous mes ancêtres dont j'ai entendu parler ils ont tous vécu de chasse de pêche pis de cueillette de subsistance. Mes arrières grands-pères ont toujours vécu sur le territoire ils ont défriché ces terres (610061).

Cet enracinement est d'autant plus profond que la région fut longtemps coupée des grands centres tels Québec ou Montréal, comme s'en souviennent les anciens :

Quand tu parles d'Ottawa aux gens ici, pour certains c'est tellement loin... Le gouvernement du Québec a pas su unifier son territoire. [Quand j'étais jeune], Sainte Anne de Beaupré, là c'était un beau voyage de noces : la place des miracles. Des fois ils allaient dans l'autre village il fallait que tu prennes un bateau. Le bateau allait pas à Québec, parce que t'avais pas de bateau de passagers, fallait que tu prennes des goélettes. La goélette elle pouvait aller à Matane, ensuite, à Matane, à Rimouski tu prenais le train, tu te rendais à Québec (610062).

Ça a drôlement fait du bien [la route]. C'est toute une indépendance pour nous autres. Nous pour aller à Sept-Îles ça prenait 5 jours 6 jours pour monter à Sept-Îles à pieds, mes vieux parents ont fait ça mon beau-père il allait chasser à Pentecôte à pied. Y as-tu pensé ? Y as-tu pensé ? À pied. Il y avait des montagnes là. Il dormait sur la chaussée, dans le bois (610053).

Les quelque dix heures qu'il faut aujourd'hui pour se rendre en voiture de Québec à Sept-Îles laissent à peine entrevoir la nature de l'isolement dont ces deux informateurs

témoignent.

B. Le mode de vie des Métis

Le terme « métis » se rattache ainsi dans un deuxième temps à un mode de vie. C'est la défense de ce mode de vie, perçu comme menacé, qui a précipité la mobilisation politique des membres de la C.M.D.R.S.M. Ce mode de vie est basé sur la chasse, la pêche et la cueillette. Bien que les cinq zones de la C.M.D.R.S.M. délimitent un vaste territoire et que les espèces chassées et pêchées varient selon les régions, le fait d'être « collé sur la nature » constitue la base du sentiment d'appartenance communautaire des membres de la C.M.D.R.S.M. : « ce qui nous réunit c'est la chasse et la pêche. Les autres cérémonies et rites sont plus individuels : ils font partie d'une quête spirituelle peut-être plutôt » (610097). A la question que placerez-vous au cœur de votre identité métisse, les membres interrogés répondent à l'unanimité la chasse, la pêche, les activités de cueillette :

C'est certain que nos activités de chasse, de pêche de cueillette, de vie en forêt, de vie en plein air, c'est vraiment ça le lien au sein de la Communauté C'est le lien, le lien, c'est la proximité avec la nature beaucoup, beaucoup, beaucoup (61003).

Toutes nos pratiques de chasse, de pêche, d'expéditions en forêt pour... même pour aucune raison, on va dans le bois parce qu'on est ben dans le bois. Être en contact de la nature c'est ça qui est au centre de notre identité (61002).

En réalité ce sont ces activités, en plus des liens de parenté, qui soutiennent ce sentiment d'appartenance pancanadien. Interrogé sur les liens entre les associations métisses hors-Québec et la C.M.D.R.S.M., son Président-Chef explique :

On a certains liens de parenté et puis on a une culture qui se rapproche beaucoup, sauf que c'est pas la même viande, pas la même nourriture, mais c'est semblable là ... La nature est pas pareil, mais c'est le mode de vie de chasse et pêche pour se nourrir, la même chose que nous, la cueillette. A partir de cette base-là, de nos droits ancestraux, on pense à peu près tous pareil (610009).

Le fait que différentes espèces soient chassées, pêchées sur le territoire délimité par la C.M.D.R.S.M. et que l'on puisse donc y observer plusieurs pratiques d'exploitation du

territoire, ne vient en aucun cas menacer le sentiment d'appartenir à un groupe qui lutte, selon ses membres, en vue d'un objectif commun : pouvoir continuer à pratiquer ses activités. Ce qui semble moins surprenant si l'on considère que la nature des espèces chassées sur les territoires revendiqués a considérablement changé au fil du temps, suite à toutes sortes de phénomènes d'ordre écologique, climatique et économique (dû à l'exploitation minière, aux projets hydroélectriques), si bien que certains des individus interrogés notent de grands changements dans leurs pratiques à l'intérieur d'une même zone géographique. Voici un extrait d'un échange entre trois membres : une femme et deux hommes :

I.1 : Il y avait des caribous qui venaient jusqu'au bout de la côte ici. Probablement que c'est de là que vient le nom des Ilets Caribou, probablement... c'est ça. Parce que je sais que mon beau-père lui il se souvient, quand il était jeune, qu'il en voyait, il en voyait pas des grosses hordes là mais il se souvient en avoir vu

I. 2 : Le dernier qui a été pris dans la Baie c'était Ambroise P. en 1957, il avait tué trois caribous entre Pointe-Noire et Sept-Îles. C'est les derniers caribous

I. 1 Oui ils sont loin asteure les caribous, oublie ça. Pis même depuis trois ans ça à l'air que y en a pas ben ben

I 3. ça arrivait par grandes hordes¹⁵⁰. Pis là lui [le caribou] il s'en va toujours dans la même direction, c'était une coupe à blanc. Pis ce qu'il ne mange pas il le piétine

I 1. C'est ça

I 3. Pis c'est long à repousser, ça prend cinquante ans pour repousser¹⁵¹ (610078)

Les membres actifs expliquent d'autre part avoir vu de nouvelles espèces proliférer sur la Côte-Nord, comme le chevreuil.

1. Rythme annuel

L'explicitation la plus éloquente du déroulement et de la nature de ces activités nous a été offerte par un membre originaire du Saguenay :

¹⁵⁰ L'informateur prononce « horde » mais le terme approprié est « harde » de caribous.

¹⁵¹ On appelle cette espèce de caribou le caribou forestier. Son aire de répartition comprend le nord-est du Lac Saint-Jean et de la Côte-Nord, mais elle est très discontinue et leur densité est difficile à évaluer. Cependant, les changements décrits par les membres correspondent aux données issues d'inventaires aériens qui montrent une chute démographique ainsi qu'un déplacement de l'aire de répartition vers le nord (MRNF 2008).

Je vais te parler de mes activités à moi, je viens juste de sortir¹⁵², de terminer avec [...] mon frère de fendre notre bois de poêle tous les deux on fait 20 cordes de bois à peu près par année. Des fois moins. Au printemps comme ça, on sort le bois à l'automne, donc à l'automne on coupe le bois en forêt, on abat, aux fêtes quand le lac est gelé on dit charroyer, on transporte le bois d'un côté du lac à l'autre, au lac Xavier parce que on vit beaucoup au lac Xavier nous depuis 35 ans on amène le bois en tas, au printemps au mois d'avril là quand on est capable de sortir le fendeur de la cabane, on sort on fend, on va le laisser comme ça là sur le tas ensuite on le laisse sécher deux trois semaines, ensuite on le corde, on le transporte ici pour chauffer la maison parce que en partie la maison y a poêle en haut et j'en mets au lac Xavier. Ça ça m'occupe une partie du printemps. Pendant l'hiver je pratique beaucoup d'activités de plein air comme la raquette, la motoneige, le ski de fond toujours collé sur la nature, je peux les faire ailleurs dans les centres comme j'en fais en partant d'ici en partant de la maison je mets mes raquettes pis je m'en vais dans la rivière du moulin, je skie là je raquette là... à l'été là bientôt, les lacs vont caler, j'ai oublié de te dire que sur la croûte à la fin de mars début avril quand la neige est croûtée très dure, on part en motoneige on va en forêt parce que la forêt est facilement accessible et là on va aller sur nos sites de chasse, on va aller les préparer, du sel sur les salines, faire de l'émondage parce que ça repousse, dégager pour pouvoir chasser, si on a des constructions à faire on va faire des constructions, à ce moment-là c'est facile ça prend 10 minutes pour monter du lac Xavier au lac Balancine comme ça là en motoneige l'été 1 h 1h15 donc on profite de ce moment-là pour aller au camp, préparer nos choses. Les lacs vont caler on va commencer la pêche alors là on va monter à la pêche [mes amis] et moi, on va passer 2-3 jours on va en profiter encore pour réparer les chaloupes ainsi de suite, tu remarques c'est toujours autour de la chasse de la cueillette, si on a besoin de bois de poêle, on va faire notre bois de poêle à ce moment-là au camp de chasse, ensuite pendant l'été soit qu'on pratique la pêche à la traîne soit la pêche à la mouche dépendant des moments, alors bon régulièrement on part on s'en va à la pêche puis on revient tu comprendras que avec tout ça, que t'as toujours soit du gibier soit du poisson. Ici si on va ouvrir le congélateur tu vas voir, c'est plein d'original, pis y a de la truite aussi congelée et comme ça tout l'été durant tu vas visiter tes salines si il manque du sel t'en remets, à travers ta pêche, tu fais des réparations, à travers ça moi j'ai aussi ma vie personnelle avec ma famille je fais pas que ça je fais autre chose mais les activités qui sont typiquement liées à la forêt, parce que la forêt c'est un gros lien dans notre identité à nous, ça c'est... quand arrive l'automne c'est toute la période de la chasse comme telle, surtout la grosse chasse, les trois semaines de grosse chasse, et la petite chasse aussi la lièvre, un peu de perdrix, à travers tout ça si il passe un castor et qu'on a la chance de le ramasser, on va le ramasser. Pis euh... si les castors sont trop dérangeants, ils font trop de dommages pis le lac lève on va essayer de l'attraper on va défaire les barrages, on va... fait que c'est un peu ça, tout le long de l'année, à diverses époques de l'année, t'es toujours proche, on pourrait passer des heures là-dessus, t'es toujours proche de la forêt, d'une activité dans la forêt (61008).

Typiquement chaque saison correspond à différentes activités. Ainsi, l'automne correspond à la chasse : la chasse à l'original¹⁵³ ou au caribou, au chevreuil, au loup marin¹⁵⁴, à la

¹⁵² Sous-entendu « sortir du bois ».

¹⁵³ Selon mes informateurs, on a commencé à chasser en majeure partie l'original sur la Côte-Nord que depuis les années 1940-1950.

pourcie¹⁵⁵, à l'ours. Le « trappage » ou piégeage des animaux à fourrure est encore très répandu chez les membres de la C.M.D.R.S.M. et est pratiqué par tous les membres que j'ai rencontrés. Nous savons que le trappage était très largement pratiqué par les Premières Nations pour les peaux qu'ils vendaient ou échangeaient avec les Européens. Les Nord-Côtiens ont appris d'eux ces techniques de trappe qui se sont transmises. Même si le prix des fourrures a beaucoup fluctué et qu'il est actuellement bas, beaucoup de ces animaux sont trappés pour leur viande, c'est le cas en particulier du lièvre, du castor, du loup-cervier ou du lynx, et dans une mesure bien moindre de la belette, de l'écureuil, du renard, de la martre ou de la loutre. Un membre se souvient ainsi :

La maison de mon grand-père là, lui il vendait des fourrures, il l'a payée, la maison au complet, il s'est bâti avec une fourrure. Un renard qu'on appelle un renard argenté, une peau de renard argenté, argenté parce qu'il était noir avec le bout du poil comme gris-blanc. C'est très rare qu'on voie encore cette couleur-là. Ça valait très cher à l'époque, pis il l'a vendue sept-cents piastres. C'était une fortune à ce moment-là ! C'était une grosse fortune ! Il a bâti ça avec rien que ça. Aujourd'hui ça vaut à peu près quinze - vingt piastres [rires] (610025).

La fluctuation du prix de la fourrure a amené à un abandon partiel des activités de trappe.

Ben là dans le temps de père, on avait des terrains de trappe enregistrés. Mon père était parti il s'est en été¹⁵⁶, moi je restais icite ça faisait loin où il chassait pis c'était pas assez payant pour moi. J'ai laissé ça à un gars que j'ai pris comme aide-trappeur, parce que moi j'étais trappeur pour mon père mais là quand j'ai pris le terrain de mon père j'ai pris l'autre, l'aide-trappeur pis j'ai laissé ça. J'en avais trois [terrains enregistrés]. Mais là je fais du trappage libre. Trappage libre c'est 15\$ le permis on a des zones pour chasser... là j'ai droit à la martre, pis la belette, pis l'écureuil, pis je chasse le lièvre à travers ça. J'adore ça (610056).

La plupart de ces personnes, soit à cause de leur âge avancé, soit en raison de leur mode de vie plus urbain ont dû réduire leurs activités. Nous constatons cependant que chez les membres âgés, la trappe et la chasse au petit gibier, comme la perdrix sont encore

¹⁵⁴ Le loup marin n'est plus pêché sur cette partie de la Côte-Nord. Cela dit, les membres en consomment sporadiquement pour des occasions spéciales en faisant griller des lanières de viandes préalablement marinées dans le thé ou sous forme de pâté.

¹⁵⁵ Cet animal est défini ainsi par un de mes informateurs : « la pourcie c'est comme un dauphin ça avait un cœur comme un cœur de bœuf c'était la chasse à mon père ça, mon père adorait ça » (610056). Le terme « pourcie » est acadien, il s'orthographe également ainsi : « poursi » et est utilisé principalement pour désigner un marsouin, ou encore un dauphin à flancs blancs (Péronnet, Babitch, Cichocki et Brasseur, 1998, p. 346-350). Il n'est plus chassé actuellement.

¹⁵⁶ « il s'est en été » est une autre expression locale pour dire il s'en est allé.

largement pratiquées. Une de nos informatrices explique ainsi :

De septembre à octobre c'est le lièvre pis la perdrix surtout. Mon mari pogne de la martre pis du renard des fois... Mon mari c'est un gars qui va beaucoup dans le bois pis moi aussi. Moi le matin là quand je travaille pas je me lève, je vais dans le bois. On est bien dans le bois (610055).

Ces membres ont cependant vécu pendant toute une partie de leur vie un mode de vie dépendant presque exclusivement des ressources disponibles :

Nos parents nous amenaient, on était jeunes, pour chasser, colleter, pogner du lapin, du lièvre. Après ça mais pêcher la truite, le poisson pour l'hiver pour mettre en conserve pour l'hiver pis le gibier pareil. Fallait avoir notre viande pour l'hiver fait que ... c'était en forêt (610036).

Mon père, il a passé sa vie dans le bois quand c'était l'été c'était la pêche, il pêchait. On trappait aussi le lièvre, le castor, le loup, le lynx, la belette, l'écureuil. On vendait ça, on vendait les peaux. Pour aller à la grosse chasse¹⁵⁷, tu partais pour un mois, deux mois, trois mois. On est même déjà partis pour six mois... Pis mon père il était parti icitte au mois de novembre quand les gelées ont poignées là pis il est allé sortir¹⁵⁸ à Natashquan. C'était un marcheur, c'était des gens qui s'ennuyaient pas dans le bois... Ces gens-là étaient conçus pour passer à travers la vie difficile (610057).

a. Méthodes de conservation

Les gens étaient peu dépendants des magasins et achetaient le moins possible :

Là moi je travaillais dans une pourvoirie, ça fait que la chasse pis la pêche c'était plus les autres qui le faisaient. Mais mon mari, lui, ils ont vécu de chasse et pêche. Moi quand je me suis mariée, je demeurais à Rivière St-Jean, on vivait de chasse et pêche Ce qu'on achetait c'était la farine, du sucre, du thé. Le café ça a pris quelques années avant qu'on ait ça ... (610055).

Les plus chanceux cultivaient quelques légumes et élevaient quelques poules ou un cochon :

L'hiver on était installés icitte (Rivière St-Jean) on avait tout ce qu'il faut de la morue

¹⁵⁷ C'est à dire la chasse à l'orignal ou au caribou.

¹⁵⁸ Sortir du bois.

ramassée salée, séchée, du caplan, des patates, des navets, des carottes, c'était tout dans les caves. L'hiver était long des fois il commençait à neiger au mois d'octobre. Si t'avais pas ramassé de nourriture là... y en avait qui disaient que le mois d'avril c'était le moi des crève-faim parce que là le stock manquait tsé. Tout le monde étirait là ... (610057).

Sinon, les gens élevaient un cochon là ils avaient une vache pis le veau t'en donnais au voisin, tu faisais du boudin t'en donnais à tout le monde. Tu tuais un cochon t'en donnais un morceau à un, un morceau à l'autre, pis t'avais des poules, des œufs. C'est pas tout le monde qui avait ça là des poules pis des cochons, y en avait qui n'avait pas grand-chose (610055).¹⁵⁹

C'était juste ça [la nourriture issue de la chasse ou de la pêche qu'on mangeait] pis au village y en a qui gardaient des bœufs, des vaches, des cochons, des poules (610036).

Dans le temps, le poisson était pêché en grande quantité puis salé, séché, parfois mis en conserve, ou fumé avec des copeaux de bouleau, un informateur se souvient ainsi lorsqu'il résidait à Rivière Saint-Jean à la fin des années 1950 :

Il se mangeait beaucoup de patates. Pis il se mangeait de la morue séchée, salée avec des patates et du lard qu'ils faisaient griller avec des oignons. Pis du saumon ils salaient du saumon aussi... (610055).

Le fumage, séchage et la mise en conserve de poisson ou de fruits de mer sont toujours pratiqués par la majorité des membres actifs.

Il fallait en effet faire en sorte de pouvoir conserver la nourriture tout au long de l'année, sachant que l'hiver est la période la moins faste. La nourriture pour l'hiver était conservée dans les « glacières » qui faisaient office de réfrigérateurs, comme l'explique un membre qui se souvient :

Dans ce temps-là [dans mon enfance] y avait pas de frigidaire, mais ce qu'on appelle une glacière, Une glacière c'était un trou qu'on creusait dans le sol, un grand trou pis ils faisaient ça en bois rond après ils mettaient de la tourbe pour étancher ça ils enterraient ça le plus creux possible... une température très très basse avec une petite porte ça d'épais (montre 20 centimètres) faite en bois rond. Pis dans ça la dans le fond tout l'hiver ils rentraient de la neige. Pis ils tapaient ça avec des raquettes dans le fond pis à toutes les années ils rajoutaient de la neige. Là ça faisait comme un bloc de glace très épais. Ça c'était le frigidaire. Tout allait là : la viande, le beurre ... tout ... le canard, le loup marin, le poisson, le saumon ... (610032).

Ainsi, la survie pendant l'hiver dépendait en grande partie de la quantité de nourriture mise en réserve.

¹⁵⁹ Cette personne parle de la fin des années 1950, autour de 1956



Les méthodes de conservation. En haut : du caplan séché, en bas à gauche du pâté de loup marin et en bas à droite : une conserve de clams (A. Pelta, Sept-Îles).

b. La place des activités dans l'alimentation quotidienne

Les membres actifs¹⁶⁰ échangent souvent des denrées et/ou vont pêcher en famille ou avec des amis proches. Au printemps, vers la mi-juin, le caplan « roule » sur les côtes, la morue qui s'en nourrit est pêchée fin juin et juillet, de même que le saumon et le homard, le doré et le brochet. La pêche se poursuit l'été avec la truite, la ouananiche¹⁶¹, et le ramassage des coquillages : les moules, les « clams » (palourdes), y compris les couteaux et les burgots. En outre, différentes espèces de canard et autres gibiers d'eau, ainsi que les petits gibiers telle la perdrix, ou de petits mammifères, tel que le porc épic, sont également chassés.

Le ramassage de coquillages, de palourdes, qui sont assez fastidieux à nettoyer, ou de burgots, notamment se déroule, lorsqu'il n'est pas interdit, fréquemment en groupe. Les coquillages sont mis en conserve et les membres avec lesquels je me suis entretenue préparent une centaine de bocaux par an avec des amis et en distribuent à la famille et aux amis. Les viandes sont congelées ou plus rarement cuisinées puis congelées ; c'est le cas notamment de la viande d'ours qui est utilisée dans les sauces à spaghetti et qui est congelée ou mise en conserve. D'autres sont mises en pâté ; c'est le cas du loup marin ou de l'original. Le poisson est souvent mis en filets (c'est le cas du brochet, par exemple, ou de la morue) puis congelé ou congelé entier.

Hormis les aînés pour qui la place de la viande de bois et du poisson dépend de leur approvisionnement par d'autres membres de la famille ou d'amis, les membres que nous avons interrogés estiment dépendre largement de la viande et du poisson qu'ils pêchent ou chassent directement ou encore qu'ils obtiennent par le biais d'échanges.

Quand je mange du steak en tranches, j'essaie de me rappeler quand est-ce que qu'on a acheté du steak en tranche... c'est... je me fais dégeler de l'original j'en mange en

¹⁶⁰ Nous désignons par là les membres qui pratiquent des activités de chasse, pêche et cueillette toute l'année et au rythme des saisons, en contraste avec les membres âgés qui ont dû réduire leurs activités.

¹⁶¹ On désigne par là une espèce de saumon qui reste en eau douce et ne migre pas dans l'océan comme le saumon de l'Atlantique. Un des clans de la C.M.D.R.S.M. porte le nom de Ouananiche ; il représente les membres résidants au Lac Saint-Jean dont cette espèce est indigène. On la retrouve également sur la Côte-Nord. Les membres disent ainsi « aller à la ouananiche ».

tranches On achète très peu de bœuf là, très peu... Sûrement là [ma femme] achète parfois de la viande hachée maigre pour se faire des p'tites boulettes là mais euh... on achète aussi du filet de poisson du filet de sole on mange pas que ça, que de la viande de bois, mais c'est beaucoup là dans notre alimentation, c'est beaucoup ... (61003).

Ben on mange du poisson une fois par semaine certain, que ce soit du poisson¹⁶² ou de la truite, j'en ai encore pogné 35 la semaine dernière... pis de la viande de bois pareil. [le poisson] l'été on va en manger plus parce que vus que mes enfants vont à l'école, ils ont pas le droit d'amener du poisson c'est interdit. C'est pour ça qu'on se prive d'en manger dans la semaine (610061).

Les congélateurs sont pleins de poisson, d'original ou ... du bœuf sur une année on en mange pas on mange que de l'original, on va faire fumer du saumon, on va manger toutes les truites qu'on prend pendant l'été, pis au-delà de ça, on est pas de gros mangeurs de viande, je te dirais en viande là, un peu d'agneau, du poisson qu'on va acheter là, mais dans la viande rouge, l'original a beaucoup d'importance dans la maison. Pour nous autres, nos enfants... (61004).

Les membres qui sont actifs soulignent la difficulté à concilier le travail et ces activités traditionnelles qui nécessitent beaucoup de temps mais aussi beaucoup d'équipement. Un membre actif explique ainsi :

J'ai donné une cuisse de caribou pour le souper communautaire...[à l'ouvrage] j'ai un haut taux d'absentéisme, à toutes les fois que je prends des absences je marque tout le temps « occupation du territoire, autochtone métis » parce qu'à toutes les trois semaines c'est sûr que je prends au moins deux jours pour aller voir les installations en haut (610061).

Qu'il s'agisse des membres actifs ou des membres âgés, il est important de souligner que ces activités de chasse, pêche, cueillette furent toujours couplées avec un emploi, les membres âgés étaient guides sur les rivières à saumon, travaillaient dans des pourvoiries, étaient bûcherons¹⁶³. Les membres actifs travaillent dans les mines, pour le gouvernement fédéral, à l'hôpital, ou sont enseignants.

¹⁶² Poisson signifie ici morue.

¹⁶³ Certains furent élevés dans des camps de bûcherons, comme celui de Franquelin.



En haut : faire cuire du porc-épic pour le souper communautaire.

En bas : faire des filets de brochets tout juste pêchés (A. Pelta, Sept-Îles).

En outre, les membres actifs que nous avons rencontrés et qui tentent de coupler leurs activités de chasse, pêche, cueillette avec leur emploi et leur vie de famille, partagent souvent le fruit de leur pêche ou de leur chasse avec les anciens (610055, 610036,

610060). Ces derniers affectionnent particulièrement les soupers communautaires organisés par le Clan Côte-Nord, ce qui met en relief non seulement l'importance accordée par les membres au partage de la viande chassée avec les membres plus âgés, mais également, par-là, l'importance sociale de ces événements où les membres partagent leurs histoires de chasse et de pêche actuelles et passées. Le menu dépend de la contribution des membres, puisque la viande cuisinée provient de contributions volontaires de membres actifs. Ces soupers sont toujours annoncés dans les quotidiens locaux ainsi que dans la Gazette du clan. Ils sont l'occasion pour les membres de se réunir autour de plats traditionnels tels que la cipaille : tourte à la viande similaire à la tourtière, faite de plusieurs viandes de bois et dont la recette peut varier selon les personnes. On ajoute habituellement au gibier, du lard salé, du porc ou encore du bœuf et en recouvrant la tarte d'une autre couche de pâte, on y laisse un trou au milieu pour y verser du thé¹⁶⁴ ou autre bouillon. Les participants au souper peuvent également déguster du castor, du lièvre, du porc épic (« *kaku* »), de l'orignal, de la bannick.

Nous avons pu prendre la mesure en vivant avec les membres, non seulement du goût qu'ils ont, tous âges confondus, pour la nourriture pêchée, chassée, mais aussi de son importance dans l'alimentation et encore en ayant participé à certaines de ces activités, à la connaissance qu'ils ont de la faune. Nous en voulons pour exemple les explications que nous a donnée un membre sur les différentes espèces de gibiers d'eau qu'il a chassés et chasse encore, après avoir cité leurs noms :

Moyac...ben... à peu près 4 livres 5 livres quand elle est grasse, de l'outarde c'est un gibier d'eau. Bon le moyac il est rendu... moi j'ai jamais vu ça de ma vie parce que ça va pas de l'eau salée à l'eau douce, au pont du 12, j'ai jamais vu ça près d'une rivière. Les becs-scies, c'est un gibier de rivière, pis le p'tit noir j'en ai déjà vu sur des lacs, c'est un oiseau. Les basses jeunes orange, des basses c'est les mâles pis les femelles sont plus petites, une sarcelle ça a du vert autour du cou, bleu vert toutes sortes de couleurs, on la mange pas vraiment, pis la perdrix. (610056)¹⁶⁵.

Notons enfin que ces activités se pratiquaient et se pratiquent encore souvent

¹⁶⁴ Le thé est beaucoup utilisé pour mariner les viandes de bois et le loup marin ou pour déglacer et faire une sauce de type « *gravy* ».

¹⁶⁵ Le moyac correspond au *somateria mollissima dresseri*, mieux connu sous le nom de eider à duvet, les becs-scies à l'espèce *Mergus*, le p'tit noir est mieux connu sous le terme de guillemot noir ou *Cepphus grylle*.

individuellement pour la majeure partie des participants, ou bien avec un membre de la famille et plus rarement avec quelques amis :

c'était tout individuel, le monde savait quoi faire (610057).

95% du temps que j'ai monté sur la ligne [de chemin de fer] je suis monté tout seul Pis tous ceux que j'amenais c'était du monde qui avait de la misère à me suivre, pourtant ils étaient du même âge que moi... moi je suis tellement habitué, c'est depuis que je suis jeune... (610061).

Il s'agit surtout de la chasse, de la « grosse chasse », car d'autres activités sont plus fréquemment pratiquées en groupes, comme la pêche, le ramassage, le nettoyage, la préparation des coquillages. Comme nous l'avons dit, le fruit de la chasse ou de la pêche est souvent partagé avec les proches : « [en parlant de la pêche au crabe] les gens ils allaient pour eux autres ou pour la famille » (6100060).

c. Transmission

Il ressort de nos enquêtes de terrain, que les savoir faire et techniques requises dans les activités de chasse, pêche et cueillette sont transmises principalement à l'intérieur des familles, (les informateurs ont également mentionné l'influence de voisins, mais seuls deux ont exprimé le fait que la transmission s'était opérée principalement par leur entremises 61003 et 61004), par les hommes, soit de père en fils et de grand-père à petit-fils, selon un schéma patrilinéaire, et/ou par les oncles ou grands-oncles.

C'est avec mon père pis même avec mon grand-père pis le frère de mon grand-père. J'étais jeune là j'avais quoi... 6-7 ans, 8-9-10 ans allons jusqu'à l'âge de 12 ans j'allais dans le bois avec eux autres. Après ça je suis allé à l'école pis vers l'âge de quoi 18-20 ans où je commençais à être autonome, j'ai recommencé à fréquenter le bois, je me suis installé... (610025).

C'est mon père pis mon grand-père [qui m'ont montré beaucoup] On va dire pas trop long mon grand-père parce qu'il était âgé mais tout ce qui est survie tout ça là c'est lui qui m'a montré ça (610056).

C'est ma mère, ma vieille tante, ma grand-mère, qui nous demandaient d'aller pêcher du caplan quand c'était le temps, d'aller pêcher la truite de mer, pis les voisins faisaient tous ça, alors on apprenait avec eux autres, on y allait avec les voisins, des gens de la famille, j'avais des oncles aussi qui étaient proches de la forêt.... Mon père il avait pas le temps de faire ça, il avait pas le temps de chasser, il avait pas le temps de pêcher, il avait que le temps de travailler pour faire vivre sa famille (61003).

Cette transmission est également celle des savoir faire entourant les activités traditionnelles, prenons un exemple :

Tu regardes l'aviron quand t'achètes un aviron, ça a douze pouces de large le manche fait $\frac{3}{4}$ de pouce. Moi je rentre¹⁶⁶ deux trois jours avec ça pis le manche est cassé. Moi j'en ai fait 2 avirons comme mon grand-père faisait, moi le manche est pas plus large mais le manche pis la palette beaucoup plus longs. Parce que si t'es dans trois quatre pieds d'eau pis t'as affaire à débarquer tu peux mettre ta rame dans le fond tu fais une béquille quand ta rame est trop courte, tu peux pas aller avec... (610025).

Notons que les femmes pratiquent également ces activités : un membre se souvient qu'il allait en forêt avec ses parents, oncles et tantes dans les années 1960 :

Ma mère, elle posait des collets, elle nettoyait ses lièvres. Elle faisait pas rien qu'à manger là, elle chassait aussi (610036).

Nous avons rencontré plusieurs femmes membres de la C.M.D.R.S.M. qui pratiquent ces activités à une échelle variable ; dans la plupart des cas, elles trappent, pêchent et font la chasse au petit gibier. Certaines cependant chassent les plus gros mammifères. C'est le cas notamment des filles d'un des membres :

Mes filles, mais c'est pareil, mes filles elles font la chasse présentement y en a une qui reste en Gaspésie encore là, sa chasse de chevreuil elle l'a faite. Sa viande est ramassée... (610036).

La transmission se fait donc aux enfants, non pas aux seuls fils. C'est la chasse au gros gibier qui constitue pour les membres l'activité principale, à commencer par l'orignal et le caribou; en conséquence, lorsqu'ils parlent de la façon dont les savoir faire entourant ces activités ont été transmis, ils insistent davantage sur leur initiation à la chasse, plutôt qu'à la pêche ou qu'à la cueillette qu'ils considèrent comme nécessitant moins d'apprentissage :

Pêcher ? C'était ben simple dans ce temps là on pêchait avec des lignes n'importe qui pouvait faire ça, ma mère pêchait elle aussi (610057).

¹⁶⁶ « Rentrer » et « sortir » ici encore pour « entrer en forêt » et « sortir de la forêt ».

E. : Qui vous a appris à pêcher ?

I. : ça se ramassait comme ça C'était des bouts de branche pis un fil au bout pis un morceau de guenille hein (610060).

La chasse nécessite en revanche le maniement d'armes et, si les activités de pêche et de cueillette pouvaient être pratiquées très tôt, les membres n'ont commencé à utiliser des armes seuls que vers le début de l'adolescence, souvent vers l'âge de 12 ans :

Vers l'âge de douze ans, aux yeux de mes parents j'étais presque un homme et de ce fait j'avais la permission de prendre la carabine 22. C'était donc après mon statut de pêcheur de truite, ma consécration de chasseur¹⁶⁷

2. Un futur incertain

Les membres rencontrés ont tous exprimé l'importance de transmettre un goût pour la chasse, la pêche et la cueillette à leurs enfants, mais la transmission s'est plus ou moins bien déroulée. Pourquoi les membres de la C.M.D.R.S.M. considèrent-ils la protection de leur mode de vie comme une urgence ?

a. Les générations futures

Parmi les membres interrogés, l'un n'a pas d'enfant et quatre considèrent que cette transition a été partiellement ou peu réussie, alors que les autres pensent que la transmission s'est bien effectuée. Ces derniers expriment ce succès avec fierté comme ce membre, qui, après m'avoir montré une photo le représentant avec son fils et son petit-fils sur le toit de son camp de chasse, confie avec un grand sourire :

Oui, oui, oui, je suis pas inquiet, ils savent. Celui qui était sur la couverture et son fils c'est un as dans la chasse pis dans la pêche là, y a plus rien à lui montrer lui là (610036).

Un autre explique :

[mes enfants] ils sont tous au courant comment on tend un piège pis un collet pis, ils sont tous des Métis ils ont tous leurs cartes de Métis (610057).

¹⁶⁷ Témoignage écrit d'un membre « je suis Métis, mais qui suis-je ? », document personnel.

Enfin, un membre dont les enfants sont en bas âge explique que pour sa part :

C'est extrêmement important [la transmission] pis je vais te montrer la preuve pourquoi c'est important [il me montre une grande photo]. Ça c'est mon arrière-grand-père [il continue en m'expliquant l'histoire de sa famille]... Je viens d'avoir des enfants, ils ont 5 et 8 ans là je commence c'est pour ça que je me suis acheté un bateau c'est parce que je commence à les intégrer. Comme là l'hiver ils montaient avec moi dans le bois, comme la semaine de relâche, on manque pas ça.... Ben mes enfants comme Antoine¹⁶⁸ ça fait depuis l'âge de deux ans qu'il monte avec moi¹⁶⁹.

Ce même membre ajoute avec une pointe d'humour :

Regarde mon fils : il a un bobo à l'oreille, il en a un sur le bras, il a les jambes bleues je pense qu'il va être comme moi. Il est tout le temps rendu chez le voisin, tout le temps sur le bord du chemin. Je pense qu'on va en faire un homme sauvage, on va faire un homme sauvage avec (610061).

D'autres en revanche expriment le fait que la transmission s'est mieux effectuée avec certains de leurs enfants qu'avec les autres.

J'amenais mes enfants avec moi pêcher ... ils ont appris avec moi... ma fille est restée beaucoup plus marquée que [mon fils], curieusement, elle, venir avec moi dans mes places de chasse, pis m'aider, elle affectionne énormément ça... Lui, il aime mieux la ville, c'est pas parce que j'essaie pas, c'est pas qu'il l'a pas vécu... c'est juste qu'il est pas là, ça colle pas à lui (61003).

Mes enfants, je les ai amenés à la pêche mais à la chasse à l'orignal pas encore. Ça fait partie de mes.... J'essaie toujours d'amener la plus vieille, elle me dit toujours d'année en année qu'elle va venir mais... elle travaille, mais je les ai pas encore initiés à ça (61004).

J'ai rien qu'un garçon, c'est pas un garçon pour ça. C'est pas un gars pour ça (610056).

