



**La culture matérielle dans l'espace domestique  
Rupture et continuité identitaire chez des femmes autochtones à  
Québec**

**Mémoire**

**Valérie Roussel**

**Maîtrise en ethnologie et patrimoine**  
Maître ès arts (M.A.)

Québec, Canada

© Valérie Roussel, 2015

**La culture matérielle dans l'espace domestique  
Rupture et continuité identitaire chez des femmes autochtones à  
Québec**

**Mémoire**

**Valérie Roussel**

Sous la direction de :

Laurier Turgeon, directeur de recherche

## RÉSUMÉ

Dans ce mémoire de maîtrise, nous nous sommes intéressée à la relation qu'entretiennent culture matérielle domestique et construction de l'identité, un domaine d'étude qui est en plein essor. Jusqu'à présent, peu d'études ont traité de ces questions à partir d'observations portant sur les femmes en milieu urbain. Nous explorons donc l'univers matériel quotidien des femmes autochtones dans ce lieu de réconfort, de recueillement et de rencontre avec soi-même qu'est le foyer en ville.

Pour ces femmes autochtones récemment établies en milieu urbain, les objets domestiques sont d'importants vecteurs de l'identité personnelle et collective. Par le biais d'entrevues, nous tentons de comprendre le statut identitaire des objets, leur disposition dans l'espace, ainsi que le pouvoir et la portée de leur mise en valeur par les femmes autochtones résidant dans la ville de Québec. Les femmes autochtones rencontrées possèdent encore pour la plupart des objets traditionnels hérités qui représentent les valeurs traditionnelles autochtones, telles que le partage et la non-compétitivité. Ces valeurs sont souvent en conflit avec celles de la culture dominante, telles que la surconsommation et l'individualisme, qui peuvent freiner ainsi la reconnaissance d'un patrimoine autochtone et les processus d'auto-identification de ces femmes. Pourtant, certaines femmes conservent leurs objets traditionnels et continuent à participer à des activités traditionnelles qui représentent un ancrage dans leurs sociétés d'origine.

## SUMMARY

In this master thesis, we are interested in the relationship between domestic material culture and the conception of the identity amongst Aboriginal women recently immigrated to Quebec City, an area of study that is attracting growing interest in a large number of disciplines. So far only a few studies have addressed these issues via observations on women in urban areas. We explore thus the universe of everyday objects of Aboriginal women in this place of solace, meditation and encounter with oneself which is the new city home.

For these Aboriginal women in migration from rural to urban settings, domestic objects are important vectors of personal and collective identity. Through interviews, we try to understand the identity status of these objects, their arrangement in space, and the power and scope of their uses by Aboriginal women residing in Quebec City. The indigenous women we interviewed still keep most of their inherited traditional objects that carry with them the traditional Aboriginal values, such as sharing and non-competitiveness. These values are often in conflict with those of the dominant society, such as consumerism and individualism, which can gradually slowdown and disregard the recognition of Aboriginal heritage and self-identification process of these women. However, some women continue to use their traditional objects and to participate in traditional activities that represent a link with their aboriginal communities and values.

## TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	iii
SUMMARY.....	iv
TABLE DES MATIÈRES.....	v
LISTE DES TABLEAUX.....	ix
LISTE DES ILLUSTRATIONS.....	x
LISTE DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES.....	xviii
REMERCIEMENTS.....	xx
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I : La culture matérielle et l'ethnologie du privé, pour appréhender l'identité autochtone au quotidien.....	7
I.1. Les études sur la culture matérielle : du Québec à l'international.....	7
I.1.1. L'étude de l'espace domestique, une ethnologie du quotidien.....	19
I.1.2. L'ethnopsychologie au service de l'ethnographie de l'espace domestique.....	22
I.2. L'étude du rapport entre identité et mise en valeur des objets chez les autochtones.....	26
I.2.1. Problématique : L'expression identitaire et patrimoniale des autochtones à travers les objets de la maison.....	30
I.3. La définition de l'identité autochtone dans un contexte post-colonialiste.....	37
I.3.1. Démographie, réalités économiques et identité autochtone en milieu urbain.....	39
I.3.2. L'espace domestique : lieu d'actualisation de la mémoire et de l'identité.....	42
I.4. Formulation de la question spécifique de recherche et hypothèse de travail.....	44
CHAPITRE II : Méthodologie et contexte de la population sélectionnée: les femmes autochtones en milieu urbain à Québec.....	45
II.1. L'ethnographie de l'espace domestique: considérations théoriques de l'approche qualitative.....	46
II.1.1. Méthodes d'acquisition des données.....	48
II.1.2. Le vécu à travers les récits autobiographiques et d'objets.....	51
II.2. Choix du terrain sur le patrimoine matériel autochtone: chercher où, interroger qui ?.....	53

II.2.1. Modalités de recrutement par l'observation participative .....	55
II.3. Catégorisation des données: observations et dialogue avec les informatrices à propos des objets domestiques.....	58
II.3.1. Cadre opératoire et variables.....	59
II.3.2. Analyse et interprétation des données recueillies lors des entrevues : le patrimoine dans l'espace domestique .....	61
II.3.3. Les biais de recherche.....	62
II.4. Description sommaire de la population des femmes autochtones en milieu urbain à Québec .....	63
II.4.1. La migration en milieu urbain, présentation de notre échantillon de femmes .....	64
CHAPITRE III : Contexte historique et actuel de la population à l'étude : les Autochtones du Québec en milieu urbain .....	67
III.1 Autochtones et urbanité : nouveau rapport à l'espace .....	68
III.1.1. Nouvelle démographie .....	71
III.1.2. La réalité et les difficultés du milieu urbain pour les Autochtones.....	72
III.2. Les femmes autochtones en milieu urbain.....	74
III.2.1. Avant l'arrivée des colonisateurs .....	75
III.2.2. La loi de 1876, ses contradictions pour les femmes et ses conséquences .....	76
III.2.3. De la réserve à la ville : les nouveaux défis des femmes autochtones.....	78
III.2.4. Transmettre des traditions en réenracinement .....	80
CHAPITRE IV : Parcours migratoire des femmes autochtones et aménagement de leur foyer à Québec .....	81
IV.1. Les raisons de la migration .....	82
IV.1.2. Les objets apportés par les répondantes .....	84
IV.2. L'intégration : une réussite ?.....	84
IV.2.1. Condition socio-économique des femmes autochtones en milieu urbain .....	86
IV.3. Les pièces favorites .....	87
IV.3.1. Préférences pour la chambre .....	88
IV.3.2. Préférences pour le salon .....	91
IV.3.3. Les entres-lieux et la parité avec la salle à manger et le salon .....	92

IV.4. Décoration et ameublement de la communauté à la ville : l'expression de soi.....	95
III.4.1. Expliquer l'ordre et le désordre des objets .....	98
IV.4.2. L'espace psychique consacré aux objets.....	99
CHAPITRE V : Analyse transversale et interprétation de l'identitaire à travers le foyer des femmes autochtones : habiter ses objets.....	102
V.1. Les regroupements d'objets .....	102
V.1.1. Les objets qui renvoient à la famille .....	103
V.1.2. Les objets inscrits dans le territoire .....	104
V.1.3. Objets porteurs d'une dimension ethnique.....	105
V.1.4. Les objets qui soutiennent des pratiques traditionnelles .....	111
V.2. Les objets préférés .....	119
V.3. Interprétation du témoignage, de la vie sociale et mémorielle des objets autochtones.....	121
V.3.1. La transmission des valeurs par la culture matérielle .....	122
V.3.2. Un patrimoine domestique comme genèse d'une fédération et d'un patrimoine immatériel .....	124
V.3.3. L'acquisition, l'utilisation et la conservation des objets vers une nouvelle socialisation .....	126
V.4. Le patrimoine matériel domestique comme marqueur de l'identité .....	129
V.4.1. L'expression mémorielle retrouvée à travers les objets .....	131
V.4.2. Récit, identité et requalification patrimoniale.....	133
CONCLUSION .....	136
BIBLIOGRAPHIE .....	143
ILLUSTRATIONS .....	161
ANNEXES .....	203
ANNEXE 1 : Annonce pour le recrutement .....	203
ANNEXE 2 : Formulaire de consentement aux entrevues individuelles.....	204
ANNEXE 2.1 : Consentement spécifique au dépôt dans un fonds d'archives .....	207
ANNEXE 3 : Plan d'enquête.....	208
ANNEXE 4 : Grilles d'analyse .....	209

ANNEXE 4.1 : Discours sur les objets .....	209
ANNEXE 4.2 : Préférence et biographie des objets .....	209
ANNEXE 4.3 : Observations sur l'aménagement et la disposition .....	209
ANNEXE 5 : Plan d'enquête avec Jean-Jacques Simard et Madeleine Pastinelli; professeur au département de sociologie .....	211



## **LISTE DES TABLEAUX**

Table 1: Profil socio-économiques des répondantes.....	65
--	----

## LISTE DES ILLUSTRATIONS

### Illustrations A.I- Entrevue avec Anita

<i>III. A.I- 1: Photos d'ancêtres, panier d'écorce, réplique d'un tipi, ange, lion et vaisselle aux motifs floraux</i>	161
<i>III. A.I- 2: Vue générale du salon</i>	161
<i>III. A.I- 3: Poupée autochtone, chandelle, assiette colorée, anges et photos anciennes</i>	161
<i>III. A.I- 4: Bouteilles décorées</i>	161
<i>III. A.I- 5: Encadrement de photos de paysage de la communauté avec des pierres, des bibelots et une tresse de foin d'odeur</i>	161
<i>III. A.I- 6: Panier d'écorce caché sous une table de plante</i>	161
<i>III. A.I- 7: Table centrale du salon en bois avec bougie</i>	162
<i>III. A.I- 8: Pointe de flèche trouvée fortuitement et encadrée</i>	162
<i>III. A.I- 9: Peau de castor en tannage</i>	162
<i>III. A.I- 10: Plusieurs aimants</i>	162
<i>III. A.I- 11: Présence de motifs floraux et d'imitation de plantes</i>	162
<i>III. A.I- 12: Perlage et corne d'abondance miniature accrochée au rétroviseur</i>	163
<i>III. A.I- 13: Lithographie aux motifs autochtones sur un sac de tissu</i>	163

### Illustrations A.II- Entrevue avec Dany

<i>III. A.II- 1: Vue générale du salon</i>	164
<i>III. A.II- 2: Bibliothèque du salon servant de rangement aux bottines de bébé, aux photos de famille et de paysage de la communauté ainsi qu'aux autres objets (canot d'écorce, bijoux, chandelles) dissimulés et bibelots</i>	164
<i>III. A.II- 3: Photo de couple sensuelle et image de prière de commémoration autochtone</i>	164
<i>III. A.II- 4: Capteur de rêves à gauche de la fenêtre</i>	164
<i>III. A.II- 5: Bureau dans la salle à manger avec au-dessus des capteurs de rêves dont l'un avec un loup</i>	164
<i>III. A.II- 6: Raquettes traditionnelles et photos de famille</i>	164
<i>III. A.II- 7: Encadrement de montage photos autochtones</i>	165
<i>III. A.II- 8: Habit traditionnel pour les soirées « mishtamun »</i>	165
<i>III. A.II- 9: Autocollants de fées des dessins animés et collages d'éléments autochtones et de journaux</i>	165
<i>III. A.II- 10: Le lit féérique de la fille et ses dessins au mur</i>	165
<i>III. A.II- 11: Rangement de la cuisine avec fleurs séchées</i>	165
<i>III. A.II- 12: Plumes et perlage comme marqueurs identitaires sur le rétroviseur</i>	166
<i>III. A.II- 13: Autocollant "bébé innu à bord" et du cercle des 4 nations avec des plumes</i>	166
<i>III. A.II- 14: Perlage pour les cheveux</i>	166

### **Illustrations A.III- Entrevue avec Maya Fontaine**

III. A.III- 1: Huiles essentielles, sauge, et livres de guidance et médecine spirituelle (sorties de l'armoire du bureau pour notre passage) _____	167
III. A.III- 2: Paysage de couché de soleil sur un ordinateur portable (montré pour notre entrevue) _____	167
III. A.III- 3: Portrait aux traits autochtones et de nombreux lampions sur la huche du bureau _____	167
III. A.III- 4: Lampion de commémoration d'un décès, figurine d'ange, plantes, foin d'odeur et crucifix sur la huche du bureau _____	167
III. A.III- 5: Pierres conservées dans un récipient et livre de pensées en Montagnais _____	167
III. A.III- 6: Masques africains sur les murs _____	167
III. A.III- 7: Lampion et prière d'inspiration catholique _____	168
III. A.III- 8: Peinture imitant le rayon de soleil et culte du hockey dans la chambre du benjamin _____	168
III. A.III- 9: Décorations florales et capteur de rêves en bas de mur _____	168
III. A.III- 10: Vaisselle aux motifs floraux _____	168
III. A.III- 11: Peinture portrait d'une aînée en bonnet traditionnel innu, présence d'une icône de la vierge sur l'étagère dessous avec une voiture de collection et un sigle des Canadiens _____	168
III. A.III- 12: Vue d'ensemble de la cuisine _____	168
III. A.III- 13: Ange à la fenêtre _____	169
III. A.III- 14: Lampion électrique avec la Sainte-vierge _____	169
III. A.III- 15: Photo montage des aînés (droite de porte en haut de la chaise tressée de babiche) et icône catholique (haut de porte) _____	169
III. A.III- 16: Capteur de rêves sur le mur _____	169
III. A.III- 17: Salle de bain décorée avec des papillons et motifs de nature _____	169
III. A.III- 18: Motifs floraux, papillons et figurines ailées dans la salle de bain _____	169