Deux facteurs peuvent être avancés pour expliquer ce phénomène. Le premier émane du constat que les enfants des membres qui ont rencontré plus de difficultés à transmettre leur mode de vie centré autour des activités traditionnelles ont quitté, pour des raisons professionnelles (y compris pour études) ou personnelles, la région où ils ont été élevés pour migrer vers des centres urbains de moyenne ou grande importance, parfois à

¹⁶⁸ Nom fictif.

¹⁶⁹ Sous-entendu en forêt à son camp.

l'extérieur du Québec. Ils ont alors pu se sentir déconnectés de ce mode de vie ou se trouver dans l'impossibilité pratique de s'y consacrer comme ils le feraient peut-être si leur cadre de vie changeait (61003). Or, ceux d'entre eux qui ont déménagé hors du Québec, dans une zone plus rurale, ont souvent maintenu leurs pratiques. Naturellement la majorité de ceux qui ont continué leurs pratiques vivent au Québec à proximité du lieu où ils ont grandi. Cependant, il peut paraître surprenant que trois des informateurs aient chacun un enfant qui habite dans la même région mais qui ne pratique pas ces activités (même s'ils s'y associent indirectement en consommant très régulièrement les fruits de ces activités 61003, 61004). On pourrait avancer ici plusieurs raisons psychologiques, sociologiques qui pourraient entrer en ligne de compte, comme un rejet dû à un événement particulier ou bien la fréquentation de groupes sociaux professionnels ou amicaux au sein desquels ces activités ne sont pas valorisées. Plus fondamentalement, il y a de toute évidence chez ces personnes, une difficulté à réconcilier cette identité, ce rôle social avec d'autres (employé-e-, étudiant-e-) qui prennent le dessus à ce moment-ci de leur vie du moins. Ce qui signifie que la hiérarchie de ces rôles sociaux peut se modifier, ouvrant dès lors la possibilité que ces activités puissent prendre une importance plus grande chez eux plus tard dans leur vie.

b. « La route, le juge, la loi »¹⁷⁰

Il est un autre élément à considérer ici en ce qui a trait à la perte de pratiques chez les enfants de certains membres ; il concerne le sentiment, exprimé par les membres eux-mêmes, de restrictions de plus en plus importantes dans la pratique de leurs activités, voire à l'impossibilité de pratiquer certaines activités autrefois courantes. Cela aurait amené *de facto* à une réduction de ces dernières. Ce point est crucial car il constitue à lui seul une des raisons majeures de l'émergence de la C.M.D.R.S.M. et de la mobilisation de ses membres. C'est en effet à ce mécontentement grandissant que les événements récents dont nous avons fait mention (l'arrêt *Powley* et l'Approche Commune) mirent feu. Nous nous situons donc ici dans un temps plus long correspondant à la mise en place progressive de restrictions, sous forme de permis de chasse, de pêche, de trappe et de cueillette. Les activités de chasse et de pêche restèrent longtemps libres au Québec. Certes, les seigneurs

¹⁷⁰ Un informateur a ainsi exprimé les conséquences de l'ouverture de la Côte-Nord par la construction de la route 138 reliant Sept-Îles à Baie-Comeau à la fin des années 1960.

cherchaient à conserver en exclusivité des étendues les plus grandes possibles pour en exploiter les ressources fauniques, mais les censitaires possédaient à quelques conditions, les droits de chasse et de pêche (Trudel, 1974). Cependant, les territoires des seigneuries étaient souvent tellement étendus que l'on peut douter du contrôle effectif qu'exerçaient les seigneurs sur les pratiques de chasse et de pêche. Sur la Côte-Nord, le territoire correspondant à la Seigneurie de Bissot était fermé au peuplement. Cependant, le contrôle exercé ne fut pas des plus efficaces en raison de l'étendue de la Seigneurie. C'est l'établissement de clubs privés à partir des années 1870 et l'apparition des premiers gardes-chasse qui marquèrent les premières tentatives de régulation de ces activités. Il s'agissait de clubs privés surtout réservés aux gens de langue anglaise (Canadiens et Américains) ayant les moyens d'y adhérer (Martin, 1980). Ces clubs ne seront démantelés que dans les années 1970 suite à la colère croissante des populations locales, qui déploraient que les ressources fauniques soient exploitées par les membres de ces clubs au détriment des populations locales (Martin, 1980). Les années 1970 marquent l'avènement de lois sur la conservation de la faune, l'émission des premiers permis de chasse et la constitution de zones d'exploitation contrôlées (ZEC). Les années 1970 ont aussi été marquées par d'importantes négociations territoriales entre certains groupes autochtones (les Cris de la Baie-James et les Innus notamment) et les gouvernements provincial et fédéral qui ont amené à un aménagement de ces restrictions. Depuis lors, les règles entourant les pratiques de chasse et de pêche et surtout les quotas établis pour chaque espèce sont en constant changement. Certains informateurs soulignent les conséquences directes de ces régulations de plus en plus strictes sur leurs pratiques, mettant en relief l'aspect financier :

On était libres, si tu voulais avoir de quoi tu t'en allais pêcher la truite tu t'en allais partout pis t'avais pas besoin de permis. Les premiers permis que j'ai payés là, c'était une piasse si je me rappelle, pis dix cennes le petit cadre pour mettre ton carton dedans. Les premiers, c'était dans les années 60. Après ça là ça a monté...ça fait longtemps que j'en ai pas pris, moi, un permis à saumon parce qu'il est rendu 52¹⁷¹ piasses alors qu'est-ce tu veux! (610056)

Les témoignages recueillis vont tous dans le sens d'une intrusion grandissante des

¹⁷¹ Il coûte environ 46\$.

gouvernements dans leurs pratiques et d'une perte de liberté :

Avant on avait de l'indépendance. Le gouvernement a commencé à sortir ses lois ça finissait plus (610057).

On paye pour tout : avoir des camps dans le bois n'importe où, pis faire du bois de chauffage ... jusque-là, nous autres, on faisait ça. Moi j'ai un chalet pis je fais la chasse à l'orignal pis au canard, je fais du bois de chauffage, ça prend des permis pour tout ça comprends-tu? (610060)

On est né, pis on a vécu là-dedans (la chasse et la pêche). Pis aller chercher des petits crabes, des homards sur le bord de la mer, des burgots.... On a plus le droit de prendre rien, on a plus le droit de rien faire... T'as plus droit de rien, le petit crabe là dans le bout de Pentecôte là comme eux autres ils aiment ben ça, mais tu peux plus y aller, les clams, c'est tout pareil, c'est sur tout, t'es plus capable de rien faire (610071).

Il existe ainsi de nombreux permis dont le prix varie selon les espèces, la durée de validité ou encore l'âge du détenteur du permis. Ainsi, le permis de pêche pour l'orignal coûte 58\$ et l'ours 50,50 \$. Le permis de pêche, excluant la pêche au saumon, est réduit à 16\$ pour les plus de 65 ans et est de 20 \$ pour les autres. Cependant, le ramassage des « coquilles », palourdes et moules n'est pas permis dans les secteurs où les membres interrogés allaient les ramasser, et ce, principalement pour des raisons sanitaires ; c'est le cas de Pointe des Monts, Baie-Trinité, Iles Caribou, et de la Rivière Pentecôte. La pêche récréative au crabe est également fermée. Le fait que les Premières Nations autour d'eux ne soient pas confrontées aux mêmes restrictions fait naître un sentiment d'injustice. C'est à ce sentiment d'injustice que font référence les membres pour expliquer leur affiliation à la C.M.D.R.S.M. qui rime fondamentalement avec une demande d'octroi de droits spéciaux visant à pallier ces restrictions croissantes sur leurs possibilités de chasser, pêcher ou cueillir.

Selon la loi on devrait avoir notre justice à nous aussi.... Ils se sont organisés pour nous enlever nos droits, on avait tout le temps le permis de chasser nous autres, pis à un moment donné c'est venu là que ça valait même plus la peine d'aller chasser, y en a qui ont lâché. Mais c'est pas parce qu'ils ont arrêté de chasser pis de pêcher c'est parce qu'on les a obligé de lâcher en disant ben là t'as pas de permis, t'es illégal. C'est ça l'injustice ! (610060)

L'informateur prend comme exemple l'ancienne technique de pêche au saumon en utilisant

des tentures¹⁷² et qui est à présent interdite :

Avant y avait des tentures partout là au-dessus de rivière St-Jean asteure y a plus ça. C'était pour pêcher le saumon. C'était une barre qu'on mettait à l'extérieur là pour pogner le saumon avec des swings là tsé le saumon s'en vient pis il passe par le swing et il se fait prendre... On était équipés de ça. Ben quand la loi nous a interdit le faire là y a une trentaine d'années [...] ils ont commencé par nous avertir là des années à l'avance pis à un moment donné ils ont dit « la dernière année cette année »... c'est pas intéressant d'aller mettre cinq dix mille pièces à l'eau là... ils viennent le chercher pis ils s'en vont avec (610057).

Ce point est particulièrement important car les membres de la C.M.D.R.S.M. que nous avons eu l'occasion de rencontrer mettent en avant la perte d'une liberté, et expliquent avoir toujours librement vaqué à leurs activités de chasse et pêche, vivant de peu et sur le mode de la débrouillardise, comme l'expliquent ces membres :

Moi j'ai toujours exercé ces activités [de chasse, pêche, cueillette], je l'avoue pas toujours selon les lois du Québec et du Canada, mais j'ai toujours respecté la règle du bon sens que mes parents et mes ancêtres m'ont enseigné par le respect des bêtes (61009).

Parce que vous savez le Métis ne suit pas nécessairement les lois de tous les Canadiens, ça a ses propres lois. On apprend à prendre un saumon en cachette parce que c'est pas permis et on apprend aussi à le cacher. Vous savez, je pense que c'est comme devenu le mode de vie des Métis de savoir se sauver, de courir vite et puis d'être capable aussi de s'alimenter et puis de chasser et de pêcher pour sa subsistance. Quand on prend 20 truites de 4 pouces on peut pas nourrir une famille avec ça. On peut pas vivre avec ça. Alors faut apprendre à s'arranger c'était notre mode de vie qu'on a appris et puis on était pas trop dérangé, on était pas trop dérangé, c'était faisable là, bon, relativement. Ça faisait partie de notre culture de passer à côté (61009).

Les membres de la C.M.D.R.S.M. se perçoivent ainsi comme des « gens libres » dont la liberté est menacée¹⁷³.

¹⁷² On désigne par tentures les filets qui sont installés le long des rives de la rivière, et souvent à son embouchure pour attraper les saumons.

¹⁷³ « Freeman » en anglais, ce terme fut en fait couramment utilisé au XIX^e pour désigner les Métis de l'Ouest. Il renvoie alors au nom donné aux individus issus des paroisses françaises qui chassaient, s'alimentaient et commerçaient de façon indépendante (voir Payment, 2009, p. 25).

3. Un mode de vie spécifiquement métis ?

Dans leur discours, les membres font référence au mode de vie décrit comme étant « celui des Métis ». Il convient cependant de noter, que les membres plus âgés décrivent ce mode de vie comme dicté par des nécessités de survie et l'isolement de la Côte-Nord où les seuls modes de communication possible étaient l'été par bateau ou « barges » ou en cométique, puis en petit avion¹⁷⁴ l'hiver.

a. La difficile caractérisation de ce mode de vie selon un discours différentialiste

Pendant l'été, le bateau ravitaillait en denrées, ainsi que s'en souvient un témoin :

On salait ça, on mettait ça à sécher pis tu vendais ça à Québec. C'était la routine : tu changeais ça pour de la nourriture. Tsé à Québec ça se vendait pis, quand la morue arrivait, ben t'avais fait ta liste tu disais « je veux avoir ça ». S'il restait de l'argent, il te redonnait la différence. C'était comme ça que ça fonctionnait c'était aussi rapide qu'aujourd'hui parce que t'envoyais ta lettre pis le bateau passait, pis t'arrivais à Québec pis y avait un marchand là qui était spécial pour nous autres, il fournissait tout le monde (610057).

Par conséquent, il est aisé de percevoir au travers des témoignages recueillis que ce mode de vie, basé sur la chasse et la pêche, était, *de facto*, celui de tous :

C'était ça la Côte-Nord dans ce temps-là c'était la chasse pis la pêche, c'était pas d'autres choses (610056).

Le dernier bateau arrivait début décembre, quand y avait pas de glace, si y avait de la glace, le dernier bateau était fin novembre. L'autre bateau était fin mai, fait que le monde vivait de chasse et de pêche (610055).

C'était surtout l'hiver pour aller jusqu'au printemps, y avait pas de bateau, y avait rien. On avait hâte que le premier bateau s'en vienne, la viande fraîche, les baloneys¹⁷⁵ (610056).

¹⁷⁴ Le cométique désigne un large traîneau tiré par des chiens, il est souvent recouvert de peaux de loups marins ou d'ours, l'attelage est également fait en peaux de loups marins (Lepage, 1996, p. 171-172 ; voir aussi Louis Garnier (1947) qui décrit les conditions de vie et les modes de communication sur la Côte-Nord dans la première moitié du XX^e siècle).

¹⁷⁵ Il s'agit du saucisson de Bologne appelée aussi « boloney » notamment à Terre-Neuve.

Tout le monde savait quoi faire. Le gars qui partait dans le bois et qui prenait un castor, il attendait pas deux semaines, il l'arrangeait lui-même dans le bois, il prenait ses moules, il faisait sécher sa peau c'était plus facile que de descendre, pis quand il avait fini avec ses moules, ils les laissait aux 20 miles, aux 45 miles, c'était tout prévu ça. Les gens étaient tous équipés (610057).

Ce mode de vie, basé sur des activités de subsistances, est donc décrit avant tout comme un mode de vie régional dicté par les conditions climatiques, environnementales, auxquelles les habitants de la Côte-Nord devaient faire face. Il s'ensuit qu'il n'est pas décrit comme étant réservé à une section ou à un groupe de la population locale en particulier.

Il pourrait sembler que la jeune génération de membres puisse avoir au premier abord un peu plus d'aisance à mettre en relief les particularités de ce mode de vie, notamment parce qu'il s'est beaucoup perdu et que les membres eux-mêmes concilient tous un emploi avec leurs activités. Or, il est tout un segment de la population locale que l'on pourrait décrire comme des « amateurs » voire des « passionnés de nature » qui ne s'identifient pas comme Métis mais qui pratiquent également la chasse, la pêche, la cueillette. Nous avons identifié quelques tentatives de caractérisation de ce mode de vie comme étant proprement métis. À quelques occasions, les membres expriment l'idée que ces derniers n'ont pas tout à fait la même endurance, par exemple, ils ne vont pas visiter leurs pièges avec la même fréquence :

Y a une différence entre être un professionnel pis être un amateur de la nature. Tsé y a quelqu'un qui va aller dans la nature tous les six mois pour moi y a une différence avec quelqu'un qui y va aux deux trois semaines. Pis comme tu peux voir je vis dans le bois [...] Tous ceux que j'emmenais c'était du monde qui avait de la misère à me suivre, pourtant ils étaient du même âge que moi. ... moi je suis tellement habitué, c'est depuis que je suis jeune (610061).

Ce membre poursuit en parlant du ressourcement particulier que ces activités lui procurent. Un autre membre explique par ailleurs que les amateurs de nature chassent souvent moins d'espèces qu'eux. Par exemple, le porc-épic ou le castor est moins fréquemment consommé, ou bien encore ils ne « savent pas arranger certains animaux ». Un membre explique ainsi :

mon boulot, y a des gens qui trouvent que je mange des affaires bizarres. Eux ils mangent ça une fois par an, moi c'est ma nourriture à l'année, dans mon congélateur y a du castor, du lièvre, du loup marin, du porc épic, de la sauce spaguetti à l'ours et du

*poisson*¹⁷⁶.

Cependant, aucune différence tangible en ce qui concerne les pratiques, voire les techniques utilisées n'est mise en valeur. L'accent est plutôt mis sur la fréquence à laquelle des activités sont menées et leur signification. À cet égard, les membres de la C.M.D.R.S.M. mettent en relief le sens particulier que prennent ces pratiques, héritées depuis plusieurs générations.

b. Le camp métis : ancrage et lieu de transmission

Néanmoins, il est un élément que les membres de la C.M.D.R.S.M. considèrent comme étant « proprement métis » : il s'agit de l'utilisation de camps de chasse. Il s'agit, rappelons-le, d'un élément incontournable des activités traditionnelles que nous venons de décrire puisqu'il constitue un nécessaire pied à terre en forêt.



Figure 1 : camp typique en bois rond.

¹⁷⁶ Carnet de terrain, p. 54.

La meilleure façon de nous faire disparaître nous, c'est de faire démolir nos installations¹⁷⁷ en forêt : comment veux-tu qu'on aille pratiquer toutes les activités que je viens de te dire si on a pas un pied à terre en forêt ? Ça te prend un pied à terre en forêt il faut que je puisse coucher là, me chauffer là, manger là. Alors si on nous fait démolir ça c'est fini, c'est mon mode de vie que tu démolis (61003).

Au cœur de nos activités c'est le camp, on a tous des camps, moi j'ai un camp, j'ai un chalet j'ai aussi un camp en forêt, tout seul. Ça c'est au centre de nos activités nos camps. Toutes nos pratiques de chasse, de pêche, d'expédition en forêt pour être au contact de la nature. Ben oui, c'est plus important que la maison. Tu vends pas ton camp, les Métis te diraient que leur camp a plus de valeur que leur maison! (61004)

Dès nos premières prises de contacts avec la C.M.D.R.S.M. et notre premier séjour, les membres décident de nous accueillir en organisant un circuit en motoneige, qui vise à nous montrer une série de camps comme marques et preuves tangibles de leur occupation du territoire : « le camp est un moyen d'occuper le territoire » expliquent-ils, « le cabanage, c'est un des traits distinctifs les plus marquants »¹⁷⁸. Certains de ces camps ne sont pas enregistrés et constituent, aux yeux du gouvernement, une occupation illégale du territoire. Les activités de fumage du poisson, comme le saumon et le caplan, se déroulent souvent au camp. Le camp est aussi et surtout le lieu de la transmission des pratiques et les membres y amènent leurs enfants pour les familiariser aux pratiques :

Quand on tue [des orignaux] et qu'on fête, on se réunit icitte au camp avec les enfants¹⁷⁹.

Depuis l'âge de 20 ans je possède un camp le long du chemin de fer. Ben mes enfants comme G. ça fait depuis l'âge de 2 ans qu'il monte avec moi en train pis le reste en motoneige (610061).

Dans les années 72 j'ai construit mon camp, c'est le camp que j'ai encore, c'est là que j'emmène mes enfants pis c'est là que j'amène mes petits-fils (610064).

Un des membres, dont le camp en bois rond a été détruit à la fin des années 1960, a décidé de le reconstruire pour faire renaître le lieu de partage qu'il était.

Ici c'était la chasse la pêche dans le bois c'était familial. Nos parents nous amenaient on

¹⁷⁷ Le membre renvoie ici aux camps mais aussi : « les autres installations qu'on a c'est des tours d'observation grimpées dans les arbres, sommaires, où on va aller chasser très tôt le matin, très tard le soir En attendant l'original, évidemment beaucoup de sentiers-là qui nous mènent, qu'on débroussaille, qu'on créé, plus des salines qu'on aménage sur lesquelles on transporte du sel et du souffre » (61003).

¹⁷⁸ Carnet de terrain, p. 9.

¹⁷⁹ Carnet de terrain, p. 20.

était jeunes pour chasser, colleter, pogner du lapin, du lièvre. Après ça mais pêcher la truite, le poisson pour l'hiver pour mettre en conserve pour l'hiver, pis le gibier pareil. Fallait avoir notre viande pis notre gibier pour l'hiver (610036).

Ce dernier me montre des photos anciennes de son camp (voir Figures 2, 3, 4 ci-dessous) qu'il décrit une à une : « ma mère avec sa hache l'hiver qui va trapper », « le monde sur la galerie du camp », « l'été un ours mort devant le camp », « le quai pour attacher l'embarcation », « mon père qui est après pêcher », « ça c'était l'intérieur du camp en bois rond », « mes grands-parents », « ma grand-mère, sa soeur elles sont après cuisiner », pis « après tricoter », « les enfants sur le quai ». Son désir est de reconstruire le camp et d'en faire un lieu communautaire, et non plus simplement familial :

Pis montrer aux jeunes à faire la chasse pis la pêche, leur enseigner nos traditions, parce que y en a plus ben ben. En même temps ben les vieux qui allaient dans le bois avant les amener à la pêche... (610036).

Les membres possèdent souvent plus d'un camp, souvent deux ou trois. L'un de ces camps est plus confortable, plus spacieux, avec suffisamment de place pour faire coucher les enfants, tandis que les autres sont plus rudimentaires. Les savoir faire autour de la construction des camps sont hérités de père en fils :

Nous autre, c'était un camp en bois rond, fallait que tu prennes le temps de te construire l'été pis de t'organiser (610057).

C'était deux de mes oncles les frères à mon père, [...], c'est eux qui avait aidé mon père. C'était un camp en bois rond [...] c'était des gens habitués : ils prenaient des billots là comme on en voit à terre là pis il plumaient, ils enlevaient l'écorce pis ils mariaient les bois ensemble pour faire un camp (610036).

Mon savoir métis, pêcher, chasser, cueillir, il est venu de quelques personnes, bâtir des camps, ça a été l'oncle du côté ma mère qui m'a montré ça (61004).

Les enfants utilisent les camps de leurs parents jusqu'à construire le leur où, à leur tour, ils transmettront leurs pratiques.

Ah de mon grand-père qui lui gardait un petit cabanon tout petit juste pour lui pour coucher lui avec son chien dedans c'était tout petit pis après ça ça a été le camp en bois rond que vous avez vu sur photos pis là moi c'est celui-là. Pis mon petit-Fils de 5 ans il était monté sur la couverture pour, t'as vu les photos pour nous aider à faire la couverture. Le p'tit gars de mon fils. C'est de génération c'est de père en fils c'est de

même depuis longtemps [...] (610036).

Les camps étaient traditionnellement construits en bois rond, les camps les plus récents ne sont plus en bois rond.

Là le premier vieux camp, parce qu'on en a deux, on a vieux camp en bois rond on l'avait fait à la fin des années 70. Pis le camp récent en bois ordinaire là, il date de 95-97 par-là (61003).

Le premier qu'on a eu on l'a bâti en 82 c'était un camp en bois rond, il est encore là, on a couché là-dedans de nombreuses années, puis on en a rebâti un autre à côté mais en planches (61004).

Mon nouveau camp je l'ai fait en bois ordinaire parce que je les monte tout par module sur le train (610061).



Figure 1 : photographie de l'ancien camp en bois rond détruit en 1968.



Figure 2 : « ma mère avec sa hache l'hiver qui va trapper » ; figure 3 : l'apprentissage du maniement d'armes.





Les différentes étapes de reconstruction du camp Figure 4 : les fondations ; figure 5 : l'ancien campement où dormait le grand-père avant l'existence du camp ; figure 6 : le camp reconstruit en planches.

La lutte contre la démolition de ces camps, considérés comme faisant partie intégrante des pratiques de subsistances revendiquées, constitue l'une des entreprises les plus importantes de la C.M.D.R.S.M. en tant qu'association politique. Les membres dirigeants ont entrepris, en collaboration avec l'ensemble des membres, de répertorier et de cartographier ces camps à l'aide de points GPS. Les informations portées sur cette carte demeurent confidentielles jusqu'à ce qu'elles soient produites devant la Cour.

Le terme « métis » n'étant utilisé que très marginalement avant l'entrée en lutte de la C.M.D.R.S.M., nous avons tenté de mettre en valeur la façon dont les membres articulent ce terme au vue de la lutte dans laquelle ils sont engagés, la signification qu'ils en donnent ainsi que le mode de vie qu'ils y attachent. Au travers de cette articulation, il convient de remarquer que les membres ne se définissent pas spontanément en termes de spécificité ou de différences. Cependant, leurs arguments prennent manifestement en compte les critères posés par les tribunaux, et les membres de la C.M.D.R.S.M. sont dès

lors préoccupés par la mise en valeur d'une différence métisse qui justifiera leur reconnaissance officielle. Nous souhaitons à présent mieux comprendre pourquoi le sentiment identitaire que nous avons vu émerger avec la création de la C.M.D.R.S.M. était resté jusque-là en dormance dans la sphère familiale.

C. Une identité en dormance : la tradition du secret

Si le terme « métis » n'était pas utilisé autrefois contrairement à aujourd'hui, l'expression « avoir du sauvage » n'était pas plus usitée : en réalité, les conversations portant sur la question de leurs origines se résumaient tout au plus à quelques allusions.

1. Le vécu de l'identité mixte dans les familles

Selon les familles, l'identité mixte était plus ou moins bien vécue. On en faisait mention indirectement, sous forme de plaisanterie :

[ma mère] elle disait « écoutez les enfants, c'est par surprenant qu'on aime le bois et le ragoût de perdrix, on a du sauvage dans l'nez » (61009).

Ou bien sous forme de taquinerie :

Le cousin de ma grand-mère... il venait visiter ma grand-mère et il disait Madame [...] vous en avez vous du sauvage, il le savait lui il était instruit, il était historien alors mais ma grand-mère c'était mal vu à l'époque ok donc elle était obligée de devenir rouge rouge rouge pis de le cacher, elle parlait pas de ça. Mais dans la famille ça se répétait souvent, c'était presque comme un inside joke de dire que la grand-mère avait du sauvage (61003).

Encore, on en parlait pour mettre en garde contre des répercussions potentielles à l'avenir :

Maman elle en avait parlé comme ça, parce qu'elle nous avait dit vous pouvez à un moment donné avoir un enfant qui va être plus Indien que blanc elle a dit c'est parce que dans la parenté éloignée y avait des Indiens du côté à Maman pis du côté à Papa (61005).

Dans la vaste majorité des cas, et sans égard pour les différences de générations entre les

membres, la question du double héritage n'était pas un sujet de discussion prisé, les quelques détails auxquels les parents avaient fait allusion étant gardés au sein des familles. Dans la majeure partie des familles, il n'en était jamais fait mention au point que plusieurs de nos informateurs ont trouvé la question de savoir si l'on parlait du fait d'être Métis ou d'être d'ascendance mixte dans les familles, tellement incongrue ou sans doute anachronique qu'ils rirent de la question, ou nous la firent répéter comme s'il n'était pas possible d'y songer sérieusement :

Ceux qui parlaient le plus chez nous c'était [mon oncle]. Ma mère, elle, non pantoute (610026).

Ben mes parents [rires] ils ont jamais parlé de ça. Non, non, non (610056).

À cela se greffe plus généralement le fait que les questionnements, les recherches sur ses origines, ses racines, est un phénomène relativement récent dont la popularisation de la généalogie, devenue accessible à tous, marque le début. En ce qui concerne l'ensemble des membres, à l'exception des membres ayant actuellement des enfants en bas-âges, ceci explique aussi pourquoi les questionnements portant sur l'origine de la famille n'étaient pas courants. Un membre explique ainsi :

La généalogie, c'était pas un concept qu'on connaissait, on se rapporte en 1950 là ...je veux dire ça connaissait les arrières grands-parents pis après ça les gens là ça allait pas plus loin que ça, c'était pas du monde-là qui avait... tsé mon père savait pas lire ni écrire là c'était ma mère qui lui avait appris à signer son nom très tard, j'ai pris connaissance de ça moi vers l'âge de 12-13 ans que mon père apprenait à écrire, à signer son nom (61004).

Je savais qu'on avait des ancêtres sauvages mais euh...la généalogie était pas aussi développée, j'avais un cousin qui s'intéressait à ça, qui avait essayé de trouver la généalogie de la famille mais il avait jamais réussi. C'était pas une science bien bien développée ça, à part par l'institut Drouin, en payant, mais ma famille ils avaient pas les moyens de faire ça, ils se débrouillaient par eux autres même... pis ils connaissaient très bien les liens familiaux je dirais contemporains là, très très bien : je suis cousin avec lui, beau frère pis ainsi de suite...très bien mais quand tu remontais en haut du grand-père, là, ils avaient ben de la misère c'était pas... ils connaissaient pas tellement ça (61003).

Ainsi, les arbres généalogiques que possèdent certains membres sont récents et émanent des travaux entrepris par certains dirigeants de la C.M.D.R.S.M. Les recherches généalogiques occupent une place importante aux yeux des membres de la C.M.D.R.S.M.

en ce qu'elle rend tangible un lien entre deux héritages. Ils y voient la confirmation, la preuve de quelque chose qu'on cachait, dont on ne parlait pas ou qu'on évoquait brièvement, que l'on ne découvrait que par la suite :

Ma mère, on savait que ma mère c'était une pure indienne. Mon père, on le savait pas, on l'a su rien qu'après qu'il a été décédé par rapport à ses papiers (610036).

On a fait l'arbre généalogique là... pis j'ai connu ça là... que y avait eu des relations entre Indiens pis les autres. C'était pas anormal pour moi, c'était normal que ... moi j'ai même des [gens de ma famille] de Sept-Îles qui sont mariés avec des Indiennes, leur mère est indienne pis leur père est blanc, tsé, sont comme nous autres, identiques (610057).

En somme, les recherches généalogiques entreprises viennent confirmer ce que les membres savaient à demi-mots, pour ceux qui venaient des familles où le sujet n'était pas tout à fait tabou. Elles viennent justifier, apporter la preuve, d'un sentiment, d'une intuition, d'un savoir implicite dans les autres cas. Attachons-nous à présent à comprendre la source de la gêne que causait le dévoilement des origines mixtes dans les familles.

2. Le stigmaté attaché à « l'Indien »

Les informateurs mettent en avant plusieurs contraintes extérieures ayant favorisé cette tradition du secret autour de l'ascendance mixte. Le climat de peur, de honte, est attribué en partie à l'image stigmatisante véhiculée de « l'Indien », rendant indésirable, honteuse et dangereuse toute association avec ce dernier.

On cachait ça ils cachaient ça il aurait pas fallu que tu dises que t'étais un Indien. Ils voulaient pas entendre parler de ça. C'est bien pour ça que c'est resté tel quel, qu'y a rien eu (610056).

La possibilité de l'entre-deux était rejetée, indésirable, les stigmatisations portées par le discours dominant la rendant inexprimable, indicible parce que non recevable dans les moules conceptuels et discursifs établis. Elles n'ont certes pas eu le pouvoir d'en effacer la réalité, mais celui d'interdire toute reconnaissance par l'Autre, puisqu'on ne pouvait ou ne voulait pas révéler cette réalité. En conséquence de cela, une dichotomie s'est opérée entre la sphère publique et la sphère privée, la première niant, refusant et sanctionnant le cas

échéant l'entre-deux, l'autre lui offrant, au contraire, l'asile. Cette séparation doit son maintien à la contrainte : l'incapacité d'exprimer dans la sphère publique une autre réalité que celle de deux groupes fondamentalement distincts et séparés, possédant des traits et caractéristiques propres : les Blancs d'un côté, les Indiens de l'autre.

a. Cacher, nier toute association

Cette impossibilité d'exprimer, de signifier l'entre-deux, avait des conséquences directes dans la vie des gens et il y a ainsi un fort ressenti chez les participants que, jusqu'à une date récente, pour s'intégrer dans la société dominante, trouver un emploi par exemple, il fallait se dédouaner de tout lien avec les Indiens. Cacher ses origines mixtes correspondait à la peur d'être associé aux « Indiens » ou, plus exactement, à une image de l'« Indien » rimant avec marginalisation sociale et économique, et cristallisée par les réserves. La stigmatisation était telle qu'il n'était pas permis de laisser soupçonner des liens avec les Amérindiens de peur d'y être associés et d'en partager la condition :

mon père [...] il se cachait il voulait pas dire qu'il était Métis indien il cachait son origine, il voulait pas le dire pour pouvoir travailler, parce qu'en ce temps-là, des Indiens, y en avait pas beaucoup qui travaillaient, ils les gardaient à la réserve [...] Non ça se disait pas, c'est parce qu'ils étaient mal vus, y avait des places où les Indiens ils les tiraient à vue, ils s'en débarrassaient ! (610036).

J'ai su que pour travailler à Shelter Bay, à Port-Cartier là, les compagnies t'étais mieux de pas t'afficher Métis ou Indien parce que ils t'auraient pas engagé, c'était une papeterie c'étaient les Anglais qui avaient ouvert ça (610059).

La stigmatisation des Indiens correspondait à leur mise sous tutelle fédérale et à l'établissement de réserves qui rimaient avec pauvreté et problèmes sociaux. Cela contribuait à faire de la situation des Indiens une situation peu enviable. Le traitement des Indiens sur la réserve de Sept-Îles, particulièrement au début des années 1950, au moment où le gouvernement fédéral chercha à fermer Uashat, et dont nous avons déjà fait mention, a marqué plusieurs des informateurs. En effet, au début des années 1950, on pense que la vieille réserve située au milieu de la ville serait un frein au développement urbain puisque la minière IOC avait émis le souhait de développer cette partie de la ville (Frenette, 1996, p. 509). Il s'agissait de déplacer les Amérindiens résidant dans la « vieille réserve » située à Sept-Îles et à Moisie, vers une réserve, située à quelques kilomètres de là et baptisée

Malioténam. Pour les forcer à partir, les services de santé sont supprimés. La ville de Sept-Îles menace de raser la réserve, les habitants sont menacés d'excommunication et de ne plus pouvoir inhumer leurs morts dans le cimetière¹⁸⁰. Ces pressions durent jusqu'au milieu des années 1960 lorsque la réserve de Uashat est officiellement reconnue. Un informateur se souvient :

C'était la survie qui faisait accepter les conditions de vie de la réserve. Ils collectaient même pas les ordures là. Les gens là, c'est tellement incroyable là, les gens ils le croient pas que ça s'est passé de même (60005).

Manifestement, la création de réserves allant de pair avec la définition de la catégorie ethnico-légale d'Indien constituait en quelque sorte la concrétisation spatiale, géographique, de l'imperméabilité et de l'étanchéité des deux groupes. Ainsi les participants se souviennent-ils de l'interdiction pour les gens de l'extérieur de pénétrer dans la réserve sous peine d'amende.

b. Les unions physiques mixtes

Il s'ensuit, comme on peut s'en douter, que les unions physiques entre Amérindiens et le reste de la population étaient particulièrement stigmatisées. Dans le cas où ces métissages avaient lieu, nécessairement par des unions extra-maritales, les répercussions étaient immédiates et sans appel. Une informatrice nous raconte ainsi l'histoire de son grand-père, né d'une union mixte :

Ils disaient c'est une fille-mère qui l'avait eu pis ils disaient qu'elle avait été enceinte d'un Indien ...[les parents] ont caché leur fille tout le temps de la grossesse pour faire passer cet enfant là comme le leur. Quand leur fille a accouché, je sais pas ce qu'ils ont fait, ça à l'air qu'il l'ont caché dans le bois, dans un shack qu'on appelait, on dirait aujourd'hui un camp. Pis quand elle a accouché ils ont pris l'enfant là pis ils ont fait juste un baptême provisoire parce que la robe noire elle était pas passée [...] les robes noires là qui passaient dans le temps qui enregistraient pis qui vérifiaient si les madames étaient enceintes quel âge leur bébé avait, pis ils leur disait...là me semble ton dernier il a quel âge? ...tsé ils vérifiaient. Pis là le curé il trouvait ça bizarre que [la grand-mère de l'enfant] ait eu un enfant sans qu'il sache qu'elle était enceinte, pis il a trouvé ça louche

¹⁸⁰ Il existe relativement peu de sources sur cet épisode, hormis le livre de l'ancien chef de la réserve: Daniel Vachon, 1985, *L'histoire montagnaise de Sept-Îles*, édition Innu, Québec, ainsi que les documentaires d'Arthur Lamothe réalisés dans les années 1970, déposés aux Archives nationales du Québec: http://www.banq.qc.ca/collections/collection_numerique/coll_arthur-lamothe/index.html

pis après les avoir questionnés, ça à l'air qu'il les avait menacés d'ex-communication là si ils disaient pas la vérité, ils ont pas eu le choix de dire la vérité... ils ont fait ôter cet enfant-là, c'était un garçon, pis ils l'ont fait adopter à Pentecôte (610059).

Nous avons rencontré un autre membre de la C.M.D.R.S.M. qui avait été adopté dès sa naissance pour des raisons similaires, mais qui ne l'avait jamais su jusqu'à ce qu'il soit en âge de demander sa pension de retraite, il y a quelques années, et qu'il s'entende dire qu'il n'y avait pas d'individu de ce nom dans les registres des naissances. Il portait en effet, sans le savoir, le nom de sa famille adoptive. Abasourdi, il entama des recherches de longue haleine et réussit finalement à retrouver le curé de la paroisse où il avait été baptisé avant d'être adopté qui se souvint d'avoir signé un papier mentionnant les origines de l'enfant : son père était un Indien. Il est difficile d'évaluer le nombre d'enfants ainsi adoptés puisqu'il n'existe aucune trace de ces adoptions : seule l'histoire orale peut renseigner sur ces phénomènes et alors que les langues commencent à peine à se délier sur ces questions, nombre d'anciens sont partis en emportant avec eux une partie de l'histoire locale, une histoire qui n'a jamais été écrite.

Les membres interrogés parlent ainsi de cette loi du silence :

E. On n'en parlait pas [des métissages]?

I. : Pas du tout, pas du tout! Ben non, pour eux autres, les communautés religieuses, les Indiens étaient pas acceptés. Un Indien c'était un Indien pis un Blanc c'était un Blanc (610057).

Aucune mention de métissage, ça n'existait pas c'était pas... c'était tout caché ça restait dans les familles, c'était pas sur la place publique, jamais c'est sorti sur la place publique (61003).

c. L'image de l'Indien véhiculée à l'école

Les pressions exercées par les communautés religieuses répondaient aux tentatives d'évacuation dans le discours officiel du phénomène de métissage et se retrouvaient au niveau scolaire dans la manière dont l'histoire nationale officielle était alors enseignée. Plusieurs membres ont spontanément mentionné leur expérience à l'école comme ayant contribué à renforcer le sentiment de honte et le secret autour de leurs origines. Particulièrement, le contenu de ce qui était appris sur les Autochtones, et les manuels

scolaires utilisés sont restés, pour beaucoup, gravés en mémoire. On sait que le rôle de l'école comme lieu et agent de socialisation a fait couler beaucoup d'encre depuis les contributions du sociologue Émile Durkheim sur le sujet. Ce dernier a particulièrement mis en valeur le rôle de l'école comme véhicule de valeurs partagées, de règles sociales, nécessaires à la pérennité de la société et contribuant à transmettre et à fixer les règles, les possibilités du vivre-ensemble. À toutes fins utiles, l'école doit permettre et faciliter l'intégration dans la société dominante et dans le monde adulte. Or, les membres interrogés se souviennent tous, à part cinq, avoir utilisé entre autres le manuel *Histoire du Canada*, écrit par Guy Laviolette et publié par les Frères de l'Instruction Chrétienne¹⁸¹. Ils ont été marqués par ce qu'ils ont appris des « Indiens » à l'école, et ont insisté sur plusieurs aspects de cet enseignement. Ils soulignent d'abord l'aspect très simpliste du portrait brossé, et se souviennent n'avoir entendu parler principalement que d'une Première Nation autochtone : les Iroquois, sans mention de différentes langues parlées ou de différents sous-ensembles culturels. Un membre explique ainsi :

C'étaient des Iroquois ... on faisait pas de distinction entre les cinq nations iroquoises, on connaissait la nation Agnié mais les autres on connaissait pas ça (61003).

Ils parlaient des Indiens avec leurs plumes et leurs tam tam là, mais le reste, là, c'était comme tabou, c'était pas parlé (610055).

On dessinait ainsi deux groupes, « eux » et « nous », que tout opposait l'un à l'autre : l'un bon et brave, l'autre mauvais, et sans pitié, l'un chrétien, l'autre païen. Les relations entre les deux groupes étaient posées comme impossibles puisque le discours dominant, empreint du principe d'unicité de l'identité, les avait construits comme figés et incompatibles :

Des métissages entre les Français pis les Amérindiens ? On n'en parlait pas. Non, ben l'histoire du Canada à cette époque-là, c'était très simple. Les Indiens étaient toujours les méchants, pis les pauvres colons essayaient de leur échapper (610025).

Les participants ont insisté sur la construction de l'Indien comme être sauvage et

¹⁸¹ La congrégation des Frères des écoles chrétiennes est née en France au XVII^e siècle. Quelques frères viennent s'établir au Québec au tout début du XIX^e siècle et y fondent une maison d'édition. Entre les manuels qui furent directement importés de France, d'autres qui furent adaptés des éditions françaises et ceux qui furent publiés à Montréal, dont *Histoire du Canada*, la maison d'édition des frères de l'instruction chrétienne domina le marché du manuel scolaire au Québec pendant des décennies.

sanguinaire. Ils se souviennent tous, sans exception, du passage du livre portant sur la torture et le massacre des « Saints-Martyrs canadiens », c'est à dire les missionnaires jésuites qui furent attaqués ou capturés par les Iroquois. Parmi eux se trouvaient les Pères Brébeuf, Lalemant et Jogue. Les participants ont tous décrit de façon très graphique ce qu'ils se rappellent avoir appris :

Ben moi j'ai été à l'école avec l'histoire du Canada là, les Saints Martyrs canadiens le père isaac Jogue, Lalemant, pis là... en tout cas c'était les martyrs canadiens pis c'étaient les Indiens qui les avaient massacrés. On voyait les images de haches pis d'Indiens pis les Indiens c'étaient les mauvais là c'est ça qu'on apprenait...(61009).

Ils parlaient des Iroquois qui tuaient les prêtres, ils leur arrachaient la peau de la tête pis ils les faisaient cuire, ils leur mangeaient le cœur là pour être braves (610025).

On les diabolisait... c'était radical... c'étaient tous des brutes, c'étaient des sanguinaires, enfin bon mets tous les qualificatifs que tu peux là, en plus ils avaient le grand défaut de pas être chrétiens, ils massacraient les gens [...] ils massacraient les pauvres colons et les enfants, c'était ça qu'on connaissait des Autochtones (61003).

L'épisode du massacre des Saints-Martyrs canadiens a même traumatisé certains participants :

Ce qu'on apprenait dans l'histoire du Canada : les martyrs canadiens là, Père Brébeuf pis tous les missionnaires qui étaient venus, pis qu'ils les avaient écorchés, ça, ça m'avait resté ça, écorchés vifs. Les Indiens là c'était leurs ancêtres là, ça faisait pas si longtemps que ça quand tu regardes ça comme il faut! Pis nous autres on apprenait ça [...].

Fait que moi là j'avais peur toute mon enfance là quand je me couchais j'allumais la lumière, la porte grand ouverte pis là il fallait que j'inspecte la chambre voir si y avait pas d'Indiens cachés en-dessous de mon lit, dans la garde-robe, partout en arrière du bureau. Pis là je me souviens que je me mettais à côté de l'interrupteur, dans le temps on appelait ça la switch, la lumière à l'entrée de la chambre, un pied dans le passage, un pied dans la chambre, pis là je partais à la course, je fermais la lumière pis en même temps je décollais pis je sautais dans le lit... je prenais du temps pour m'endormir (610059).

Dans l'édition de 1940, la section « résumé » concluant le chapitre sur ces missionnaires met ainsi en relief les notions importantes et à retenir du chapitre :

1. Brébeuf	acharnement	tourmente	
2. P. Lalemant	douleur	encouragements	
3. Supplice	durée	apôtre	chrétien

(Laviolette, p. 28).

On note une insistance sur des détails particulièrement violents et brutaux pour convaincre du manque de rationalité des Indiens, de leur caractère imprévisible, etc... D'autre part, dans le reste de l'ouvrage, il est brièvement fait mention des Hurons, convertis, qui sont à leur tour massacrés par les Iroquois (p. 27), il est à plusieurs reprises question des attaques iroquoises contre les colons français, et le massacre de Lachine (p. 42) est notamment étudié en détail à l'aide du même vocabulaire de la sauvagerie, de la barbarie et de la torture.

Il est évident que, sur cette base, le colon et l'Indien ne pouvaient se mélanger et qu'il n'était fait aucune place dans le discours officiel de l'époque aux possibilités d'interactions. L'apprentissage scolaire véhiculait bien l'existence de deux groupes que tout opposait et, surtout, dont l'un était supérieur à l'autre. À cet égard, Les membres perçoivent donc l'école comme ayant renforcé la tradition du secret autour de l'origine mixte des participants en construisant une image très dépréciative de l'Indien à laquelle personne ne souhaitait être associée d'une façon ou d'une autre. Les cinq membres qui sont allés à l'école plus tard, après les années 1960 et n'ont pas connu l'Histoire du Canada des Frères de l'instruction chrétienne, ont tiré les mêmes conclusions de leur expérience scolaire :

On était des sauvages, en grosse partie, c'est à peu près rien que ça qu'on entendait dire de nous autres (610061).

Plusieurs participants ont enfin souligné la similarité entre l'image figée de l'Indien proposée dans le discours officiel, notamment à l'école, et celle mise en exergue dans la culture populaire hollywoodienne, au travers notamment des westerns, que certains participants allaient voir au cinéma :

Les films qu'on voyait là... ils appelaient ça le théâtre là, c'était le cinéma d'aujourd'hui ... à Port-Cartier/Shelter Bay y en avait un de théâtre. C'était Tarzan pis les films de cowboys qui venaient des États-Unis là avec les Comanches pis les chefs Indiens [...]. On apprenait ça nous autres à l'école qu'ils arrachaient les ongles [aux missionnaires] là pis on voyait ça dans les films. Les Indiens c'étaient toujours les méchants (610059).

[On se faisait dire qu'on était des sauvages] pis quand t'écoutes les films, les westerns c'étaient tout le temps les Blancs qui gagnaient, ça on peut pas se le cacher (610061).

Nous retrouvons ici la construction d'un discours de séparation en deux groupes : les Blancs et les Indiens, associés à certaines caractéristiques. Les revendications des membres de la C.M.D.R.S.M. viennent remettre en question les bases et l'étanchéité des frontières ainsi construites. Comme nous l'avons déjà montré, les membres ont dans une certaine mesure intériorisé les dichotomies dont nous avons fait mention, surtout lorsque l'association avec l'Indien pouvait amener à partager la stigmatisation sociale et économique de ce dernier. Il serait en effet raisonnable de penser que les frontières ne peuvent pas s'estomper tout à fait. Ce discours séparatiste est encore présent et influence le discours actuel des participants dans la façon dont ils se présentent et se donnent à voir. Nous avons en effet mentionné que les membres de la C.M.D.R.S.M. insistent fortement sur le fait de ne pas s'identifier comme « Indiens » et sur la différence entre la nature de leurs revendications et celles des Indiens. Le contexte de lutte juridique dans lequel ce discours est produit favorise sans doute également une forme d'identification « contre » puisque, nous l'avons vu, la différence n'est plus source de stigmatisation, au contraire c'est sa mise en valeur qui, seule, peut garantir une protection juridique prenant la forme de la reconnaissance de droits particuliers.

Commentaires finaux à ce chapitre

S'éveiller et se présenter au monde

Le passage d'une identité cachée, cantonnée à la sphère familiale et privée à une identité exposée dans l'espace public et en vertu de laquelle les membres de la C.M.D.R.S.M. souhaitent être reconnus, constitue à l'échelle individuelle comme à l'échelle collective, une étape cruciale. Il est intrinsèquement lié au contexte politico-légal qui a vu émerger la catégorie légale de « Métis » balisée par le jugement *Powley*, et la C.M.D.R.S.M. permet l'énonciation de cette identité dans l'espace public.

1. L'éveil : « l'ours métis sort de sa ouache »

Selon le discours officiel de ses dirigeants, l'émergence de la C.M.D.R.S.M. en 2005 marque la mise en place d'une structure ou d'une organisation politique. Elle se superpose à une « grande communauté » qui, en revanche, n'a pas émergé en 2005, mais dont la C.M.D.R.S.M. a permis « l'éveil ». Prenons-en pour exemple le mot du Président publié sur le site Internet officiel de la C.M.D.R.S.M. :

Tout en étant conscients que nous sommes des Métis autochtones et que nous l'avons toujours été, nous sommes demeurés muets pendant 150 ans. En 2000, la divulgation de secrètes négociations entre les gouvernements et les Innus dans le but avoué d'accorder à ces derniers l'exclusivité du territoire en oubliant volontairement les Métis, ainsi que la sortie du jugement Powley en 2003, nous ont éveillés.

La même métaphore est utilisée par les membres dirigeants pour expliquer la fonction de la C.M.D.R.S.M. comme moteur du ralliement collectif :

La Communauté était là. Elle demandait juste à se réveiller [...] On était tous en dormance pis qu'on était tous à l'aise avec notre mode vie et tout ça là on s'est sentis menacés par un traité qui ferait en sorte qu'on pourrait plus pratiquer nos activités ancestrales comme avant. Quand on s'est sentis menacés oupela on s'est réveillés pis on a structuré la communauté qui était déstructurée (61009).

C'est encore cette métaphore que l'historien Russel Bouchard utilise dans le titre d'un de ses livres faisant suite à une conférence donnée à Ottawa en 2007 et intitulée : « *Quand l'ours métis sort de sa ouache* », où il compare le sommeil des Métis à l'hibernation de l'ours, la ouache étant le nom donné à l'abri où se réfugie l'ours pendant l'hiver. Cette métaphore filée de l'éveil contient, en germe, les différentes étapes du déroulement de l'entrée en lutte des membres de la C.M.D.R.S.M.. La phase de sommeil renvoie ainsi dans un premier temps à la période précédente la création de la C.M.D.R.S.M. (ainsi que les contextes ayant favorisé son émergence, tel l'arrêt *Powley*). Dans cette phase, l'identité métisse n'était pas revendiquée dans la sphère publique pour les raisons mentionnées plus haut, à savoir la tradition du secret entourant le double-héritage, renforcée par l'impossibilité de l'énoncer. À cette période, caractérisée comme une période de silence (« nous sommes restés muets »), répondent le contexte récent et les avancées juridiques qui ont permis l'éveil, la sortie de l'hibernation et ouvert la possibilité de trouver une voix.

L'émergence même de la C.M.D.R.S.M. répond à de nouvelles possibilités d'énonciation qui ont précipité au niveau individuel le glissement ou le transfert d'un sentiment identitaire de la sphère privée à la sphère publique. Cette narration de l'éveil, narration hybride mêlant le symbole totémique de l'ours, qui occupe une place importante dans la cosmogonie autochtone, et une référence plus ou moins implicite à la culture populaire euro-canadienne au travers du conte de fées de la Belle au bois dormant, victime d'un mauvais sort qui l'a plongée dans un long sommeil, a une double portée. Elle se présente d'abord comme un récit des origines censé décrire ce transfert de la sphère privée à la sphère publique, comme une sorte de mythe fondateur de la mobilisation portée par la C.M.D.R.S.M. D'autre part, elle a une valeur stratégique importante : démentir ce qui pourrait apparaître de l'extérieur comme la soudaine émergence d'un mouvement de revendications. Par le thème de l'éveil en effet, cette narration collective rejette clairement une vision qui considérerait la C.M.D.R.S.M. et les revendications de ses membres comme la création *ex-nihilo* d'un discours à des fins purement stratégiques. Or, le caractère soudain de l'apparition de la C.M.D.R.S.M. dans l'espace public et la rapidité avec laquelle elle s'est organisée nourrissent naturellement les critiques visant l'authenticité de la lutte, notamment en raison de l'impossibilité de replacer les formulations identitaires du

groupe dans un continuum historique qui en serait garant (Sahlins 1999 ; Sawchuck 200, 2001). Au contraire, par le truchement du thème de l'éveil, la C.M.D.R.S.M. se positionne dans la lignée des critères décrits dans le jugement *Powley* et articule une narration compatible avec lui, puisqu'elle replace son existence dans un continuum historique qui permet de concevoir l'organisation politique que constitue la C.M.D.R.S.M. comme une restructuration, et ses revendications comme des demandes de réparation et de justice sociale. En somme, cette narration travaille à la légitimation et à la crédibilité de la lutte et, par-là, de la C.M.D.R.S.M. elle-même.

2. D'une identité qui « ne donnait rien » à une identité célébrée

À l'échelle individuelle, la question de l'authenticité est toute aussi présente. En effet, le contraste entre la façon dont les futurs membres vivaient leur identité avant leur affiliation à la C.M.D.R.S.M. et celle dont ils cherchent actuellement à l'afficher, vis-à-vis de l'extérieur, a pour effet, selon la logique du continuum historique, de rendre suspectes ces dynamiques identitaires. Les participants ont justifié, au détour de nos entrevues, le cantonnement de leur identité à la sphère privée par de simples expressions, *a priori* fortuites, telles que : se dire Métis, s'afficher en tant que tel dans l'espace public « ça valait rien » ou « ça ne donnait rien ». Il convient d'accorder toute leur importance à ces formulations qui éclairent à notre sens beaucoup les dynamiques de demandes de reconnaissance. La phase de « sommeil » dans la narration collective est rattachée dans le discours des participants à la non-expression dans l'espace public, une non-expression contrainte, nous l'avons dit, liée au fait que ce double héritage ne pouvait être exprimé sans amener à une forme de stigmatisation.

On ne s'auto-identifiait pas de manière instantanée parce que y a quelques années, pis c'est pas très très loin la on pouvait pas le dire sans passer pour quelqu'un qui est paresseux t'sé c'était péjoratif d'être un Autochtone [...] pis bon ben on le disait pas, on était dans la masse des Québécois et des Canadiens (610073).

Or, cette identité, qui, avant l'émergence de la C.M.D.R.S.M., ne « donnait rien » et n'était pas valorisée, et qui était donc enfouie, cachée, de second ordre, se trouve à présent promue au rang d'identité principale ou de premier ordre.

L'occasion pour les membres de s'afficher comme Métis, de se donner à voir comme tels, est notamment offerte au cours des événements organisés par la C.M.D.R.S.M. : l'assemblée générale annuelle, le pow-wow du 21 juin et des rencontres organisées localement par les clans tels les soupers communautaires. Ils sont autant d'occasions pour les membres de faire montre de leur affiliation et de s'afficher comme Métis. En effet, nous avons constaté que lors de ces événements, la majorité des membres portaient sur eux un signe distinctif et reconnaissable les associant à la C.M.D.R.S.M.. Au cours de ces événements, il y a bien sûr les badges qui sont obligatoires et dont nous avons déjà parlé, mais les membres portent également, de leur plein gré cette fois, des vêtements tels que des t-shirts, des casquettes, qui signalent également l'appartenance au groupe. La C.M.D.R.S.M. vend ainsi une série d'objets à son effigie que les membres peuvent se procurer, dont des plaques d'immatriculation, des tasses. Cela constitue autant d'opportunités pour la C.M.D.R.S.M. de se rendre visible au plus grand nombre et ce, en dehors des événements qu'elle organise. Ces signes distinctifs marquent, matérialisent l'appartenance des membres à une zone intermédiaire marquée à la fois par l'entre deux qu'ils revendiquent et par l'espace qu'ils occupent actuellement, marquée par leur non-agrégation temporaire à la société dominante et leur demande d'agrégation sous un autre mode, avec un statut différent. Ces signes cherchent plus particulièrement à matérialiser le lien des individus à leur héritage autochtone : ce sont des pendentifs, des vestes, des broches de style autochtone, ou utilisant des matériaux communément rattachés à l'univers autochtone, tels des plumes, des perles, des lacets en cuir, des dents d'ours, qu'ils achètent auprès d'artistes autochtones ou qu'ils fabriquent eux-mêmes et vendent aux autres membres lors d'événements communautaires. Le contraste entre l'adoption de ces marqueurs de différence, visant à dessiner une frontière visible que l'on cherche à faire reconnaître tout en la présentant, paradoxalement, comme indéniable et manifeste, et, d'autre part, la tradition du secret que nous venons d'évoquer, témoigne de l'importance de la transition identitaire consécutive à la judiciarisation de l'identité métisse. La C.M.D.R.S.M. agit comme une structure de soutien permettant la naissance d'un sentiment de fierté allant de pair avec l'exposition de son identité. Les membres expliquent ainsi :

...C'était presque une obligation pour plusieurs, même pour la majorité de se taire, de ne pas dire qui ils étaientLes gens avec l'arrivée de la C.M.D.R.S.M. ont retrouvé ce

plaisir là de se dire, de dire qui ils sont avec fierté (610073).

C'est majeur, il se parlait pas de Métis avant ça (l'émergence de la C.M.D.R.S.M.)... nous autres après 150 ans on s'est levés pis on a dit « on est des Métis » quel danger qui y a là ? C'est notre identité, c'est qui on est (61003).

La C.M.D.R.S.M. a créé un espace où cette identité peut être célébrée sans crainte.

Sans nier la valeur stratégique de ce positionnement discursif, il semble difficile de réduire les dynamiques à l'œuvre depuis l'émergence de la C.M.D.R.S.M. à une fabrication ex-nihilo. En effet, cette position impliquerait une vision figée de l'identité comprise alors en termes d'unicité, de complétude et de continuité, qui souscrirait, pour reprendre le propos caricatural de Hall, à l'idée que « les gens se lèvent un matin et décident de devenir ceci ou cela ». Or, Hall poursuit ainsi :

I don't think that identity is a free-floating schmuckies board... you get up today and decide whatever you'd like ... that's just rubbish It's tied to history, tied to time, tied to narratives, it's tied to ideologies, you can't just move around like that.¹⁸²

Il semble ainsi plus pertinent de tenter de comprendre ce transfert de la sphère privée à l'espace public au niveau individuel, en partant du concept d'identités plurielles ou composées (*hyphenated*)³⁰. Selon Burke et Stets : « People possess multiple identities because they occupy multiple roles, are members of multiple groups, and claim multiple personal characteristics » (2009, p. 3, voir aussi Josselson et Harway, 2012). Rejoignant l'idée de « polyphonie de l'identité » (Bahktin, 2001) et impliquant une fluidité des identités évoluant selon les contextes historiques, sociaux et politiques auxquels elles doivent nécessairement s'adapter, ce concept permet de se détacher de l'identité-synthèse sur le mode du mélange indissociable qui semble nier les individus en tant qu'acteurs réagissant et agissant nécessairement par rapport aux contextes et aux relations sociales qu'ils entretiennent. Plus précisément, Sirin et Fine expliquent l'importance de se pencher sur le lien qu'entretiennent les identités individuelles entre elles¹⁸³. Ces auteurs fondent leur réflexion sur le concept de « trait d'union », ou *hyphen* en anglais, qui fait référence à

¹⁸² Entrevue avec Pnina Werbner en 2006, disponible en ligne : <https://www.dspace.cam.ac.uk/handle/1818/183653>

¹⁸³ En s'intéressant à la façon dont les musulmans-américains ont négocié ces deux identités après les attaques du 11 septembre qui, on le sait, ont fait naître un discours de rejet à l'endroit des musulmans, alimenté par le choc, la peur et l'incompréhension, menaçant les possibilités d'articulation de ces deux identités aux États-Unis.

l'association d'identités plus ou moins compatibles entre elles, notamment parce que l'une d'entre elles n'est pas validée ou reconnue comme identité possible ou est encore stigmatisée dans la société dominante (2008, p. 3). Les modalités de négociation du lien entre ces identités plurielles au vu des contextes politiques, sociaux, juridiques se trouvent cristallisées par le trait d'union. Ils expliquent ainsi : « The hyphen is a site of taboo and desire, fear and challenge, voice and silence, despair and possibility » (p. 196). La difficile coexistence de ces identités peut ainsi impliquer que leur activation soit différée selon les différents paramètres, contextes et possibilités d'énonciation. Ce trait d'union symbolise donc la façon dont ces identités sont tout à la fois liées mais potentiellement aussi séparées les unes des autres selon les contextes historiques, politiques, biographiques. Ainsi, plusieurs de nos informateurs tenaient-ils leur double-héritage caché de peur de ne pas trouver d'emploi puisque « avoir du sauvage » et « être travailleur » étaient alors difficilement compatibles. À plusieurs égards donc, l'articulation de cette identité « avoir du sauvage » risquait de mettre en péril l'intégration des individus dans la société dominante et par conséquent, leurs autres rôles sociaux.

Les contextes récents qui ont rendu possible l'expression dans l'espace public de l'identité métisse qui, parce qu'elle est acceptée, valorisée, est désormais compatible, cumulable avec d'autres rôles sociaux, ont permis l'émergence de la C.M.D.R.S.M. qui présente et produit une articulation contingente de cette identité au niveau collectif. Cette articulation a permis (d'un point de vue pragmatique, mais aussi émotionnel en tant que structure de soutien) l'articulation de cette identité sur une base individuelle, précipitant ainsi la réorganisation des différents rôles sociaux de chacun et donnant au sentiment identitaire un rôle social de premier ordre, de sorte qu'actuellement, les membres de la C.M.D.R.S.M. s'identifient, se donnent à voir premièrement comme Métis. Par nature, cette articulation demeure cependant contingente et temporaire. Elle constitue à maints égards une « tentative », guidée par un certain nombre de contraintes liées au fait qu'elle cherche à être reconnue officiellement par l'extérieur.

Enfin, à considérer que le métissage est indissociable des tensions liées à l'entrée en contact de cultures inégales et au processus de réagencement qu'il fait naître, la revendication d'une identité métisse doit être lue en termes de « situations » et de « circonstances », de réordonnement, d'équilibre sans-cesse renégocié, au risque,

comme le fait remarquer Célius, de perpétuer la « fiction d'un être mêlé » sur la base de la mono-appartenance (2006 ; voir aussi Le Menestrel, 2006). Cependant, les revendications des membres de la C.M.D.R.S.M. émergent dans le contexte particulier d'une demande de reconnaissance légale et les critères établis dans le cadre du jugement *Powley* encouragent, on l'a vu, une articulation sur un mode différentialiste. Se pose alors la question de savoir comment les membres de la C.M.D.R.S.M. cherchent à négocier leur futur avec un statut différent dans la société québécoise en se taillant une place en tant qu'acteurs dans l'histoire officielle.

Chapitre 5. Contre les silences de l'histoire écrite : mémoire et histoire orale.

Au travers du procès dans lequel sont engagés les membres de la C.M.D.R.S.M., les formulations identitaires soutenant les revendications de ces derniers seront ou non jugées acceptables, le phénomène de judiciarisation de l'identité métisse contribue ainsi à mettre en abîme des questions liées à l'authenticité. Ce contexte particulier nécessite de réaffirmer ici que les groupes sociaux font montre de perpétuelles dynamiques de réactualisation et de renforcement de leur cohésion. Cela est particulièrement évident pour les groupes en situation de minorité ethnique, religieuse ou linguistique, qui cherchent à se faire reconnaître par la société dominante dans laquelle ils sont enclavés (Wieviorka, 2001). Ces dynamiques sont bien sûr aussi communes aux groupes majoritaires. Ainsi, tous ces efforts de réactualisation et de renforcement d'un sentiment d'appartenance se répondent et s'entrechoquent parfois : les mythes nationaux, les commémorations, les fêtes nationales ou sportives en sont sans doute les manifestations les plus visibles.

Le renforcement du lien unissant les membres de la Communauté du Domaine du Roi et de la Seigneurie de Mingan est particulièrement crucial, tant pour la cohésion à l'intérieur du groupe que pour l'extérieur : dans le but de convaincre du bien-fondé de leurs revendications, et surtout, de l'existence d'une communauté, c'est-à-dire d'un groupe social organisé et soudé comme les critères de l'arrêt *Powley* l'exigent (*R. v. Powley*, 2003 SCC 43, [2003] 2 SCR 207). Or, la mise en évidence d'un ancrage dans un passé justifiant les revendications actuelles des membres de la C.M.D.R.S.M. joue un rôle décisif dans le renforcement de la cohésion du groupe. Cela se traduit notamment par diverses opérations de mise en valeur d'une mémoire collective¹⁸⁴, comprise comme production socialisée de souvenirs, mettant en scène le récit d'un passé reconstruit et (re)formulé à partir de questionnements et de préoccupations actuels. Au travers de ces opérations transparaît la remise en question d'une histoire officielle dont ils se sentent largement absents.

Perçue comme une dynamique corollaire aux mouvements d'affirmations identitaires, « l'affirmation des mémoires » de la part de minorités sous-tend souvent des demandes de

¹⁸⁴ La conceptualisation de la notion de « mémoire » retient peu l'attention avant les années 1970 où elle s'insère dans le débat sur l'épistémologie de l'histoire ou l'histoire de l'histoire, en France d'abord. Halbwachs en fut cependant à maints égards un précurseur et l'on retient sa contribution en ce qui concerne la conceptualisation des cadres sociaux de la mémoire. Cependant, la façon dont il articule mémoire collective et mémoire individuelle a été critiquée : cette dernière étant le fait d'individus s'exprimant au sein de la première, fait du groupe, qui la contient. Lavabre déclare ainsi : « La mémoire est dite collective non pas parce qu'elle est la mémoire du groupe en tant que groupe, mais parce que le collectif, le social est l'état dans lequel existent les individus » (2000, p. 55).

justice sociale visant à négocier une autre modalité du vivre-ensemble au sein ou en marge de la société dominante. Dans ce cadre, le phénomène mémoriel traduit le désir de la part de ces minorités de se rendre actrices du présent et du futur par l'appropriation du passé, passant par l'attribution et la mise en valeur d'un sens à des lieux, des pratiques, des objets ou des personnes témoins ou évocateurs d'un passé et avec lesquels un lien est tissé dans le présent. La commémoration, en ce qu'elle est convocation de ce lien dans le présent, en constitue une (ré)énonciation et permet sa validation. Pour Pierre Nora, le phénomène mémoriel doit être compris comme la conséquence de ce qu'il nomme l'« accélération de l'histoire » c'est-à-dire d'une incertitude ontologique fondamentale vis-à-vis de l'avenir, d'un sentiment de perte et de césure avec le passé. Il se manifeste notamment par l'accumulation « d'une manière un peu indifférenciée, [de] toutes les traces visibles et [de] tous les signes matériels susceptibles de témoigner à nos descendants de ce que nous sommes ou auront été » (Nora, 2002, p. 27). Cette accumulation constitue une tentative de reconstruction du lien entre le passé et le présent.

Ce phénomène croissant a fait couler beaucoup d'encre (Boudet et Peghini, 2008 ; Chivallon, 2010 ; Fouéré, 2010 ; Hartog et Revel, 2001 ; Lavabre, 2007) et ce « mouvement général de réinterprétation du passé » que la mémoire semble servir (Nora 2002) a fait naître plusieurs craintes. L'une d'elles est que ce mouvement se résume à un réquisitoire contre le passé de la part de certains groupes défendant une lecture particulariste de l'histoire, au détriment d'une cohésion d'ensemble et de la recherche d'une mémoire plus inclusive. La possibilité du vivre-ensemble se trouverait par là mise à mal, menacée par ce que Pierre Nora décrit comme ces « groupes de mémoire intéressés à faire prévaloir leur lecture particulière [...] une mémoire essentiellement accusatrice et destructrice » (2002, p. 45 ; voir aussi Groulx, 2008). L'arbitrage ou le rétablissement d'un équilibre perçu comme nécessaire, entre histoire et mémoire posent la question du rôle de l'historien. Ainsi, pour Groulx notamment, l'historien doit reconnaître, tout à la fois, son rôle dans la « colonisation de l'histoire » que la mémoire devrait aider à « décoloniser » (voir aussi Nora, 2002), tout en veillant cependant à ce que « le lieu de mémoire ne soit pas le creuset des fantasmes de nos collectivités » (p. 40). La mémoire, liée à la tradition orale, se trouvant cependant bien validée comme moyen de mettre en relief une « autre histoire »

(Joutard, 1980), il se pose la question de savoir dans quelle mesure la mémoire peut « corriger » l'histoire ou, pour le moins, comment la mémoire et l'histoire se complètent et interagissent et enfin, si la mémoire, dans sa polysémie, n'en viendrait pas à se superposer à l'histoire (Lavabre, 2000 et 2007 ; Nora, 2002). En effet, ces opérations de réappropriation du passé impliquent nécessairement une relecture de l'histoire alors perçue comme distante, générale, fondamentalement incomplète, une histoire dont on cherche à se rendre acteur et au travers de laquelle on voudrait se rendre visible. La définition, l'équilibre ainsi que le fonctionnement du binôme « histoire-mémoire » sont donc, plus que jamais, en question.

La lutte menée actuellement par les membres de la C.M.D.R.S.M. apporte un éclairage singulier sur ces questions dans la mesure où elle implique, en vertu du processus de reconnaissance légale dans lequel ils sont engagés, non seulement que ces derniers fassent état, mais encore, qu'ils *prouvent*, c'est-à-dire qu'ils amènent des preuves tangibles et vérifiables de leur ancrage historique en tant que communauté. Les tentatives d'appropriation de leur passé passent par le saisissement d'objets ou de lieux qui deviennent, dans les mots de Pierre Nora les « supports d'une opération mémorielle de transmission » (Nora, 2002, p. 17). De la capacité à prouver cet ancrage et de la validation du lien qu'ils établissent avec le passé dépendent leur reconnaissance actuelle et leur avenir. Cette nécessité met en valeur les principaux enjeux liés à la polysémie de la notion de mémoire et je souhaite faire part de la façon dont mes enquêtes de terrain peuvent témoigner de la tension et du brouillage entre histoire et mémoire.

Dans un premier temps, je montrerai la relation ambiguë que les participants entretiennent avec « l'histoire des livres », pour analyser ensuite de quelle façon ils cherchent à mettre en relief leur ancrage spatio-temporel, et enfin à convaincre de leur propre récit du passé autour de lieux, de traces, de moments-clés de cette histoire reconstruite dont ils se font les acteurs.

A. Un rapport ambigu à l'histoire

J'ai tâché de mettre en évidence dans le premier chapitre de ce travail, le théâtre particulier que représente le Québec pour la mise dans l'espace public des revendications

des membres de la C.M.D.R.S.M. Qu'il nous suffise ici de rappeler, d'une part, que les études métisses se sont beaucoup plus largement intéressées aux Métis de l'Ouest, et, que, d'autre part, les questions liées au métissage, et plus généralement aux relations entre Autochtones et non-Autochtones, ont constitué, pendant une grande partie du XX^e siècle, un sujet sensible, controversé, que l'on a essayé d'évacuer de l'histoire québécoise (Morrisset, 1985 ; Smith, 1974). Comme nous en avons fait mention, on observe depuis la seconde moitié, et surtout le dernier quart du siècle dernier, un mouvement de ré-ancrage de l'identité nationale québécoise autour du lien entre québécity et américanité, s'accompagnant d'une plus grande acceptation et compréhension du fait autochtone au Québec (Gérard Bouchard, 2002 ; Delâge, 1985 ; Saul, 2008). Les membres de la C.M.D.R.S.M. sont néanmoins confrontés à un important défi car l'histoire officielle québécoise, de même que le champ des études métisses au Canada, n'ont pas fait grande place au phénomène métis de l'Est canadien. Dans le but de contrer cette invisibilité, et de satisfaire aux exigences posées par les cours, la C.M.D.R.S.M. veut reprendre son histoire en main, puisque du rétablissement de leur place dans l'histoire officielle dépend la validation des demandes de justice sociale formulées par les membres de la C.M.D.R.S.M. Ils refusent ainsi la négation de leur existence actuelle sur les bases de ce que les membres considèrent comme une histoire incomplète et qui, dans tous les sens du terme, ne leur fait pas justice.