### **Illustrations A.IV- Entrevue avec Caroline Maleck**

III. A.IV- 1: Vue du couloir du haut avec art autochtone _____	170
III. A.IV- 2: Tablette et cadre avec éléments naturels et poème encadré sur les murs des couloirs _____	170
III. A.IV- 3: Caroline Maleck avec une épinglette en forme de raquette _____	170
III. A.IV- 4: Lit avec démonstration de vêtements traditionnels innus _____	170
III. A.IV- 5: Mocassins innus _____	170
III. A.IV- 6: calumet et sac de rangement faits mains _____	170
III. A.IV- 7: Commode avec bijoux et objets sacrés sur tissu aux motifs d'autres autochtonies _____	171
III. A.IV- 8: Cadres de photos familiales _____	171
III. A.IV- 9: Photo de mariage encadrée _____	171
III. A.IV- 10: Lecture sur le chamanisme _____	171
III. A.IV- 11: Garde-robe avec rangement des objets traditionnels dans le haut _____	171
III. A.IV- 12: Veste traditionnelle _____	171
III. A.IV- 13: Bibliothèque surmontée d'un globe terrestre central dans le salon _____	172
III. A.IV- 14: Peinture aux motifs animistes _____	172
III. A.IV- 15: Objets rappelant l'autochtonéité (caribou, peau) et la culture sur une tablette volontairement ajoutée dans le salon _____	172

III. A.IV- 16: Tambour de peau et décoration d'oiseaux près de la fenêtre avec bureau dans le salon	172
III. A.IV- 17: Bougies et photo de famille sur le mur de la baignoire	172
III. A.IV- 18: Photo d'une scène d'époque près de la fenêtre	172

### **Illustrations A.V- Entrevue avec Maryse Bacon**

III.A.V- 1: Maryse Bacon devant sa commode	173
III.A.V- 2: Grand coffre avec dessins, peintures, objets créatifs	173
III.A.V- 3: Vue rapprochée de la photo d'un membre de la famille avec chandelier	173
III.A.V- 4: Mocassins et dessins d'enfants	173
III.A.V- 5: Décoration de la chambre en couleurs et motifs vifs	173
III.A.V- 6: Cendrier objet de mémoire gardé dans le coffre	173
III.A.V- 7: Cadre de nature avec photos de famille, coffrets, bijoux et fleurs sur le bureau	174
III.A.V- 8: Réplique de porte-bébé, masques africains en haut de la télévision et repos de la boîte d'un objet sacré	174
III.A.V- 9: Queue de billard (objet souvenirs)	174
III.A.V- 10: Boîte sculptée de la queue de billard de son père	174
III.A.V- 11: Affiche de la rue avec coloriage	174
III.A.V- 12: Table centrale servant de repose-pieds et de portes coffrets	174
III.A.V- 13: Collection de films sur la télévision	175
III.A.V- 14: Masques africains et photos de famille	175
III.A.V- 15: Tamtam près de la fenêtre	175
III.A.V- 16: Capteur de rêve, plante et disposition des photos et de l'horloge près du fauteuil	175
III.A.V- 17: Personnage de dessins animés et statue de Bouddha	175
III.A.V- 18 : Dessin d'abstraction coloré, tasses et bougies	175
III.A.V- 19: Décoration dans un coin de la salle à manger avec horloge et dessins d'enfants	176
III.A.V- 20: Totems d'animaux et représentation d'une fleur	176
III.A.V- 21: Coiffe traditionnelle de plumes	176
III.A.V- 22: Salle à manger sobre avec plantes	176
III.A.V- 23: Gant de cuir perlé avec fourrure	176
III.A.V- 24: Fils portant la coiffe et tenant sa peluche fétiche (un animal violet)	176

### **Illustrations A. VI- Entrevue avec Mme Viviane Michel**

III.A.VI- 1: Cuisine avec roue de médecine et des 4 couleurs en vitrail dans une couronne de Noël illuminée dans la fenêtre	177
III.A.VI- 2: Collection de bibelots de tortues et de cerfs, pierres, chandelles de défunts et décoratives, cadre de cerf et présence des décorations de Noël	177
III.A.VI- 3: Bonne ambiance pendant l'entrevue et visite de son fils, paysage sur le réfrigérateur	177
III.A.VI- 4: Bâtons de parole, plumes et tortues sur un meuble d'osier, décoration de Noël dans la fenêtre de la porte	177

III.A.VI- 5: Peinture représentant un joueur de tambour autochtone et bougeoirs dans le couloir d'entrée, décoration de Noël sur un bougeoir (canne)	177
III.A.VI- 6: Lampe de style berbère, masque africain et plantes	177
III.A.VI- 7: Tikinagan (porte-bébé) et grand chandelier	178
III.A.VI- 8: Peaux d'écritures avec perlage et plumes sur les côtés	178
III.A.VI- 9: Affiches à connotation autochtone et couverture aux couleurs vives près du divan avec présence du sapin de Noël	178
III.A.VI- 10: Raquettes traditionnelles, impression de photos et peau pour écrire sur le mur à côté du téléviseur cathodique	178
III.A.VI- 11: Vue générale de l'espace de travail	178
III.A.VI- 12: Chandelier, miroir aux tortues et peinture représentant des autochtones sur le mur du fond	178
III.A.VI- 13: Tortues et bottines sur une forme de panier tressé au sol	179
III.A.VI- 14: Tipi miniature, sacs d'écorces, parfumeur, lampe et couverture colorés, pierres et plantes près de la fenêtre	179
III.A.VI- 15: Colonne de papier lampe pour exposer et placer les bijoux autochtones entourée de fleurs séchées	179
III.A.VI- 16: Valise d'objets rituels gardée dans un coin de la chambre	179
III.A.VI- 17: Médaillon et ceinture en perlage, cocarde d'identification suspendu sur une tablette et autre valise	179

### **Illustrations A.VII- entrevue Chez A.B.**

III. A.VII- 1 : Fabrication de raquettes traditionnelles	180
III. A.VII- 2: Cuisine avec portrait de famille et affiche religieuse	180
III. A.VII- 3 : Mocassins, poupée et chapeaux innus dans l'atelier	180
III. A.VII- 4: Vue générale de l'atelier	180
III. A.VII- 5: Portraits et photos sur le mur au-dessus de l'atelier	180
III. A.VII- 6: Bibliothèque de bibelots divers : animaux, figurines indiennes, bébés, etc.	180
III. A.VII- 7: Portrait, photo de nature et chandelier près de la bibliothèque	181
III. A.VII- 8 : Vue générale du salon	181
III. A.VII- 9: Bougies sur la table du salon avec télévision cathodique	181
III. A.VII- 10: Informatrice insistant pour me photographier après l'entrevue	181
III. A.VII- 11 : Matériel de confection pour l'artisanat dans une armoire	181
III. A.VII- 12 : Matériel de confection sur une table	181
III. A.VII- 13 : Commode intégrée à la garde-robe avec calumet	182
III. A.VII- 14: Canot et personnage indien miniatures sur le meuble avec image pieuse (Jésus) au-devant et portrait sur le mur juxtaposé	182
III. A.VII- 15 : Objet de prière caché sous l'oreiller (chapelet catholique)	182
III. A.VII- 16 : Coffre à bijoux autochtones	182
III. A.VII- 17 : Bibliothèque de musique dite spirituelle et relaxante avec coffre en imitation (ou vraie) d'écorce	182

### Illustrations B.VIII-Entrevue avec Sylvie Gros Louis

III. B.VIII- 1: Bibliothèque du salon avec plantes et télévision cathodique _____	183
III. B.VIII- 2: Peinture de paysage enneigé et rameau sur l'horloge _____	183
III. B.VIII- 3: Photos de famille, dragon et cage suspendus _____	183
III. B.VIII- 4: Bureau de travail et salon de Mme Gros Louis, affiche d'une pyramide _____	183
III. B.VIII- 5: Bibelots égyptiens sous vitrine _____	183
III. B.VIII- 6: Bibliothèque de bibelots dont la majorité sont issus de la culture égyptienne _____	183
III. B.VIII- 7: Photos d'enfants, statuettes religieuses et figurines de sport _____	184
III. B.VIII- 8: Cuisine et salle à manger _____	184
III. B.VIII- 9: Portraits d'ancêtres près du lit adapté pour la mobilité réduite _____	184
III. B.VIII- 10: Bibelots de Pierrot et crucifix _____	184
III. B.VIII- 11: Télévision cathodique avec cadre d'une petite peinture _____	184
III. B.VIII- 12: Encadrement du sphinx égyptien _____	184
III. B.VIII- 13: Figurines en attente de trouver un lieu pour être vus dans la salle de bain _____	184
III. B.VIII- 14: Figurines à connotation historique et personnage de dessins animés avec assiette d'un éléphant _____	184

### Illustrations B.IX-Entrevue avec Madame Éliane Gros Louis

III. B.IX- 1: Chambre des maîtres avec tablette de photos, fleurs et chandelles (bustes autochtones exposés temporairement) avec présence de l'ordinateur _____	185
III. B.IX- 2: Photos de famille, cadres colorés et décorations florales de la chambre des maîtres _____	185
III. B.IX- 3: Foin d'odeur, photo de fleurs et calendrier de paysages _____	185
III. B.IX- 4: Vue de la porte d'entrée sur la chambre avec bureau de travail et peau animale _____	185
III. B.IX- 5: Centre de la chambre du fils avec sa photo sur une bibliothèque, des statuettes et des cartes de religieux catholiques _____	185
III. B.IX- 6: Télévision cathodique avec paire de raquette traditionnelle et collection de films _____	185
III. B.IX- 7: Objets sacrés entreposés dans le meuble _____	186
III. B.IX- 8: Canot d'écorce miniature et rangement dans le haut de la garde-robe _____	186
III. B.IX- 9: Répliques de tipi et roue de médecine exposées sur la table de la cuisine _____	186
III. B.IX- 10: Photos d'enfants et aimants de représentations autochtones et catholiques _____	186
III. B.IX- 11: Album de photos montré pour nous _____	186
III. B.IX- 12: Coussins avec des animaux, peinture d'une personne autochtone et chandeliers _____	186
III. B.IX- 13: Masque semblant Iroquois et capteurs de rêves derrière les plantes et fleurs _____	187
III. B.IX- 14: Vue d'ensemble du salon _____	187
III. B.IX- 15:ANGES, tipis avec plumes, croix, canard, maison de bois, coquillage et une photo de famille dans la bibliothèque principale du salon _____	187
III. B.IX- 16: Table de salon avec bougies, encens, tiges florales et fleurs, lectures et statue religieuse _____	187
III. B.IX- 17: Coin des plantes _____	187
III. B.IX- 18: Autres plantes avec bougies, coquillage et globe-terrestre _____	187
III. B.IX- 19: Vêtements traditionnels chauds _____	188
III. B.IX- 20: Veste traditionnelle brodée _____	188

### **Illustrations C.X- Entrevue avec C.Chachai**

<i>III. C.X- 1: Cuisine et salle à manger, lieu de l'entrevue</i>	189
<i>III. C.X- 2: Présence de fleurs et d'un coquillage autour du four</i>	189
<i>III. C.X- 3: Rangement</i>	189
<i>III. C.X- 4: Peinture qu'elle souhaite mettre en valeur par les couleurs de son salon</i>	189
<i>III. C.X- 5: Lampe avion et photo de famille avec lampion</i>	189
<i>III. C.X- 6: Vue générale du salon avec bibliothèque (photos de famille, globe terrestre, livres) et téléviseur cathodique</i>	190
<i>III. C.X- 7: Chiens et ours en peluche, mocassins et décoration d'halloween</i>	190
<i>III. C.X- 8: Bureau de travail</i>	190
<i>III. C.X- 9: Calendrier avec des peintures</i>	190
<i>III. C.X- 10: Chambre du fils avec affiches diverses (créature, texte)</i>	190
<i>III. C.X- 11: Bijoux autochtones sur la commode de la chambre avec affiche de créature</i>	190
<i>III. C.X- 12: Objets traditionnels issus de dons ou ayant des fonctions spirituelles (collier de dents, hochet chichikuei, sac de cuir, autre collier et coquillage)</i>	191
<i>III. C.X- 13: Regalia (vêtement de danse personnalisé)</i>	191
<i>III. C.X- 14: Sac à main avec une roue de médecine brodée</i>	191
<i>III. C.X- 15: Mitaines et mocassins avec de la fourrure dans le haut de la garde-robe</i>	191
<i>III. C.X- 16: Petits mocassins dans un rangement</i>	191
<i>III. C.X- 17: Capteur de rêves au rétroviseur et mitaines brodées</i>	191