1. Accumulation de l'histoire et cohésion du groupe

Au cours de mon terrain, j'ai été frappée tout d'abord, par le goût, voire par une certaine fascination des informateurs pour l'histoire, dont témoigne l'accumulation qu'ils font de documents historiques (livres, revues, journaux, photographies, cartes... etc.). Ces documents, parfois de véritables collections, ont souvent été un moyen de briser la glace entre les informateurs et l'enquêteur, en ce sens qu'il n'était pas rare que, lorsque la rencontre avait lieu chez l'informateur, ce dernier commence par aller chercher ses documents, les présente, en parle et insiste sur les points jugés pertinents, ou problématiques, comme pour situer la conversation qui allait suivre dans ce processus de

reconnaissance passant par leur ancrage dans l'histoire. Il n'était pas rare non plus qu'au bureau Métis Côte-Nord, des membres viennent avec des livres, des revues, des photos et qu'une conversation ou un débat s'amorce sur les trouvailles de l'un ou de l'autre.

a. Faire de l'histoire-collection : une histoire qui ancre et qui valide

Cet intérêt prononcé pour l'histoire date pour certains de l'école, mais a pris pour tous une ampleur particulière depuis le début de la lutte que mène actuellement la C.M.D.R.S.M. En effet, en vertu des exigences à satisfaire pour obtenir une carte de membre de la C.M.D.R.S.M., les membres ont chacun dû réunir des informations concernant leur généalogie et possèdent donc tous quelques connaissances sur l'histoire de leur famille. Certains ont entrepris ces recherches eux-mêmes :

Oui moi-même, j'ai fait des recherches je me suis intéressé [aux Métis et à ma parenté]. A partir des années 70-75 environ, là je m'intéressais beaucoup à l'histoire. J'ai fouillé pis j'ai beaucoup lu d'abord, beaucoup, beaucoup de livres [il cite certains de ces livres]. Finalement c'est quand Internet est apparu ça a vraiment démocratisé l'information, des sites sont apparus, des sites de généalogies où on pouvait aller fouiller. Entre 2003 et 2004, là j'ai vraiment vu d'où je venais, la confirmation de ce qui se véhiculait dans la famille c'était écrit là, ce qu'on appelait sauvage, ... ce qui se passait chez nous je venais de l'apprendre de façon. ... par l'instruction, pis moi à partir de là, j'ai continué (61003).

D'autres ont fait faire leur généalogie ou se sont fait aider par d'autres membres. Les membres trouvent, nous l'avons dit, un réconfort dans la généalogie qu'ils perçoivent comme la preuve d'interactions avec les Autochtones et qui leur permet de sceller leur appartenance au groupe de soutien que constitue la C.M.D.R.S.M. Beaucoup de membres ont ainsi développé ou consolidé leurs connaissances historiques au travers de recherches généalogiques. L'histoire, dans ce cas, consolide l'intuition, ou le secret que gardaient les membres avant la formation de la C.M.D.R.S.M. : l'histoire valide. Les recherches généalogiques constituent sans doute l'effort le plus visible de rattachement personnel à l'histoire qu'on lit, d'enracinement dans le passé pour donner sens au présent.

Plus encore, les membres partagent entre eux leurs lectures, leurs recherches historiques personnelles et les membres dirigeants voient même le fait de rendre compte de leurs trouvailles comme faisant partie de leurs responsabilités, telle une sorte de mandat implicite vis-à-vis des membres, ainsi que l'explique l'un d'eux :

Y a beaucoup d'informations qui circulent dans la communauté, les gens dans la communauté veulent savoir, pis ils nous appellent, on échange, ils veulent connaître des choses sur leurs ancêtres, souvent ils savent pas... (61003).

Cela s'inscrit dans un processus de rétablissement cherchant à conjurer une fois pour toutes la tradition du secret qui prévalait autour des origines des membres de la C.M.D.R.S.M. :

C'est plaisant de voir que, finalement, les choses se savent, on dit les choses simplement comme elles auraient toujours dû être dites (61002).

Conséquemment, ce partage d'informations, cette quête de sens collective renforcent la cohésion au sein de la C.M.D.R.S.M., cimentent les différentes régions de la « grande communauté » et permettent simultanément l'appropriation de l'espace a priori vaste et hétérogène de la C.M.D.R.S.M. :

Ça créé beaucoup de liens pis beaucoup de relations, ça te mets en contact avec les gens du Lac Saint-Jean qui, eux autres aussi sont intéressés de se regrouper avec nous, avec des gens de Charlevoix, avec des gens de la Basse Côte-Nord y a beaucoup d'interrelations qui se créent. Il s'en est créé, tiens-toi bien, de Sept-Îles jusqu'au Lac Saint-Jean, je sais pas ce que ça donne là, mais ça doit faire 6-7000 kilomètres linéaires, pis on bouge là-dedans un peu comme un poisson dans l'eau... (61002).

b. Une histoire qu'on se raconte

L'histoire est d'autre part une source importante de discussion entre membres qui s'y intéressent. Nous avons ainsi assisté à plusieurs conversations sur ou autour de l'histoire. La mise en récit est une des façons privilégiées dont les membres partagent les connaissances lues. Se mêlent alors goût pour l'histoire et volonté d'appropriation de l'histoire. Prenons pour exemple une discussion dont nous avons été témoin, entre deux membres qui se rendaient visite et chez qui nous avons été invitée. Les deux membres discutent ici de l'Ile d'Anticosti :

-L'Ile appartient à Menier depuis 1880, la plus grosse ville qu'y avait là c'était FoxBay, t'avais une cannerie d'homards là. Pis là les Anglais à Fox Bay ils ont dit : « y a pas un

Français qui va venir nous renier icite ». Pis là la chicanne a pogné à coups de fusil osti !

-osti ! Ah ouais !

-Fait qu'là, il a dit : « moi j'ai acheté l'Ile, c'est à moi ». Pis à l'Ile là y avait pas le droit de vote... les règlements Menier tsé c'était comme ca... t'acceptais de vivre là ou tu t'en allais. Les Anglais sont partis, la moitié des Français ont parti.

-Meunier a fait revenir l'immigration pis a lancé l'agriculture sur l'Ile.

-C'tait quand ça hein ?

-Ben là 1880 par là là. Meunier a fait revenir l'immigration pis a lancé l'agriculture sur l'Ile... Meunier... y en a fait des choses, il a bâti un château tsé... (610022).

Par l'utilisation du discours direct, l'insertion d'expressions colloquiales et d'interjections, l'utilisation du présent de narration, l'informateur donne vie à l'histoire qu'il a lue. L'histoire est ainsi racontée comme on raconte une histoire et les frontières entre histoire et fiction se brouillent¹⁸⁵. On assiste donc à une forme d'amincissement du temps, d'effacement des barrières entre le passé et le présent, passé et présent se mêlent, l'histoire renaît, vit à nouveau dans le présent. Cela participe des façons variées, que nous nous attacherons à détailler, dont l'histoire est actualisée par les informateurs. Elle devient même dans ce cas une forme de divertissement puisqu'elle est racontée de sorte à créer des réactions chez l'interlocuteur qui est amené à vivre la scène comme si elle se déroulait sous ses yeux.

2. Une histoire où l'on ne se retrouve pas ou la nécessité de compléter l'histoire

Cependant, et parallèlement à cela, les membres cultivent une forme de méfiance face à l'histoire lue dans les ouvrages qu'ils accumulent. Le manuel d'histoire utilisé à l'école, représente ainsi pour beaucoup leur première expérience avec l'histoire et les membres sont nombreux à jeter le discrédit sur l'histoire apprise à l'école. Il s'agit pour beaucoup d'une histoire partielle, ne correspondant pas à la complexité des relations entre

¹⁸⁵ Alain Corbin revient sur les liens entre l'histoire et la fiction, et met notamment en valeur le fait que jusqu'au milieu du XX^e siècle, les historiens ont utilisé la fiction historique comme source. Il s'attache aux « effets de réels » et aux « tactiques d'illusion du vrai » (p. 58) caractérisant cette littérature dont usent les membres de la C.M.D.R.S.M. lorsqu'ils « racontent l'histoire ».

les groupes et véhiculant toutes sortes de préjugés sur les Autochtones : « la seule chose qu'on nous a dite sur les Autochtones, c'est qu'ils étaient le diable incarné » (61003) ou encore « c'était complètement une histoire inventée, bourrée de menteries. Y avait absolument rien de vrai là-dedans » (610025) explique un autre membre. Dans une large mesure, même si certains membres se défendent de vouloir faire le procès de l'histoire, ils la tiennent pour responsable de la situation de manque de transmission qui aurait pu mener à une assimilation totale si les membres de la C.M.D.R.S.M. ne s'étaient pas réveillés et n'avaient pas repris en main leur histoire, leur destin :

On aurait toujours dû dire ça [parler du métissage], on aurait dû dire ça à tous ces jeunes-là qui ils sont, on nous l'a caché, bon ben que veux-tu ? On commencera pas à faire de procès à l'histoire, on a eu assez de procès comme ça. Je commencerai pas à condamner les religieux qui disaient telle ou telle chose, ils disaient, ces gens-là, ce qui avait été écrit par le Chanoine Groulx ou par d'autres, ils nous ont répété ça. Pis c'était notre histoire nationale pis à cette époque on voulait créer une nation forte et française, alors la façon de faire ça a été bon ben voici vous aviez des ennemis, vous étiez tous réunis ensemble face à vos ennemis, pis vos ennemis, ça a été les Iroquois, pis après ça les Anglais... (61003).

Il y a donc l'idée très claire, dans ce témoignage comme dans d'autres, que l'histoire des interactions entre Français et Autochtones a été quelque peu sacrifiée sur l'autel de la construction d'une histoire nationale. C'est ainsi qu'en la racontant, en en parlant, en la rejouant, il y a reprise en main de cette histoire qui se trouve certes mise en valeur mais nécessairement aussi modifiée pour pouvoir s'accommoder des parenthèses que les membres cherchent à y ouvrir. S'opère alors un travail de complémentation de l'histoire qui prend diverses formes.

a. L'élaboration d'un discours de la méfiance vis-à-vis de l'histoire des livres

En premier lieu, j'ai assisté à beaucoup de conversations, où les membres s'employaient, livres ouverts et notes en main, à mettre en valeur ce qu'ils considéraient comme les brèches de l'histoire officielle. Sans nul doute, ma présence précipitait ces discussions et, implicitement, on cherchait à me convaincre, en tant qu'observatrice extérieure, du bien-fondé de leur méfiance, voire à obtenir mon approbation ou encore on cherchait à ce que je

m'y penche et que j'en fasse l'objet de recherches personnelles. Leur méfiance se cristallisait autour d'épisodes mystérieux de l'histoire locale, c'est-à-dire d'épisodes qui ont fait l'objet de plusieurs lectures et de controverses au sein même de la communauté historienne et qui revêtent dans le cadre de leur lutte, une importance particulière.

1) Le titre de propriété de la Seigneurie de Mingan

Parmi ces controverses, on peut noter à titre d'exemple la question du titre de propriété et de l'étendue de la seigneurie de Mingan¹⁸⁶, (aussi connue sous le nom de « terre ferme de Mingan » par opposition à celle des Îles et des Îlets de Mingan). Elle fut concédée à François Bissot en 1661, mais le titre de propriété aurait brûlé dans l'incendie du Palais de l'Intendant en 1713¹⁸⁷, et la nature de la concession : droit d'exploitation ou droit de propriété, fut contesté à plusieurs reprises par l'administration coloniale et par les descendants des seigneurs. D'autre part, les limites géographiques de la seigneurie de l'Île aux Œufs et de la Terre ferme de Mingan furent également contestées, surtout les limites orientales de cette dernière¹⁸⁸. Or, le territoire allant de l'Île aux Œufs au Cap Cormoran (au-dessous de la Rivière Moisie) fut rattaché au Domaine du Roi en 1733, par l'ordonnance d'Hocquart et la seigneurie de Mingan sera limité à la Rivière Etamamiou (Niellon, p. 601).

Certains membres de la C.M.D.R.S.M. ont fait des recherches concernant le titre de propriété de la Seigneurie et ses limites et ont relevé dans des documents de première et de seconde main un certain nombre de contradictions qui ont suscité une importante méfiance. Certains en effet venaient remettre en question l'existence de la dite seigneurie, dont un

¹⁸⁶ La seigneurie des Îles et Îlets de Mingan ont été octroyé à Louis Joliette et à Jacques Lalande de Gayon en 1679 (Niellon, 1996, p. 147). Elle est limitée « du costé nord, et qui se suivent jusques à la Baye appelée l'Anse aux Espagnols, auxquels lieux ils desiroient faire des establisements des pesche de morue et louns marins » (PG Roy Archives de Québec, Inventaire des pièces sur la Côte-Nord du Labrador, vol. I « Concession par Jacques Duchesneau intendant de la Nouvelle France à Jacques Lalande, et Louis Joliette » 10 mars 1679, p. 5).

¹⁸⁷ Archives de la Province de Québec, Registre des actes de foy et hommages, vol. 1 « Acte de Foy et hommages pour les Isles et les Ilets de Mingan, et d'Anticosti », 28 mai 1781, p. 3445.

¹⁸⁸ Allant, selon l'acte de foye et hommages, « depuis la dite Isle aux Œufs jusqu'aux Sept Îles et dans la grande Anse vers les Esquimaux où les Espagnols font ordinairement la pêche », soit l'embouchure de la Rivière Aguanish ou Goynish (Niellon 1996 note 33 p. 601).

Mémoire sur la prétendue seigneurie de Terre ferme de Mingan (datant de 1867, p.15-16), et plus récemment un document trouvé dans les archives de Sept-Îles de la main d'un certain J. Édouard Gay adressée au sous-ministre des Terres et Forêts selon qui : « la seigneurie n'a jamais existé [...] l'acte 18 Victoria, chap. 3 (1854) mentionne la Seigneurie de Mingan dans la liste des fiefs et seigneuries [...]. Il est reconnu que le nom de Mingan s'est inséré par erreur dans cette liste et cette erreur a été continuée depuis, jusqu'au moment où les droits de la compagnie Labrador à la propriété de la Terre ferme de Mingan ont été reconnus par le gouvernement par l'acte du 15 mai 1900. »¹⁸⁹

Ces sources ont causé un doute chez les membres de la C.M.D.R.S.M. qui ont entamé des démarches pour obtenir une copie de *l'Acte prévoyant l'achat par le Québec de la Seigneurie en 1949*. Mais le doute persiste et certains membres continuent de relever méticuleusement les mentions de la Seigneurie au cours de leurs lectures et comparent les données qu'ils ont obtenues, convaincus « qu'il y a quelque chose là là, ça colle pas »¹⁹⁰.

2) Les Oumamioeux

Un autre de ces doutes concerne l'identité des Oumamioeux ou Oumamiois, un groupe autochtone présent dès le tout début du XVI^e siècle à l'est de la Rivière Moisie (Chevrier, 1997). Peuple resté longtemps énigmatique, dont il n'est fait que quelques mentions avant que l'ethnonyme ne disparaisse à la fin du XVII^e dans les Relations des Jésuites. Ces derniers les décrivent comme appartenant aux « peuples de Chisedech » (c'est-à-dire Sept-Îles). La plaque posée par la Commission des Monuments historiques de Patrimoine Canada en 2000 sur le site du poste de traite de Sept-Îles les décrit comme un sous-groupe à l'intérieur de la grande Nation montagnaise et dont le Poste de traite aurait été le point de ralliement (voir Figures 1 et 2). Or, ce site ainsi que les personnes qui le fréquentaient sont de toute première importance au vu des revendications de la C.M.D.R.S.M., puisque point de rencontre et de métissage par excellence, le poste de traite constituerait le berceau de toute la communauté métisse dans la région.

¹⁸⁹ Archives de Sept-Îles dossier Seigneurie de Mingan.

¹⁹⁰ Carnet de terrain, p. 22.

Un informateur avec qui je m'étais rendue sur le site de l'ancien poste de traite me confia un jour : « ils disent que les Oumamioueks c'est des Montagnais, mais moi là je suis en train de faire des recherches là-dessus, pis c'étaient pas des Montagnais là ¹⁹¹ ». Cette opinion est partagée par plusieurs membres de la C.M.D.R.S.M.; leurs doutes à l'endroit des Oumamioueks se trouvent étayés par un certain nombre de sources, semblant contredire l'idée que les Oumamioueks aient été des Montagnais. Ainsi, Champlain avait-il décrit ce groupe en utilisant le terme « Esquimaux » (Dawson, 2005, p. 156), et l'ambiguïté perdue par la suite dans la Relation du Père De Quen intitulée « De la mission de l'Ange Gardien ou pays des Oumamioueks ou Bersiamites » datant de 1652. Il y explique : « Je crois que [les Oumamioueks] sont des Bersiamites ou quelques alliés des Esquimaux qui habitent les costes du Nord, au-dessous de l'Isle d'Anticosti »¹⁹². Quelques années plus tard, le Père Louis Nicolas note de manière, là encore, quelque peu équivoque : « Les Oumamouieks sont des Esquimaux, de même que les Esquimaux à proprement parler fréquentent aussi les lieux »¹⁹³. Plus récemment la thèse de Martijn a corroboré cette interprétation, en faisant des Oumamioueks des « petits Esquimaux » (1980). Actuellement, les historiens semblent s'accorder sur ce point que reflète la plaque sur le site du poste de traite, que le terme « Esquimaux » dans les textes ultérieurs au XVIII^e siècle doit être interprété avec précaution et qu'il n'est pas invraisemblable qu'il ait désigné ceux que l'on nomme actuellement « Inuits ». En effet, comme l'a montré José Mailhot (1980), il aurait plutôt désigné « l'un ou l'autre groupe étranger à celui du locuteur »; quant à l'expression *petit Esquimau* associée aux Oumamioueks, elle montre qu'elle « n'avait d'abord rien d'une description anthropométrique », mais désignait plutôt celui qui ne parlait pas la même langue que soi (Dawson, 2005, p. 166). Là encore, le doute persiste chez certains membres.

¹⁹¹ Carnet de terrain, p. 31

¹⁹² *Relations des jésuites : contenant ce qui s'est passé de plus remarquables dans les missions des pères de la Compagnie de Jésus dans la Nouvelle-France*. Québec : A. Côté, 1858, tome 2, chap. 6, p. 20.

¹⁹³ Ce document intitulé « mémoire pour un missionnaire qui ira aux 7 isles » et datant de 1673, se trouve dans la compilation éditée par Reuben Gold Thwaites, 1899. *The Jesuit Relations and Allied Documents*, Burrows Brothers Compagny, Cleveland, vol. LIX, cxxxiv-cxxxv, p. 56.



Figure 1 : site de l'ancien poste de traite de Sept-Îles (A. Pelta, juin 2010).



Figure 2 : plaque apposée par la Commission des monuments historiques sur le site du poste de traite de Sept- Îles (A. Pelta, juin 2010).

La question de l'existence de la seigneurie de Mingan et celle de l'identité des Oumamioueks ont, aux dires mêmes des historiens qui s'y sont penchés, longtemps constitué des épisodes incertains et en proie à des interprétations concurrentes. Il est donc relativement aisé, pour en avoir moi-même fait l'expérience, de trouver sur ces deux points des sources, particulièrement des documents d'archives, pouvant paraître contradictoires avec l'interprétation communément acceptée aujourd'hui de ces deux faits. Notons que la disponibilité d'un certain nombre de ces documents d'archives numérisés sur Internet fait croire à une réelle possibilité de vérifier l'histoire, allant de pair avec une démocratisation de l'accès à l'information. Or, tous ces documents nécessitent une importante contextualisation dépassant souvent la discipline historique. Plutôt que de passer en revue toutes les mentions relevées par les membres ou d'évaluer le bien-fondé de leurs doutes, il convient de percevoir leur démarche comme une remise en question justifiant une déconstruction de l'histoire acceptée et préparant le terrain à son rétablissement et à sa reconstruction. Cela traduit une démarche d'appropriation de leur histoire passant par la mise en valeur, au sein du groupe comme à l'extérieur, d'une mémoire partagée, tour à tour concurrente de l'histoire des livres ou inédite.

Ainsi, loin de chercher des réponses définitives à ces questions, réponses qu'il conviendrait de substituer, selon une approche correctrice, à l'histoire écrite, les membres s'emploient bien plutôt à menacer et à remettre en question les positions, les discours admis, en ouvrant la voie à d'autres possibles. Les questions que posent les membres de la C.M.D.R.S.M. sont donc les suivantes : faut-il se laisser convaincre que la seigneurie de Mingan a vraiment existé et qu'elle a été octroyée à Bissot ? Sait-on vraiment qui étaient les Oumamioueks ? Ce faisant, la lecture critique qu'ils opèrent de l'histoire revient à voir dans cette dernière une série d'hypothèses pouvant être réfutées et/ ou compatibles avec d'autres et comportant l'éventualité qu'on ne sache jamais vraiment ce qui s'est passé. Plus directement, c'est l'épistémologie de l'histoire qui est remise en question et la possibilité d'accéder à la « vérité » sur « ce qui s'est passé » à partir des sources d'archives.

Cette déconstruction doit être comprise dans un effort plus global de rétablissement (*redress*) de la connaissance du passé comportant plusieurs étapes. La première consiste en la formulation de doutes laissant entrevoir la possibilité de formuler d'autres hypothèses qui sont, à leurs yeux, tout aussi plausibles. Un membre explique ainsi :

Tu sais le missionnaire là, lui qui venait de Tadoussac en canot là, tsé son carnet tombait dans l'eau il le réécrivait, là il oubliait la moitié de ce qui c'était passé, ou bien il le perdait ou bien il écrivait ce qu'il voulait dedans. Tsé les Métis là c'était pas bien vu, c'est sûr qu'il allait pas écrire là-dessus. Mais qu'tu l'aies devant toi là, là ça serait pas la même affaire, comprends-tu ? (610045)

C'est donc à la nature fondamentalement partielle de l'histoire, mais aussi au danger de vouloir faire parler les sources à la lumière des préoccupations actuelles que renvoient les membres. C'est la possibilité de trouver des réponses aux questions qui leur sont posées en vue de leur inclusion dans la catégorie légale de « Métis » qui se trouve ainsi implicitement remise en question. Ainsi, en s'employant à montrer que les documents d'archives peuvent faire l'objet d'interprétations multiples, les membres ouvrent la voie à une interprétation alternative de leur invisibilité comme preuve de leur non-existence. Les membres expriment donc, dans un premier temps, en aval d'un devoir de mémoire, celui d'une relecture critique de l'histoire au sens littéral (relecture des livres d'histoire) et figuratif du terme (remise en question de l'interprétation qu'on en a donnée).

B. Le savoir disqualifié face à l'histoire des livres : entre correction et reconstruction.

L'argument ultime des membres de la C.M.D.R.S.M. allant dans le sens du caractère partiel de l'histoire des livres se trouve étayé lorsque, eux-mêmes, leurs proches, leurs familles, déclarent avoir vu et vécu des choses que l'histoire ne dit pas. Parfois même, l'histoire serait erronée : au sens où la mémoire que les gens ont de certains événements, de leur environnement ne vérifie pas ce qui est écrit dans les livres. Plus qu'une entreprise de complémentation de l'histoire, les membres s'efforcent concrètement de la corriger. Ainsi, plusieurs des documents qui m'ont été présentés par les membres, soit à leur domicile, soit au bureau Métis Côte-Nord, contenaient des parties annotées, voire raturées. Ce fut le cas par exemple de ce membre qui se rendit au bureau Métis Côte-Nord avec un exemplaire du dernier numéro de la *Revue Historique de la Côte-Nord* contenant une photo ancienne représentant certains de ses ancêtres et d'autres résidents du village

d'origine de sa grand-mère, et dont la légende identifiant les personnes avait été corrigée par son père. Les noms avaient ainsi été raturés et réécrits à côté. Un cercle composé de certains membres présents se forme autour de lui : « Tu vois là ils disent que c'est [nom d'une personne identifiée] mais là mon père il a dit que c'était pas ça, il a dit ça c'est [nom], eux-autres [sous-entendu les anciens] ils étaient là eux », un autre membre : « ah, c'étaient les fils [d'un tel et d'un tel], aujourd'hui c'est la famille [une telle]... ». On perçoit très clairement la dimension corrective que joue ici la mémoire au sens de souvenir d'histoire vécue. C'est ainsi que les membres qui s'occupent de retracer des généalogies opèrent souvent des vérifications auprès des familles elles-mêmes après avoir fait des recherches en archives, comme en atteste ce témoignage :

I. -La complexité c'est de démêler tout ça; y a pas vraiment d'experts, même d'experts en généalogie. Pis les historiens ils se basent sur des registres, bon ils sont nés en telle année, mais ils trouvent pas la date de naissance ! C'est sûr que tu trouveras pas de date ! Cet enfant faisait pas partie de la famille ! Mais quand tu rencontres la famille, et que tu leur demandes combien y avait d'élèves dans la famille. Ah ben...pratiquement toutes les familles ont eu des élèves. La recherche c'est là qu'elle est difficile. Ils en parlaient pas.

E. -Bon, alors il faut aller parler aux gens?

I. - C'est exactement ça, pour avoir la vérité ben faut que tu les rencontres (610023).

Il y a donc l'idée d'une réappropriation de l'histoire locale, passant par la cueillette du « savoir de gens » comme seul moyen de corriger l'histoire de la population de la région et de s'approcher ainsi le plus possible de l'histoire « vraie ».

1. L'épisode des « élèves » comme savoir disqualifié.

Le phénomène des « élèves », auquel le membre fait allusion dans la citation ci-dessus, est mis en exergue comme exemple argumentatif de la nécessité d'opérer une lecture critique de l'histoire, en interrogeant le lien entre l'histoire des livres (une histoire perçue comme ayant été recréée par les livres) et l'histoire vécue. Mes données proviennent d'entrevues que j'ai réalisées dans le cadre de cette étude. Je me suis d'autre

part entretenue avec plusieurs membres âgés à Sept-Îles et à Rivière Saint-Jean spécifiquement sur cette question, en tentant d'obtenir des témoignages de première main, de gens ayant été en contact étroit avec des « élèves » ou ayant eux-mêmes été des « élèves ».

a. Qui sont les élèves ?

Le terme « élève » désigne ces enfants, qui, souvent à un très jeune âge, furent donnés pour être élevés à une famille qui n'était pas leur famille biologique. Comme l'explique une informatrice : « ils les avaient en élève, c'est pas des élèves comme à l'école là, mais *en élève* : ils les élevaient » (610024 ; emphase correspondant à celle de l'informatrice). Ces derniers prenaient alors le nom de leur famille adoptive. Ces adoptions furent souvent non officielles et les papiers documentant l'identité de ces enfants avant leur adoption (soit leurs baptistaires) furent souvent perdus, jetés, en tout cas introuvables. Si bien qu'il serait très difficile de savoir d'où ils venaient, ou quel était leur nom avant leur adoption. Parlant de son beau-père qui fut « pris en élève », une informatrice raconte :

C'était-tu deux ans ou quatre ans qu'il avait ?... non il avait quatre ans, ben là, il est décédé là, mais c'est de valeur parce que [ma belle-mère] elle dit quand il est arrivé elle dit il avait son vrai baptistaire pis elle, elle se souvient de l'avoir vu, mais il a disparu y a plus personne qui a pu mettre la main dessus. Il avait son vrai nom dessus. Pis nous autres, celui qui reste, c'est le faux baptistaire si tu veux où y a le nom de son père et de sa mère adoptifs (610024).

Je n'ai rencontré personne au cours de mes enquêtes qui ne sache rien ou n'ait jamais entendu parler de ce phénomène. Tous les informateurs s'accordent à dire qu'il était répandu. Une informatrice confie ainsi : « dans le village, les élèves c'était une catégorie d'individus. Les femmes disaient souvent j'ai tant d'enfants pis un ou deux élèves » (610059). D'après mes enquêtes, le phénomène était très courant dans les années 1930-40. Plusieurs informateurs ont également partagé des souvenirs d'adoptions de ce type dans les années 1950-60, mais guère plus tard, c'est-à-dire avant le moment où la Côte-Nord se désenclave peu à peu et où la route arrive à Sept-Îles (1961). Dans les mots d'un informateur : « La route a amené le docteur, l'avocat, les factures, la loi » (610042). Les

informateurs ont tous confirmé que ces enfants arrivaient par bateau et étaient adoptés sur le quai, sans autre forme de procès : « c'est comme ça que les enfants arrivaient : ils étaient reçus icite au bateau » (610057). Deux autres expliquent également :

y en avait six ou sept à Saint-Jean là... dans les années 30-35 je me souviens j'étais p'tit gars, c'était tout du même bateau qu'ils avaient débarqués là, à Saint-Jean. Ils arrivaient là, ils signaient rien, ils donnaient les enfants de même (610054).

Ils les envoyaient sur des bateaux. À un moment donné là, ils en envoyaient deux à Pentecôte, ils les débarquaient : c'était les élèves, ceux qui voulaient les adopter les prenaient (610071).

Le terme « élèves » renvoie en premier lieu à ceux qu'on appelait les « enfants de l'extérieur », c'est-à-dire qui venaient de l'extérieur du village :

Des enfants de l'extérieur y en avait quelques-uns oui parce que je pense qu'il doit y en avoir huit ou neuf icite [à rivière Saint Jean] des gens qui venaient de l'extérieur qui ont grandi icite... parce qu'ils étaient bébés quand ils sont venus : un ou deux ans (610057).

Il serait naturellement très difficile de savoir d'où ces enfants venaient, puisqu'en adoptant un autre nom et en l'absence de documents portant leur nom d'origine, il est impossible d'opérer une quelconque traçabilité des enfants qui arrivaient de la sorte sur la Côte-Nord. Les descendants de ces élèves déplorent cette situation, comme l'illustre le témoignage de cette dame dont le beau-père était élève et qui fait référence aux baptistaires émis après les adoptions :

Là, nous on peut rien faire avec ça... quand même qu'on irait à Québec ou quoique ce soit, on peut absolument rien prouver. À moins peut-être de retrouver les passagers du bateau... (6100240).

Cependant, les informateurs émettent tous l'hypothèse que ces enfants venaient des « crèches »¹⁹⁴ de Québec et étaient amenés par bateau à partir de la fonte des glaces et au

¹⁹⁴ Il s'agit d'institutions gérées par les religieuses où les « filles-mères » allaient accoucher, et où les enfants étaient gardés pour être adoptés jusque vers l'âge de deux ans, après quoi ils étaient envoyés dans des orphelinats, certains dans des asiles psychiatriques. Cet épisode sombre de l'histoire sociale du Québec est connu sous le nom de « orphelins de Duplessis » (voir l'ouvrage de Rose Dufour et Brigitte Garneau, 2002, *Naître rien : des orphelins de Duplessis, de la crèche à l'asile*. Sainte Foy : Québec, éditions multimondes).

cours de l'été, par des communautés religieuses qui n'avaient pas les moyens de s'occuper d'autant d'enfants. Ces enfants, nés hors-mariage, et, parfois aussi, résultants d'unions mixtes, auraient donc été illégitimes, et l'on aurait forcé la mère à les faire adopter dans les deux cas. Donnons ici la parole à trois de mes informateurs sur ces questions :

Les femmes, icite là, en ce temps-là, c'était le déshonneur du village d'être fille-mère qu'ils appelaient, fait que là, ils les envoyaient accoucher à Québec, à la crèche (610057).

Dans ce temps là quand une fille était enceinte là, c'était caché. J'ai 90 ans passés là c'est pas d'hier. Ils les envoyaient à Québec pis l'enfant restait là (610054).

C'était une gang, une gang de jeunes, de p'tits, pis ils envoyaient ça sur le bateau de Québec, c'était des enfants des crèches ça (610060).

D'autre part, deux informateurs ont rapporté que certaines familles « demandaient » des enfants, sans grande précision sur la façon dont cette demande était transmise : il s'agissait, aux dires des informateurs, de familles qui ne pouvaient pas avoir d'enfants ou qui avaient besoin spécifiquement d'un fils par exemple, pour les aider dans leurs travaux (610071 et 610057).

Par extension, le terme « élèves » désignait également les enfants adoptés, là aussi officieusement, suite à des arrangements entre les familles. Ces adoptions se déroulaient entre les familles ou à l'intérieur des familles. Il s'agissait parfois aussi d'enfants illégitimes :

Bon disons que toi t'avais une fille pis que... elle tombe enceinte... d'un individu. Tu l'envois à Québec mais si quelqu'un dans la famille avant de partir il dit « cet enfant amènes-le moi ». Il dit « j'irai le chercher à une telle place comme si j'allais à la crèche chercher un enfant ». C'est ça, pis ça restait dans la famille (610057).

Il pouvait également s'agir de dons ou d'adoptions entre les familles :

[La mère de ma belle-sœur] a eu quatre enfants mais ils ont pas voulu les élever, fait qu'ils les ont donnés en élève mais elle en a eu d'autres après qu'elle a gardés (610071).

Ben mon oncle a eu des élèves mais nous autres notre famille ils voulaient qu'il y en ait un de mes frères qui soit donné à un autre membre de la famille par rapport que lui c'était rien que des filles et pas de garçons. Nous autres il y avait trois filles et six garçons dans la famille. Ils voulaient que mon père donne un garçon. À cette époque ça

s'échangeait de même (610028).