### **Illustrations AC.XI- Entrevue avec C & S**

<i>III.AC.XI- 1: Leur fille dans sa salle de jeux</i>	192
<i>III.AC.XI- 2: Entrée avec décorations de Noël</i>	192
<i>III.AC.XI- 3: Bureau de rangement face à la salle de jeux avec photos de familles, dessins et prières</i>	192
<i>III.AC.XI- 4: Montage de photos d'ancêtres avec écorces et décorations florales l'entourant</i>	192
<i>III.AC.XI- 5: Photos de graduation avec chandeliers</i>	192
<i>III.AC.XI- 6: Capteur de rêves entouré de parchemins de prières</i>	192
<i>III.AC.XI- 7: Statues autochtones et religieuses avec lampions de défunts</i>	193
<i>III.AC.XI- 8: Plusieurs statuettes et lampions en haut des armoires, un mobile en écorce</i>	193
<i>III.AC.XI- 9: Buffet de rangement dans lequel se trouvent des photos d'ancêtres</i>	193
<i>III.AC.XI- 10: Photos d'ancêtres exhibées pour l'occasion</i>	193
<i>III.AC.XI- 11: Photos de famille et de paysage avec message spirituel de prières et fleurs</i>	193
<i>III.AC.XI- 12: Fin du comptoir avec horloge au dessin de loup et prières</i>	193
<i>III.AC.XI- 13: Bureau du salon sans ordinateur avec cadres d'animaux, photos d'ancêtres entourés de plumes et calumet les surmontant</i>	194
<i>III.AC.XI- 14: Drapeau Canadien Autochtone et capteur de rêves au-dessus du téléviseur plat</i>	194
<i>III.AC.XI- 15: Coussins et couverture de Dora l'exploratrice</i>	194

III.AC.XI- 16: Autre capteur de rêves avec un loup et photos de famille à l'entrée du salon _____	194
III.AC.XI- 17: Photo d'ancêtre avec badge dessous _____	194
III.AC.XI- 18: Plan rapproché sur les objets sur et au-dessus du bureau _____	194
III.AC.XI- 19: Photos de hockey et écriture peinte _____	195
III.AC.XI- 20: Photos d'ancêtres et de paysages de la communauté _____	195
III.AC.XI- 21: Affiche d'artistes du rock à la porte _____	195
III.AC.XI- 22: Étoffe d'un groupe de musique rock, soin porté à l'alignement des photos de la communauté _____	195
III.AC.XI- 23: Dessins d'enfants et sac de Dora l'exploratrice _____	195
III.AC.XI- 24: Vêtements traditionnels d'enfants _____	195
III.AC.XI- 25: Chandail et effigie de hockey _____	196
III.AC.XI- 26: Affiches de star du rock _____	196
III.AC.XI- 27: Affiches et édredon de hockey _____	196
III.AC.XI- 28: Collection d'objets et d'images de hockey _____	196
III.AC.XI- 29: Porte-bébé (endos) et bonnets traditionnels _____	196
III.AC.XI- 30: Porte-bébé (face) et bonnets traditionnels _____	196
III.AC.XI- 31: Vêtements traditionnels d'enfants _____	197
III.AC.XI- 32: Mocassins avec Dora l'exploratrice _____	197
III.AC.XI- 33: Vêtements d'enfants au tricot avec symboles autochtones _____	197
III.AC.XI- 34: Motifs au dos des vêtements tricotés _____	197

### **Illustrations D.XII- Entrevue avec Noka Kistabish**

III. D.XII- 1: Présence de motifs floraux sur le lit avec des animaux en peluche (et un véritable chat) _____	198
III. D.XII- 2: Sombrero mexicain et collier de perlage autochtone conservé sur la commode _____	198
III. D.XII- 3: Poupée de cuir repoussé (technique traditionnelle) _____	198
III. D.XII- 4: Armoire de chambre pour conserver les prix, poupées, photos et livres _____	198
III. D.XII- 5: Habits de mariage conservés dans la garde-robe de la chambre, exhibés sur le lit pour notre visite _____	198
III. D.XII- 6: Album de mariage, diadème, collier de perles, robe et épinglette de fabrication autochtone pour l'occasion _____	198
III. D.XII- 7: Intérieur de la garde-robe de bureau, rangement photo et drapeau autochtone _____	199
III. D.XII- 8: Bâtons de hockey sortis de la garde-robe de la salle de bureau _____	199
III. D.XII- 9: Calendrier de Hockey _____	199
III. D.XII- 10: Affiche de cinéma, film à caractère mystique _____	199
III. D.XII- 11: Écharpe en fourrure et cadres de paysages dans le couloir _____	199
III. D.XII- 12: Album photos caché dans la garde-robe du bureau _____	199
III. D.XII- 13: Logo autochtone sur un manteau de sport _____	200
III. D.XII- 14: Manteaux avec collets de fourrure _____	200
III. D.XII- 15: Salle à manger (lieu de l'entrevue) avec présence de décoration de fruits, plantes et photos souvenirs _____	200
III. D.XII- 16: Cuisine sobre (sans décoration) _____	200



III. D.XII- 17: Salon sans décoration avec des appareils très modernes, écrans plat \_\_\_\_\_ 200

### **Illustrations E.XIII- Entrevue avec Karina**

III. E.XIII- 1: Affiche de Florent Vollant (musicien autochtone) au-dessous d'une plante et d'une photo de voyage de couple _____	201
III. E.XIII- 2: Bibliothèque avec objets de _____	201
III. E.XIII- 3: Bureau de travail au bout d'un corridor encombré de vêtements et appareils _____	201
III. E.XIII- 4: Sombrero mexicain et calendrier chinois _____	201
III. E.XIII- 5: Salle à manger avec quelques éléments stylistiques (cadre de paysage, nappe colorée, chaise bien stylisée) _____	202
III. E.XIII- 6: Réfrigérateur avec de nombreuses photos de famille et jarres très colorées au-dessus _____	202
III. E.XIII- 7: Chambre avec décoration d'étoile et une affiche d'un enfant autochtone avec une phrase spirituelle en attikamek _____	202
III. E.XIII- 8: Paniers tressés, plante, chandelles, guitare près du lit et pots de céramique avec photos souvenirs sur le contour de la fenêtre _____	202
III. E.XIII- 9: Série de photos avec la famille et la communauté près de l'ordinateur _____	202
III. E.XIII- 10: Photo d'un aîné dans un décor traditionnel _____	202

## **LISTE DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES**

- AADNC - Affaires autochtones et développement du Nord Canada
- ACFAS - Association canadienne-française pour l'avancement des sciences
- AFEUL - Archives de folklore et d'ethnologie de l'Université Laval
- CAAQ - Centre d'amitié autochtone de Québec
- CEFAN - Chaire pour le développement de la recherche sur la culture d'expression française en Amérique du Nord
- CÉLAT - Centre de recherche sur les arts et traditions populaires des francophones en Amérique du Nord
- CERUL - Comité d'éthique à la recherche de l'Université Laval
- CIÉRA - Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones
- CRCP- Chaire de recherche du Canada en patrimoine ethnologique
- DIALOG - Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones
- INRS - Institut national de la recherche scientifique
- IPIR - Inventaire du patrimoine immatériel religieux
- IREPI - Inventaire des ressources ethnologique du patrimoine immatériel
- LEEM- Laboratoire d'enquête ethnologique et de multimédia
- RCAAQ - Regroupement des centres d'amitié autochtone du Québec
- RTPA - Réseau de télévision des peuples autochtones
- SOCAM - Société de communication Attikamekw - Montagnais

Je parle d'objets. Les objets ne sont pas innocents ; ils sont des concentrés de civilisation et de technologie. La scie mécanique, le bateau à moteur, la motoneige, la télévision, l'avion, l'ordinateur, et j'en passe quelques-uns, commandent des transformations mentales et sociales incompatibles avec des modes de vie et de pensée traditionnels. On ne peut pas chasser en motoneige comme on chasse à pied ; on ne se déplace pas en avion comme en traîneau à chiens ; on ne s'imbibe pas de télévision, comme on s'imbibe d'un paysage immobile et secourable (Desbiens, 1993, p. 22).

## REMERCIEMENTS

Notre gratitude va tout d'abord au Professeur Laurier Turgeon qui a accepté de diriger ce mémoire. Grâce à ses conseils extrêmement précieux tout au long de mon projet et le partage de ses expériences, ce travail a été enrichissant sur le plan humain. Les opportunités d'expériences en recherche qu'il a créées et orchestrées par le biais de la Chaire de recherche du Canada en patrimoine ethnologique (CRCP) et du Laboratoire d'enquête ethnologique et de multimédia (LEEM) de l'Université Laval, ont été des plus formatrices tout au long de notre cursus de deuxième cycle.

Nous soulignons notre reconnaissance aux femmes des Premières Nations à Québec qui ont accepté de consacrer de leur temps et de leur intimité quotidienne pour se livrer à nos entrevues. Nos remerciements sont aussi adressés aux responsables des organisations autochtones du milieu urbain de Québec qui nous ont ouvert leurs portes.

Comment ne pas remercier la Professeure Martine Roberge qui nous a enseigné tout au long de notre parcours de baccalauréat jusqu'aux aléas de la rédaction d'un mémoire. La curiosité, la passion pour l'ethnologie et la persévérance qu'elle nous a transmis, ont été appréciés. Notre rencontre avec la professeure Lucille Guilbert dans le cadre de notre projet spécial d'ethnologie des institutions au Paraguay mérite d'être soulignée et nous adressons nos remerciements sincères concernant ses enseignements sur l'interculturel et la réflexivité. Nous adressons notre reconnaissance aux Professeurs Jean-Jacques Simard et Madeleine Pastinelli pour avoir eu l'ouverture de se prêter à une entrevue sur leurs expériences et connaissances auprès des Premières nations.

Merci à nos collègues d'ethnologie pour nous avoir donnés des pistes vers quelques lectures, ainsi que pour les partages de toutes sortes, le bon climat de travail et les encouragements ! Merci à Julie et Guy pour la relecture ! Merci à mes chers proches et ma famille, Michel, Marlène, Sanjeev, Paméla et Dave pour leur soutien et leur compréhension !

Enfin, nous voudrions témoigner notre gratitude à tous ceux et celles qui, d'une manière ou d'une autre, nous ont apporté un appui pendant les différentes phases de notre cheminement académique.

## INTRODUCTION

Après avoir vécu la colonisation, puis avoir été contraints à renoncer à leur mode de vie traditionnel sous l'autorité de la politique, de la religion ou de l'économie, les Premières Nations demeurent encore aujourd'hui la proie de préjugés maintenant centenaires, qui les condamnent à un faible développement social et culturel, voire à disparaître. On a souvent parlé péjorativement des Amérindiens en termes de personnes « qui profitent de subventions pour s'acheter des objets de "blancs" qui valent cher et les éloignent de leur mode de vie ancestral » ou encore « qui sont confinées à une dépendance économique ».

Nous avons voulu aller au-delà de ces préjugés, basés sur notre propre conception de leur identité, et aller à la recherche de valeurs culturelles amérindiennes qui nous ont jusqu'alors échappées, en raison de leur exclusion de l'espace public. En effet, les Amérindiens peuvent difficilement s'exprimer dans l'espace public, que ce soit à la radio ou à la télévision, encore moins dans les instances politiques (gouvernements fédéral, provincial ou municipal). Leur espace d'expression est souvent limité à la maison, lieu de refuge, mais aussi premier et dernier lieu de réconfort, de recueillement, de rencontre avec soi-même et leurs semblables. C'est dans cette optique que nous avons scruté les objets du foyer comme témoins de l'identité individuelle et collective. Nous mettons ainsi au jour, grâce à la générosité des femmes autochtones de différentes nations interrogées, la richesse et le potentiel que recèlent leurs objets domestiques en milieu urbain dans la ville de Québec.

Lors d'une recherche d'ethnographie des institutions guaranis, peuple autochtone du Paraguay, et paraguayennes, nous avons étudié les différentes structures locales mises en place par le peuple pour offrir aux femmes des services que le gouvernement ne pouvait leur assurer. C'est à ce moment, grâce à des rencontres avec des mères de famille et femmes autochtones, que l'expérimentation de « l'ethnologie de l'Autre et du lointain » nous a guidée dans une démarche réflexive. Parallèlement, nous avons pratiqué l'« ethnologie du proche » dans plusieurs villages autochtones du Québec, selon une approche inspirée de la psychologie communautaire. C'est toutefois lors d'une expédition scientifique écologique sur la Côte-Nord qu'est né en nous l'intérêt pour la culture matérielle domestique chez les autochtones, engendrant le sujet de notre mémoire. Défavorisée par les conditions météorologiques hivernales, notre équipe de recherche a été accueillie durant quelques jours par des membres d'une communauté innue. Cela a été l'occasion de discuter longuement de décoration intérieure et de culture avec les autochtones. Les objets qui se présentaient dans l'espace domestique semblaient témoigner fortement de l'histoire identitaire et des valeurs de ces individus.

L'étude du patrimoine domestique, et de sa mise en valeur font partie du grand domaine de l'étude de la culture matérielle. Comme chercheuse, nous souhaitons apporter une contribution au développement de nouvelles problématiques de recherche concernant la relation qu'entretiennent patrimoine domestique et expression de l'identité. « Les objets seraient impliqués dans le processus d'affirmation identitaire à divers degrés, soit dans la conservation de la mémoire, l'expression d'une appartenance, la construction d'un espace de récit, soit dans la transmission et l'apprentissage des fondements de l'identité » (Fourcade, 2006, p. 52). Il nous semble que l'intérieur domestique puisse constituer un terrain d'avant-garde pour l'étude de l'identité actuelle ainsi que pour l'étude des héritages que les autochtones ont préféré garder en mémoire ou non. Dans une société où les limites de la vie privée sont sans cesse repoussées par les technologies et les réseaux sociaux, la présence de l'ethnologue dans une maison - ou appartement - se veut un contact direct avec une manifestation qui laisse libre cours à l'inconscient dans l'affirmation de l'identité et de la culture. Fernand Dumont (1995) présente la culture comme un héritage d'où nous tirons « des moyens d'expression et d'action, un imaginaire et des croyances où nous nous reconnaissons une identité en même temps qu'une appartenance à la communauté humaine ». La culture se décrit comme un système ouvert dont les composantes sont reliées les unes aux autres en plus d'être en progression. Andrée Fortin (2000), de son côté, souligne combien, pendant longtemps, la culture s'est déclinée avant tout dans les catégories de la continuité et de la tradition. En grande proximité avec les milieux urbains dans lesquels la culture autochtone s'exporte, se médiatise et se mondialise, cette dernière risque-t-elle de se dissoudre dans la marée cosmopolite urbaine? Et qu'arrive-t-il avec les micros-sociétés qui tentent de s'intégrer et, en même temps, de se faire reconnaître ? Dès lors se pose la question de la possibilité même d'une culture commune, source de rassemblement et d'identité partagée.

L'étude des intérieurs domestiques sera donc une voie d'accès pour approfondir l'étude des mécanismes de construction identitaire de ses occupantes dans le cadre de la vie quotidienne. Puisque les objets qu'on retrouve dans cet espace privé sont porteurs d'identité, de mémoire et d'altérité, on peut les concevoir comme la projection du soi social, culturel ou personnel. « La spécificité de l'ethnologue tient à ce qu'il oriente ses recherches sur le vécu, en partant des manifestations concrètes de la vie sociale » (Bergeron, 1987). L'étude des lieux de socialisation autochtone sont considérés afin d'explorer le vécu des communautés et la diffusion de leurs objets en milieu urbain. Les nouvelles recherches en culture matérielle accordent une plus grande importance aux relations réciproques qu'entretiennent la matérialité des biens et l'immatérialité, ainsi qu'à la façon dont le matériel structure et témoigne de la mémoire et de l'identité.

Dans ce mémoire, nous nous interrogeons sur la façon dont l'identité autochtone peut s'exprimer à travers les objets de la maison et comment ces objets, à leur tour, deviennent le socle et fortifient l'identité autochtone. Nous nous intéressons à leur disposition dans l'espace, à la biographie de ces objets, à l'importance qui leur est accordée ou refusée. L'histoire bien particulière du rapport entre Amérindiens et Canadiens français a-t-elle engendrée une préférence pour certains objets traditionnels ? Cela a-t-il influencé leur façon de faire « témoigner » leurs objets dans l'espace domestique ? Peut-on considérer les objets dans une maison comme l'expression matérielle en constante métamorphose d'une identité contemporaine ? En découle-t-il un patrimoine métissé entre les individus euro-canadiens et autochtones ? Autant de questions qui nous ont motivées à faire des enquêtes sur le patrimoine domestique dans quelques demeures autochtones urbaines. Nous avons choisi de cibler les femmes autochtones vivant en milieu urbain afin de cerner les dynamismes d'un métissage entre allochtones et autochtones en Amérique française et de réfléchir sur la construction des identités contemporaines autochtones.

Encore nous pouvons nous demander, de quelle façon l'identité autochtone peut-elle s'exprimer à travers les objets de la maison ? Plus particulièrement, de quelle manière la trinité mémoire, identité et patrimoine<sup>1</sup> y sont investis par le biais des récits sur les objets ? Le but principal est d'actualiser nos connaissances portant sur l'identité et le patrimoine à travers leur rapport à la mémoire et à l'histoire pour faire l'esquisse d'un patrimoine culturel autochtone contemporain. Notre question de recherche se compose de ses éléments : l'intérieur domestique représente-t-il un lieu d'actualisation de l'identité à travers le matériel et le témoignage ? Est-ce que cela est suffisant pour permettre de considérer les similarités entre différents intérieurs, comme par exemple la manifestation d'un patrimoine collectif ? Si oui, ce patrimoine est-il réapproprié et transmis par les femmes ?

Les éléments de décoration domestique chez les Autochtones peuvent certes être regardés d'abord comme un panorama métissé, composé de leurs symboles traditionnels et de ceux empruntés aux Euro-canadiens, et vice-versa, depuis les premiers contacts jusqu'à nos jours. Notre réflexion prend toutefois racine dans l'actualité des choses. Notre hypothèse de recherche prend en considération le fait que les objets domestiques en milieu urbain jouent un rôle d'intermédiaire fondamental entre l'identité actuelle et les identités passées, les valeurs du présent et les valeurs historiques. Les objets domestiques constituent donc un patrimoine. Nous posons l'hypothèse complémentaire que la mise en valeur du patrimoine domestique peut favoriser la vie sociale et culturelle. Dans le cas du milieu urbain, des centres et des coopératives à vocation culturelle, sociale ou artistique ont été implantés et il est prévisible que la culture matérielle puisse se retrouver

---

<sup>1</sup> Bogumil Koss Jewsiewicki, lors de sa présentation pour le Séminaire de la CEFAN en 2008, nous a fait mention des glissements entre ces trois notions ce qui nous est apparu d'une grande pertinence afin de poursuivre notre réflexion.

dans ces lieux, que ce soit par l'offre des activités artisanales ou spirituelles s'y retrouvant ou par les icônes employées pour se représenter dans la ville et la société en générale. Ajoutons à cela que la « touristification » de villages et la construction d'attractions touristiques se sont avérés être des « outils de résistance culturelle ». C'est ce qui a été constaté dans le milieu périurbain de Wendake, puisqu'une « nouvelle culture matérielle, hybride, a été créée, empruntant autant aux savoir-faire traditionnels des producteurs qu'aux critères esthétiques des consommateurs » (Lefrançois, 2006, p. 92).

Afin d'arriver à répondre à notre question et à nos objectifs, le mémoire est présenté en cinq chapitres. Un premier chapitre intitulé, *La culture matérielle et l'ethnologie du privé: pour appréhender l'identité autochtone au quotidien*, se divise en quatre parties. Nous avons d'abord situé l'ethnographie de l'espace domestique parmi les approches de la culture matérielle. La discipline a connu une fulgurante évolution jusqu'à ce que les objets deviennent des acteurs. En Amérique du Nord, les objets autochtones amènent les spécialistes de l'histoire amérindienne à étudier la culture matérielle plutôt que de se référer seulement aux sources écrites provenant de l'Europe (Turgeon, 2007, p. 15). Puis, nous avons défini l'identité individuelle et collective et son rapport à la mémoire et au patrimoine, souhaitant cerner les concepts qui peuvent éclairer notre réflexion sur la culture matérielle domestique des femmes autochtones. En troisième lieu, nous avons pris soin de mesurer ces concepts à la critique post-colonialiste et d'expliquer la contribution de la psychanalyse à notre démarche. Durant cet âge de modernité, « beaucoup d'humains se sont trouvés comme placés en décalage par rapport à la culture qu'ils avaient reçue en héritage, comme devant quelque chose de contingent, discutable, transformable » (Simard, 2004, p. 68). L'approche psychanalytique nous permet de reconstruire l'histoire des discours sur les objets dans un rapport d'altérité critique, sans tomber dans le piège d'une consécration du patrimoine eurocentrique ou essentialisante. Tel qu'expliqué, nous observons donc des variables précises tout en étant souples sur leur manifestation. Enfin, en quatrième et dernière instance de ce chapitre, nous avons formulé notre question de recherche spécifique et notre cadre opératoire composé des variables à observer tout au long de cette étude.

Le deuxième chapitre intitulé, *Méthodologie et contexte de la population sélectionnée: les femmes autochtones en milieu urbain à Québec*, se divise en quatre grandes parties qui sont la méthodologie, les paramètres de recrutement de notre échantillon, la catégorisation des données et la présentation des entrevues réalisées. Dans la première partie de ce chapitre, l'ethnographie domestique est présentée comme moyen de sonder une autochtonie plus contemporaine. Nous exposons notre méthodologie d'enquête qui allie les méthodes de récit autobiographique (partiel), de témoignages sur les objets et les lieux ainsi que de biographie des objets à celles de l'observation *in situ* et participante. Sous son aspect conceptualisé, il est possible de décrire ces méthodes en reprenant les propos des coordonnateurs de l'inventaire du patrimoine



immatériel religieux (IPIR): « Nous inspirant de l'approche bien connue et répandue des récits de vie, nous avons voulu l'étendre aux objets, aux lieux et aux pratiques. Il s'agit tout simplement de demander à l'informateur de parler d'objets, de lieux et de pratiques: leur histoire, leur signification et leur valeur patrimoniale » (Turgeon & Saint-Pierre, 2009, p. 7). Par notre collaboration à ce projet d'inventaire de même qu'à celui de l'inventaire des ressources ethnologique du patrimoine immatériel (IREPI)<sup>2</sup>, nous avons pu confirmer qu'il est plus commode pour les informateurs de parler du patrimoine à partir du récit d'un objet concret, d'un lieu précis ou d'une pratique de leur vie. Cela n'empêche pas que la méthode comporte des biais à considérer tant dans la préparation des outils que dans la réalisation des entretiens et l'analyse, ce dont il sera question. Dans ce même chapitre, en deuxième lieu, avant d'entrer dans les profondeurs de notre sujet, nous présentons les critères pour notre échantillon de participantes et expliquons notre recrutement participatif. Comme la décoration domestique et la tenue des logis sont plus souvent attribuées aux femmes, c'est auprès d'elles que des enquêtes ont été effectuées. En troisième point, nous expliquons la catégorisation de nos données sans se cacher de possibles biais de recherche. L'analyse du rapport entretenu avec les objets, qui s'est effectuée par la compilation des faits et direx dans des grilles de classification ainsi que par une catégorisation des objets, est expliqué. Et en quatrième instance, nous présentons nos treize entrevues avec quatorze femmes autochtones ayant migré vers la ville de Québec.

Dans le troisième chapitre intitulé, *Contexte historique et actuel de la population à l'étude : les Autochtones du Québec en milieu urbain*, nous abordons avant tout les réalités des Autochtones en milieu urbain et ensuite, l'histoire des autochtones en mettant l'emphase sur les lois et les changements sociaux, culturels, géographiques et économiques touchant les femmes autochtones en milieu urbain. Le quatrième chapitre, *Parcours migratoire des femmes autochtones et aménagement de leur foyer à Québec* consacre un premier volet à l'analyse des processus migratoires des femmes autochtones en milieu urbain rencontrées et des objets qui ont déménagé avec elles. Ensuite, nous présentons les conditions de vie de notre échantillon de femmes et la manière dont elles se sont intégrées à Québec. Finalement, les pièces favorites des femmes rencontrées sont exposées de même que leur contenu le plus marquant, interprété. Enfin, la décoration et l'ameublement sont comparés à ceux de la communauté d'origine, ce qui permet d'analyser l'expression de soi par le matériel dans différents contextes de transition, notamment celui de l'installation en ville.

Le cinquième et dernier chapitre intitulé, *Analyse transversale et interprétation de l'expression identitaire autochtone à travers le foyer des femmes autochtones: habiter ses objets*, concerne l'analyse et

---

<sup>2</sup> Ces deux projets d'inventaires (IPIR et IREPI), orchestrés par la Chaire de recherche du Canada en patrimoine ethnologique, nous ont permis de côtoyer des autochtones de différentes nations, d'observer et de prendre part à leur quotidien de même qu'à des festivités et de réaliser des entrevues suivant les méthodes que nous avons ensuite appliquées dans ce mémoire et sur lesquelles nous reviendrons dans la méthodologie.

l'interprétation des différents univers de sens créés par les récits d'objets et d'intérieurs domestiques à la lumière de nos considérations critiques précédentes; identitaires et considérant l'aspect patrimonial. Nous nous attardons plus spécifiquement sur la manière dont le décor intérieur, les vêtements, les livres, les enregistrements de musique, les décorations et les photographies, structurent de façons différentes les processus de mémoire et d'oubli qui interfèrent sur la construction de l'identité. Le chapitre cinq est présenté en quatre parties. D'abord, nous proposons des catégories d'objets pour en comprendre leur importance identitaire. Par la suite, une interprétation des objets préférés de nos collaboratrices est présentée. En troisième lieu, le témoignage de la vie sociale et mémorielle des objets autochtones pointe les valeurs, les processus d'acquisition, d'utilisation et de conservation auxquels ils sont associés. Et enfin, l'efficience de notre démarche de catégorisation, les thèmes communs exprimés par les récits d'objets et les récits autobiographiques permettent d'aborder l'identité actuelle et les formes de requalification patrimoniale.