En somme, ces questions liées aux « élèves » révèlent tout le problème des adoptions et de la traçabilité de la population sur la Côte-Nord. Manifestement, cela pose de sérieux défis à la possibilité d'établir des généalogies complètes. Or, comme je l'ai préalablement montré, l'établissement de généalogies revêt une importance accrue pour les membres de la C.M.D.R.S.M. puisqu'elles constituent à leur sens une des preuves les plus tangibles des interactions entre Autochtones et non-Autochtones, ainsi qu'un argument important justifiant leurs demandes d'inclusion dans la catégorie légale de Métis. Un des membres qui s'occupe de cette question explique ainsi :

Y'en a un là à Sept-Îles, il a 75 ans, pis c'est rendu ça fait cinq-six ans qu'il fouille, la seule affaire qu'il a pu déterrer c'est « né de père et de mère inconnus », jamais adopté légalement.... Ah oui, toi t'es rendu que le juge démêlera ça, moi j'ai mis en note là né de père et de mère inconnus, alors, lui là c'est un extra terrestre ? (610024)

Naturellement, il n'existe aucune trace écrite d'un tel phénomène et ce « savoir des gens », qui sont encore en vie, qu'on peut rencontrer, est vu comme devant servir à compléter ou à corriger un savoir accepté, écrit, véhiculé à plus grande échelle. Mémoire et histoire écrite doivent ainsi se mêler, sans pour autant se confondre tout à fait. Ce mélange est posé comme condition sine qua non d'accès à la connaissance de l'histoire sociale du groupe.

b. La légitimation de la mémoire comme moyen d'accès à la connaissance

Émerge de là une lutte pour la légitimation de cette expérience vécue et de l'intimité culturelle dans laquelle elle s'insère, passant par le rétablissement de ces « discours locaux, discontinus, disqualifiés » dont a parlé Foucault (1969), comme sources de savoir, d'érudition, auxquelles il convient (eux-mêmes le font) d'accorder le même poids qu'aux sources, principalement écrites et communément acceptées comme discours

scientifiques (archives, livres d'histoire écrits par des gens reconnus comme spécialistes). Les membres de la C.M.D.R.S.M. luttent pour que ce savoir ne soit pas disqualifié et permette au local d'offrir d'autres voies d'accès à la « vérité », terme qui prend une résonance particulière dans le cadre du procès dans lesquels les membres de la C.M.D.R.S.M. sont impliqués. Comprendons ici le terme « vérité » comme discours dominant en ce sens que, selon Michel Foucault : « la vérité fait loi, c'est le discours vrai qui, pour une part au moins décide, il véhicule, il propulse lui-même des effets de pouvoir : après tout, nous sommes jugés condamnés, classés, contraints, à des tâches... en fonction de discours vrais¹⁹⁵ ». Ce sont donc tout à la fois les moyens de l'érudition et la hiérarchisation des savoirs tout autant que les relations de pouvoir à l'œuvre dans la « consécration » de données en savoir scientifique qui sont ici remis en question. En somme, les revendications actuelles des membres de la C.M.D.R.S.M. portent en germe le souhait que « leur savoir » puisse accéder à la même considération que les savoirs admis comme scientifiques, comme « vrais ». Nous assistons ainsi, pour reprendre les mots de Michel Foucault, à une « bataille des savoirs contre les effets de pouvoir du discours scientifique¹⁹⁶ ».

Cependant, au vu de la production académique sur ces questions depuis la seconde moitié du XX^e siècle, et des débats sur l'épistémologie de l'histoire autour du couple histoire-mémoire, cette bataille ne risque-t-elle pas de paraître obsolète ? La « réactivation des savoirs locaux » dont parle Foucault n'a-t-elle pas fait du chemin, n'est-elle pas aujourd'hui un fait accepté ? Or, le phénomène de judiciarisation de l'identité métisse semble être à l'origine de dynamiques qui menaceraient ces avancées jusqu'à faire resurgir les spectres de dichotomies simplistes entre « discours scientifique légitime » et « discours local non légitimé ». Ce sont, dans une large mesure, les comportements de mes informateurs qui trahissent la persistance de ces dichotomies. Ces derniers ont par exemple souvent mis en relief au cours de mon terrain le fait que « personne ne vient les voir », que la partie adverse, dans le procès dans lequel ils sont engagés, ne semble pas accorder de poids à « ce qu'ils ont à dire ». Cela renforce la crainte de certains membres que ces

¹⁹⁵ Extrait du cours qu'il donna au Collège de France en 1969, *L'archéologie du savoir* (Paris : Gallimard, 1969).

¹⁹⁶ *Ibid.*

savoirs locaux soient disqualifiés et perçus comme partisans. Comme si, à défaut d'être reconnu par un intervenant extérieur, de préférence « un chercheur », ce savoir local ne pouvait être recevable ni faire accéder au même degré de légitimité que le savoir écrit. Un des exemples les plus frappants de ce sentiment de non-légitimité du « savoir des gens » est la réponse qui m'a été faite par un informateur à qui j'avais demandé s'il consentait à me parler des « élèves » et qui m'a répondu, avec une simplicité et un fatalisme qui nous ont laissée bouche bée : « je me tais, on va me traiter de menteur » (610024). Autrement dit, cet informateur sentait que ce qu'il avait à dire ne serait pas entendu, et que s'il devait y avoir un gagnant au jeu de la vérité, ce ne serait pas lui. Tout au long de mon terrain j'ai senti l'évidente volonté de mes informateurs de me « faire constater », de « convaincre » l'observateur extérieur ainsi pris à témoin, de l'importance de ce qu'ils cherchent à faire émerger et à légitimer comme *savoir* local.

c. Savoir local et intimité culturelle

Le phénomène social des « élèves » renvoie à un fonctionnement ou à des façons de faire propres à la région, au coin de pays de ceux qui peuvent encore en parler, mieux encore à des choses sues, connues de tous les locaux mais largement ignorées du reste de la population qui n'a pas vécu ou ne vit pas à cet endroit. La dynamique relationnelle qui sous-tend l'existence des savoirs locaux est résumée ainsi par l'anthropologue Hugh Raffles : « Les savoirs locaux sont à la fois un produit de la localisation et un de leurs agents » (2002, p. 370). Je souhaite ici insister sur deux aspects de cette dynamique relationnelle observables dans le phénomène des « élèves » comme savoir local.

Le premier renvoie au fait que ce phénomène participe de l'expérience vécue et des souvenirs de cette expérience, et, en ce sens, de la mémoire collective des habitants d'un même lieu, renforçant les liens sociaux entre ceux qui en partagent le souvenir par opposition à ceux qui en sont ignorants. Il convient cependant de préciser que le phénomène des élèves a été gardé, à toutes fins utiles, comme un secret. Ce phénomène, comme les corrections opérées, plume en main, de l'histoire ou les doutes émis quant à certains épisodes historiques, ne sont pas véhiculés dans l'espace public. Ces discussions et

débats sont cantonnés à la sphère privée de la C.M.D.R.S.M. et participent ainsi au renforcement de la cohésion des membres.

Il convient de remarquer cependant que, sans être nécessairement caché, le phénomène des « élèves » n'a jamais constitué un sujet de discussion à proprement parler entre les gens. Il s'agissait davantage de quelque chose qui avait cours dont on était au courant mais dont, finalement, on ne faisait pas grand cas. Ainsi, les locaux, dans leur vaste majorité, n'avaient pas conscience qu'il s'agissait d'un phénomène qui ne se déroulait pas forcément ailleurs et n'avaient donc aucunement dans l'idée d'avoir gardé un secret. En effet, pendant mes enquêtes, plusieurs membres ont semblé surpris de mon intérêt pour ce sujet, ou encore n'en voyaient pas l'intérêt. Tous n'ont pas voulu en parler mais ont confirmé leur familiarité avec ce terme comme avec le phénomène auquel il renvoyait. À la question : « avez-vous déjà entendu parlé des élèves ? », les informateurs me ramenèrent tous à la naïveté de ma question faisant du phénomène quelque chose d'évident, de connu, de su : « les élèves ? ah, ben j'comprends » ou encore « les élèves ? ah, ben bien sûr qu'y en avait icite ». La deuxième instance de cette dynamique relationnelle est donc que ce savoir local s'oppose à quelque chose de supra-local, et se développe comme tel en contraste avec l'extérieur, contraste¹⁹⁷ que l'observateur extérieur, dans ce cas l'enquêteur, renforce (Raffles parle de « relation contrastée avec le supra-local », p. 37). En effet, ce sentiment de cohésion a été mis en valeur par ma présence, ou plus précisément la relation établie entre l'enquêteur et les informateurs qui a fait en sorte d'opérer, par médiation, une sorte de prise de conscience par le regard de l'autre, au sens sartrien, où l'observé devient l'objet de l'observateur et est ainsi renvoyé à ce que ce dernier voit¹⁹⁸, qui fait prendre conscience de la singularité du phénomène.

Cette dynamique réflexive a eu pour effet d'accroître le sentiment, déjà fort palpable, d'un ancrage, d'une appartenance régionale chez les informateurs. Il s'inscrit donc dans le long

¹⁹⁷ Foucault pose déjà comme caractéristique du savoir local comme ce qui « ne doit sa force qu'au tranchant qu'il oppose à tout ce qui l'entoure ».

¹⁹⁸ Nous renvoyons ici au traité de phénoménologie que constitue « l'Être et le néant » (*L'être et le néant*, 1943) dans lequel Sartre détermine trois modes d'être : l'être en soi, l'être pour soi et l'être pour les autres qui naît du regard d'autrui, un regard réifiant, aliénant puisque l'autre a accès à ce qui m'appartient, à mon Ego : ce que je fais/dis. Il prend pour exemple cette anecdote fameuse de l'amant jaloux qui décide de regarder par le trou de la serrure, et qui, entendant des pas, se sent observé, est pris dans le regard de l'autre. S'opère alors un retour sur lui-même : d'observateur il devient observé et observant et ressent par là-même une forme de gêne et de honte causées par le regard d'autrui.

isolement de la Côte-Nord qui a contribué à en faire, dans l'imaginaire québécois, une terre impitoyable et mystérieuse, dont les habitants se revendiquent avec fierté : « on peut sortir un nord-côtier de la Côte-Nord, mais tu sortiras pas la Côte-Nord du nord-côtier », ai-je entendu à plusieurs reprises.

La lutte que mènent actuellement les membres de la C.M.D.R.S.M. et leurs initiatives de reconstruction de généalogies a amené une certaine extériorisation du phénomène prenant la forme d'un partage en leur sein de leur expérience et de leur savoir sur le sujet. Or, je l'ai dit, une marque d'infamie demeure attachée à ces adoptions. J'ai ainsi noté une forme de pudeur de la part de certains membres vis-à-vis de ce phénomène lorsqu'il s'est s'agit d'en parler avec quelqu'un qui n'appartenait pas à la C.M.D.R.S.M. et qui était même extérieur à la région où ces faits se sont déroulés. Certains ont exprimé une difficulté, voire une gêne à parler de ce phénomène. Ainsi, certains membres m'ont demandé de m'expliquer sur la raison de mon intérêt pour les « élèves » avant de m'en parler : « Ça t'apporte quoi ça de savoir des affaires sur les élèves ? » (610014). Un des membres a proposé de m'accompagner à la rencontre de plusieurs personnes susceptibles de pouvoir me parler des élèves parce que « ils te parleront pas à toi là, avec moi oui, peut-être parce que je les connais bien tsé mais là toi toute seule je sais pas s'ils parleront. Mais tsé c'est rien contre toi là tu comprends ? » (610055).

A bien des égards, ce phénomène est constitutif de l'intimité culturelle des membres de la C.M.D.R.S.M. dont il renforce la cohésion, constituant ces « fissures » au sein desquelles émergent des systèmes concurrents, des dissonances pourtant constitutives de l'État-Nation (Hertzfeld, 2007). Cependant, il sanctionne, aussi et surtout, un ancrage géographique dépassant les frontières du groupe que constitue la C.M.D.R.S.M.

Simultanément, il vient étayer l'idée que leur histoire, racontée par d'autres, sera nécessairement incomplète et alimente en ce sens une forme de suspicion à son égard. Cependant, perçues comme appartenant au domaine des possibles, on ne cherche pas nécessairement à rejeter les hypothèses retenues par l'histoire officielle comme étant fausses. Certes, j'ai mis en valeur la dimension plus directement corrective que les membres de la C.M.D.R.S.M. font jouer à la mémoire et qui prend notamment la forme de ratures et d'ajouts à même les textes écrits. Cependant, cette utilisation de la mémoire, sert un objectif principal, autre que celui de substituer « le faux » au « vrai » : il vise, avant

tout, à semer le doute. De la même façon, la déconstruction opérée par Descartes dans ses *Méditations métaphysiques* ([1956] 2004), passe par le doute créé par la mise en exergue d'éléments dont on ne peut prouver la véracité, et non pas seulement d'éléments dont on a su prouver la fausseté :

il ne sera pas nécessaire, pour arriver à ce dessein, de prouver qu'elles [mes opinions] sont toutes fausses, de quoi peut-être je ne viendrais jamais à bout ; mais, d'autant que la raison me persuade déjà que je ne dois pas moins soigneusement m'empêcher de donner créance aux choses qui ne sont pas entièrement certaines et indubitables, qu'à celles qui nous paraissent manifestement être fausses (Descartes, p. 17-18).

Ce doute général et presque paranoïaque, tout en légitimant la mémoire et le savoir des gens, participe donc à une démarche de reconstruction et de rétablissement d'un discours « plus vrai ». Ainsi, plus qu'une correction à proprement parler de l'histoire, le phénomène des « élèves » exemplifie la façon dont les membres de la C.M.D.R.S.M. utilisent le savoir local pour mettre en lumière les manquements, l'incomplétude de l'histoire des livres, de « leur » histoire, lorsqu'elle est racontée par d'autres. Cependant, comme je l'ai mentionné, ces doutes et ces « corrections » sont contenus à l'intérieur de la C.M.D.R.S.M. et jouent un rôle important dans le renforcement de sa cohésion interne. Or, de manière quelque peu paradoxale, pour toute incomplète ou fausse qu'elle soit, l'histoire écrite demeure tout de même dans les efforts et les stratégies mis en scène à l'extérieur et pour l'extérieur de la C.M.D.R.S.M., comme une façon de légitimer le savoir local. Ce dernier doit s'y enraciner pour convaincre l'extérieur d'accorder le même statut épistémologique aux savoirs locaux, issus en majeure partie de l'histoire orale. Cette démarche témoigne de l'intériorisation des dichotomies entre savoir local et savoir scientifique qui renforce et vient donner tout son sens au rapport ambigu que les membres de la C.M.D.R.S.M. entretiennent avec l'histoire. Ce processus implique l'ouverture de parenthèses dans l'histoire officielle au travers d'événements publics qu'ils organisent et qui sont l'occasion de se réapproprier certains lieux ou objets dont l'histoire écrite fait mention et dont l'existence est ainsi vérifiable, mais desquels les membres de la C.M.D.R.S.M. offrent une lecture, une interprétation concurrente et auxquels ils accordent une importance singulière à la lumière de leur vécu, des efforts qu'ils ont faits pour se rapprocher d'un discours « plus vrai de ce qui s'est passé ». C'est le couple savoir local/savoir admis comme scientifique que les membres de

la C.M.D.R.S.M. posent comme condition de constitution du savoir historique, plus que la substitution de la mémoire à l'histoire.

C. Stratégies d'insertion des Métis dans l'histoire à l'échelle de la C.M.D.R.S.M.

La nécessité pour les membres de la C.M.D.R.S.M. de prouver l'ancrage d'une communauté métisse historique s'accompagne d'un processus d'accumulation d'éléments matériels (tels des documents historiques ou encore des artefacts), la prise de photos, la documentation systématique d'événements ou encore la publication de communiqués de presse, créant des traces minutieusement conservées de leurs démarches d'appropriation de leur histoire. Ce besoin de matérialisation m'a frappée dès le début de mon terrain, bien que je n'en ai compris le sens que bien après, et ce particulièrement, lorsque, en guise d'accueil, les membres décidèrent d'organiser un circuit en motoneige pour me faire visiter plusieurs de leurs camps, me faire constater l'occupation du territoire par les membres, et m'encourager à en prendre des photos. Au-delà donc de l'importance qu'il revêt dans les activités des membres de la C.M.D.R.S.M., le camp est important à d'autres égards : il est la preuve tangible, matérielle de leur présence sur le territoire, et en ce sens-là, il revêt une importante stratégie indéniable. Je prendrai ici deux exemples de la façon dont les membres de la C.M.D.R.S.M. cherchent à se rendre visibles dans l'histoire en rejouant le passé, autour des traces qu'il a laissées et en y posant leur marque. Il s'agit d'une part de la cérémonie du Poste de traite à l'occasion du solstice d'été 2010 et d'autre part, de l'organisation d'une exposition au musée de la Pulperie à Chicoutimi s'accompagnant de la construction d'un camp métis.

1. La visite du site du poste de traite

La C.M.D.R.S.M. organise tous les ans un Pow-wow, annoncé à l'avance et publié sur le site internet et dans les médias. Ce rassemblement annuel constitue, je l'ai mentionné, une réelle vitrine pour la C.M.D.R.S.M. tant pour l'intérieur et le renforcement de la cohésion du groupe, que pour l'extérieur et les tentatives pour convaincre du bien-fondé des revendications qu'il sous-tend. Le Pow-wow qui s'est déroulé à Chicoutimi en juin 2009 a particulièrement retenu mon attention en raison des activités organisées à cette occasion, dont la visite des vestiges du site du poste de traite de Chicoutimi¹⁹⁹. Érigé en 1676, ce site fait l'objet d'une attention accrue de la part de la municipalité qui a mandaté, en 2011, le musée de la Pulperie de Chicoutimi pour mettre en place un projet de développement touristique du site accompagné de fouilles archéologiques. D'autre part, une plaque commémorative fut érigée en l'an 2000 sur ce site par la Commission des lieux et monuments historiques du Canada. Au milieu de ces efforts de mise en valeur, les membres de la C.M.D.R.S.M. ont voulu mettre en relief l'importance que revêt pour eux ce site qu'ils considèrent comme un jalon important de leur histoire. La visite du site du poste de traite de Chicoutimi telle qu'elle fut organisée par la C.M.D.R.S.M. permet de mieux comprendre les dynamiques à l'œuvre dans la réactualisation du passé par la mise en valeur d'un lieu-origine.

a. Le site du poste de traite : un lieu de commémoration

Le matin du 21 juin, le Pow-wow s'ouvre avec la première activité organisée par la C.M.D.R.S.M. à savoir la visite du site du poste de traite. Il est 10 heures du matin. Le point de rendez-vous des membres est fixé aux portes du site. Le Président-Chef, un autre membre dirigeant puis le « lien de mémoire »²⁰⁰ de la CMDSRSM prennent tour à tour la

¹⁹⁹ Ce poste constitua pendant longtemps un des postes les plus importants de la Traite de Tadoussac (voir Victor Tremblay, 1968 ; Chénier, Rémi, 2001, p. 63, ou encore Bouchard, Russel, 2000, *Quatre années dans la vie du poste de traite de Chicoutimi, 1800-1804 : journal de Neil McLaren*. Marquis Imprimeur, Cap-Saint-Ignace).

²⁰⁰ Il s'agit d'un historien, membre de la C.M.D.R.S.M. et à qui cette dernière a confié le rôle de faire des recherches historiques en vue du procès.

parole. Ils tournent le dos au site, faisant face à la foule assemblée, assumant ainsi un rôle de passeurs, détenant symboliquement les clés de l'interprétation du site qui va être visité. La visite est tout de suite placée sous le signe de la commémoration. Ainsi, le Président-chef de la C.M.D.R.S.M. commence par expliquer que les Pow-wow constituaient un temps important dans les cultures autochtones : fête de l'été, de la chaleur, « dans le temps, nos ancêtres se rassemblaient pour fêter, faire des affaires, et tisser des liens pour le solstice d'été ». Il concède néanmoins que l'actualisation du passé au travers de laquelle on cherche à faire revivre le passé implique une certaine adaptation : « c'est sûr qu'anciennement, c'est pas tout à fait comme ça que ça se passait » lance-t-il ainsi. Il s'agit donc d'un rappel, d'une volonté de se souvenir, d'établir un lien en convoquant le passé dans le présent où il fait sens, et non de tenter de recréer le passé. Les trois intervenants rappellent brièvement l'importance du site : « lieu de rencontres d'échange et de commerce », c'est aussi là que « les gens venaient refaire leur côté spirituel » puisqu'une chapelle avait été construite sur ce site. Leurs discours contribuent d'autre part à donner un caractère solennel et cérémoniel à l'événement : réunie en demi-cercle autour des orateurs, l'assemblée des membres où l'on voit flotter le drapeau de la C.M.D.R.S.M., écoute silencieusement ces discours. Avant l'entrée sur le site, le Président-Chef déclare : « je vous demanderais de traiter ce site-là avec un très grand respect » ; l'autre membre explique quant à lui qu'il s'agit là d'un « site pour se recueillir dans le futur », le lien de mémoire parle de « lieu sacré ». Enfin, il est question du désir de la C.M.D.R.S.M. de voir le poste de traite et la chapelle reconstruits et des efforts faits en ce sens : « la C.M.D.R.S.M. caresse un grand projet, ce projet serait la reconstruction du poste de traite et de la chapelle » explique le Président-Chef. Puis, menée par les membres qui ont prononcé un discours, l'assemblée est invitée à « entrer »²⁰¹ sur le site. Après quelques minutes de marche, à la file, sur un petit sentier, le lien de mémoire fait constater aux membres un os à moitié déterré qui dépasse sur le bord du sentier, il le prend, le montre aux membres « tenez regardez, plus tard quand on repassera on le cachera dans les broussailles, les archéologues le redécouvriront. C'est pour ça qu'il faut respecter. On n'est pas des pilleurs. On respecte le lieu sacré ». Une fois sur le site, et après avoir attendu que

²⁰¹ Le site n'était pas encore accessible au public et la C.M.D.R.S.M. a dû demander la permission de la ville qui possède le terrain du site pour y pénétrer.

tous les participants soient arrivés, un membre dirigeant s'adresse de nouveau aux membres. Il s'agit alors de situer géographiquement le site par rapport à la ville « pour vous enligner correctement dans le futur quand vous repasserez par ici ». Cette visite vise ainsi à poser un geste valant pour l'avenir et à convaincre ainsi de l'importance que le site devrait revêtir à l'avenir pour les membres, comme un devoir moral de se souvenir, de venir visiter ce site de temps en temps, de commémorer par là non seulement l'importance historique du site mais également sa mise en valeur lancée par la C.M.D.R.S.M., ce 21 juin, et le sens qu'elle y a investi.

b. la création du lien : spatialisation et incarnation du moment-origine

Pour faire en sorte que le site revête une importance particulière et qu'il devienne une sorte de lieu-référence, il faut non seulement mettre au jour l'importance qu'a eue ce site historiquement, mais aussi et surtout établir un lien afin qu'il fasse sens à l'heure actuelle pour les membres de la C.M.D.R.S.M. La charge de la mise au point historique est confiée au lien de mémoire.

Il rappelle d'abord les différents bâtiments que contenait le site et mentionne : le comptoir où s'échangeaient fourrures et denrées, la chapelle et le cimetière²⁰². L'exposé vise à insister sur les traces visibles de l'utilisation qu'on a pu faire de ce lieu :

les gens montaient par ici (il indique un chemin montant depuis la rivière) on venait saluer le curé et aller à la chapelle. Le presbytère quand vous allez passer de l'autre côté du sentier, vous allez voir des pierres angulaires, elles sont là. Ce sont les restes du presbytère, et un peu plus loin vous allez voir d'autres pierres roses, c'est là où était construite la chapelle. Un petit peu plus bas c'était une sorte de jardin à la française avec des essences végétales d'ici. Puis en allant vers la pointe de terre plus loin c'était la montée des marchandises, on passait par la maison du commis qui était là (il indique l'endroit).

On tente donc de donner sens aux traces du passé au travers d'une narration ou d'une mise en récit qui met en valeur ces traces-témoins et se contente, en quelque sorte, d'explicitier le sens qu'elles portent. La mise au point historique insiste peu sur les dates (ne

²⁰² Le site a également contenu, dès le dernier quart du XVIII^e siècle, un magasin et une sacristie. Un deuxième magasin, un four, une boutique à bois, un presbytère, un poulailler, une grange, une étable, une poudrière, un entrepôt et une maison pour le commis au cours du XVIII^e siècle. La chapelle construite en 1676 est reconstruite en 1725 par le Père Pierre-Michel Laure (Chénier, 2001).

mentionnant que la date d'érection du poste) et davantage sur les personnes qui fréquentèrent le lieu dont les fameux pères jésuites qui y vécurent de façon plus ou moins temporaire tels Dequen, Crespieul et Laure, mais aussi des personnes qui se seraient rendues là pour échanger des denrées et dont les membres de la C.M.D.R.S.M. seraient les descendants. Des noms de familles, portés par certains dans la foule des participants, sont ainsi mentionnés : « Pour vous situer là, l'ancêtre de tous les Blackburn, un Indien, il est passé ici. Chatellereault²⁰³ est passé ici : un de nos ancêtres. Le bonhomme Pelletier est passé ici avec trois de ses épouses ».

Est alors établi un lien émotionnel et intime avec ce lieu donnant aux membres une réelle impression de familiarité par rapport à ce dernier : l'impression de marcher sur les traces de leurs ancêtres tout en constatant les traces visibles de l'utilisation passée du lieu. L'accent est mis sur le lieu de rencontres qu'a longtemps constitué le poste de traite, il est présenté aussi par les organisateurs comme le creuset des différents cycles de la vie : on y baptisait les nouveau-nés, on y célébrait les mariages, et on y enterrait les défunts. Il s'agit ainsi, selon les mots mêmes des organisateurs, du lieu

où sont apparues les premières manifestations du peuple métis... c'est de ces contacts que nous sommes nés... sont apparus de ces contacts des constructions, des immeubles et des gens.

Naturellement, le curé jouait un rôle important dans la vie du poste et le maintien de son importance communautaire, sociale et spirituelle :

Parce que le curé à l'époque... y avait pas de travailleurs sociaux, y avaient pas d'hôpitaux, y avait rien, c'est lui qui écoutait les malheurs des uns et des autres, c'était le psychiatre aujourd'hui on va voir le psychiatre, il jouait le rôle de psychiatre.

La narration au travers de laquelle on veut redonner vie au lieu pour en faire un lieu de recueillement pour l'avenir en fait le berceau du peuple métis, là où tout commençait et tout disparaissait. Cette cérémonie constitue en tant qu'expérience visuelle, auditive, corporelle, la mise en espace d'une genèse symbolique, celle des ancêtres des membres de la C.M.D.R.S.M., genèse vécue de nouveau. Cette reconstitution de l'histoire du poste et

²⁰³ Il s'agit de Louis Chatellereault, le chef d'une des seize familles-souche identifiées par le généalogiste Alexandre Alemann. Il est l'auteur d'une *Généalogie des Innuat extraits de la réserve indienne de Mashteuiatsh (Pointe-Bleue, Lac-Saint-Jean) et des Postes du Roi*, 4 répertoires non publiés terminés en 1967 (t. 1), 1998 (t. 2) et 2005 (t. 3 et t. 4).

de celle des gens qui le fréquentèrent est en quelque sorte attestée, acceptée par tous les membres présents qui y participent. Ayant fait référence aux Innus qui sont passés par le poste et dont certains ont été enterrés dans le cimetière du poste, aux commis qui se sont métissés et dont les membres sont les descendants, il ne manquait que la présence physique d'un représentant de l'Église pour que soient représentées toutes les forces en présence de l'époque, évoquées par ces traces encore visibles de leur passage. Pour l'occasion, les membres de la C.M.D.R.S.M. avaient convié un prêtre à l'événement. Il est invité par l'un des organisateurs à prendre la parole et à se faire symboliquement l'héritier des pères jésuites qui se sont succédé dans la chapelle et le presbytère du site en marchant symboliquement dans leurs pas :

y avait une chapelle, on vous l'a signalé. Vous avez juste où vous avez passé là tout à l'heure vous voyez encore les fondations, les gros blocs de granit du presbytère juste là et on a souhaité, on a voulu pis on a demandé à un prêtre catholique l'abbé [nom] de nous animer un volet spirituel. Là on a le choix on pourrait soit lui demander de se mettre sur le site de la chapelle, soit sur le promontoire jouté au presbytère

Il est décidé que c'est depuis le promontoire portant les traces des fondations du presbytère que l'Abbé s'adressera à l'assemblée, puisqu'il lui permet d'être plus élevé, un membre lance sur le ton de la plaisanterie : « allez, monte dans ta chaire ! ». L'abbé réitère l'importance de

savoir et se rappeler que des gens comme le père Crespieul, le père Laure, Monsieur Nicolas Pelletier, et plusieurs autres ont été présents avec les Amérindiens, les Autochtones, des Blancs européens autour d'une petite chapelle sur ce site. C'est se rappeler simplement de l'affirmation et l'expression de la foi chrétienne dès les origines de notre histoire.

Après un rappel des accomplissements des différents pères jésuites qui passèrent par le site, il invite un membre à lire un extrait de l'Évangile avant d'inviter l'assemblée à réciter le « Notre Père ». Cette prière, à laquelle la majorité des membres a participé, marque un moment de recueillement et rend à la cérémonie l'allure solennelle avec laquelle elle avait débuté et dont on s'était quelque peu écarté. L'événement se clôt par cette expérience partagée, soudant les membres présents transformés en témoins, qui ont par leur

participation, validé la réappropriation de ce lieu au travers de sa mise espace et de sa mise en parole par les membres dirigeants de la C.M.D.R.S.M.

La visite du poste de traite illustre ainsi la façon dont l'espace public est utilisé comme un théâtre où sont mises en scène ces « ouvertures de parenthèses » correspondant à l'ajout d'une autre « couche » d'interprétation de l'histoire et des traces qu'elle a laissées. L'articulation du passé et du présent contient en germes la renégociation d'un futur vivre-ensemble dont les membres de la C.M.D.R.S.M. souhaitent qu'il s'établisse sur la base de leur reconnaissance officielle comme Métis. Le poids donné lors de la visite à ces traces qui énoncent l'histoire, autant qu'ils en constituent les vestiges rend compte du principal défi rencontré par les membres de la C.M.D.R.S.M. au travers du processus de judiciarisation de l'identité métisse dans lequel ils sont engagés. Il s'agit de la nécessité d'amener des preuves tangibles et vérifiables de l'existence d'une communauté métisse alors qu'ils souffrent d'une réelle invisibilité dans les sources. La production mémorielle à laquelle s'attache la C.M.D.R.S.M. passe donc non seulement par l'accumulation et l'identification de traces, de documents d'archives et par un processus d'archivage de photos, d'articles de journaux... etc., mais implique aussi un processus d'actualisation du passé. Ces processus de production de mémoire sont rendus, dans une large mesure, nécessaires ; ils sont même dictés par la judiciarisation de l'identité métisse et notamment par le poids accordé à la preuve historique dans les critères d'inclusion et d'exclusion de la catégorie de « Métis ». Il semble donc que les processus de production de mémoire font partie intégrante de ce grand rituel de passage que constitue le procès dans lequel la C.M.D.R.S.M. est engagée.

Il convient cependant d'insister, dans le cas qui nous occupe, sur les enjeux de la mise en place d'une mémoire collective forte, en soulignant la double nécessité à laquelle elle répond : d'une part, la consolidation de la cohésion du groupe selon lequel se définissent les membres de la C.M.D.R.S.M. et qui leur tient lieu de « trame rassurante » (Chivallon, 2010, p. 52), et, d'autre part, de la nécessité posée par le processus juridique. Ces deux impératifs donnent à l'émergence de la mémoire collective une portée temporelle double : dans le présent pour renforcer l'action du groupe, mais aussi et surtout pour l'avenir, en faisant « du passé la semence de l'avenir » (Galibert, 2004, p 10). En effet, la

reconnaissance et l'acceptation de cette mémoire par l'Autre (l'extérieur, les cours de justice) dépend de la reconnaissance d'un statut juridique particulier pour ceux qui la portent, et inversement : l'octroi du statut de « Métis » validerait implicitement la mise en récit par laquelle ils se sont présentés.

2. La matérialisation de l'immatériel par la mise en scène de la mémoire collective.

Un an après la cérémonie d'ouverture du Pow-wow sur le site de l'ancien poste de traite de Chicoutimi, la C.M.D.R.S.M. initie un autre projet coïncidant avec la nomination de Chicoutimi-Saguenay comme capitale culturelle du Canada en 2010²⁰⁴. Le thème de l'événement ne peut guère être plus à propos pour le groupe puisqu'il s'intitule : « Chemins de mémoire autour de trois lieux : le poste de traite de Chicoutimi, Arvida et Grande Baie ». Le projet comporte dans son intégralité près de trente-sept activités culturelles, et les membres de la C.M.D.R.S.M. réussissent à obtenir une exposition intitulée : « Les Métis au poste de traite » installée pendant deux mois au Musée de la Pulperie (de juin à août). Ils décident alors d'entreprendre le montage d'une sorte d'exposition vivante portant sur la construction temporaire d'un poste de traite. Véritable vitrine pour la C.M.D.R.S.M. à un moment crucial de sa lutte, cette activité comporte plusieurs volets et la charge de leur organisation est donnée à un membre du Conseil exécutif. En juin 2010, la C.M.D.R.S.M. fait en sorte d'ouvrir le Pow-wow avec la visite de cette exposition. Leur visite ayant été annoncée, la presse convoquée, une cinquantaine de membres se trouvent réunis à l'extérieur du Musée de la Pulperie.

²⁰⁴ Voir l'article de Réginald Harvey paru dans *Le Devoir* : « Capitale culturelle canadienne en 2010 : Saguenay dépose une programmation fournie », le 1^{er} mai 2010.

a. Les «Métis au poste de traite »

Le premier volet consiste en la mise en scène d'acteurs costumés censés reproduire les techniques anciennes de construction d'un camp avec des outils d'époque.²⁰⁵ La scène se déroule à l'intérieur d'un camp surélevé et installé sur une estrade en bois. Ce camp a été construit par plusieurs membres de la C.M.D.R.S.M. bénévolement. Les murs intérieurs du camp sont couverts d'outils anciens, de peaux et autres ornements.

L'événement s'ouvre avec le discours du Président-chef qui retrace les raisons de cette initiative résultant d'un partenariat entre la ville Saguenay et le Comité culturel de la C.M.D.R.S.M. Cette initiative constitue un bon moyen, selon ce dernier, de « représenter notre culture » et « faire savoir qu'il y a des Métis dans la région », « ils sont là » dit-il.²⁰⁶ C'est ensuite au tour d'un représentant de la ville de Saguenay de prendre la parole. Il revient sur la nomination de la ville comme capitale culturelle. Enfin, le député bloquiste du Saguenay exprime la nécessité qu'une plaque commémorative soit installée à l'endroit du cimetière, portant les noms des individus enterrés là.

La scène s'ouvre avec les quatre acteurs costumés, soit une femme (chargée surtout des recherches mais présente sur scène) et trois hommes; ils se présentent chacun à leur tour. Ils incarnent la femme de Nicolas Pelletier, Nicolas Pelletier, un maître charpentier et un apprenti charpentier. L'acteur principal présente ainsi l'animation à suivre :

Moi, je suis Nicolas Pelletier, un ancêtre métis. On représente qui étaient les premiers coureurs de bois qui sont venus dans la région. Ils ont marié deux ou trois femmes autochtones parce que moi, ma femme française est morte. On représente et on refait les structures d'antan, on essaie de reproduire et d'expliquer comment se construisait un poste de traite, une maison...²⁰⁷

²⁰⁵ Ces outils ont été donnés par des membres de la C.M.D.R.S.M., mais un des acteurs en fait également collection et en a apporté plusieurs (carnet de terrain, notes personnelles, p. 38).

²⁰⁶ Carnet de terrain, notes personnelles, p. 34.

²⁰⁷ Carnet de terrain, notes personnelles, p. 35.



L'intérieur du camp : scène où se déroule la première partie de l'exposition (A. Pelta, juin 2010).