Finalement, en conclusion, nous expliquons que nos recherches nous permettent d'éclairer le rôle identitaire de ces objets, leur effet structurant sur la mémoire et, plus généralement, sur la gestion du passé au sein des familles autochtones et sur leur intégration en milieu urbain.

## **CHAPITRE I : La culture matérielle et l'ethnologie du privé, pour appréhender l'identité autochtone au quotidien**

Dans cette recherche, nous nous demandons si la conservation, l'utilisation, la mise en valeur et la transmission des objets domestiques des femmes autochtones vivant à Québec jouent un rôle important dans la reconstruction d'une identité culturelle nourrie d'un métissage culturel entre les nations autochtones et les allochtones. Cela signifie que nous allons aborder prioritairement les domaines des cultures autochtones, de la culture matérielle – pour ne pas dire de la culture matérialisée – et de l'ethnologie de l'espace domestique. La projection des souvenirs chez plusieurs femmes et familles autochtones à travers leurs objets domestiques devraient nous permettre de relever dans leurs témoignages les mécanismes identitaires de création de nouveau patrimoine familial, réactualisé ou non en milieu urbain.

Notre idée de départ est que ce patrimoine distingue plus qu'il n'assimile les femmes autochtones des valeurs hypermodernes de la société québécoise. L'étude des objets de l'intérieur domestique comme repères de l'identité est partie intégrante d'un grand domaine en continuelle effervescence : celui de la culture matérielle. Les ouvrages sélectionnés pour faire le bilan critique du sujet touchent d'abord aux aspects théoriques de la recherche, c'est-à-dire aux réflexions sur les fonctions des objets dans une culture. De manière générale, nous avons choisi des travaux récents jugés pertinents pour présenter les débats de notre domaine d'étude, et décrire les principaux courants, tels que développés dans les recherches au Québec, afin de démontrer l'intérêt de notre sujet de recherche.

### **I.1. Les études sur la culture matérielle : du Québec à l'international**

Historiens, archéologues et ethnologues de l'Université Laval et d'universités canadiennes ont d'ores et déjà démontré leur intérêt pour l'histoire de leur(s) discipline(s), dans lesquelles s'insère le développement du champ d'étude de la culture matérielle, et offrent différentes synthèses historiographiques (Dupont, 1993, 1997, 1986; Pocius, 1997; Moussette, 1979, Martin, 1979; dans Séguin, 1983; Mathieu, 1997, 2001; Dupont & Mathieu, 1999; Simard, 2004; Roberge, 2004, Desdouts & Roberge, 2004; Bergeron, 1987, 2005; Debary & Turgeon, 2005; Gadbois, 2014). Sans aspirer à une couverture exhaustive, nous allons souligner ici des courants marquants et des chercheurs qui ont contribué à l'avancement du champ de la culture matérielle connexe à celui de la muséologie et de l'étude de la vie quotidienne.

Malgré qu'au 19<sup>e</sup> siècle prévalaient déjà en Europe la recherche d'identité et la mise en valeur des arts et traditions populaires, c'est au siècle suivant que l'intérêt pour les objets de la vie domestique et industrielle qui nous entoure, ou « ethnologie du proche », s'est développé au Québec (Desdouits & Roberge, 2004; Mathieu, 2001). « En général, les objets de la vie quotidienne représentent peu d'intérêt pour la population qui les possède, jusqu'à ce que " quelqu'un ", souvent un " étranger " du lieu, attire l'attention sur ses " trésors " » (Mathieu, 2001, p. 9). C'est ce qu'a fait d'abord l'anthropologue et ethnographe Charles-Marius Barbeau en débutant les grandes collectes d'objets en 1920 (Dupont & Mathieu, 1999, p.120-144) jusqu'à ce que la culture matérielle devienne un champ d'étude. En 1940, l'apparition du folklore et de l'ethnologie à l'Université Laval, qui met alors l'emphase sur la collecte et l'étude de la culture de tradition orale, produit un effet d'entraînement sur les musées québécois qui se constituent légalement et prennent en main le champ de la culture matérielle pendant près de trente ans (Bergeron, 2005; Mathieu, 2004).

Soutenant parallèlement cette mutation, la réalisation d'inventaires, tels des « actes culturels profonds », s'est effectuée en quatre actes dans la chronologie au Québec (Simard, 2004). D'abord, la Commission des monuments historiques s'est intéressée aux productions immobilières « historiques et artistiques » (1922 à 1930), sous l'élan de l'archiviste Pierre-Georges Roy. Ensuite, Gérard Morisset et Jean-Marie Gauvreau ont dressé des sections de l'inventaire de ressources naturelles et industrielles (1937 à 1941), celles concernant respectivement les œuvres d'art et l'artisanat (Bergeron, 2005, p. 20; Simard, 2004). Gauvreau démontre notamment dans son ouvrage *Les intérieurs de demain* (1929) les façons de voir et d'habiter un lieu. Il expose l'importance du mobilier dans la vie quotidienne et donne des suggestions pour l'amélioration du mobilier et l'organisation d'une école d'ébénisterie. Ce premier inventaire plus systématique du gouvernement québécois a la particularité d'avoir contribué au repérage des objets *in situ*, tenant compte de leur contexte fonctionnel auprès de leurs propriétaires ou de leurs utilisateurs (Simard, 2004, p. 13). Cette inclusion des objets immobiliers et mobiliers, des pratiques techniques, artisanales et domestiques fait en sorte que la population prend conscience de sa contribution au bien collectif (Mathieu, 2001).

Par ailleurs, la notion de patrimoine, peu abordée jusque-là par l'ethnologie, connaît une profonde mutation durant les années 60-70. L'avènement de la société de consommation, le déclin de l'influence religieuse et la montée de la question identitaire nourrissent, au Québec, un intérêt chez les chercheurs et le gouvernement pour l'identification d'un patrimoine national, non pas sans une continuité avec la ferveur nationaliste à l'origine de la naissance de l'ethnologie (Bergeron, 2005). Désormais, un nombre important de biens mobiliers et immobiliers et de traditions héritées du passé canadien-français accèdent à un statut particulier, celui de patrimoine culturel. Ce patrimoine fait référence à un héritage collectif qui contribue à la spécificité culturelle

des sociétés et des civilisations. Ce travail de découverte du patrimoine nécessite une mise à distance des objets d'une culture, accompagnée d'une intention de les interpréter.

Il faut attendre la décennie 1970 pour que l'ethnologie réintègre l'étude de la culture matérielle à ses corpus alors abondamment composés de travaux sur la littérature orale suivant une méthode historico-géographique (Mathieu, 2004; Lessard, 1998; Bergeron, 2005, Dupont & Mathieu, 1999, p. 132). Ce retour est associé à un mouvement de fierté de la culture francophone qui trouve la même résonance en France (Mathieu, 1997, p. 44). Les ethnologues démontrent que les objets sont également porteurs de la mémoire collective, cherchant leurs sources dans la tradition française tel que pour le champ de l'oralité, sans que ne tombe la distinction dichotomique entre les deux champs d'études (oral, matériel) pourtant complémentaires. Des cours à propos de la culture matérielle sont dispensés par Jean-Claude Dupont à l'Université Laval, intéressé par les artisans et la culture populaire tant des Québécois que des Amérindiens, (Dupont, 1979, 1986, 1993, 1995, 1997), ainsi que par Michel Lessard à l'Université du Québec à Montréal, qui a travaillé sur les meubles anciens et les maisons du Québec (Lessard, 1972, 1994, 1998, 2000). L'arrivée de Jean-Claude Dupont en 1968 renforce le domaine de la technologie culturelle<sup>3</sup>, par son intérêt pour les objets artisanaux, et de Jean Simard, qui lance des études sur les signes matériels de pratiques dévotes, et annonce une expansion de l'étude de la culture matérielle.

Poursuivant l'inventaire amorcé sommairement par les anthropologues, ethnologues et folkloristes Massicotte et Barbeau près de 60 ans avant, Jean Simard lance des enquêtes exhaustives pour inventorier les croix de chemin au Québec à partir de 1972 dont il fait état dans son livre, *Le Québec pour terrain : itinéraire d'un missionnaire du patrimoine religieux* (Simard, 2004). Cet inventaire, prolongé à l'est en Acadie et à l'ouest au Manitoba francophone, avait pour objectif de déterminer la présence d'une corrélation religion/langue-croix. Simard émet l'hypothèse de l'existence d'une relation entre la répartition des croix de chemin et celle de la population francophone. Accompagné d'étudiants chercheurs sur les chemins, il a observé la présence du religieux dans l'organisation du territoire en général jusqu'à ses manifestations dans l'art populaire et aux menaces qui pèsent sur le patrimoine « estimant qu'il n'y a pas d'ethnologie scientifiquement construite sans ethnographie rigoureuse » (Simard, 2004, p. 2). Simard distingue dans les objets de piété du quotidien une particularité, soit que ceux qui sont destinés à l'âme se retrouvent dans l'intimité de la chambre à coucher. Ensuite il les répertorie en trois catégories : (1) ceux qui avaient un usage strictement privé, (2) ceux qui un usage plus large dans la vie domestique, et enfin (3) ceux qui servaient à des fins communautaires. En dernière partie de cet ouvrage représentant une synthèse des investigations sur ces sujets lui étant chers, il

---

<sup>3</sup> Le champ d'étude de la technologie culturelle était déjà ouvert en 1964 avec le costume et le folklore matériel traité par Madeleine Doyon.

est dommage qu'une contribution possible des autochtones, quoique non francophone d'origine, ne soit pas évoquée. Son ouvrage démontre bien le passage d'un intérêt pour les manifestations religieuses à un intérêt pour la culture locale des canadiens-français.

Pendant cette même période, le gouvernement du Québec organise des grands inventaires gouvernementaux, connus sous le nom de « *Macro-inventaire du patrimoine québécois* » et des projets de mise en valeur de sites historiques, auxquels participeront Simard et Dupont. Ces interventions gouvernementales dans le domaine de la culture matérielle naissent de la *Loi sur les biens culturels* de 1972, qui mène à la création, la même année, de la Commission des monuments historiques, qui est devenue par la suite la Commission des biens culturels. Une muséologie visant à sensibiliser à la culture populaire voit le jour, ce qui débouche sur la création de diverses catégories de patrimoine (architectural, naturel, archéologique, industriel, immatériel, etc.). La notion de patrimoine s'étendait alors à des ensembles plutôt que de se limiter à des bâtiments isolés (Nora, 1984, p. 2; Fourcade, 2005, p. 20). Tel que le mentionne Pierre Nora dans l'introduction à ses trois tomes *Lieux de mémoire* (1984), la notion du patrimoine a basculé jusqu'aux « frontières de l'incertain » en l'espace d'une décennie. Nora souligne alors que: « Le Larousse de 1970 limitait encore le patrimoine au " bien qui vient du père ou de la mère " ». Le Petit Robert de 1979 en fait « la propriété transmise par les ancêtres, le patrimoine culturel d'un pays ». D'une conception très restrictive des monuments historiques, « on est passé, soudainement, avec la convention sur les sites de 1972, à une conception qui, théoriquement, pourrait ne rien laisser échapper » (Nora, 1984, p. 2). Il est possible de déduire que l'étude de la culture matérielle et l'avènement de lois et de définitions du patrimoine suivent une évolution parallèle.

Cette même année, 1972, le ministère des Affaires indiennes, conjointement avec certains artisans indiens, élaborait le « Plan de développement des arts et de l'artisanat des Indiens du Québec ». Michel Noël, ethnologue qui a passé son enfance dans les réserves de Maniwaki et du Lac Rapide, agissait alors comme intermédiaire auprès des artisans amérindiens du Québec pour mettre en place ce plan de développement. Son livre *Art décoratif et vestimentaire des Amérindiens du Québec : XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles* tente de retracer les étapes d'une acculturation de la vie quotidienne. Au XVI<sup>e</sup> siècle, l'authenticité inspirée de l'environnement est encore plutôt intacte, alors qu'au XVII<sup>e</sup> siècle l'Amérindien n'a déjà plus sa propre conception du monde, du temps, de l'espace, du travail, de l'esthétique. À travers la transformation de l'art décoratif et des vêtements amérindiens, il développe l'idée de la disparition graduelle du caractère magico-religieux des motifs sous l'influence des nouveaux objets, matériaux ou techniques venus d'Europe. Les techniques traditionnelles subsistent « souvent d'une manière bâtarde », à travers le folklore pour touristes. Par exemple, le motif de l'arbre de vie perlé (Noël, 1979, p. 163) était réalisé pour être vu par le porteur, alors que dans la culture du

spectacle et suivant la mode actuelle, le même motif est perlé pour être vu par les autres, soit à l'inverse du porteur. Les motifs floraux des Amérindiens, sous l'influence de l'enseignement des religieuses, ont même été adaptés aux goûts de la Renaissance française. L'analyse brève de l'auteur sur le rôle du troc dans la transformation de l'art décoratif et les conséquences du prêt-à-porter européen nous intéresse puisqu'elle est en continuité avec ce que nous retrouvons dans les intérieurs autochtones urbains. L'intérêt de son livre, qui mélange documents et souvenirs, est de présenter une image qui transcende celle du « sauvage » tout en demeurant très générale et essentiellement descriptive.

La création au sein du ministère des Affaires culturelles d'un Service d'inventaire permet à Bernard Genest, alors ethnologue à ce ministère, d'entreprendre un relevé de la culture matérielle dans toute la province en 1977 (Dupont & Mathieu, 1999, p. 127, Mathieu, 2001). Plusieurs outils de classification des objets domestiques voient le jour, dont le *Guide d'inventaire des objets mobiliers* (Genest, 1994) un instrument destiné au travail sur le terrain pour les chercheurs qui ont à inventorier des collections *in situ* et qui doivent procéder à leur analyse. Servant à davantage que simplement classifier, différents ouvrages apprennent au chercheur à lire les objets. Les nouveaux inventaires extensifs nationaux, spécialement adaptés au patrimoine ethnologique<sup>4</sup>, permettent aux objets d'être inventorié *in vivo*, dans leur contexte relationnel et territorial (Simard, 2004). À l'aube de ces années 1980, dans une rencontre des musées nationaux en France, Jean Cuisenier qualifie le patrimoine ethnologique, quoique nommé patrimoine ethnographique : « [...] à la différence des autres formes de patrimoine, qui consistent en œuvres, le patrimoine ethnographique est un *patrimoine vivant* un ensemble de compétences qui pour s'actualiser requiert les performances d'hommes et de femmes vivants » (Cuisenier, 1980, p. 159, cité par Roberge, 2004). Ce qui s'accorde avec le changement de vision dans la manière d'appréhender la collecte en culture matérielle au Québec.

S'ensuivent les études des métiers artisanaux sous la direction de Jean-Claude Dupont dont l'ouvrage *L'artisan forgeron* (1979) aborde les aspects techniques et les traditions entourant les métiers du fer. Il s'agit d'une étude historique qui nous démontre l'adaptation des métiers du fer au métier de forgeron dans le Canada au cours des âges. Dupont débute par une étude de la maison d'artisan et de la boutique de forge, dont les formes architecturales ont suivi l'évolution des maisons domestiques québécoises. « Dans la forge, outre le rameau bénit, la chaudière à eau, la portion d'avoine pour le cheval rétif, les avis publics, la croix, le « fallot » de sapin à enfumer la boutique pour en chasser les mouches pendant l'été, le pot d'allumettes de

---

<sup>4</sup> Nous entendons par patrimoine ethnologique: « l'ensemble de biens, matériels ou symboliques, qui sont faits pour être transmis, en ajoutant qu'il se construit dans une tension entre deux modèles principaux, un modèle savant et institutionnel qui décline au singulier et vise l'universel et un modèle social qui se décline au pluriel et vise au particulier... [il] désigne surtout un ensemble de repères transmissibles qui produisent un rapport social et culturel spécifique au temps. » (Rautenberg, 1998).

cèdre pour les fumeurs et, souvent, l'ardoise pour y inscrire les comptes, on trouvait également l'image du saint protecteur du forgeron » (Dupont, 1979, p. 10). Cette culture matérielle fonctionnelle et religieuse devient l'inspiration d'objets magiques dans les nombreux contes qui concernent le personnage du forgeron. La forge en plus d'être un lieu de techniques de consommation, était un lieu de société, de maquignonnage, de discussions et de divertissements. Nous tentons d'établir un parallèle avec les ateliers des femmes autochtones artisanes en milieu urbain, sachant que la portée sémantique ne peut être de même ampleur, la société n'étant plus dépendante des techniques artisanales après l'industrialisation. Encore peut-on dire que le forgeron urbain a évolué vers la mécanisation plus rapidement que le forgeron rural. Celui qui avait une telle aura sociale, qu'il pouvait agir à titre de guérisseur sur les chevaux et les autres animaux de la ferme, mais également auprès de familles « avec toute la mystique consacrée » (Dupont, 1979, p. 246), se fait de plus en plus introuvable. Son œuvre relate les contacts avec les Amérindiens, notamment lorsqu'il est question des armuriers, qui du XVII<sup>e</sup> jusqu'au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, ont joué un rôle primordial dans les établissements nouveaux en menant la traite avec les Amérindiens (Dupont, 1979, p. 155-156). Cependant, son discours quant à l'avenir des professions traditionnelles dans la société ne semble pas faire de place à une adaptation possible de celles-ci dans une société industrielle.

L'inventaire systématique *Les artisans traditionnels de l'est du Québec* de Genest, Bouchard, Cyr & Chouinard, (1979) est dans cette logique de prospection et s'inspire de l'étude *Les apprentis artisans à Québec, 1660-1815* (Hardy & Ruddel, 1977), qui définissait l'évolution de ces métiers en trois phases. La première caractérise les métiers essentiels aux fonctions vitales, la deuxième l'apparition de nouveaux métiers plus personnalisés et associés au luxe et la troisième est une phase pouvant être qualifiée de production préindustrielle. Les grands secteurs de l'activité artisanale (bois, métal, pierre, cuir) y sont représentés et les gens de métiers identifiés. Certains métiers tels que le forgeron, le ferblantier, le cordonnier, ont mérité une plus grande attention. Et le statut des « artisans traditionnels » est défini à partir des composantes parmi bien d'autres d'une culture en perpétuelle mutation. Animés d'un sentiment d'urgence et d'une volonté de conservation et de protection, les auteurs considèrent impossible d'« enrayer le mouvement actuel qui fera vraisemblablement disparaître ces activités si caractéristiques de la culture québécoise » (Genest, Bouchard, Cyr & Chouinard, 1979, p. 8). Selon les auteurs, si les artisans refont surface dans certaines régions, ce sera sous la pression d'organismes extérieurs. En contrepartie, ils ne pourront récupérer leur place d'antan dans le mode de production et la hiérarchie sociale. Ces inventaires fourmillants s'inscrivent dans une opération cohérente, *Le Macro-inventaire du patrimoine québécois*, un mouvement d'identification, de protection et de mise en valeur du patrimoine québécois par la Direction générale du patrimoine (Roberge, 2004; Simard, 2004; Bergeron, 2005; Martin, 1979). Peu après le tenue de ces grands inventaires, les activités ministérielles



se régionalisent, à la suite de la Loi sur l'aménagement et l'urbanisme (1979), ce qui correspond à des inventaires localisés (Simard, 2004, p. 13).

Puis, dans la décennie quatre-vingt, l'avènement de politiques de multiculturalisme et de citoyenneté amène les chercheurs des sciences sociales à s'intéresser au patrimoine de minorités culturelles (Roberge, 2005). L'ethnologie de l'interculturalité fait son apparition à l'Université Laval avec les travaux de Lucille Guilbert sur la médiation culturelle et les rapports interethniques jusqu'à ses plus récentes recherches (Guilbert, 1991, 2005, 2012; Vatz Laaroussi, M., Bernier, E., Guilbert, L., 2013). Les études portant sur la culture matérielle font alors partie intégrante de l'histoire sociale et concernent une pluralité de domaines (ethnologie, sociologie, communication, archéologie) qui souscrivent à replacer l'objet patrimonial dans un contexte de société. Le patrimoine couvre des objets dont l'histoire est de plus en plus récente. Puis un phénomène d'engouement social amène des redéfinitions multiples appelées « *l'explosion du patrimoine* » par l'historien Pierre Nora, et qui inclut la mémoire en l'histoire, unissant patrimoine et société. La recherche-action, qui place l'action culturelle comme une étape de la recherche, prend son ancrage accordant un nouveau dynamisme à la recherche. Subséquemment, le champ de la culture matérielle fait place à l'archéologie historique, avec le chef de file Marcel Moussette qui intègre l'Université Laval en 1981. L'archéologie historique est née dans les années 1950 d'une volonté d'exploiter les objets matériels des archéologues, mais aussi les sources orales des ethnologues et les sources écrites des historiens. La culture matérielle est également à la source du développement de la muséologie à l'Université Laval alors que la muséologie de l'Université de Montréal se fonde plutôt sur l'histoire de l'art (Dupont & Mathieu, 1999, p. 128, Bergeron, 2005).

Les recherches multidisciplinaires amorcées à cette époque ont permis de mieux rassembler les éléments des cultures européennes et amérindiennes pour en arriver à produire une histoire cohérente, critique, et riche. Elles donnent lieu aux premières études intégrant la notion de métissage culturel. *Le chauffage domestique au Canada : des origines à l'industrialisation* (1983) de Marcel Moussette s'inscrit dans le chemin tracé par Massicotte, Séguin et Barbeau. Les Amérindiens qui se sont adaptés avant l'arrivée des blancs sont les sujets d'une première partie, quoique marginale, de l'ouvrage qui couvre les premiers contacts, l'apport des Français en Nouvelle-France et finalement la période de la Conquête jusqu'à la confédération pendant laquelle l'établissement des Anglo-Saxons et l'industrie ont contribué à accélérer l'urbanisation. L'auteure souhaite montrer les adaptations et les échanges d'un groupe culturel à l'autre et privilégie une vision intégrée des traits culturels entourant le chauffage plutôt que de retracer son évolution historique. Après avoir expliqué toutes les composantes techniques des combustibles au transport du feu, Moussette pénètre les différentes habitations, leur confort et approche l'aspect des rites et des croyances. Pour ce qui est des rôles utilitaires du feu, le chauffage intérieur et la cuisson des aliments a été vivement touché chez les Amérindiens par l'importation des techniques européennes imposant un nouvel équilibre et initiant un phénomène de

changements profonds apparenté à celui de l'acculturation. Moussette relate les rôles multiples que revêtait le feu chez les Amérindiens, plus particulièrement chez les Hurons-Iroquois. En effet, l'approvisionnement en bois de chauffage dépendait majoritairement des femmes, ce qui allouait à ce combustible un rôle dans le rituel du mariage (Moussette, 1983, p. 25). Un rituel du feu nouveau était accompli lors des fêtes du Nouvel an et était associé au sacrifice « du chien blanc ». À la suite de l'adoption des objets européens, il relate que « même en 1888, alors que les instruments comme le miroir ardent, le briquet d'acier et les allumettes chimiques auront été introduits chez les Amérindiens, les Onontagués continueront d'utiliser, pour la cérémonie du feu nouveau, leur ancien appareil à friction » (Moussette, 1983, p. 26). Quoique cette étude approche les phénomènes de métissage avant son temps, il y a une limitation évidente, les informations écrites sont basées sur la conception des explorateurs, missionnaires et Français. De plus, ils étaient surtout en contact avec les Amérindiens de l'est du pays, soit les Hurons-Iroquois qui vivaient en maison longue et les Montagnais en hutte. La réflexion sur la question du multiculturalisme menée par Elli Köngäs-Maranda au moyen du concept « d'ethnologie » qui « apparaît comme une zone interstice entre l'anthropologie et le folklore où on s'intéresse principalement aux frontières entre les cultures » (Köngäs-Maranda, 1982, p. 160, cité dans Roberge, 2005) trouve son sens afin de nuancer cette intéressante étude.

Dans la décennie suivante, en 1990, les travaux de Laurier Turgeon, en tant qu'ethno-historien, unit les approches interculturelles et historiques. Ses recherches traitent des transferts culturels, décentrant les notions patrimoniales et approfondissant ses métissages qui se construisent dans les espaces de contacts (Turgeon, 2005, 2004, 2003). L'évolution des études en culture matérielle, tant au Québec que sur le plan international, se développent à un rythme accéléré dans plusieurs disciplines des sciences humaines et sociales conduisant aussi certains axes de reconnaissance du patrimoine. Nous proposons de résumer les quatre approches identifiées par Laurier Turgeon qui synthétisent bien les différentes orientations des recherches en culture matérielle : 1) l'objet témoin (fonction primaire et symbolique; reconstitution historique), 2) l'objet signe (un signe; sens, fonction d'énonciation et cognitive, sémiologie et structuralisme), 3) l'objet social (pouvoir d'action et phénoménologie, iconicité, transitivité et recontextualisation sociale et culturelle) et 4) l'objet mémoire (qui remémore le passé, l'oubli, les objets sont requalifiés et la mémoire reconstruite) (Turgeon dans Debary & Turgeon, 2007, p. 14).

Nous allons débiter avec la présentation de l'objet témoin, l'usage premier de l'objet matériel pour la recherche et aussi puisque l'intérêt pour la culture matérielle comme champ d'études s'est d'abord manifesté en Amérique du Nord à travers les travaux de l'anthropologue Franz Boas. Pour Boas et ses élèves, l'objet avait, dans les sociétés dites « non-civilisées » - donc « sans écriture ni histoire » - le rôle de témoin. Conserver et observer les objets collectés au sein de peuple dont l'avenir était menacé (entre autres par la

colonisation de leur territoire) permettaient de préserver des connaissances à propos de leurs systèmes de croyances, de leurs rituels et de leurs modes de vie (Turgeon dans Debary & Turgeon, 2007, p. 15). Cet engouement pour la culture matérielle et les traditions se sont perpétués dans le Canada français, notamment par le biais des travaux de Robert-Lionel Séguin (1973) et de Jean-Claude Dupont (1979, 1986, 1993, 1995). Pour ces ethnologues, les objets de prédilection sont ceux qui proviennent des milieux populaires, spécifiquement les objets d'artisanat, qui sont des témoins, préservant le savoir d'un peuple et ses schèmes mentaux particuliers.