Vêtus de costumes d'époque, les hommes portant des ceintures fléchées et des habits de peau, ils se présentent et situent la scène en 1725. Puis, le maître charpentier commence ses démonstrations. Il montre ainsi comment, après l'abattage d'un arbre, on produisait des bardeaux de cèdre ou encore comment on équarriait des poutres, en présentant les différents outils nécessaires, en expliquant que ces méthodes ont servi à la construction du poste de traite de Chicoutimi. Réunis autour de la scène, les membres suivent avec attention les démonstrations, les acteurs cherchent avec succès à faire participer le public en posant des questions ou encore en plaisantant avec lui. À la fin de la représentation, les membres de la C.M.D.R.S.M. cherchent à parler aux acteurs, échangent sur les techniques présentées en revenant parfois sur leurs expériences personnelles. Ils investissent la scène et viennent toucher les objets, prendre des photos, échanger des souvenirs, car certains ont vu ces techniques se pratiquer et fournissent des détails sur ces dernières.

Cet événement doit être rapproché de celui qui eut lieu un an plus tôt sur le site même du poste de traite puisqu'il s'agit aussi dans ce cas d'une mise en scène dans l'espace public d'éléments qui viennent compléter la narration de l'ethnogenèse des Métis. On note dans

les deux activités un souci de matérialiser, de rendre visible et palpable l'immatérialité des revendications des membres de la C.M.D.R.S.M. Cependant, c'est l'efficacité performative de ce tableau vivant qui l'emporte ici, et les objets utilisés valent moins en leur qualité intrinsèque de traces, comme ce fut le cas au poste de traite, qu'en tant qu'outils, dans la valeur performative de leur utilisation, d'une réappropriation et d'une réactualisation d'un passé de savoir-faire, par l'imitation de leur utilisation dans le présent. Le fait que cette activité se déroule sur le site du musée de la ville et qu'elle soit ouverte au public, qu'elle se déroule donc en dehors de la sphère privée de la C.M.D.R.S.M., est fondamental. Ce point se trouve renforcé par le fait que les acteurs qui incarnent les Métis ne sont pas membres de la C.M.D.R.S.M. Le temps de la représentation, ces derniers se posent ainsi en spectateurs de pratiques qu'ils revendiquent comme ayant été celles de leurs ancêtres. Ici, la matérialité de la scène est d'autant plus probante qu'elle est mise à distance et par là, objectivée par l'intervention d'acteurs extérieurs (les acteurs eux-mêmes, le musée, la ville). Cependant, après la représentation, les membres investissent les lieux de la représentation, « montant sur les planches », utilisant à leur tour les outils et discutant avec les acteurs, effaçant la distance qui avait été établie et se réappropriant les techniques passées qui y sont liées. On voit ainsi transparaître l'ambition de faire revivre le passé dans le présent, par l'incarnation de pratiques du passé.

À quelques mètres de la scène avait été installée une autre station portant sur les différentes techniques de tannage et vers laquelle les membres se sont ensuite dirigés. Ce fut l'occasion pour nombre d'entre eux de partager des histoires de chasse et d'exposer différentes pratiques autour du tannage. L'ensemble de cette exposition s'accompagnait d'une vitrine contenant plusieurs objets qui y étaient associés, et dont la majeure partie fut donnée par les membres de la C.M.D.R.S.M. eux-mêmes : couteaux, chaudron, photos de familles. Il est un objet que les membres ont voulu inclure dans la vitrine et qui revêt une importance particulière : il s'agit du « soleil de Chicoutimi ». Je veux m'attacher à comprendre le lien établi avec cet objet, et poursuivre ainsi ma réflexion sur les différents liens établis entre le matériel et l'immatériel au travers des objets qu'ils mettent en valeur.

b. Le « petit soleil » de Chicoutimi : un objet « rapatrié »

Alors que le projet d'exposition au musée de la Pulperie commençait à s'organiser, un membre soumet l'idée d'exposer un ostensor sur pied dont la lunule se trouve au centre d'un soleil lui-même surmonté d'une croix, connu sous le nom de « petit soleil » de Chicoutimi. Avec le consentement du comité culturel de la C.M.D.R.S.M., il entreprend de le localiser et de le mettre en valeur dans le cadre de l'exposition. C'est là encore à partir de la lecture de livres d'histoire, et surtout de l'ouvrage de Lorenzo Angers²⁰⁸ intitulé *Chicoutimi : poste de traite 1676-1856*, paru en 1971, qu'un tel projet est né. À partir de ses propres recherches, l'Abbé Lorenzo entreprend d'y retracer l'histoire de cet objet. Il rapporte la description qu'en fit Marius Barbeau dans son *Trésor des Anciens Jésuites* et en reproduit la photo. L'ostensor aurait été utilisé par le Père Crespieul qui en fait mention dans son journal datant de 1692.²⁰⁹ Il explique ainsi qu'il « servit au culte pendant près d'un siècle et demi dans la chapelle de Chicoutimi » avant d'être « apporté à la chapelle de Métabetchouan pour le Saint-Sacrement »²¹⁰. L'objet faisait partie d'une exposition permanente au centre d'histoire et d'archéologie de la Métabétchouane. Le membre explique : « Il trônait là-dedans... ils avaient même fait un montage en forme d'autel... » (61003). Après plusieurs prises de contact avec l'évêché ainsi que les employés du musée, on accepte que l'objet soit finalement exposé à Chicoutimi. Il est particulièrement important d'examiner dans le discours du membre qui fut à l'origine de cette entreprise, la façon dont cet objet s'insère dans la narration de leur passé comme une autre matérialisation de la mémoire collective qu'ils cherchent à mettre en valeur dans le cadre de leurs revendications. Cet objet tire sa valeur de ce qu'il matérialise dans le présent ce

²⁰⁸ L'Abbé Lorenzo Angers a enseigné plusieurs matières (dont les sciences et les lettres classiques) pendant une grande partie de sa vie d'abord au Petit Séminaire de Chicoutimi, puis, à l'école moyenne d'agriculture de Chicoutimi, et enfin au Collège classique de Jonquière. Il était un membre actif de la Société Historique du Saguenay (Desmeules, Mélanie, 2003, *La contribution entomologique et taxinomique de l'Abbé Léon Provancher*. Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Chicoutimi, p. 12, note 3).

²⁰⁹ *Ibid.* p. 19.

²¹⁰ Angers, Lorenzo, 1971, *Chicoutimi : poste de traite 1676- 1856*. Éditions Léméac, Québec, p. 19-20. « Le soleil » dont fait mention Crespieul n'est cependant pas décrit en tant que tel par le Père Laure à l'occasion de l'inventaire de la chapelle de Chicoutimi effectué dans le cadre de l'inventaire général des postes et des paroisses du Domaine du Roi demandé par l'Intendant Hocquart en 1733 et signé par le notaire Jacques-Nicolas Pinguet de Vaucour, le commis principal Brisson, Joseph Roy et le Père Laure.

qui n'est plus, témoin, trace d'un passé révolu mais que l'on revisite, dans lequel on cherche à s'ancrer pour donner sens au présent. Plus encore, il porte avec lui la narration de ce dont il est la trace.

La réappropriation, passant par sa relocalisation tout près du site du poste de traite, de cet objet a d'abord et avant tout pour but le rétablissement de la fonction énonciative de l'objet et de la « vraie » narration qu'il porte. Le membre insiste beaucoup sur le détournement dont l'ostensoir avait été l'objet : « ils l'avaient renommé « le petit soleil de Métabéhouan » (610070). Ce rétablissement est légitimé et corroboré par l'histoire écrite qui, ici, permet de rétablir en partie la signification et le symbolisme originels de l'objet : « c'est noté dans le journal des jésuites de 1692 [...] tsé c'est pas des ouï-dire qui disent que on pense que ... c'est sûr, c'est sûr » (610070). Son exposition permettrait donc de mettre en valeur ce que l'objet a à dire. En effet, dans le discours du membre, l'objet se trouve personnifié et vient ainsi témoigner d'un vécu : « il était au centre, au cœur de la naissance de notre communauté... nos gens ont été en contact avec cet objet là à l'occasion de baptêmes, de mariages, de prière, de mortalité, il a vu naître la communauté » (610070). Rétabli dans sa fonction énonciative, l'objet devient « preuve irréfutable », son efficacité vaut ainsi autant par le lien qu'il établit dans le présent avec le passé que par l'impératif de validation, par l'impossibilité de non-validation, de la narration qu'il porte. Il convient de remarquer à quel point, au travers des tentatives de mise en valeur de cet objet, comme des traces des fondations du poste de traite ou de pratiques anciennes dans la mise en scène dont je viens de parler, l'intervention des membres est pour ainsi dire, dans le discours de ces derniers, minimisée. Ainsi, les objets mis en valeur visent à objectiver par leur valeur intrinsèque de traces-témoins les revendications de ces derniers. Ces opérations de mise en valeur reviendraient donc à mettre au jour des preuves jusqu'alors restées ensevelies sous terre, et qui, rendues visibles, parlent d'elles-mêmes.

Il est important de noter que les « ouvertures de parenthèses » dont je viens de prendre quelques exemples constituent avant tout une tentative pour s'inclure, s'introduire dans l'histoire au même titre que ses autres acteurs. Ces processus ne sous-tendent pas des efforts d'appropriation des objets ou sites revalorisés dans un esprit exclusiviste. Ils portent bien sûr des demandes de justice sociale, de rétablissement et de reconnaissance officielle d'une place, d'une présence dans l'histoire, qui auraient toujours dû être sues, dites et

reconnues. Au lieu de cela, les membres de la C.M.D.R.S.M. se sont longtemps sentis « oubliés » de l'histoire. Un membre m'a confié :

On exige le partage. Les Indiens c'est bien qu'ils aient eu leur dû, les Blancs aussi, mais n'oubliez pas les Métis. On nous a oubliés (610027).

Cet espoir d'un rétablissement est fondé sur l'idée d'un partage qui leur accorderait une place plus juste. Leurs efforts vont davantage dans le sens d'un enracinement dans l'histoire locale et nationale que dans celui d'une confiscation de certains épisodes, de certains objets qui seraient caractérisés comme proprement et uniquement métis.

Nous ne sommes donc pas confrontés au même « tiraillement » qu'ont pu notamment constater Boudet et Peghini sur l'Île Maurice et qui mettent en exergue dans leur étude « deux niveaux de production de la mémoire, ethnique et étatique » (2008, p 13) et insistent ainsi sur la difficile unification d'une mémoire nationale du passé colonial. Ce tiraillement scelle en effet bien plutôt son éclatement. Les membres de la C.M.D.R.S.M. semblent, eux, plus préoccupés par les possibilités d'un futur vivre-ensemble dont ils ne veulent pas être les laissés pour compte. Leur agrégation par défaut au « reste des Québécois » ne constitue pas à leurs yeux une base solide de ce vivre-ensemble. L'émergence de mémoires concurrentes et plus ou moins compatibles les unes avec les autres constitue, j'en ai fait mention, une préoccupation importante des réflexions portant sur l'utilisation politique de la mémoire et ses dangers (Candau, 1998 ; Chivallon, 2010). Or, les membres de la C.M.D.R.S.M. semblent avant tout vouloir convaincre de leur participation comme acteurs à l'histoire locale en tant que Métis et revendiquent actuellement, de façon quelque peu paradoxale, un statut légal particulier. Il y a l'idée que la relecture de l'histoire écrite qu'ils encouragent bénéficierait à tous, et que dans une large mesure, l'histoire et le rôle des Métis devrait être l'affaire de tous. Ainsi que je l'ai montré, il s'agit moins pour la C.M.D.R.S.M. de remplacer, de contrer ou d'invalider l'histoire des livres, que de la compléter afin d'y faire place à d'autres acteurs. Certes, à l'intérieur de la C.M.D.R.S.M., ces remises en question de l'histoire et l'utilisation du « savoir des gens » peuvent paraître servir des positions plus rigides, mais ces positions sont peu diffusées à l'extérieur de la C.M.D.R.S.M. ce qui montre, d'une part, qu'elles ne correspondent pas vraiment à la façon dont elle veut apparaître, et d'autre part, que l'énoncé de telles

positions ne lui semble pas stratégiquement habile dans la négociation d'un futur vivre-ensemble. La méfiance et le doute radical qui sont cultivés au sein de la C.M.D.R.S.M. renforce cependant l'idée de deux camps séparés, « eux » et « nous », que la bataille juridique dans laquelle cette dernière est impliquée a *de facto* créée. Mais force est de constater ici que les membres de la C.M.D.R.S.M. ne se reconnaissent visiblement pas dans un discours différentialiste qui, du reste, émerge très difficilement dans la façon dont ils se donnent à voir, et ce, malgré le poids accordé par les tribunaux à ce discours, porté par l'impératif de convaincre de l'existence d'une culture métisse comme « culture distincte ».

Conclusion

Les limites de la « délocalisation » du métissage

Cette étude est partie du paradoxe que peuvent représenter les revendications des membres de la Communauté Métisse du Domaine du Roi et de la Seigneurie de Mingan qui luttent pour la reconnaissance officielle et légale de leur identité en tant que Métis. Ce paradoxe émane, nous l'avons souligné, des différents investissements sémantiques du terme « métis » par différentes disciplines, à différents moments de l'histoire et à plusieurs fins, qui ont contribué à lui accorder une connotation tour à tour négative (dans le sens biologique de mélanges de « races » ou de « sangs ») puis, à l'heure actuelle, très largement positive, au point que, comme le font remarquer plusieurs, surinvesti, le terme de métissage accuse une importante perte de sens et se trouve largement brouillé (Audinet, 2005).

La première question à se poser serait donc de savoir si cette étude a permis, ou non, de lever certaines des ambiguïtés qui rendaient à première vue difficile l'appréhension des dynamiques entourant les demandes de reconnaissance dans l'espace public des membres de la C.M.D.R.S.M. Nous avons tenté de dissiper ce paradoxe en offrant une contextualisation détaillée de la toile de fond sur laquelle se déroule la lutte que ces derniers mènent actuellement. Cette contextualisation a mis en relief les conditions d'émergence de la C.M.D.R.S.M. en tant qu'instance d'organisation et de fédération du mouvement de revendication d'une identité métisse dans l'espace public. Les possibilités d'émergence de ce mouvement de revendications empruntent à plusieurs domaines, juridique et politique principalement, et se déroulent à différentes échelles. À l'échelle régionale d'abord, il faut comprendre les revendications des membres de la C.M.D.R.S.M. en partie comme une réaction aux négociations de l'Approche Commune et l'Entente Générale de Principe impliquant le gouvernement du Québec, le gouvernement fédéral et certaines communautés innues. Le fait de ne pas avoir été consultés lors de ces négociations territoriales a eu pour effet d'allumer l'incendie et de mettre en abîme la non-reconnaissance de l'existence de communautés métisses par le gouvernement du Québec. En outre, à l'échelle nationale, il faut noter, contre la relative cécité qui prévalait dans le champs des études métisses jusqu'au milieu des années 1980 à l'égard des « autres Métis » situés à l'Est des Prairies canadiennes, l'influence du rapport de la *Commission d'enquête*

sur les peuples autochtones de 1996 qui, pour la première fois, attira l'attention sur les Métis de l'est. Rappelons, enfin, le poids de l'arrêt *Powley* rendu en appel par la Cour suprême du Canada en 2003 et qui représente un des efforts les plus exhaustifs visant à jalonner, à limiter et à établir un cadre normatif à l'acceptation de la catégorie légale de « Métis » telle qu'elle apparaît à l'article 35(2) de l'Acte Constitutionnel de 1982. L'émergence de ces revendications dans la sphère publique, doit par ailleurs être appréhendée comme participant de mouvements transnationaux qui portent et soutendent, à l'échelle internationale, les mouvements des peuples autochtones. Certes, comme nous l'avons fait remarquer, les cadres définitionnels que présentent certains documents tels que la *Déclaration des droits des peuples autochtones* adoptée en septembre 2007 par l'Organisation des Nations Unies (O.N.U.) ne semblent pas constituer la principale base d'articulation des discours des membres de la C.M.D.R.S.M. Ils revêtent, en effet, une plus grande importance dans les situations où les peuples autochtones ne reçoivent pas ou peu de protection et ne sont pas reconnus à l'échelle nationale. Dans ces contextes, le saisissement d'instances supranationales a précisément pour but de faire pression sur les gouvernements nationaux (Sylvain, 2002). Cependant, les efforts faits au niveau international pour rendre visibles les situations souvent précaires des peuples autochtones à travers le monde et l'urgente nécessité de protéger leur langue et leur patrimoine culturel a ouvert la voie à une plus grande sensibilisation vis-à-vis de leurs luttes et, par là-même, à une meilleure réception de leurs demandes de reconnaissance, non plus seulement par les dirigeants politiques, mais également par le public en général. L'émergence du mouvement dans lequel les membres de la C.M.D.R.S.M. sont engagés, qu'ils décrivent eux-mêmes comme un « éveil », participe ainsi, manifestement, de problématiques globales liées aux pressions croissantes exercées sur l'accès aux ressources et aux territoires. Cependant, ce sont les contextes locaux et nationaux par rapport auxquels il doit incontestablement être replacé qui lui donnent tout son sens. Ces contextes constituent, en effet, les éléments déclencheurs d'un sentiment d'injustice qui présida tout à la fois à l'émergence d'un mouvement de revendication identitaire et à la formulation de demandes d'une meilleure justice sociale. Par ailleurs, ce sont ces mêmes contextes qui constituent les possibilités de l'émergence des discours portés par les membres de la C.M.D.R.S.M. en ce sens que l'inscription d'une catégorie légale séparée pour les Métis

dans la Constitution canadienne ainsi que son balisage, sa définition, rendent les demandes des membres de la C.M.D.R.S.M. exprimables et recevables. Les critères normatifs posés ont non seulement rendu dicibles et recevables ces revendications mais ils ont également constitué les trames sur lesquelles s'articulent et se tissent les discours des membres qui, à leur tour, donnent sens et investissent ce terme de « métis ». En ce sens, ces contextes permettent de lever quelque peu les ambiguïtés intrinsèques aux dynamiques de revendication des membres de la C.M.D.R.S.M.

Cependant, ces derniers articulent simultanément leurs discours en fonction de ces contextes et voies d'expression nouvellement ouvertes. Cette articulation constitue donc en partie une réponse aux critères normatifs posés par l'extérieur mais on ne peut pour autant parler de correspondance exacte entre les critères définissant l'inclusion et l'exclusion de la catégorie de « Métis » et les discours portés par les membres. Elle amène bien plutôt à une production de sens unique et qui ne peut être appréhendée qu'au niveau local qui lui a donné naissance. Ces dynamiques doivent donc être prises en compte à l'échelle locale où elles font sens et sur laquelle elles tentent d'avoir une action. Les revendications des membres de la C.M.D.R.S.M. doivent être comprises comme une volonté de renforcer et de conserver leur lien à la terre et aux ressources, donc au local. Comme nous l'avons souligné, ces membres rattachent en premier lieu à ce terme un mode de vie proche de la nature : chasse, pêche et cueillette à des fins de subsistance ainsi que certaines pratiques liées à ce mode de vie comme l'érection de camps de chasse ou de caches leur permettant de vaquer à leurs activités.

Les tentatives d'appropriation dont le terme « métis » fait l'objet dans le discours des membres de la C.M.D.R.S.M., tout en éclairant précisément les dynamiques à l'œuvre autour de l'identification métisse, en contribuant à en faire clairement apparaître les enjeux et à donner à voir les individus concernés comme des acteurs sociaux et politiques désireux aux travers de cette lutte de reprendre en main leur destin, leur histoire, semblent brouiller un peu plus son sens. Il semble en effet que la « localisation » de ces dynamiques fasse émerger d'autres sens. Elles contribuent donc à continuer l'écriture du palimpseste que constitue le terme « métis ».

En outre, l'articulation que les membres de la C.M.D.R.S.M. font de ce terme répond à certaines significations, toujours visibles en filigrane sur le palimpseste, mais

particulièrement problématiques, et qui ont été largement décriées et rejetées par le mouvement de revalorisation du terme par les sciences humaines : c'est l'acceptation biologique du terme comme « mélanges de sangs ». Le rejet de cette acceptation était, rappelons-le, la condition *sine qua non* de la réhabilitation du terme en sciences humaines. Alors que le terme y connaissait une importante valorisation, plusieurs chercheurs se sont demandé dans quelle mesure il était possible de passer outre, voire d'effacer les connotations raciales du terme (Amselle, 2005). Or, une des significations que les membres de la C.M.D.R.S.M. accordent au terme « métis » renvoie précisément au sang. Le principal critère régissant l'acceptation de nouveaux membres dans la Communauté repose sur la capacité à montrer par la généalogie, la présence de sang amérindien. Notons que ce critère n'a pas été établi par les cours qui l'ont en réalité catégoriquement rejeté au profit de la capacité à montrer l'appartenance des individus à une communauté culturellement et distinctement métisse. Il apparaît donc que, dans l'interstice du jeu laissé par les critères imposés, suffisamment vagues, où le tissage de sens a lieu, ressortent pêle-mêle des significations que revêt ou qu'a pu revêtir ce terme et que les adeptes de sa revalorisation espéraient avoir rendues complètement obsolètes. En même temps que les enjeux des dynamiques à l'œuvre autour de l'identification métisse semblent s'éclairer, à la lumière des contextes locaux, elles voient apparaître d'autres tissages sémantiques qui, simultanément, font réapparaître les spectres d'acceptations plus anciennes et problématiques du terme. Nous pouvons donc affirmer que le paradoxe qui a animé notre réflexion de départ se trouve davantage mis en abîme que clarifié.

Cette étude permet en outre de mettre en valeur de la trajectoire sémantique non linéaire du terme « métis » qui semble porter, avec lui, en tout temps, un éventail de significations différentes qu'il revêt et a revêtues, toutes plus ou moins compatibles les unes avec les autres, éventail que viennent élargir les réappropriations sémantiques dont le terme continue de faire l'objet localement, ajoutant ainsi à l'effet d'un trop-plein de sens.

À cet égard, la réflexion de l'anthropologue Jean Benoist (1996) qui s'interroge particulièrement sur la possibilité et les dangers éventuels de vouloir « délocaliser » la créolisation, offre à cet égard une réflexion intéressante. Il revient sur le parcours d'un terme qui, simultanément à celui de métissage, a également été largement valorisé et fait l'objet de nombreux investissements sémantiques et conceptuels en sciences humaines.

Érigés en principes généraux d'appréhension des rencontres culturelles, la créolisation tout comme le métissage ne doivent plus être perçus comme des exceptions mais comme des phénomènes témoignant de dynamiques planétaires généralisées. Comme le souligne Benoist, s'est donc opéré un « transfert hors des espaces ... porteurs d'une histoire sociale et migratoire bien spécifique » (1996, p. 25) de ce phénomène. Or, pour Benoist, si ces dynamiques ne constituent pas des exceptions, elles ne constituent pas non plus un aboutissement, c'est-à-dire que les particularités sociales, politiques et économiques locales ne s'en trouvent jamais tout à fait effacées et que les conséquences de l'évolution perpétuelle des rencontres et des négociations sur les possibilités du vivre-ensemble cèdent nécessairement la place à une rigidification identitaire. Ce phénomène dialectique est résumé ainsi par l'anthropologue : « un jour, le Métis devient le nouveau pur, et exclut ce qui n'est pas conforme à lui » (1996, p. 28). Cette rigidification est édictée par le local et une volonté de manifester sa présence passant par la formulation de demandes sociales nécessitant le dressage de limites, de frontières nécessairement posées par rapport aux contextes locaux et aux différents acteurs sociaux autour d'eux et avec lesquels ils interagissent. Ce n'est donc qu'au prix d'un détachement vis-à-vis de ces métaphores globales des rencontres culturelles que l'on pourrait arriver à dépasser l'apparent paradoxe que pose l'idée de se revendiquer Métis. Le métissage, en tant que pensée de la rencontre culturelle généralisée, ne peut pas être saisi comme identité et ne permet pas de se définir par rapport à l'autre. Or, la mise en avant dans l'espace public d'une identité métisse reflète précisément ce souci et c'est en ce sens qu'elle engendre des tentatives d'articulation d'une identité différentialiste. Les critères posés par les tribunaux font en sorte d'encourager une telle articulation et mettent l'accent sur l'existence d'une communauté porteuse de traits culturels distincts « proprement métis » et distincte culturellement des Premières Nations et des descendants des Euro-Canadiens, exigence à laquelle répond l'émergence de la C.M.D.R.S.M.

Force est de constater que les enjeux et préoccupations très concrètes des individus se revendiquant comme Métis nous a en effet emmenée bien loin de la façon dont a pu être construit le terme « métis » par les sciences humaines comme métaphore des rencontres culturelles. Cela permet de prendre la mesure de ce que ces approches « délocalisantes » ne permettent pas aux individus métis en tant qu'acteurs sociaux d'émerger. Ainsi, le

paradoxe tenant à l'essentialisation de l'identité métisse au travers de ces luttes disparaît à mesure que se précise le contexte dans lequel ont lieu ces réagencements et ré-articulations identitaires stratégiques qui répondent et sont exprimées en fonction des narrations nationales et personnelles ainsi que des pressions exercées au niveau local sur les individus. Simultanément, il se dissipe à mesure que sont mises en valeur les possibilités d'expression qui leur sont offertes à un moment précis de leur histoire. Il apparaît donc que seule la « relocalisation » des métissages permet de considérer les Métis comme sujets et acteurs. Les discours qu'ils produisent sont autant de tentatives de prendre en main leur destin.

« Communauté » et « ethnogénèse » comme critères normatifs et bases d'articulation discursives.

Cette étude a par ailleurs mis à l'épreuve deux notions au cœur de l'articulation identitaire des membres de la C.M.D.R.S.M. et de la judiciarisation de l'identité métisse au Canada : celle de communauté, d'une part, et celle d'ethnogénèse, d'autre part, cette dernière étant par ailleurs la figure de proue du champ des études métisses.

Le concept de communauté a été élevé, par l'établissement de critères régissant l'inclusion et l'exclusion d'individus de la catégorie légale de « Métis », au rang de critère normatif. Sans être pour autant l'objet d'une définition claire, elle est perçue comme cellule de base, porteuse de l'identité et condition *sine qua non* de la reconnaissance de droits qui, rappelons-le, ne peuvent être reconnus que sur une base communautaire et non individuelle. La reconnaissance par les tribunaux de l'existence d'une communauté métisse dépend en outre, selon les critères posés, de la capacité à démontrer une continuité historique visant à replacer son ethnogénèse dans un temps précédant la mainmise de la Couronne²¹¹ sur le territoire où les droits sont réclamés. Il faut donc, selon ces critères, pouvoir faire remonter l'émergence d'une communauté au moment précédant la prise de contrôle du territoire par la Couronne et s'étant maintenue jusqu'à nos jours. Le terme d'ethnogénèse est donc, selon ces critères, posé comme « point de départ » ou « origine ».

²¹¹ Par « mainmise » il est entendu la prise de possession du territoire au travers d'actions d'arpentages, de découpages de lots de terre, et toutes les tentatives visant à organiser administrativement et politiquement un territoire.

Or, le terme « genèse » renvoie également à un processus de formation, de production et d'élaboration qui permet d'appréhender la C.M.D.R.S.M., laboratoire d'articulation discursive et véhicule de transfert de l'identité revendiquée par ses membres dans la sphère publique, moins comme résultat du processus d'ethnogenèse ayant déjà eu lieu que comme la force motrice d'un processus toujours en mouvement. Comment la C.M.D.R.S.M. articule-t-elle le concept de communauté ?

Le transfert d'une identité métisse dans l'espace public correspondant à celle d'« avoir du sauvage » et articulée dans l'espace public autour du terme « métis » a conduit de la sphère familiale à la délimitation d'une communauté dont la C.M.D.R.S.M. constitue l'organisation politique. Nous avons mis en relief les raisons du cantonnement du fait « d'avoir du sauvage » à la sphère privée, familiale : la honte ressentie vis-à-vis de leurs origines mixtes liée à l'image stigmatisante véhiculée de l'« Indien », la rareté des conversations sur les origines dans les familles, l'absence d'élément déclencheur ou d'un sentiment de menace nécessitant d'exposer cette identité dans l'espace public et, enfin, le manque de critères, de définitions jalonnant l'acceptation du terme « métis » dans la Constitution canadienne rendant inexprimables les revendications actuelles des membres. La Communauté rassemble des individus présents sur un territoire très vaste mais réunis dans la même lutte : celle de la reconnaissance officielle de leur identité métisse pour que soient protégées leurs pratiques qu'ils sentent menacées par l'augmentation du contrôle exercé sur l'accès aux ressources. La C.M.D.R.S.M. tente d'élaborer une position crédible en produisant, au nom des membres qu'elle représente, un discours articulé sur différentes trames comme autant d'élaborations contingentes, en constante évolution, d'une façon de se dire. En tant qu'organisme de lutte, œuvrant pour la reconnaissance de ses membres comme Métis par les cours, la C.M.D.R.S.M. a cherché à dresser les frontières entre un intérieur et un extérieur en régulant avec ses propres critères les conditions d'acceptation des membres dans la C.M.D.R.S.M.

D'autre part, la définition de l'identité métisse posée dans l'arrêt *Powley*, en termes de « culture distincte » et de « culture proprement métisse », encourage la C.M.D.R.S.M. à mettre en relief une articulation discursive stratégique en termes de différence. L'analyse des données de terrain que nous avons recueillies dans la région de Sept-Îles nous amène cependant à mettre en perspective et à remettre en question cette articulation identitaire sur

un mode différentialiste que nous avons observé de façon plus rigide au niveau de la C.M.D.R.S.M. Au moment où la Côte-Nord était encore largement isolée, avant les années 1960, il existait, selon mes informateurs, une grande cohésion au sein de la population, due à un peuplement très lent, et une situation de relative homogénéité au niveau des occupations et du mode de vie des individus. Ils avaient certes, nous l'avons montré, un sens de qui était « Indien » et de certaines caractéristiques les attachant à un groupe particulier, dont le fait qu'ils partaient pour vaquer à leurs activités de subsistance plus loin et plus longtemps par exemple. Les informateurs ne décrivent cependant pas de divisions claires, mais plutôt une forme de coexistence, de respect mutuel et surtout de partage de conditions de vie rudes au vu desquelles, à défaut de pouvoir le dire autrement, la population ne « pouvait pas se permettre » d'exclure un segment. Les familles locales étaient proches et se fréquentaient souvent, elles s'entraidaient dans les tâches du quotidien.

Les années 1960 marquent une époque charnière, marquée par un développement démographique exponentiel dans l'après-guerre suite à une demande grandissante de fer et d'acier qui amena la construction du chemin de fer reliant Sept-Îles à Schefferville, puis l'exploitation de l'acier et de l'aluminium : le paysage social a dès lors grandement changé. Sept-Îles devient un des principaux centres urbains de la Côte-Nord, sa population étant passée de 1800 habitants en 1951 (Bussièrès, 1963, p 176) à plus de 25 650 en 2011.²¹² La fermeture des villes minières du nord et le prolongement de la route 138 de Baie-Comeau à Sept-Îles, puis de Sept-Îles à Havre Saint-Pierre au milieu des années 1970 contribuent à la croissance démographique de la ville. Les informateurs rattachent à cette époque le début des pressions sur l'accès aux ressources contre lesquelles ils tentent de faire valoir leur antériorité sur le territoire en s'identifiant comme les héritiers des familles pionnières, qui vinrent principalement des Îles de la Madeleine et de la Gaspésie, au tournant et dans la première moitié du XX^e siècle. Ces familles eurent des interactions et se sont métissées avec les Amérindiens (Mikmac et Innu principalement) avant et/ou après leur arrivée sur la Côte-Nord. Cela constitue, dans leurs discours, ce qui les distingue le plus du reste de la population non autochtone. Les membres de la C.M.D.R.S.M. ne

²¹²<https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2011/as-sa/fogs-spg/Facts-cma-fra.cfm?LANG=Fra&GK=CMA&GC=412>, consulté pour la dernière fois en Janvier 2013.

s'identifient pas non plus comme Indiens et l'articulation d'une identité différentialiste par rapport à ces derniers témoigne de l'internalisation de certains stéréotypes attachés à la perception des réserves indiennes, et intrinsèquement liés à l'image de l'Indien et des réserves indiennes, mettant l'accent sur les problèmes sociaux, économiques et une acculturation grandissante.

Notons cependant que les membres que nous avons rencontrés ont, à plusieurs reprises, cherché à nuancer ces discours différentialistes en insistant sur leur fréquentation des Amérindiens, le fait d'avoir de la famille dans les réserves. Cette sorte de répugnance à se définir « contre » peut s'expliquer dans la région de Sept-Îles par la proximité des réserves alentour, mais surtout celle créée par Uashat qui se trouve enclavée dans la ville. Ce malaise se retrouve également dans la nature même des revendications que les membres portent : puisqu'ils ne demandent pas de droits exclusifs sur les territoires revendiqués, mais bien plutôt la possibilité de partager l'accès aux territoires avec d'autres. De même, leurs tentatives de réappropriation de l'histoire par celle de leur patrimoine mettent en exergue le même souci de se faire une place, de signaler leur participation à cette histoire consignée dans les livres qui ne leur fait pas de place. En ce sens, ils se reconnaissent davantage dans une forme de « médianité » (Rivard, 2009, p. 172), ou d'empiètement, que dans la séparation.

Cette étude amène ainsi à réfléchir sur les conséquences des différents critères participant au balisage de la catégorie légale de « Métis » et régulant par là l'accès aux droits qui y sont attachés. C'est sur la définition de critères d'éligibilité que reposent l'efficacité et la viabilité du système de droits spéciaux comme outils de régulation sociale. Or, ces critères peuvent parfois paraître arbitraires et rigides, mais surtout partiels, contribuant ainsi à creuser un important fossé entre, d'une part, la façon dont un groupe se définit et se perçoit (dans sa différence ou sa singularité) vis-à-vis des autres, et, d'autre part, la façon dont le groupe se donne à voir et se définit par rapport à la loi. Sébastien Grammond s'est récemment intéressé à ce fossé et plus particulièrement au contenu et à la correspondance entre ce qu'il appelle, d'une part, l'« identité vécue » (*actual identity*) et l'« identité légale » (*legal identity*), d'autre part (2009). L'identité légale renvoie à la définition par la loi, ou par des critères normatifs posés par les tribunaux, d'une identité. Elle correspond donc au balisage qui est fait par l'extérieur ou la société dominante d'une

catégorie légale à des fins de contrôle des populations. Grammond met en avant la façon dont l'« identité vécue » n'est que partiellement capturée par l'« identité légale », en attirant l'attention sur le danger résidant dans les processus de sélection opérés par les groupes, motivés par un souci d'efficacité et donnant naissance à une forme d'essentialisation identitaire. Il explique ainsi :

There is a trade-off between « fit » and efficient decision making. Efficiency may thus ground a justification for membership criteria that do not correspond perfectly to a group's identity (p. 65).

L'identité vécue est certes, selon Grammond, polymorphe et changeante entre chaque groupe s'identifiant par exemple comme Métis, mais aussi à l'intérieur de ces groupes. Cependant, il s'interroge principalement sur la façon de réduire ce fossé et les efforts faits par les gouvernements et les cours de justice pour offrir notamment une plus grande autonomie aux groupes eux-mêmes dans la définition des critères régulant la reconnaissance officielle de leur appartenance identitaire. Nous avons mis en valeur deux niveaux d'appropriation des critères balisant l'identité métisse telle que définie par les tribunaux, en nous intéressant tout à la fois à la C.M.D.R.S.M. en tant qu'association politique, et à ses membres réguliers. La façon dont les groupes sur le terrain s'accommodent des critères imposés, en vertu de leur nature fondamentalement malléable et floue doit être prise en compte et entendue, précisément parce qu'elle permet d'évaluer la pertinence de ces critères, mais aussi, et surtout, l'espace de négociation qu'ils ouvrent et dont se saisissent les groupes.