L'objet est graduellement perçu comme un agent actif de communication plutôt que comme une simple trace du passé. Cela nous conduit à la deuxième approche, soit l'objet signe, l'alter ego du signe en linguistique. Dans cette deuxième approche, ce sont les récepteurs autant que les concepteurs de l'objet qui lui donnent son sens (Turgeon dans Debary & Turgeon, 2007, p. 19). La dualité entre conception du fabricant et réception de l'utilisateur dans la construction du sens de l'objet a été au cœur de plusieurs débats en ethnologie. Dès le début des années quatre-vingt, les chercheurs canadiens en culture matérielle ont perdu de l'intérêt pour le fabricant et la fabrication des objets, pour s'intéresser plutôt à leur sens, soit à leur fonction sémiologique<sup>5</sup>. En 1986, les thématiques reliées à l'archéologie historique inspirent de nombreuses études sur la culture matérielle, puis voient le jour les premières thèses d'ethnologie appliquées à des sujets muséographiques (Dupont, 1997, p. 28). Dans son article intitulé « sens et contresens », Marcel Moussette, résout certains problèmes dans les études sur la culture matérielle, en redéfinissant les fondements de l'approche contextuelle. Alors que plusieurs chercheurs ont du mal à distinguer utilisation et fonction de l'objet, Moussette propose une démarche systématique s'adressant aux ethnographes sur le terrain et apporte une nuance à chacune des dimensions. « Sans confondre les deux ordres de réalité, on pourrait en arriver à la synthèse du comportement des objets tels que perçus par un observateur notant leurs usages et par un utilisateur se définissant leurs fonctions » (Moussette, 1997, p. 18).

Les études de Jean-Claude Dupont portent quant à elles sur les savoir-faire populaires, les artisans, les métiers et les occupations domestiques, et visent à atteindre la pensée et les processus cognitifs derrière l'objet, ce qui se rapproche de l'analyse sémiologique. Dans son article intitulé, *Le sens de l'objet (exemple : le tisonnier)* (1985), Dupont étudie l'évolution de cet objet à la fois en regard de ses fonctions techniques (son adaptation à la transformation de la taille des feux à travers les époques) et de ses fonctions magiques (son

---

<sup>5</sup> Cette idée de classer les objets selon leur utilisation et le contexte et non selon leur fonction a une origine reculée et colonialiste. En 1749, le naturaliste suédois Pehr Kalm avait, lors de ses explorations en Amérique du Nord, (de Montréal jusqu'à Charlevoix, sans omettre de visiter les colonies de Québec), émis des théories à propos de l'aménagement intérieur, évoquant l'idée que les objets puissent être catégorisés comme nomades ou sédentaires selon leur utilisation.

utilité pour faire brûler une croix qui fera fuir le diable). Il relève une soixantaine de fonctions techniques et imaginaires tournant autour du tisonnier. Des intellectuels comme Roland Barthes (1985) et Jean Baudrillard (1968), adeptes de l'analyse contextuelle, étudient l'objet qui, comme le mot, a la capacité de produire un sens et possède un pouvoir de représentation, ainsi qu'un pouvoir d'action sur les processus cognitifs. Objets et traditions, regroupés en une culture, peuvent alors être lus et décodés comme un texte, afin d'être analysés dans leur contexte. C'est ainsi que les objets se déclineront en signifiants / signifiés, en communication / cognition, comme on le retrouve dans le langage pour la linguistique. Jean Baudrillard, dans *Le système des objets* (Baudrillard, 1968), s'intéresse au système sémiologique, ou plutôt sémiotique, qu'instaurent les objets. Baudrillard réfléchit en profondeur sur le rapport entretenu avec les objets de la maison, les décors, l'espace, les couleurs, et sur ce qu'ils révèlent à propos des besoins physiques et philosophiques chez ceux qui habitent un lieu quelconque. L'analyse immanente représente un autre axe de recherche, et tente de décrire le processus permettant à l'objet social de manifester sa signification et de la rendre explicite. Pour mieux comprendre, l'objet possède *a priori* le sens qui est produit en grande partie par le contexte.

Néanmoins les objets s'inscrivent également dans des rapports sociaux, et pas seulement dans des structures langagières. Pour Bourdieu, qui a étudié les fonctions sociales de l'objet (Turgeon dans Debary & Turgeon, 2007, p. 22), la pensée participe à la construction de l'objet et à son utilisation dans les pratiques sociales, puisque l'objet détermine lui aussi la pensée, dans un rapport dialectique. Qu'importe la catégorie à laquelle il se rattache, l'objet agit sur le monde et dans le monde. Une approche sociale de l'objet est utilisée dans *La vie des objets* de Thierry Bonnot (2002), où l'auteur utilise la notion de biographie afin de déceler chacune des étapes de la vie des objets, sans égard aux catégories auxquelles ils appartiennent. Porteurs d'un récit en eux-mêmes, ce sont alors les objets qui socialisent l'individu et structurent la vie sociale.

En 1990, dans le Canada anglais, Gérald Pocius remet en question les approches en culture matérielle axées sur la confection et la matérialité de l'objet, plutôt que sur ses fonctions sociales. Il propose l'approche biographique pour étudier plus objectivement les objets artisanaux chez les autochtones. Il questionne également la démarche de l'ethnologue dans son étude d'une culture matérielle, prenant en considération que l'industrie du tourisme en expansion, a une incidence sur les représentations qu'on se fait du patrimoine. Selon l'auteur : « Toute nouvelle perspective en culture matérielle doit reconnaître que nous sommes tous des touristes culturels, à la recherche de liens entre conception et valeur et l'échange qui prévaut entre l'hôte et le client dans le monde touristique n'est pas sans rappeler notre propre démarche, dans nos enquêtes, entre le chercheur et son informateur » (Pocius, 1997, p. 252). L'ethnologue a donc la tâche de se positionner face à sa discipline ainsi que face à la position politique et à l'environnement de son interlocuteur, notamment dans sa recherche de l'objet comme celui d'une culture introjectée.

C'est en réponse aux analyses sémiotiques et structuralistes que Pierre Bourdieu et Christopher Tilley, s'inspirant des travaux de Pierre Bourdieu portant sur l'esquisse d'une théorie de la pratique et sur le rôle des objets dans la construction de rapports sociaux, va jusqu'à se questionner sur la manière dont les objets socialisent l'individu et structurent l'ensemble de sa vie sociale : « Plusieurs perspectives contemporaines en sciences sociales proposent de dépasser une lecture symboliste des objets en défendant l'idée selon laquelle ils sont au cœur des rapports sociaux. Ces dispositifs auxquels ils prennent part, ces théories donnent aux objets une place d'égalité avec les humains dans leur capacité à construire le monde. » (Debarry & Turgeon, 2007, p. 2). Ainsi peut-on croire que les objets conditionnent également certains rapports sociaux entre enquêteur et enquêté.

Cette dialectique est au cœur de l'étude de l'objet social. Notons qu'encore aujourd'hui, nous opposons souvent la sphère matérielle à celle de l'immatérielle dans notre conception du patrimoine, non loin de nous rappeler la dichotomie entre l'étude de l'oralité versus celle de la culture matérielle. Le patrimoine immatériel est pourtant un complément indissociable du patrimoine matériel. Daniel Miller plaide pour une théorie de la matérialité, tirée de Hegel et de Marx, entendant dépasser la distinction entre sujet et objet en la remplaçant par une dialectique « d'objectification » par laquelle nous créons les « choses » qui nous créent en retour. « Tout ce qui a lieu dans l'objectification est un processus temporel dans lequel l'acte de créer la forme crée la conscience [...] et transforme de ce fait la forme et la conscience de soi de celui qui a la conscience [...] » (Miller, 2001, p. 9). Ainsi, plutôt que de voir la culture matérielle comme une projection des relations symboliques ou sociales (comme dans l'anthropologie symbolique), Miller postule que nous voyons les humains et l'environnement comme se constituant mutuellement. Selon l'auteur, le monde de la culture matérielle est trop vaste pour qu'on lui applique des théories et des classifications et il doit être analysé dans sa diversité. Pour Daniel Miller, l'étude de la consommation remplacera, au XXI<sup>e</sup> siècle en anthropologie, l'étude de la parenté. Plutôt que de diaboliser la consommation, il en nomme les bénéfiques, soit d'élargir les possibilités d'action et l'espace des individus, favorisant l'émergence d'une nouvelle culture, celle de la consommation, dans le monde contemporain (Miller, 1987, 1998, 2001).

C'est l'intérêt pour les fonctions sociales de l'objet qui caractérise le courant le plus important de ces trente dernières années. Cependant, cela n'a pas empêché le développement d'une quatrième approche; celle de l'objet-mémoire. Puisque les objets structurent la pensée et les rapports sociaux, les ethnologues qui côtoient souvent de près la muséologie se tournent bientôt vers la notion de mémoire, qui serait elle aussi structurée par les objets. De nombreuses études ont porté sur la construction de la mémoire collective, s'intéressant aux

monuments, musées et sites patrimoniaux, appelés également « lieux de mémoire » (Nora, 1984) et, en anglais, *heritage* (Lowenthal, 1985). Ces approches s'intéressent davantage au domaine collectif que personnel, traitant du rapport entre la mémoire collective et les sites, et non des objets, ce qui permet de développer un récit historique plus près de la communauté. Contrairement aux autres approches de la culture matérielle nommées précédemment et qui ont suscité beaucoup d'intérêt au cours des trente dernières années en sciences humaines et en linguistique, les études sur la relation entre mémoire et objets matériels ont intéressé bien peu de chercheurs anglophones ou francophones (Debary et Turgeon, 2007, p. 2). Dans cette approche peu développée jusqu'à maintenant, et qui nous intéresse particulièrement, les objets de la maison et la décoration intérieure, par exemple, sont étudiés en tant qu'éléments dont l'ordonnance hiérarchise les souvenirs (Fourcade, 2006 ; Marcoux, (dans Miller, 2001)).

Si l'émergence des quatre approches de la culture matérielle semble correspondre en certains points à une évolution dans le discours scientifique sur la culture matérielle – ou du moins à des changements dans les champs d'intérêt de l'ethnologie au Québec et en Amérique du Nord – les études portant sur l'objet-social et celles portant sur l'objet-mémoire empruntent des chemins qui correspondent à mes objectifs de recherches. En effet, nous avons voulu nous pencher sur la capacité des objets à structurer les rapports sociaux et la vie quotidienne dans le cadre de ce travail dont les finalités sont d'arriver à cerner l'importance du patrimoine familial face au sentiment d'identité. Certes, nous avons à réfléchir à une éventuelle conciliation entre ces deux dernières approches.

Nous sommes conscients que chacun des objets que nous découvrons durant la recherche n'est pas forcément une pièce qui a traversé plusieurs époques et qui a le calibre pour intégrer une collection muséale. Cependant, en posant le regard sur la vie de l'objet lui-même et non sur la société qui le confectionne, l'approche biographique vient résoudre le problème de la dichotomie entre la recherche sur la production technique de l'objet industriel et la recherche sur sa production sociale et culturelle. En effet, c'est l'évolution du statut d'un objet, puis son rôle dans la société étudiée, qui doivent être au cœur des préoccupations de nos recherches s'intéressant à la constitution d'un « micropatrimoine identitaire » et de sa mise en valeur au sein du milieu domestique. Concrètement, questionner une personne à propos des origines et du rôle général d'un objet permet d'obtenir une plus grande possibilité de réponses – et de questions – à propos de la relation être-objet. Cela amène graduellement à mieux saisir le processus grâce auquel les objets, individuellement ou en tant qu'ensemble, structurent les rapports sociaux.

### 1.1.1. L'étude de l'espace domestique, une ethnologie du quotidien

Les livres qui abordent culturellement le sujet de la maison ou qui ont comme sujet principal la culture matérielle domestique constituent une grande partie de la présente bibliographie. Pour être mieux préparée aux enquêtes orales portant sur les objets de la maison, nous nous sommes intéressée principalement aux récits à propos des objets; au rapport psychologique entre l'objet et l'individu; à l'influence de la société sur la configuration de l'espace domestique et dans la façon d'y vivre; et aux ouvrages à propos de l'histoire, de l'identité et de la culture matérielle amérindienne. Nous présentons, dans les prochains paragraphes, les ouvrages auxquels nous nous sommes référée tout au long de la rédaction du mémoire. Il s'agit d'abord des ouvrages à propos de la mise en valeur de la culture matérielle, puis nous enchaînons avec des ouvrages portant sur la culture matérielle de la maison, et enfin avec des livres portant d'une part sur la psychanalyse et la maison, et d'autre part sur l'identité autochtone actuelle. Nous débutons par l'étude de la maison québécoise.