La créativité à l'œuvre dans les processus dans lesquels les membres de la C.M.D.R.S.M. sont engagés et qui pallie à plusieurs égards certaines incompatibilités entre la façon dont ils se perçoivent et les critères établis permettent effectivement de faire ressortir, à la fois, le caractère limitatif de ces critères, mais aussi la spécificité avec laquelle le groupe se perçoit. Il ne faudrait donc pas tomber dans un écueil consistant à postuler l'existence d'une identité « de fait » qui précéderait la lutte légale ou politique dans laquelle le groupe est engagé et qui, tant bien que mal, tenterait de survivre aux attaques des normes posées par l'extérieur. En effet, toute tentative visant à démêler ou à séparer ce qui, dans le discours produit par les groupes dans l'espace public, appartiendrait

à une identité « réelle » et ce qui devrait être rattaché à une identité « stratégique », est vouée à l'échec. Il semble plutôt que la lutte juridique dans laquelle la C.M.D.R.S.M. est engagée fasse partie intégrante de l'émergence et de l'évolution d'une identité de groupe se superposant à une identité cantonnée à la sphère familiale. L'articulation de cette identité de groupe qui s'est organisée en fonction de la lutte légale, a également largement modifiée la façon dont les individus, désormais membres de la C.M.D.R.S.M. « se disent ». Ainsi, selon une dynamique dialectique, les critères normatifs qui composent l'identité légale liée à la catégorie « Métis » donnent lieu à des tissages, qui sont autant de tentatives de négociation, jouant un rôle de révélateurs et participant de l'élaboration d'une façon de se dire. Cela met directement en question la nécessité de montrer que l'ethnogenèse de la communauté revendiquant le statut légal de Métis ait eu lieu avant la mainmise de la Couronne sur les territoires revendiqués, puisque, à toutes fins utiles, ces processus de reconnaissance officielle font partie de cette identité en mouvement.

Ce travail s'est intéressé d'une part, à la Communauté Métisse du Domaine du Roi et de la Seigneurie de Mingan comme association politique puis aux membres du Clan Côte-Nord résidant dans la région de Sept-Îles. Il serait intéressant d'étendre cette étude à d'autres régions et aux autres zones de la C.M.D.R.S.M. en mettant en valeur les discours de ses membres. Cela permettrait d'opérer une comparaison entre les discours produits localement et ceux produits par la C.M.D.R.S.M. en tant que groupe.

Puisque, la mise en place et les balisages opérés par les gouvernements et les tribunaux des catégories légales particulières à laquelle celle de « Métis » appartient, correspondent à une volonté de réguler le vivre-ensemble, il serait pertinent de s'intéresser aux groupes ayant obtenu une reconnaissance légale de leur identité métisse. Cela permettrait d'évaluer les conséquences des processus d'essentialisation et de l'articulation sur un mode différentialiste des identités, sur les possibilités du vivre-ensemble. D'autre part, les revendications des membres de la C.M.D.R.S.M. partent du désir de se faire une place par rapports aux différents acteurs et groupes en présence dans ces dynamiques de pression sur l'accès aux territoires et aux ressources. Dans l'éventualité où ses membres obtiendraient gain de cause, la Communauté Métisse du Domaine du Roi et de la Seigneurie de Mingan constituerait un terrain privilégié d'étude pour observer les dynamiques identitaires qui s'ensuivraient entre les groupes et à l'intérieur du groupe, et

tenter ainsi de savoir si une reconnaissance officielle faciliterait, ou constituerait au contraire un défi plus important encore au vivre-ensemble.

Bibliographie

Abelès, Marc et Jeudy, Henri-Pierre (dirs.), 1997, *Anthropologie du politique*. Paris : Armand Colin.

Abelès, Marc, 1986, « L'anthropologue et le politique », *L'Homme*, 97-99, xxvi (1-2), 191-212.

_____, 1989, « rituels et communication politique moderne, *Hermès* 4 (Le nouvel espace public), 127-141.

_____, 1990, *Anthropologie de l'État*, Paris : Armand Colin.

_____, 2007, *Le Spectacle du pouvoir*, Paris : l'Herne, « Carnets de l'Herne ».

Amselle, Jean-Loup, 1990, *Logiques métisses: Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Standford : Standford University Press.

_____, 2001, *Branchements : anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris : Flammarion.

_____, 2005, « Branchements: Penser le métissage autrement. Entretien d'Ayoko Mensah avec Jean-Loup Amselle », *Africultures* 62, 80-86.

Amselle, Jean-Loup, Bogumil Jewsiewicki et Jocelyn Létourneau, 1992, *Constructions identitaires: questionnements théoriques et études de cas*, CÉLAT Québec : Université Laval.

Anaya, S.James, 2000, *Indigenous Peoples in International Law*, Oxford : Oxford University Press.

Anctil Pierre, 2007, « La Franco-Américanie ou le Québec d'en bas », dans *Du continent perdu à l'archipel retrouvé, le Québec et l'Amérique française*, Dean R. Louder et Eric Waddell (dir.), Québec, Presses de l'Université Laval.

Anderson, Benedict, 1991, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, revised and extended edition, London: Verso.

Anonyme, 1977, *Musée de Sept-Îles et Le vieux poste*, archives de Sept-Îles. Consulté en juin 2010.

Appiah, Anthony, 2005, *The Ethics of Identity*, New York : Russell Sage Seminar.

Asch, Michael, 1998, *Aboriginal Treaty Rights in Canada. Essays on Law, Equality, and Respect for Difference*, Vancouver : UBC Press.

Assad, Talal, 1972, « *Market, Model, Class Structure and Consent : a Reconsideration of Swat Political Organization* » , *Man* , vol. 7 (1), 74-89.

Aubin, Paul, 2000, « La pénétration des manuels scolaires de France au Québec. Un cas-type : Les frères des Écoles chrétiennes, XIX^e-XX^e siècles. *Histoire de l'éducation* 85 : 3-24.

Audinet, Jacques, 2005, «Paradoxes du métissage culturel», dans *Métissage: un alibi culturel? Africultures* 62, 10-17.

Augé, Marc, 1997, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris: Flammarion.

Axtell, James, 1985, *The Invasion Within: The Contest of Cultures in Colonial North America*. New York: Oxford University Press, New York.

Bailey, Frederick, 1971, *Les règles du jeu politique*, Paris : Presses Universitaires de France.

Bakhtin, Mikhail, 2001, *From Marxisme and the philosophie of language* [Matejka, L., & Titunik, I. R., Trad., 1973], dans P. Bizzell et B. Herzberg (dirs.), *The retorical tradition*, Boston, Bedford, St Martin : 1210-1226.

Bakker, Peter, 1989, « The Language of the Coast Tribes is Half Basque : A Basque-American Indian Pidgin in Use between Europeans and Native Americans in North America, ca. 1540-ca. 1640 », *Linguistique anthropologique* 31: 117-147.

Balandier, Georges, 1967, *Anthropologie politique*, Paris: Presses universitaires de France.

_____, 1992, *Le pouvoir sur scène*, Paris: Presses universitaires de France.

_____, 2002, *Études post-coloniales et littérature*, Paris: Champion.

Barkwell, Lawrence, 2006, *Making a living. Métis Legacy II*. Saskatoon : Gabriel Dumont Institute and Pemmican Publications.

Barth, Frederik, 1969, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Difference*, Boston: Little, Brown.

Barthes Roland, 1964, Rhétorique de l'image, *Communications* (4), Recherches sémiologiques, 40-51.

Beauchemin, Jacques, 2007, *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*, 2e édition revue et augmentée, Montréal, Athéna.

Bélanger, René, 1971, *Les Basques dans l'estuaire du Saint-Laurent*, les Presses de

Bell, Catherine et Leonard, Clayton, 2004, « A New Era in Métis Constitutional Rights : the Importance of Powley and Blais », *Alberta Law Review* 41(4) : 1049-1083.

Bell, Catherine, 1997, « Métis Constitutional Rights in sec. 35(1) », *Alberta Law Review* : 180-217.

Benoist, Jean, 1996, « Métissage, syncrétisme, créolisation: métaphores et dérives », *Études créoles*, vol. 19(1) : 47-60.

_____, 2012, «De la créolisation culturelle», *Archipelies* 3-4, 17-30.

Bergeron Yves et Alain Beaulieu, 2002, *Amérique française l'aventure*, Montréal : FIDES.

Bensa, Alban, 2006, *La fin de l'exotisme*, Toulouse: Anacharsis.

Bierschenk, Thomas, 1995, « Rituels politiques et construction de l'identité ethnique des Peuls au Bénin », *Cahiers des Sciences Humaines* 31 (2), 457-484.

Bock-Côté, Mathieu, 2007, *la dénationalisation tranquille*, Montréal : Boréal.

Blok, Anton, 2001, *Honor and Violence*, Cambridge : Polity Press.

Blumer, Herbert, 1957, « Collective Behavior », in Joseph B. Gittler (editor), *Review of Sociology: Analysis of a Decade*, New York: Wiley: 127-158.

Boily, Frédéric, 2003, *La pensée nationaliste de Lionel Groulx*. Québec : Septentrion.

Bonniol, Jean-Luc, 2001, *Paradoxes du métissage*, *Actes du 123ème Congrès national des sociétés historiques et scientifiques, section d'anthropologie et d'ethnologie françaises, Antilles-Guyane 6-10 avril 1998*, Comité des travaux historiques et scientifiques, Paris.

Borrows, John and Leonard Rotman, 2007, *Aboriginal Legal Issues. Cases, Material and commentary*, 3^{me} édition, Toronto : LexisNexis.

Bouchard, Gérard, 2002, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde. Essai d'histoire comparée*. Montréal, Boréal.

_____, 2012, *L'interculturalisme. Un point de vue québécois*. Montréal, Boréal.

Bouchard, Russel, 2005, *La communauté métisse de Chicoutimi : fondements historiques et culturels*, Chicoutimi : Saguenay.

_____, 2006, *La longue marche du Peuple oublié / Ethnogenèse et spectre culturel du Peuple Métis de la Boréale*, Chicoutimi.

_____, 2006, *Le Peuple métis de la Boréale : un épiphénomène de civilisation*, Montréal : Cornac.

_____, 2007, *Quand l'Ours métis sort de sa ouache*, Chicoutimi.

Boudet, Catherine et Julie Peghini, 2008, « Mémoires et enjeux politiques du passé colonial à l'île Maurice », *Revue Transcontinentales* 6, « Mémoires et nations ».

Boyden, Joseph, 2008, *From Mushkegowuk to New Orleans: A Mixed Blood Highway*. Edmonton: NeWest.

Broca, Pierre, 1989 [1871], *Mémoires d'anthropologie*, préface de Claude Blanckaert, Paris : éditions Jean-Michel Place.

Brown, Jennifer, 1993, « Métis, Halfbreeds, and Other Real People: Challenging Cultures

and Categories », *The History Teacher*, vol. 27, 19-26.

_____, 2007, «Noms et métaphores dans l'historiographie métisse: anciennes catégories et nouvelles perspectives», *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XXXVII (2-3), 7-14.

Brown, Jennifer, et Peterson, Jacqueline, dirs., 1985, *The New Peoples : Being and Becoming Métis in North America*, Lincoln (NE) : University of Nebraska Press.

Brown, Jennifer et Schenck, Theresa, 2002, «Metis, Mestizo, and Mixed-blood», dans *Blackwell Companion to Native American History*, Neal Salisbury et Philip Deloria (dir.), Malden (M.A.) : Blackwell Publishers, 321-338.

Brubaker, Rogers, 2004, *Ethnicity Without Groups*, Cambridge, M.A.: Harvard University Press.

Buckley, Helen, 1992, *From Wooden Ploughs to welfare*, Montréal : McGill-Queen's University Press.

Bucko, Raymond, 1999, *The Lakota Ritual of the Sweat Lodge. History and Contemporary Practice*, University of Nebraska Press : Bison Books.

Burke, Peter J. et Stets, Jan E., 2009, *Identity Theory*, New-York: Oxford University Press, USA.

Burley, David, Horsfall, Gayel A. et Brandon, John, 1992, *Structural Considerations of Métis Ethnicity*, Vermillion (SD), University of South Dakota Press.

Bussièrès, Paul, 1963, « La population de la Côte-Nord », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 7, n° 14, 157-192.

Candau, Joel, 1998, *Mémoire et identité*, Paris : PUF.

Cardinal, Harold, 1970, *The Unjust Society. The Tragedy of Canada's Indians*, Montréal : Édition du jour.

Cardinal, Linda et Craig Dobbon, 2003, « Les restes de la nation canadienne-française et le discours communautariste en milieu francophone hors-Québec », *Revue francophonie d'Amérique* (15), 71-80.

Carpin, Gervais, 1995, *Histoire d'un mot : l'ethonyme « canadien » de 1535-1691*, Québec : les cahiers du Septentrion.

Celius, Carlo, 2006, *Situations créoles. Pratiques et représentations*, Québec : Nota Bene.

Chateaubriand, François-René, [1801] 2012, *Atala, René*, Paris : Le livre de poche.

Charlevoix, Pierre-François-Xavier, 1744, *Histoire et description générale de la Nouvelle-France : avec le journal historique d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique Septentrionale*, Paris : Nylon Fils.

Chartrand, Paul, (dir.), 2002, *Who are Canada's Aboriginal peoples?* Saskatoon: Purich Edition.

Chartrand, Paul et John Giokas, 2002, « Who are the Métis? A Review of the Law and Policy », dans Paul Chartrand (ed.), *Who are Canada's Aboriginal people: recognition Definition, and jurisdiction*, Saskatoon : Purich Publications.

Chénier, Rémi, 2001. « Le vieux poste de traite de Chicoutimi, *Cap-aux-diamants : la revue d'histoire du Québec*, n.66: 59-67.

Chevrier, Marc, 1997, *Des lois et des langues au Québec. Principes et moyens de la*

politique linguistique québécoise. Étude publiée par la Direction des communications du ministère des Relations internationales du Québec, Québec.

Chivallon Christine, 2010, « Mémoires de l'esclavage à la Martinique », *Cahiers d'études africaines* 1/ n° 197 : 235-261.

Cohen, A. P., 1985, *The Symbolic Construction of Community*, New York : Routledge.

Collomb, Gérard, 2001, "Chassez le métissage..." notes à partir de la Guyane". Dans Bonniol, Jean-Luc, *paradoxes du métissage*, édition du CRSH, 225-232.

Commaille, J., & Dumoulin, L., 2009, « Heurs et malheurs de la légalité dans les sociétés contemporaines. Une sociologie politique de la "judiciarisation" », *L'Année sociologique* 59(1) : 63-107.

Confiant, Raphaël, Patrick Chamoiseau et Jean Barnabé, 1989, *Éloge de la créolité*, Gallimard.

Corbin, Alain, 2011, « L'histoire saisie par la fiction », *Le Débat* 165: 57-61.

Couture, Gilles, 1995, « Visages et profils », *Recherches Amérindiennes*, No 25.3, 56-59.

Courville, Serge et Labrecque, Serge, 1988, *Seigneuries et fiefs du Québec, nomenclature et cartographie*, Québec, Université Laval, Outil de recherche du Célat n.3.

Creighton, Donald, [1955] 1981, *John A. Macdonald. Le 1er ministre du Canada*, Montréal : éditions de l'homme.

Dawson, Nelson-Martin, 2005, *Feu, fourrues, fléaux et foi foudroyèrent les Montagnais*, Québec : Septentrion.

Dawson, Samuel Edward, 1905, *The Saint-Laurence Basin, being the story of their discovery and exploration*, Londres : Lawrence and Bullen.

Delâge, Denys, 1985, *Le Pays renversé, Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est 1600-1664*, Québec : Éditions du Boréal.

Delâge, Denys, 1999, «Essai sur les origines de la canadienité», dans E. Waddell, *Le dialogue avec les cultures minoritaires*, 21-36.

Delanglez, Jean, 1950, *Louis Jolliet vie et voyages (1645-1700)*, Montréal : Éditions Granger.

Deloria, Vine, Jr., 1969, *Custer Died for Your Sins. An Indian Manifesto*, University of Oklahoma Press.

Denis, C., 1997, *We Are Not You: First Nations and Canadian Modernity*, Peterborough : Ontario, Broadview Press.

Descartes, René, [1956] 2004, *Méditations métaphysiques*, Paris : Presses Universitaires de France.

Deshaies, Denise and Diane Vincent, 2004, « Présentation », *Discours et constructions identitaires*, Les presses de l'Université Laval, CÉFAN, 2004

Detienne, Marcel et Jean-Pierre Vernant, [1974], 1993, *Les ruses de l'intelligence: la mètis des Grecs*, Paris : Flammarion

Devine, Heather, 2003, *The people who own themselves. Aboriginal ethnogenesis in a Canadian Family, 1660-1900*, Calgary: University of Calgary Press.

Dickason, Olive Patricia, 1985, « From One Nation in the Northeast to “New Nation” in

the Northwest : A Look at the Emergence of the Métis », dans Jennifer Brown et Jacqueline Peterson, dir. *The New Peoples : Being and Becoming Métis in North America*, Lincoln (NE), University of Nebraska Press, 15-31.

Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, 2010, Paris : Le Robert.

Dosse, François, 1998, « entre histoire et mémoire : une histoire sociale de la mémoire », *Raison présente*, 5-24.

Dubost, Isabelle, 2001, «Négociation des identités pour les pêcheurs martiniquais”. Dans Bonniol, Jean-Luc, *paradoxes du métissage*, édition du CRSH, 159-168.

Dubreuil, Laurent, 2006, « Alter, inter: académisme et postcolonial studies », *Labyrinthe* 24-2, 47-61.

Duffour, Pierre, 1996, “ De la traite de Tadoussac aux King’s posts”, dans Frenette et al. (dirs.), *Histoire de la Côte-Nord*, 181-225.

Durham, Lord, (1839) 1969, *Rapport sur les affaires de l'Amérique du Nord britannique*, traduit et reproduit sous le titre *Rapport Durham*, Montréal, Les Éditions Sainte-Marie.

Durrill, Wayne, 2006, “Ritual, Community and War: Local Flag Presentation Ceremonies and Disunity in the Early Confederacy”, *Journal of Social History* 38 : 146-64.

Dussenberry, Verne, 1985, « Waiting for a day that never comes. The Dispossessed Métis of Montana », in Jacqueline Peterson and Jennifer S.H. Brown, eds., *New Peoples: Being and Becoming Métis in North America*, Winnipeg: University of Manitoba Press, 119-136.

Edelman, Marc et Haugerud, Angélique, 2005, «Introduction», dans *Anthropology of Development and Globalization. From Classical Political Economy to Contemporary Neoliberalism*, Malden, M.A.: Blackwell publishers, 1-74.

Elbaz, Mikaël, 1996, *Pouvoirs de l'ethnicité*, Anthropologie et Sociétés 19 (3), Québec : Université Laval.

Elliott, Jean Léonard, 1971, *Minority Canadians*, Prentice Hall of Canada.

Endicott, Timothy, 2011, *Vagueness and Law*, Dans Giuseppina Ronzitti (ed.) *Vagueness: A Guide*. Logic, Epistemology, and the Unity of Science series, Springer Netherlands.

Epp, Charles, 1998, *The Rights Revolution. Lawyers, Activists, and Supreme Courts in Comparative Perspective*, Chicago et Londres: University of Chicago Press.

Escobar, A., 2005, «Identity», dans Nugen, David, *A Companion to the Anthropology of Politics*, 248-260.

Evans-Pritchard, Edward et Meyer Fortes, 1940, *African Political Systems*, New-York : Oxford University Press.

Ewing Katherine, 1994, « Dreams from a Saint: Anthropological Atheism and the Temptation to Believe », *American Anthropologist* 96(3): 571-583.

Fabian, Johannes, 2006, *Le temps et les Autres. Comment l'anthropologie construit son objet ?* Toulouse: Anacharsis.

Ferland, Jean-Baptiste-Antoine, 1876, *Opuscules : Louis Gamache et le Labrador*, Québec : A. Côté et C^{ie}.

Fixico, Donald, 2006, *Daily Life of Native Americans in the Twentieth Century*, Westport, Connecticut : Greenwood publishing group.

Flanagan, Thomas, 1983, « A Case Against métis Aboriginal Rights », *Canadian Public*

Policy/ Analyses politiques, vol. 9 (3), 314-325.

Foret, François, 2007, « Le cœur dans les étoiles ? La communauté émotionnelle européenne au révélateur de la symbolique de l'UE, Deuxième colloque de la SEE « Amours et Désamours entre Européens : pour une sociologie politique des sentiments dans l'intégration européenne », Grenoble : non-publié.

Foucault, Michel, 2001, *Dits et écrits I. 1954 – 1975*, Paris: Gallimard.

Foucault, Michel, Daniel Defert, François Ewald, and Jacques Lagrange, 2001, *Dits et écrits: 1954-1988 II, 1976-1988* / éd. établie sous la dir. de Daniel Defert et François Ewald avec la collab. de Jacques Lagrange, Paris : Gallimard.

Fouéré, Marie-Aude (dir.), 2010, « *Jeux de mémoires* », *Cahiers d'études africaines*, n°197.

Freedman, M., 1976 , « Ethnic Puzzles », *New Community* 5, p. 181-188.

Frenette, Pierre (dir.), 1996, *Histoire de la Côte-Nord*, Ed. IQRC/PUL, Sainte-Foy : Collection Les régions du Québec.

Furt, Jean-Marie et Franck Michel, dir., 2011, *Tourismes, Patrimoines et Mondialisations*, Paris : L'Harmattan.

Galanter, Marc, 1981, « Justice in many Rooms: Courts, Private ordering and indigenous Law », *Journal of legal pluralism and unofficial law*, vol. 19, p. 1-49.

_____, 1985, «Presidential Address: Justice Observed», dans *Law and Society Review* 19 (4), 1985, 537-557.

Galibert, Charlie, 2004, « temps, mémoires et construction de l'identité, l'édification d'un

monument aux morts dans un village corse », *Etudes rurales* 1-2(169-170), 237-251.

Garneau, Francois-Xavier, 1913-1920, *Histoire du Canada*, Paris : Alcan.

Garnier, Louis, 1947, *Du cométique à l'avion: les Pères Eudistes sur la Côte-Nord (1903-1946)*, Québec : P. Larose.

Gélinas, Claude, 2011, *Indiens, Eurocanadiens et le cadre social du métissage au Saguenay-Lac St Jean, XVII^e-XX^e siècles*, Québec : Septentrion.

_____, 2007a, *Les Autochtones dans le Québec post-confédéral, 1867-1960*, Sillery, Québec : Septentrion.

_____, 2007b, « rapport au métissage chez les Autochtones du Québec méridional, 1867-1960 », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XXXVII (2-3), 15-28.

Gellner, Ernest, 1995, *Anthropology and Politics. Revolutions in the Sacred Grove*, Cambridge, M.A.: Blackwell Publishers.

Gendron, Gaëtan et Tremblay, Francine, 1995, « L'ethnicité : affirmation de soi et manipulation », *Recherches Amérindiennes au Québec*, No 25.3, 142-157.

Gendron, Gaëtan, 1995, « L'alliance Laurentienne des Métis et Indiens Sans Statut », *Recherches Amérindiennes au Québec*, No 25.3, 560-572.

Ghasarian, Christian, 2002, « La Réunion : acculturation, créolisation et reformulations identitaires » *Ethnologie française* 4(32), 663-676.

Gibson, Dale, 2003, « When is a Métis an Indian? Some Consequences of Federal Constitutional Jurisdiction over Métis », dans Paul Chartrand (ed.) *Who are Canada's*

Aboriginal people: recognition Definition, and jurisdiction, Saskatoon: Purich Publications.

Giddens, Anthony, 1991, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity.

Girard, Camille et Gagné, Edith, 1995, « Première alliance interculturelle, rencontre entre Montagnais et Français à Tadoussac en 1603 », *Recherches Amérindiennes au Québec*, No 25.3, 3-15.

Giraud, Marcel, 1945, *Le métis canadien, son rôle dans l'histoire des provinces de l'ouest*, Paris : Institut d'ethnologie.

Glazer, Nathan et Moynihan, Daniel, 1963, *Beyond the Melting Pot. The Negroes, Puerto Ricans, Jew, Italians, and Irish of New York City*, Cambridge, M.A.: M.I.T. Press, 1963.

_____, 1975, *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge: Harvard University Press.

Glissant, Édouard, 1996, *Introduction à une poétique du divers*, Paris : Gallimard.

Gluckman, Max, 1963, *Custom and Conflict in Africa*, Oxford, Blackwell publishers, 1963.

_____, 1965, *Politics, Law and Rituals in Tribal Society*, Chicago: Aldine Publishers.

Gould, DB., 2003, « Passionate political processes: Bringing emotions back into the study of social movements », in *Rethinking Social Movements*, J. Goodwin et J.M. Jasper, Lanham, eds., MD.: Rowman & Littlefield: 282- 302.

Graham, Richard, 1990, *The Idea of Race in Latin America 1870-1940*, University of

Texas Press.

Grammond, Sébastien, 2009, *Identity Captured by Law. Membership in Canada's indigenous Peoples and linguistic minorities*, Montréal : McGill Press.

Gray, Andrew, and Jens Dahl, 1998, UN Declaration Enters a Third Year at the UN Commission on Human Rights. In *the Indigenous World, 1997-1998*. International Work Group Indigenous Affairs, eds. Pp. 347-363. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs.

Griffiths, John, 1986, «What is Legal Pluralism?», *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* vol. 24, p. 1-55.

Grimes, Ronald et al., 2011, *Rituals, Media and Conflict*, New-York : Oxford University Press.

Groulx, Lionel, 1930, *La Naissance d'une race*, Montréal : Librairie d'action française.

Groulx, Patrice, 2008, *La marche des morts illustres. Benjamin Sulte, l'histoire et la commémoration*. Gatineau : Éditions Vents d'Ouest.

Gruzinski, Serge, 1999, *La pensée métisse*, Paris : Fayard.

Gutmann, Amy (ed.), 1992, *Multiculturalism and the 'Politics of Recognition'*, Princeton, NJ. : Princeton University Press.

Hall, Stuart, 1996, *Critical Dialogue in Cultural Studies*, London, New York: Routledge.

_____, 2008, *Identités et cultures: politiques des cultural studies*, Paris : Édition Amsterdam.

Harrison, Faye V., 1997, [1991], « Anthropology as an Agent of Transformation: Introductory Comments and Queries », in *Decolonizing Anthropology: Moving Further toward an anthropology of liberation*. Faye. V. Harrison, ed. Arlington, VA: Association of Black Anthropologist, American Anthropological Association.

Harry, Daniel, 1979, *We are the New Nation: the Métis and National Native Policy*, Ottawa : Native Council of Canada.

Hartog, François et Jacques Revel, eds, 2001, *Les Usages politiques du passé*, Paris : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.

Havard, Gilles, 2003, *Empire et métissages: Indiens et français dans le pays d'en Haut, 1660-1715*, Sillery, Québec : Septentrion.

Hebert, Martin, 2010, « Les droits des peuples autochtones sur la scène internationale », notes personnelles sur la conférence du 24 février à l'Université Laval.

Hedican, Edward, 2008, *Applied Anthropology in Canada: Understanding Aboriginal Issues* (2nd edition), Toronto, University of Toronto Press.

Henry, Stuart, 1987, «Community Justice, Capitalist Society, and Humane Agency. The Dialectics of collective Law in the Cooperative», *Law and Society Review* vol. 19, 303-327.

Hertzfeld, Michael, 1995, « Les enjeux du sang: la production officielle des stéréotypes dans les Balkans. Le cas de la Grèce », *Anthropologie et Sociétés* 19(3): 37-51.

_____, 2007, *L'intimité culturelle: poésie sociale dans l'État Nation*, Québec: Presses de l'Université Laval.

Hind, Henry Youle, [1863] 2007, *Explorations in the interior of the Labrador peninsula*,

St Philip's, NL : Boulder Publication.

Hodgson, Dorothy, 2002, « Comparative Perspectives on the Indigenous Rights Movement in Africa and the Americas », *American Anthropologist*, vol. 104 (4), 1037-1268.

Honneth, Alex, 1999, « Intégrité et mépris : principes d'une morale de la reconnaissance », *Recherches sociologiques* n° 30.

Horton, Andrea and Mohr, Christine, 2005, « R. v. Powley: dodging Van der Peet to recognize Métis rights », *Queen's Law Journal*, 30(2) : 772- 824.

Hours, Bernard, 2002, *Domination, dépendance, globalisation*, Paris : l'Harmattan.

Houser, Nathan, 1987, « Toward a Peircean Semiotic Theory of Learning », *The American Journal of Semiotics* 5(2), 251-274.

Hughes, Everett and Helen McGill Hughes, 1952, *Where Peoples Meet : Racial and Ethnic Frontiers*. Glencoe: Free Press.

Hughes-Freeland, Felicia and Crain, Mary, 1998, *Recasting Ritual: performance, media, identity*, New York: Routledge.

Ibbitson, John, 2007, « Let Sleeping Dogs Lie », dans Janice Stein (dir.), *Multiculturalism and Rights in Canada*, Wilfrid Laurier University Press, 49-70.

Ingram, David, 2000, *Group Rights. Reconciling Equality and Difference*, University Press of Kansas.

Innis, Harold A., 1930, *The Fur Trade in Canada: an Introduction to Canadian Economic History*, New Haven, Yale University Press.

Isaac, Thomas, 2008, *Métis Rights*, Native Law Centre, Saskatoon: University of Saskatchewan Press.

Isajiw, Wsevolod W., 1999, *Understanding Diversity: Ethnicity and Race in the Canadian Context*. Toronto: Thompson Educational Publishing, Inc.

Jenkins, Richard, 2004, *Social Identity*, New York: Routledge.

Josselson et Harway, 2012, *Navigating Multiple Identities : Race, Gender, Culture, Nationality, and Roles*, New-York: Oxford University Press, USA.

Karmis, Dimitri et Lamoureux, Diane, 2008, *Du tricoté serré au métissé serré ?*, Québec : Presses de l'Université Laval.

Kernerman, Gerald, 2005, *Multicultural Nationalism*, Vancouver : UBC Press.

Kottak, Conrad et Kozaitis, Kathryn, 2003, *On Being Different. Diversity and Multiculturalism in the North American Mainsream*, Boston: Mc Graw-Hill.

Kymlicka, Will, 1996, « Démocratie libérale et droits des cultures minoritaires » in France Gagnon, Marie McAndrew and M. Pagé (eds.) *Pluralisme, citoyenneté et Éducation*, Montreal : L'Harmattan, pp. 25-51.

_____, 2007, «Disentangling the Debate», dans Janice Stein (dir.), *Multiculturalism and Rights in Canada*, Wilfrid Laurier University Press, 137-156.

La Presse, 1885, *Louis Riel: martyr du Nord-ouest. Sa vie, son procès, sa mort*. Montréal : Imprimerie générale, Deuxième édition.

Labelle, M., Rocher, F., Field, A.-M., 2004, « La politique de contestation transnationale des minorités ethniques et racisées. Vers l'émergence d'une identité post-nationale? ». In

Contestation transnationale, diversité et citoyenneté dans l'espace québécois, p. 43-106.
Québec : Presses de l'Université du Québec.

Lambert, John, 2006, *Voyage au Canada dans les années 1806, 1807 et 1808*, Québec : Septentrion.

Lamoureux, Diane, 2001, *L'amère patrie. Féminisme et nationalisme dans le Québec contemporain*, Montréal : Les Éditions de Remue-ménage.

Langlois, André, 2000, « Analyse de l'évolution démolinguistique de la population francophone hors- Québec, 1971-1996 », volume 41(2), 211-238.

Laurence Dumoulin et Violaine Roussel, 2010, « La judiciarisation de l'action publique », dans Olivier Borraz et Virginie Guiraudon, *Politiques publiques 2*, Collection «Académique », Paris : LGSDJ-Lextenso éditions, 243-263.

Lavabre Marie-Claire, 2000, « Usages et mésusages de la notion de mémoire », *Critique internationale* no 7 : 48-57.

Marie-Claire Lavabre, « Paradigmes de la mémoire », *Transcontinentales* [En ligne], 5 | 2007, document 9, mis en ligne le 05 mai 2011, consulté le 22 avril 2015.

Lavolette, Guy [F. Henri Gingras], 1940, *Histoire du Canada 4^{ième} année*, Montréal : Frères de l'Instruction chrétienne.

_____, 1940, *Histoire du Canada 5 et 6^{ème} année*, Frères de l'Instruction chrétienne, Montréal.

Le Menestrel, Sara, 2006, *Musiques populaires. Catégorisations et usages sociaux. Revue Civilisations*, LIII/1-2. Bruxelles : Université Libre de Bruxelles.

Lemonnier, Pierre, 2004, « Sous le regard de saint Pataugas : à propos d'âge de pierre, de globalisation et de la responsabilité de l'ethnologue », *ethnographiques.org*, numéro 5 -

avril 2004 [en ligne], (<http://www.ethnographiques.org/2004/> Lemonnier - consulté le 16.06.2014).

Lepage, André, 1996, « Le peuplement maritime » dans Pierre Frenette (dir.), *Histoire de la Côte-Nord*, Ed. IQRC/PUL, Sainte-Foy : Collection Les régions du Québec, 243, 257-269.

Létourneau, Jocelyn, 2002, « Altérité chantée, altérité vécue », dans Pierre OUELLET, dir. *Le soi et l'autre*, Québec : Presses de l'Université Laval, 435-446.

_____, 2003, *Le soi et l'autre : l'énonciation de l'identité dans les contextes interculturels*, Québec : Presses de l'Université Laval, 435-446.

Levesque, René, 1971, *La seigneurie des îles et des îlets de Mingan*, Montréal : Ed. Léméac.

Levine, Hal, 1999, « Reconstructing Ethnicity », *The Journal of the Royal Anthropology Institute*, Vol. 5, N. 2, p. 165-180.

Li, Tanya Murray, 2001, «Masyarakat Adat Difference and the Limits of Recognition in Indonesia Forest Zone», *Modern Asian Studies* vol. 35 (3), 645-676.

Long, John S., 1985, «Treaty No . 9 and Fur Trade Company Families: Northeastern Ontario's Halfbreeds, Indians, Petitioners, and Metis». In Jacqueline Peterson and Jennifer S.H. Brown, eds., *The New Peoples: Being and Becoming Metis in North America*, 137-162. Lincoln, NE: University of Nebraska Press.

Loomba, Ania, 2005, *Colonialism/ Postcolonialism*, New-York et London: Routledge.

Liotard, Jean-François, 1984, *Le différend*, Paris : éditions de Minuit, Collection « Critique ».

Lyotard, Jean-François, avec Jean-Loup Thébaud, 1979, *Au juste*, Paris : Christian Bourgois.

Maaka, Roger et Augie Fleras, 2005, *The Politics of Indigeneity, Challenging the State in Canada and in New Zealand, Aotearo* : Otago University Press.

Macdougall, Brenda, 2006, Wahkootowin: Family and cultural identity in Northwest Saskatchewan Métis communities, *Canadian Historical Review* vol. 87, no 3, 431-462.

Mackay, J. et F. Lewins, 1978, « Ethnicity and the Ethnic Group: A Conceptual Analysis and Reformulation », *Ethnic and Racial Studies*, p. 412-427.

Macklem, Patrick, 2001, *Indigenous Difference and the Constitution of Canada*, Toronto: University Press of Toronto.

Maclure, Jocelyn, 2007, « La reconnaissance engage-t-elle à l'essentialisme? », *Philosophiques, Cosmopolitisme et particularisme* , vol. 9, no.1.

Maclure, Jocelyn et Gagnon, Alain-G., (dirs.), 2001, *Repères en mutation. Identité et citoyenneté dans le Québec contemporain*, Montréal : Québec Amérique, Collection Débats.

Mailhot, José, Jean-Paul Simard, and Sylvie Vincent, 1980, « On est toujours l'Esquimau de quelqu'un », dans Charles A. Martijn and Norman Clermont (eds.). *Les Inuit du Québec-Labrador méridional - The Inuit of Southern Quebec-Labrador. Etudes/Inuit/Studies*, 4(1-2), 77-104.

Maligne, Olivier, 2006, *Les Nouveaux Indiens. Une Ethnographie Du Mouvement Indianophile*, Québec : Les Presses De l'Université Laval.

Mallard, Kevin, 2007, « The Pocahontas Exception: American Indians and Exceptionalism in Antimiscegenation Law » 12 MICH. J. RACE & L. 107.

Martel, Marcel, 1997, *Le deuil d'un pays imaginé : rêves, luttres et déroutés du Canada français : les rapports entre le Québec et la francophonie canadienne, 1867-1975*, collection Amérique française n.5, Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa.

Martjin, Charles, 1980, « La présence inuite sur la Côte-Nord du Golfe St-Laurent à l'époque historique », *Études/Inuit/Studies* 4(1-2): 105-125.

Martin, Paul-Louis, 1980, *Histoire de la Chasse au Québec*, Montréal, Boréal express.

Martucelli, D. M., J. F. Véran, J. Vidal, 2006, *Politique et société en Amérique latine. Perspectives sociologiques*, Lille : Université Lille 3.

Mary, André, 2005, « Métissage and Bricolage in the Making of African Christian Identities », *Social Compass* 52, 281-294.

Mathieu, Geneviève, 2001, *Qui est québécois ? Synthèse du débat sur la redéfinition de la Nation*, Montréal : VLB éditeur.

McAdam, Doug and David A. Snow (dirs.), 2010, *Readings on Social Movements: Origins, Dynamics and Outcomes*, New-York: Oxford University Press, USA.

Mensah, Ayoko, 2005, « °Utopies métisses° », *Métissage: un alibi culturel ? Africultures* 62: 5-10.

Menzies, Charles, 2001, « Reflections on Research With, For, and Among Indigenous Peoples. » *Canadian Journal of Native Education* 25(1):19-36.

Merry, Sally Engle, 1988, « Legal Pluralism », *Law and Society Review* vol.22 (5), 869-896.

_____, 2006, *Human Rights and Gender Violence, Translating international Law into Local Justice*, Chicago: University of Chicago Press.

Ministère des ressources naturelles et de la faune, 2008, *Plan de rétablissement du caribou forestier (Rangifer tarandus) au Québec-2005-2012*, Québec.

Moerman, M., 1965, «Ethnic identification in a complex Civilization», *American Anthropologist*, vol. 67, 1215-1230.

Moore, Sally Falk, 1973, « Law and Social Change. The Semi-autonomous Social Field as an Appropriate subject of Study», *Law and Society Review* vol.7 (4), 719-746.

_____, 2005, «Certainties undone: fifty Turbulent Years of Legal Anthropology: 1949-1999», dans *Law and Anthropology A Reader*, Malden, M.A.: Blackwell publishers, 346-367.

Morford, Mark and Robert Lenardon, 2010. *Classical Mythology (9^{me} édition)*, New-York : Oxford University Press.

Morisset, Jean, 1985, *L'identité usurpée, 1) L'Amérique écartée*, Montréal : Nouvelle optique.

Morton, W.L., 1967, *Manitoba: A History*, second edition, Toronto: University Press.

Mouffe, Chantale et Ernesto Laclau, 1985, *Hegemony and Socialist Strategy*, Londres : Verso.

Muehlebach, Andrea, 2001, « Making Place » at the United Nations: Indigenous Cultural Politics at the U.N. Working Group on Indigenous Populations, *Cultural Anthropology*, vol. 16 (3), 415-448.

Naroll, Roger, 1964, «On Ethnic Classification», *Current Anthropology*, vol. 5, 283-291.

Nash, Manning, 1989, *The Cauldron of Ethnicity in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press.

Niellon, Françoise et M. Lamontagne, 1982, Recherche archéologique sur la Basse-Côte-Nord: la fouille de 1982 aux postes de Brador et de l'Île à Bois, Québec : municipalité de la Côte-Nord du golfe St-Laurent/ministère des Affaires culturelles.

Niezen, Ronald, 2003, *Origins of Indigenism: Human Rights and Politics of Identity*, Berkley: University of California Press.

Niellon, Françoise, 1996, « Du territoire autochtone au territoire partagé : le Labrador, 1650-1830 », in Pierre Frenette (dir.), *Histoire de la Côte-Nord* : 134-177, Québec : Institut québécois de recherche sur la culture.

Nora, Pierre, 1997 [1^{ère} éd. 1984-1992], *Les lieux de mémoire*, Paris : éditions Quarto Gallimard.

Nora Pierre, 2002, « Pour une histoire au second degré », *Le Débat* 5/ n° 122 : 24-31.

Nouss, Alexis, 2005, *Plaidoyer pour un monde métis*, Paris : Textuel.

Nouss, Alexis et Laplantine, François, 1997, *Le métissage : un essai pour comprendre et réfléchir*, Paris : Flammarion.

Paquet, Gilles, 1992, «Le Kaléidoscope de l'ethnicité: une approche constructiviste», dans C. Andrew, L. Cardinal, F. Houle et G. Paquet, *l'ethnicité à l'heure de la mondialisation*, Ottawa, Association canadienne-française pour l'Avancement des sciences, 21-34.

Paulis, Chris, 2001, « De l'hybride au schizophrène », dans Bonniol, Jean-Luc, *Paradoxes du Métissage*, Paris : Éditions du CTHS, 93-101.

Payment, Diane, 2009, *The Free-people, Les Gens Libres. A History of the Métis Community in Batoche, Saskatchewan*, University of Calgary.

Pelisse, J., 2009, « Judicialisation ou juridicisation ? Usages et réappropriation du droit dans les conflits de travail », *Politix*, vol. 22, n° 2 : 73-96.

Péronnet Louise, Rose Mary Babitch, Wladyslaw Cichocki et Patrice Brasseur, 1998, *Atlas linguistique du vocabulaire maritime acadien*. Québec : Presses de l'Université Laval, Collection langue française en Amérique.

Perrault, Isabelle, 1995, « Traite et métissage », *Recherches Amérindiennes au Québec*, No 25.3, 25-34.

Peterson, Jacqueline, 1981, « The People in Between: Indian and White Marriage and the Genesis of a Métis Society and Culture in the Great Lakes Region: 1680-1830 », PhD Dissertation, Chicago, University of Illinois.

Pettipas, Katherine, 1994, *Severing the Ties the Bind: Government Repression of Indigenous Religious Ceremonies on the Prairies*, Winnipeg : University of Manitoba Press.

Picoche, Jacqueline, 2009, *Dictionnaire étymologique du Français*, Paris: Édition Le Robert.

Pierre, Louis Naud, 2007, « Penser les mutations sociopolitiques et économiques en Haïti », in Louis Naud Pierre (dir.), *Haïti, les recherches en Sciences sociales et les mutations sociopolitiques*, Paris : L'Harmattan.

Pocklington, T.C, 1991, *The Government and Politics of the Alberta Métis Settlements*, Regina: Canadian Plains Research Center, University of Regina.

Podruchny, Carolyn, 2009, *Les voyageurs et leur monde: voyageurs et traiteurs de fourrures en Amérique du Nord*, Québec : Presses de l'Université Laval.

Polletta, Francesca et James Jasper, 2001, « Collective Identity and Social Movements », *Annual Review of Sociology*: 283-305.

Porlier-Forbes, Fernande, 1984, *Sept-Îles d'hier à aujourd'hui, tome 1 des origines à 1950*, Sept-Îles : Éditions Porlier.

Potvin, Damase, 1984 [1945], *Le Saint-Laurent et ses îles*, histoire, légendes, anecdotes, description, topographie, Montréal : Leméac.

Poutignat, Phillippe et Jocelyne Streiff-Fenart, 2008, *Théories de l'ethnicité*, Paris : PUF.

Powdermaker, Hortence, 1967, *Stanger and Friends. The Way of an Anthropologist*, New-York : W.W. Norton & Company.

Purich, Donald, 1988, *Les Métis*, Toronto : James Lorimer et compagnie.

Quatrefages, de, Armand de Bréau, 1887, *Histoire générale des races humaines*, 2 volumes, Paris : A. Hennuyer.

Raffles Hugh, 2002, « Les savoirs intimes », *Revue internationale des sciences sociales* 3/ n° 173 : 365-375.

Ravi, Srilata, 2012, « Musique populaire, métissage et identités culturelles : vers les recherches comparées », *International Journal of Canadian Studies / Revue internationale d'études canadiennes*, Numéro 45-46, 381-399.

Ray, Arthur, J., 1974, *Indians in the Fur Trade. Their Role as Trappers, Hunters, and Middlemen in the Lands Southwest of Hudson Bay, 1660-1870*, Toronto: University of Toronto Press.

_____, 2003, « Native History on Trial: Confession of an Expert Witness », *Canadian historical Review*, 84(2): 253-273.

Report of the Canada Department of Mines and resources report of Indian Affairs Branch for the Year ended March 31, 1959, Ottawa: Queen's Printer.

Rey Alain, Tomi, Marianne, Hordé Tristan, Tanet, Chantal, 1998, *Dictionnaire historique de la langue française*, SNL, Paris : Le Robert.

Ricoeur, Paul, 200, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris : Seuil.

Rinderle, S. & Montoya, D., 2008, « Hispanic/Latino identity labels: An examination of cultural values and personal experiences », *The Howard Journal of Communications*, 19, p. 144-164.

Rivard, Étienne, 2009, « Les territoires métis. Les entre-deux de l'autochtonité au Québec », dans Turgeon, Laurier (dir.), *Territoires*, Québec: Presses de l'Université Laval, 171-186.

Rivard, Étienne et Louis-Pascal Rousseau, 2007, « Métissitude: l'ethnogénèse métisse en amont et en aval de Powley », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. XXXVII (2-3), 3-6.

Rivière, Claude, 1987, *Les Liturgies politiques*, Paris : PUF.

_____, 1995, *Les rites profanes*, Paris : PUF.

Roberge, Martine, 2006, «En guise de conclusion: pour une relecture de nos rituels dans la société contemporaine », *Ethnologies*, vol. 28 n. 2 : 213-222.

Roberts, Simon, 1979, *Order and Dispute. An Introduction to Legal Anthropology*, Harmondsworth: Penguin.

Robitaille, Benoit, 1955, « Les limites de la terre ferme de Mingan », *Bulletin des recherches historiques*, vol. 61, 3-15.

Rodan, Debbie, 2004, *Justice and Identity*, Brussels : Peter Land Publishing.

Rojek, C., 2002, *Stuart Hall*, Cambridge, UK: Polity.

Rosenberg G. N., 1991, *The Hollow Hope: Can Courts Bring about Social Change?* Chicago: University of Chicago.

Rouillard, Eugène, 1908, *La Côte-Nord du Saint-Laurent et le Labrador canadien*, Québec :Laflamme et Prouix.

Rouland, Norbert, 1990, *L'anthropologie juridique*, Paris: Presses Universitaires de France.

Rousseau, Louis Pascal, 2012, *Ni tout l'un, ni tout l'autre. Rencontres, métissages et ethnogénèse au Saguenay-Lac Saint-Jean aux 16ième et 17ième siècles*, thèse de doctorat, Québec : Université Laval.

Roy, P.G. - Inventaire de Pièces Sur la Côte de Labrador Conservées aux Archives de la Province de Québec. 2 Vol. Q. 1940-1942

Roy, Srirupa, 2006, « A Symbol of Freedom: The Indian Flag and the Transformations of

Nationalism 1906-2002 », *Journal of Asian Studies* 65 (3), 495-527.

Sahlins, Marshall, 1999, «Two or Three Things That I Know About Culture», *Journal of the Royal Anthropological Institute* 5, 399-422.

Saillant, Francine, 2010, « Figures Noires », *Ethnologies* 31(1) : 1-8.

Saint-Onge, Nicole, 2005, *Saint-Laurent, Manitoba: Evolving métis identities, 1850- 1914*, Regina: Plain Research Centre.

Salée, Daniel, 1995, « Identité autochtone et territorialité : entre les frontières subjectives et objectives de l'espace québécois », dans A.G. Gagnon et A. Noël (dirs.), *L'espace québécois*, Montréal : Boreal : 263-292.

Santosh, Saha, 2006, *Perspectives on Contemporary Ethnic Conflict. Primal violence or Politics of Conviction?* Laham: Lexington.

Saul, John Ralston, 2008, *Mon pays métis : quelques vérités sur le Canada*, Montréal : Boréal.

Sawchuck, Joe, 1978, *The Métis of Manitoba: Reformulation of an Ethnic Identity*, Toronto: P. Martin Associates.

_____, 2001, « Negotiating an Identity. Métis Political Organizations, the Canadian Government, and Competing Concepts of Aboriginality », *American Indian Quarterly*, vol. 24, no 3, 73-92.

Schmidt, Nelly, 2003, *Histoire du métissage*, Paris : La Martinière.

Sealey, Bruce et Lussier, Antoine, 1975, *The Métis : Canada's Forgotten People*, Winnipeg: Manitoba Métis Federation Press.

Shanafelt, Robert, 2008, « The Nature of Flag Power: How Flags Entail Dominance, Subordination, and Social Solidarity », *Politics and the Life Sciences* , Vol. 27, No. 2, 13-27.

Simard, Jean-Jacques, 2003, *La Réduction. L'Autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui*, Sillery, Québec : Septentrion.

Sirin, Selcuk R. et Fine, Michelle, 2008, *Muslim American Youth: Understanding Hyphenated Identities Through Multiple Methods*, New-York: NYU Press.

Slack, Jennifer Daryl, 1996, « The Theory and Method of Articulation in Cultural Studies », In *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, edited by David Morley and Kuan-Hsing Chen. Londres et New York: Routledge : 112-127.

Sluka, JA., 2007, « Part IV The 'other' talks back: Introduction », in A.C.G.M. Robben, & J.A. Sluka (Eds.) *Ethnographic fieldwork: An anthropological reader*, Malden, M.A.: Blackwell Publishing, 177 - 182.

Smith, A.D., 1992, *Nations et Nationalisme depuis 1780, programme, mythe et réalité*, Paris : Gallimard.

Smith, Donald, 1974, *Le « sauvage » pendant la période héroïque de la Nouvelle-France, 1534-1663 : d'après les historiens canadiens-français des XIXe et XXe*, Québec : Cahier du Québec 49.

Smith, Miriam, 2005, *A Civil Society? Collective Actors in Canadian Political Life*, Peterborough and Toronto: Broadview Press and University of Toronto Press.

Sollors, Werner, 1996, *Theories of Ethnicity: a Classical Reader*, New-York: NYU Press.

Stanley, F.G. George, 1961 [1936], *The Birth of Western Canada : a History of the Riel Rebellions*, Toronto: University of Toronto Press.

Stavenhagen, Rodolfo and Mickael Kearney, 1996, *Ethnicity and Class in Latin America*, Thousand Oaks: Sage.

Stein, Janice, 2007, *Uneasy Partners*, «*Searching for Equality*», dans Janice Stein (dir.), *Multiculturalism and Rights in Canada*, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1-22.

Swartz, Marc, Turner, Victor et Tuden, Arthur, 1966, *Political Anthropology*, Chicago: Aldine Publishers.

Sylvain, Renée, 2002, «Land, Water, and Truth» San Identity and Global Indigenism», *American Anthropologist* vol. 104(4), 1074-1085.

Taylor, Charles, 1992, *Multiculturalism : Examining the Politics of Recognition*, Princeton : University Press of Princeton.

Thériault, Yvon, 1992, « Les mouvements ethnoculturels », dans C. Andrew, L. Cardinal, F. Houle et G. Paquet, *l'ethnicité à l'heure de la mondialisation*, 5-20.

Tilly, Charles, 2002, *Stories, Identities and Political Change*, New-York: Rowman & Littlefield publishers inc.

Tocqueville, Alexis, [1835 et 1840] 1943, *De la démocratie en Amérique*, Princeton : Princeton University Press.

Tough, Frank, 1996, *As their Natural Resources Fail. Native Peoples and the Economic History of Northern Manitoba 1870-1930*, Vancouver: University of British Columbia Press.

Trémaudan, Auguste-Henri, De, [1939], 1979, *La Nation métisse dans l'ouest canadien*, Saint-Boniface (MB) : Édition des Plaines.

Tremblay, Huguette, 1977, *Journal des voyages de Charles Arnaud 1872-1873*, Montréal : Presses de l'université du Québec.

_____, 1977, *Journal des voyages de Louis Babel 1866-1868*, Montréal : Presses de l'université du Québec.

Tremblay, Victor, 1968, *Histoire du Saguenay depuis les origines jusqu'à 1870*. La société historique du Saguenay, no 21.

Tremblay, Victor, 1974, *Le poste de Metabetchouan*, Chicoutimi : Editions sciences modernes.

Tremblay, M.A. et G.L. Gold (éds.), 1973, *Communautés et cultures. Éléments pour une ethnologie du Canada-français*, Toronto : Holt, Rinehart and Winston.

Trudel, Marcel, 1974, *Les débuts du régime seigneurial au Canada*, Coll. « Fleur de Lys », Montréal : Fides.

Turgeon, Laurier, 1998, « French Fishers and Amerindians in Northeastern North America During the Sixteenth Century : History and Archaeology », *William and Mary Quarterly*, vol. 55, no 4, 585-610.

_____, 2002, *Regards croisés sur le métissage*, Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.

_____, 2003, *Patrimoine métissés : contextes coloniaux et postcoloniaux*, Paris et Québec : Éditions des sciences de l'homme et les Presses de l'Université Laval.

Turgeon Laurier et Pierre Guillaume (dirs.), 2007, *Regards croisés sur le Canada et la France : voyages et relations du XVI^e au XX^e siècle*, Paris et Québec : Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques et Presses de l'Université Laval.

Turner, Terence, 1993, «What is Anthropology That Multiculturalism Should be Mindful of it?» *Cultural Anthropology*, vol. 8 (4), 411-429.

Turner, Victor W., 1990 [trad. de : *The ritual process : structure and anti-structure*, Chicago, 1969], *Le phénomène rituel : structure et contre-structure : le rituel et le symbole : une clé pour comprendre la structure sociale et les phénomènes sociaux*, Paris : Presses universitaires de France.

Turpel, Mary et Ovide Mercredi, 1993, *In the Rapids. Navigating the Future of First Nations*, Toronto : Viking Canada.

Twaites, Ruben Gold, 1959, *The Jesuit relations and allied documents travels and explorations of the Jesuit missionaries in New France, 1610-1791 : the original French, Latin, and Italian texts, with English translations and notes vol. 59 et 36, 37*, New-York: Pageant book compagny.

Van Gennep, Arnold, [1909] 1981, *les rites de passage, étude systématique des rites de la porte, du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse, de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.*, Paris : E. Noury.

Van Kirk, Sylvia, 1985. « *What if Mama is an Indian?* »: *the Cultural ambivalence of the Alexander Ross family*. In *The New People. Being and Becoming Métis in North America*, ed., Jacqueline Peterson and Jennifer S. H. Brown, 207-217. Winnipeg: University of Manitoba Press.

Vattier, Georges, 1928, *Essai sur la mentalité canadienne-française*, Paris : Champion.

Veilleux, André, 1995, «Réflexions sur quelques questions d'identité», *Recherches Amérindiennes*, No 25.3, 122-138.

Véran, Jean-François, 1999, «Brésil: les découvertes du Quilombo. Construction hétérogène d'une question nationale», *Problèmes d'Amérique Latine* vol. 32, 53-73.

Vigneau, Placide, [1969], *Un pied d'ancre ; journal de Placide Vigneau. Trois quarts de siècle d'histoire sur la Côte-Nord, le Labrador et les Iles de la Madeleine, 1857-1926*. Document présenté par Gérard Gallienne et annoté par Mgr. René Bélanger, Lévis: impr. Le Quotidien.

Vincent, Joan, 1990, *Anthropology and Politics. Vision, Traditions, and Trend*, Tucson: University of Arizona Press.

Virmani, Arundhati, 1999, « National Symbols under Colonial Domination: The Nationalization of the Indian Flag, March-August 1923 », *Past & Present*, No. 164, 169-197.

Voegtli, Michael, 2010, « Quatre pattes oui, deux pattes, non! » L'identité collective comme mode d'analyse des entreprises de mouvements sociaux », dans Érik Agrikoliansky, Isabelle Sommier et Olivier Fillieule (dirs.), *Penser les mouvements sociaux*, collection Recherches : 203-223.

Wachtel, Nathan, 1971, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*, Paris: Gallimard.

Weinstein, John, 2007, *Quiet Revolution West: the Rebirth of Metis Nationalism*, Calgary: Fifth house.

Werbner, Pnina, 2001, «The Limits of Cultural Hybridity. On Ritual monsters, Poetic

Licence and Contested Postcolonial Purifications», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 7 (1), 133-152.

Westermarck, G., 1986, « Court is an Arrow: Legal Pluralism in Papua New Guinea », *Ethnology* (25): 122-131.

White, Richard, 1991, *The Middle Ground. Indians, empires and republics in the Great Lake Region, 1650-1815*, Cambridge: Cambridge University Press.

Wieviorka, Michel, 2001, *La différence culturelle : identités culturelles : enjeux, débats et politiques*, Paris : Balland.

Willson, Beckles, 1899, *The Great Company: Being a History of the Honourable Company of Merchants-Adventurers, Trading into Hudson's Bay*, Toronto: The Copp, Clark Company.

Sitographie

Cadacz, René, R., 2011, “Métis, établissements”, L’Encyclopédie Canadienne, <http://www.thecanadianencyclopedia.com>.

Dictionnaire de l’Académie française neuvième édition, <http://atilf.atilf.fr/academie9.htm>

M. Grégoire, 1789, *Mémoire en faveur des gens de couleur ou sangs-mêlés de St Domingue, et des autres isles françaises de l’Amérique*, disponible en ligne, édition numérisée par la bibliothèque nationale de France :

<http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb372399886>

Petit Abrégé de géographie et d'histoire du Canada [microforme]: suivi de quelques notions grammaticales pour faciliter aux enfants l'étude de la langue anglaise, https://archive.org/details/cihm_47139

Trésor de la langue française informatisé. <http://atilf.atilf.fr/tlf.htm>

Robertson, Samuel, 1855, *Notes on the coast of Labrador*, Literary and historical Society of Quebec, disponible en ligne,

<http://collections.mun.ca/cdm4/document.php?CISOROOT=/cns&CISOPTR=103994&REC=9>

Statuts du Canada, 1870, « Acte pour amender et continuer l’acte trente-deux et trente-trois, chapitre trois, et pour établir et constituer le gouvernement de la province de Manitoba », c. 3, 20-27, disponible en ligne

<https://www.collectionscanada.gc.ca/confederation/023001-7118-f.html>, consulté en décembre 2014.

Simon, Patricia et Germain, Marie-France, Statistique Canada: Résultats des essais qualitatifs des questions d'identification: <http://www.statcan.gc.ca/pub/89-639-x/89-639-x2009001-fra.pdf>

L'alliance autochtone du Québec : <http://www.aaqnaq.com/fr/index.cfm>.

La Communauté métisse du domaine du roi et de la seigneurie de Mingan :

<http://www.metisroymingan.ca/>

La nation métisse du Québec : <http://nationmetisquebec.ca/html/fr/citoyennete/code-citoyennete.htm>

Sources citées non-publiées

*-Pelta, Anne, Carnet de terrain, notes manuscrites prises par l'auteur.
-enregistrements audio, collection personnelle*

610064, homme, Sept-Îles, juin 2010
610021, homme, Chicoutimi, juin 2009
610067, homme Sept-Îles, juin 2010
610026, homme, Sept-Îles, Juin 2010
61003, homme, Chicoutimi, mai 2009
61009, homme, Chicoutimi, mai 2009
610016, homme Chicoutimi, juin 2009
610062, femme, Sept-Îles, juin 2010
610056, femme, Sept-Îles, juin 2010
610025, homme, Sept-Îles, juin 2010
610061, homme, Sept-Îles, juin 2010
610055, femme, Sept-Îles, juin 2010
610059, femme, Sept-Îles, juin 2010
610060, homme, Sept-Îles, juin 2010
610078, 2 hommes et une femme, Sept-Îles, juin 2010.
61008, homme, Chicoutimi mai 2009
610036, femme, Sept-Îles, juin 2010
610032, homme, Sept-Îles, juin 2010
610071, femme, Sept-Îles juin 2010
610073, homme, Sept-Îles juin 2010
61005, homme, Chicoutimi, mai 2009
610024, femme, Godbout, juin 2010
610042, homme, Sept-Îles juin 2010
610054, homme, Rivière St Jean, juin 2010
610028, femme, Sept-Îles, juin 2010
610070, homme Chicoutimi, juin 2010
610057, femme, Sept-Îles juin 2010
610090, homme, Sept-Îles, juin 2010
610053, femme, Sept-Îles, juin 2010
61002, homme, Chicoutimi, mai 2009
610097, homme, Sherbrooke, Juin 2009
61004, homme, Chicoutimi, Juin 2010

Annexes

A. Questionnaire Membres fondateurs de la CMDRSM

I. Naissance et rôle de la CMDRSM

1. Comment défissez-vous la CMDRSM?
2. Pourquoi la CMDRSM a-t-elle été fondée?
3. Quel est votre rôle dans la CMDRSM? De quoi vous occupez-vous en particulier?
4. Quel a été exactement votre rôle dans la fondation de la CMDRSM?
5. Dans quel contexte la CMDRSM a-t-elle été fondée, quelles autres associations étaient là, comment se défendaient-ils,
6. de quelle forme de visibilité est-ce que les Métis de votre coin jouissaient avant la création de la CMDRSM?
7. Diriez-vous que la création de la CMDRSM a changé les choses pour les gens se revendiquant comme Métis au Québec? À quel égard?
8. Qu'espérez-vous le plus?

II. Organisation de la CMDRSM

1. Comment la Communauté est-elle organisée? Quel est le rôle des clans? Chefs de clans etc...?
2. Existe-t-il une constitution, un document officiel qui porte sur l'organisation de la CMDRSM, le rôle des dirigeants etc...?
3. De quel modèle vous êtes-vous inspirés pour fonder la CMDRSM comme organisation politique?
4. Les autres communautés métisses du Québec ou d'ailleurs au Canada vous ont-elles inspiré?
5. Quels liens la Communauté entretient-elle avec les associations métisses au Qc et dans le reste du Canada?
6. Quels liens entretient-elle avec les Métis du Manitoba? (Union St Joseph, est-ce que ça a été facile de créer ces liens, avez-vous senti des réticences?, À part l'Union St Joseph avec quelle autre communauté métisse avez-vous des liens?

7. Qu'espérez-vous de ces liens?

8. Selon quel principe cherchez-vous à diriger la CMDRSM? (ligne de conduite)

Quels contacts avez-vous avec les membres? Les membres vous contactent-ils souvent pour des informations

9. Comment voyez-vous la CMDRSM dans le futur? Pensez-vous quelle se dissoudra éventuellement en fonction des avancées de la reconnaissance des Métis par exemple?

III. Historique de l'implication politique

1. Avez-vous été membre d'une autre association autochtone avant la CMDRSM?

Si oui, y avez-vous occupé une position particulière (organisation, direction etc..)

2. Quelle est votre expérience dans le domaine associatif? Avez-vous déjà fait partie d'une association politique En quoi cela vous aide-t-il à occuper votre fonction?

3. Qu'est ce qui vous a poussé à occuper cette fonction au sein de la Communauté?

B. Questionnaire Membres réguliers de la CMDRSM

Auto-identification

Lien à l'histoire

Au cœur de l'identité métisse: culture distincte et transmission

Affiliation à la CMDRSM

Autre

I. Auto-identification

1. Comment vous identifiez-vous?
2. Êtes-vous un indien statué/pourriez-vous obtenir un statut d'Indien?
3. Quand avez-vous su que vous étiez Métis?
4. Vous doutiez-vous de votre héritage autochtone?
5. D'autres membres de votre famille se reconnaissent-ils comme Métis?
6. Quand vous étiez jeune utilisait-on le terme de Métis?
7. Est-ce que vos parents utilisaient le terme de métis ou parlaient de l'histoire de votre famille, de leurs origines etc...?
8. Cotoyiez-vous des Indiens statuéés dans votre enfance? À l'école? Quelles relations entreteniez-vous?
9. Y a t il dans votre entourage, dans votre famille éloignée ou proche des Indiens statuéés? Vous fréquentez-vous?

II. LIEN À L'HISTOIRE

1. Vos parents disaient-ils ouvertement qu'ils étaient Métis ou d'origine autochtone?
2. Vos parents vous racontaient-ils des histoires sur vos ancêtres, l'histoire de votre famille etc...
3. Vous-même leur posiez-vous des questions à ce propos?
4. À l'école, qu'enseignait-on sur les autochtones en général?
5. À l'école avez-vous appris quelques chose sur les Indiens ? sur les Métis?
6. Avez-vous vous-même fait des recherches concernant les Métis ou votre parenté? Pourquoi?
7. Comment vous y êtes-vous pris?
8. À partir de quand avez-vous commencé ces recherches, suite à quoi?
9. Qu'avez-vous découvert?
10. Qu'est-ce qui vous a le plus surpris dans vos découvertes?
11. Cela a-t-il eu une conséquence sur la façon dont vous vous auto-identifiez aujourd'hui?
 - Partagez-vous vos trouvailles avec d'autres?
 - Vous aidez-vous entre vous?
 - Gardez-vous vos trouvailles pour vous ou donnez vous des photos ou autre document au clan?

III. Au coeur de l'identité métisse: culture distincte et transmission

1. Que placeriez-vous au coeur de votre identité? Qu'est-ce qui fait de vous un Métis?
Quelles sont les pratiques que vous placeriez au coeur de votre identité?

Quand se déroulent-elles ? (décrire la pratique, techniques, instruments-outils utilisés etc.), occupations annuelle, moments de l'année,

Importance alimentaire ?

2. lorsque vous chassez ou que vous pêchez, vous restez pendant quelque temps en forêt, chasse pêche comment vous organisez-vous ? : camp et cache ?-en avez-vous plusieurs ? Est-il nouveau, ancien ?

3. Où se déroulent ces pratiques? Pourquoi ces lieux plutôt que d'autres? (partage du territoire avec d'autres etc..)

4. Quel lien entretenez-vous avec le territoire?

5. Y-a-t-il des fêtes liées à ces pratiques? (à quelle occasion, qui y est convié)

Préparez-vous à cette occasion un certain type de nourriture?

6. Par qui votre identité métisse vous a -t-elle été transmise ?

Est-ce quelque chose que vous avez vu vos parents faire?

Transmettez-vous également ces pratiques à vos enfants?

7. Comment définiriez-vous les métis par rapport aux autres autochtones?

IV. Affiliation à la CMDRSM

1. Depuis quand êtes-vous membre de la CMDRSM ?

2. Comment avez-vous entendu parler de la CMDRSM ? (Par qui, dans quelles circonstances, comment la personne vous a-t-elle décrit la CMDRSM?)

[À quel moment précis avez-vous décidé de devenir membre ?]

3. Pourquoi êtes-vous devenu membre de la CMDRSM ?

[Qu'est-ce qui vous a poussé à devenir membre ? Quelles sont vos attentes ?]

4. Êtes-vous impliqué dans la communauté, participez-vous aux activités de la communauté et ou du clan, lesquels et à quelle fréquence ?

5. Qu'appéciez-vous le plus de ces événements (aspect social (rencontre de nouvelles personnes ou de personnes qu'on ne voit pas souvent) ou aspect informatif, se mettre au courant des derniers développements)?, quel est votre favori ?

6. Avez-vous déjà occupé un rôle administratif au sein de la Communauté (poste sur le C.A., dans un conseil etc..) ? Si oui en quoi consistait-il ? Si non souhaiteriez-vous en avoir un ?

7. Disposez-vous d'une carte de la CMDRSM ? Est-ce important pour vous d'en avoir une ? Pour quelles raisons ?

8. Est-ce la première fois que vous faites partie d'une organisation de ce type qui vise à défendre droits des Métis ?

9. Lorsque vous avez joint la CMDRSM, en avez-vous parlé autour de vous, à vos amis ou à vos proches ? Quelles ont été leurs réactions ?

10. Vous sentez-vous parfois incompris par les gens? Pourquoi?

11. Rencontrez-vous parfois des gens qui ne comprennent pas le combat que vous menez? Parmi les Indiens? Parmi les Européens?

Autres

1. avez-vous entendu parler des « élèves ? » (qu'est-ce que cette expression signifie ? Qui étaient-ils ?)

2. En avez-vous connu personnellement ?

C. Grille d'observation d'un événement de la CMDRSM

Nom de l'événement :

Nombre approximatif de personnes présentes :

Durée de l'événement:

Moment de la journée où l'événement se déroule

Lieu du déroulement de l'événement :

Date de l'observation :

Nom de l'observateur :

1. Lieu de l'événement

Extérieur

Type de bâtiment

Signalisation/annonce de l'événement

Lien intérieur-extérieur

Surveillance des portes

Processus de vérification pour permettre l'entrée et la participation à l'événement

Intérieur/lieu de l'événement

Configuration de la pièce/délimitation du lieu

Décorations/ signes d'identification

Types (Affiches, drapeaux, photos..)

Symboles mis en avant

Symboles autochtones

Symbole Métis

Autres symboles

2. Activités

Déroulement de l'événement

Ouverture

Acteurs

Aspect cérémoniel qui marque le début de l'événement

Musique

Symboles/rituel

Réaction dans la salle

Différentes étapes de l'événement

Acteurs

Nature

Clôture

Acteurs

Aspect cérémoniel qui marque le début de l'événement

Musique

Symboles/rituel

Réaction dans la salle

Activités autour de l'événement

Ventes/stands

Identification/ signalisation

Type d'objets vendus

Par qui ? (membres réguliers, gens de l'extérieur)

Popularité, activité sociale autour de ces stands

Ateliers/autres activités

Identification/signalisation

Objet/déroulement

Qui anime ?

Qui participe ?

Autres formes d'expositions de la CMDRSM

Dépliants, brochures

Panneaux explicatifs

3. Membres

Ratio hommes-femmes approximatif

Âge moyen approximatif

Signes d'identification des membres

 Signes assignés (badges)

 Signes portés volontairement

Nature de la participation des membres

 Place laissée aux membres dans les activités

 Travail des bénévoles

Aspect social de l'événement

Liens des membres entre eux

 Familiarités

Sujets de conversation