À partir des années 1950, l'architecture domestique a suscité l'intérêt de chercheurs aux horizons variés. Quoique Marius Barbeau s'y soit consacré dans les années 40 et qu'il ait produit dès 1925 les premiers écrits au pays sur l'architecture traditionnelle religieuse<sup>6</sup> (Gauthier-Larouche, 1974, p. 2), l'étude de la maison québécoise, d'abord son architecture typique, n'a connu son essor que dans les années soixante et soixante-dix avec l'Encyclopédie de la maison québécoise (1972), de l'ethnohistorien Michel Lessard. Si ce livre a davantage insisté sur les spécificités architecturales des maisons québécoises, son ouvrage en trois volumes, *Objets anciens du Québec : Antiquités du Québec* (1994), expose l'histoire et la vie sociale et culturelle des Québécois à travers la culture matérielle. Dans son ouvrage, *L'Île d'Orléans : aux sources du peuple québécois et de l'Amérique française* (1998), les maisons de l'île d'Orléans, ont été considérées par Lessard « comme le microcosme des modes de construction qui se sont succédés au pays depuis les débuts de la colonisation » face aux influences culturelles et aux différents facteurs qui ont contribué à modeler l'habitat humain dans la vallée du Saint-Laurent (Lessard, 1998, p. 265). Issus de la coutume de Paris, les actes notariés déposés dans nos archives du patrimoine permettent de connaître l'architecture domestique du régime français et d'une bonne partie du XIX<sup>e</sup> siècle. L'ethnohistorien Robert-Lionel Séguin a tracé la voie d'une méthode interprétative qui fait appel à ces inventaires après décès, suivi de Bernard Audet (1967) qui découvre le mode de vie du colon et de Suzanne Jean (1976) qui réfléchit sur l'ameublement et les fonctions domestiques dans la maison rurale type de l'île d'Orléans du XVIII<sup>e</sup> siècle (Lessard, 1998, p. 266). L'ouvrage *Aménagement intérieur et fonctions de la maison rurale de l'île d'Orléans entre 1761 et 1767* (Jean, 1976)

---

<sup>6</sup> Il est alors accompagné de l'architecte Ramsay Traquair.

permet de prouver la présence de métiers, soit celui du filage, dans plusieurs maisons de l'époque. *Avoir feu et lieu dans l'île d'Orléans au XVII<sup>e</sup> siècle: étude de culture matérielle* (Audet, 1990) quoique représentant fidèlement son travail descriptif de pionnier et constituant un apport majeur à l'ethnographie traditionnelle de l'histoire du Québec, dénote une trop grande facilité à extrapoler à l'échelle de la colonie de la Nouvelle-France entière. Il jette un regard empreint de préjugés envers le mode de vie paysan et constate une influence minime des Amérindiens, notamment en ce qui concerne l'utilisation de peaux pour se fabriquer des vêtements (Audet, 1990, p. 228), ce qui nous paraît réducteur à notre époque.

Dans un numéro de la revue *Canadian Folklore Canadian*, Marcel Moussette et Jean-Claude Dupont rédigent un court article portant le titre « L'imaginaire de l'habitation vue à travers les ouvertures : fenêtres, portes, cheminées, etc. » (Moussette et Dupont, 1991). Si l'imagination et la psychologie de l'habitant des maisons traditionnelles et de banlieue sont finalement peu étudiées et que l'objet de leur enquête est plutôt spécifique, la réflexion exploratoire effectuée par Moussette et Dupont sur les différentes fonctions que prennent les ouvertures est quant à elle exemplaire. Elle propose un modèle réaliste et original pour établir une typologie de l'utilisation des différents espaces dans une maison. De tels exemples peuvent porter conseil lorsqu'il s'agit de préparer des méthodes de classification des objets étudiés.

L'article de Luce Vermette *Le décor mural dans les intérieurs montréalais entre 1740 et 1760* dans *La vie quotidienne au Québec* (Séguin, 1983) expose le fait que nombre d'études se sont appliquées à restituer aux intérieurs anciens les meubles et objets qui les composaient, tandis que peu se sont intéressés à l'ornementation des murs. Son explication est que les éléments décoratifs ont toujours été considérés comme les enfants pauvres de la documentation (Vermette, dans Séguin, 1983, p. 244). S'intéressant spécifiquement à certaines catégories d'objets de la fin du régime français (tentures, illustrations, représentations du Christ et niches), elle en fait surtout la description matérielle, le dénombrement et explique l'importance pour le détenteur de ces objets d'intérieurs montréalais.

Les jalons des études d'ethnographies domestiques sont répertoriés par Segalen & Le Wita (1993), dans le ouvrage collectif intitulé *Chez-soi. Objets et décors: des créations familiales ?* Des HLM de la banlieue de Nanterre aux maisons rurales de l'Alsace, en passant par le Japon, une constatation émerge: « Observer avec les habitants des lieux les objets qui les entourent et comprendre ce qu'ils signifient pour eux-mêmes et ce qu'en les disposant autour d'eux ils veulent signifier au monde : c'est dans ce sens que l'on conçoit l'idée de créations familiales, comme autant de gestes qui révèlent la famille (ou son absence) dans son espace de vie. » (Segalen & Le Wita, 1993, p. 12). Chevalier fait remarquer, dans son article, le caractère innovant des



familles des habitations HLM en banlieue de Nanterre pour qui « le poids des déterminismes sociaux, culturels et même générationnels, celui des contraintes spatiales et économiques, n'est jamais si fort qu'il supprime toute place à la liberté individuelle dans l'organisation de l'univers privé » (Chevalier, 1993, p. 101). Comme trame narrative de l'ouvrage, la réflexion autour de la révolution industrielle, qui n'a pas immédiatement engendré la société d'abondance actuelle, est mise en relation avec la vision d'une certaine privatisation de la famille, désengagée des lieux publics et des institutions collectives, engendrant l'émergence de ce « chez-soi », du sentiment de « la maison » (Segalen & Le Wita, 1993, p. 18). L'article *Le décor domestique en Alsace* offre un exemple contrasté, depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, du passage d'un système rural traditionnel, caractérisé par l'accumulation séculaire d'un patrimoine mobilier et immobilier, à un système d'économie plus urbain, fondé sur le commerce et le changement périodique des biens. Les renouvellements du mobilier répondent à des motivations complexes, attestant une surenchère d'anciens modes de vie et en inventant de nouveaux. Certaines familles qui ne possèdent pas de mobilier traditionnel veulent affirmer des origines rurales et achètent, chez un brocanteur ou un antiquaire, des pièces de substitution à forte valeur symbolique: bonnetières, commodes, coffres. Plutôt que d'être dissimulés dans les chambres, ces meubles sont exhibés dans les pièces principales (Bloch, Denis & Ercker, dans Segalen & Le Wita, 1993, p.105). Le mobilier devenu objets décoratifs relie leurs propriétaires aux autres, proches ou lointains, mais aussi à leur environnement physique direct (Segalen & Le Wita, 1993, p.88).

Avec l'avènement du fordisme et de l'homogénéisation des productions qu'elle a engendrée, de profonds bouleversements dans la définition même du patrimoine se sont produits. Un patrimoine, au sens commun du terme, est un ensemble de biens dont on hérite et que l'on préserve afin de pouvoir le transmettre à son tour. La consommation donne naissance à de nouveaux mode de vie. La famille n'est plus aussi nécessaire à la survie matérielle, en contexte de l'émergence d'un mode de vie individualisé (Langlois, p. 932). De pair avec la société salariale, le discours publicitaire notamment par le biais du Salon des Arts Ménagers (Segalen, 2002) a mis en place de nouvelles normes guidant le domestique, une nouvelle culture matérielle est née, permettant aux foyers d'acquérir de nombreux appareils ménagers en 60-70, correspondant aux 30 glorieuses. La maison devient le lieu focal de l'observation des modèles culturels, des systèmes d'objets, des innovations technologiques (Segalen, 2002, p. 259). Ensuite, une panoplie d'équipements électroniques reliés aux loisirs à partir des années 80 seront en acquisition croissante jusqu'à notre XXI<sup>e</sup> siècle (Langlois, p. 932).

Plus récemment, le champ des recherches en culture matérielle a amené sur la table des questions nouvelles à propos des théories de l'échange, de la collection et de la conservation, de la valeur de témoignage historique, de la négociation interculturelle de l'identité et de la médiation psychique de la personnalité (Debary et Turgeon, 2007). En 2006, la thèse sur le patrimoine domestique d'une communauté arménienne en

diaspora de Marie-Blanche Fourcade, *Habiter l'Arménie au Québec: ethnographie d'un patrimoine domestique en diaspora*, fait remarquer comment l'organisation du patrimoine domestique dans l'espace privé constitue un moyen de mise en ordre de la mémoire individuelle. Elle démontre le rôle de l'aménagement de la maison dans l'expression identitaire. Elle étudie l'exemple d'une communauté en diaspora qui a su se reconstruire un chez-soi qui puisse répondre à ses besoins et s'affranchir de frontières (Fourcade, 2007). Cette thèse nous place sur la trace du concept d'« ethnoscape » d'Appadurai (1990) qui décrit des entre-lieux composés du paysage des personnes qui se déplacent (touristes, immigrants, réfugiés, et autres groupes mobiles de personnes), telle une caractéristique essentielle du monde. Les objets du milieu domestique y forment nécessairement une trame. Afin de la décoder, Fourcade a affiné sa méthodologie interactionniste entre le discours des détenteurs, la matérialité des objets et l'interprétation du chercheur, qu'elle définit comme un « dialogue à triple voie ».

Un an plus tard est paru un mémoire sur *L'objet domestique sacralisé* (Tremblay, 2007), qui part sur les traces d'un « héritage religieux qui semble refoulé », tout comme « le refoulement socioculturel qui préside la constitution de l'objet ethnologique ». Dans une société québécoise transformée par la laïcisation des mœurs, la quête de sens, ainsi que la manifestation de cette quête à travers le patrimoine domestique, sont étudiées par Natalie Tremblay. Sa réflexion nous inspire, puisque nous désirons mettre en valeur des objets porteurs de sens dans une communauté qui, historiquement, a subi beaucoup de transformations, dont des syncrétismes entre croyances traditionnelles et catholiques. Une approche ethnopsychanalytique se jumelant à notre approche est employée afin de joindre la vie matérielle et psychique de l'objet et de valoriser les dynamiques relationnelles qui s'y inscrivent. Elle va plus loin, revisitant Foucault, Freud et Mohia-Navet, et affirme que l'ethnologie et la psychanalyse sont de moins en moins en dichotomie puisqu'elles sont « constitués d'une seule et même problématique psychologique et socioculturelle, celle que pose le rapport à l'inconscient ou, plus justement, à la dimension de l'imaginaire médiatisé par les cultures traditionnelles » (Foucault, 1966, p. 160 cité par Tremblay, 2007, p. 20). Ces deux recherches récentes ouvrent la voie à de nouveaux développements du champ de la culture matérielle domestique et du patrimoine privé. Ces notions d'ethnopsychanalyse peuvent également nous habiliter à déceler les objets les plus susceptibles d'être révélateurs d'identité.

### **1.1.2. L'ethnopsychologie au service de l'ethnographie de l'espace domestique**

C'est l'empreinte de l'humanité dans l'espace domestique qui nous intéresse le plus dans le cadre de ce mémoire. Il est facile de comprendre, à partir des exemples précédents, combien peut être intéressant la

culture matérielle domestique – et pas seulement le fauteuil<sup>7</sup> – pour l'analyse psychanalytique, ainsi que comment l'organisation (ou la désorganisation) du matériel dans la maison est quant à elle regardée sous l'angle de la psychologie de l'identité. En effet, nous n'irons pas, dans l'éthique de notre démarche, jusqu'à nous refuser d'interpréter psychologiquement certaines relations avec le matériel qui aurait échappé à l'attention des informatrices elles-mêmes, au point de ne rapporter comme résultat à l'issue de la recherche que la synthèse de ce qui a été dit, sans rien interpréter. C'est ainsi que notre recherche tend au-delà de l'approche ethnologique pour côtoyer de plus près la psychologie, la psychanalyse et l'ethnopsychologie.

*L'inconscient de la maison*, d'Alberto Eiquer, est une étude psychanalytique de la maison sous plusieurs de ses aspects. L'auteur s'interroge sur les objets et les meubles, leur fonction et leur disposition, ainsi que sur la circulation entre les pièces. Il réfléchit sur les forces qui animent la cohabitation et sur leur façon de véhiculer la mémoire des blessures transgénérationnelles. L'approche psychanalytique de l'auteur, nous a aidé à mieux découper visuellement l'espace domestique, de même qu'à faire la distinction entre une marque psychologique et un élément de culture.

D'un point de vue plus externe mais non moins complémentaire, Jean Mottet a rédigé un ouvrage nommé *Série télévisée et espace domestique* (Mottet, 2005) dans lequel il observe la façon dont l'habitation et le fait d'habiter sont représentés dans les séries télévisées et la télé-réalité. À la suite de ses recherches, il présente une réflexion à propos de l'influence de ces constructions imaginaires sur la façon qu'ont les gens réels de vivre dans une maison. Si la question posée est relativement distante de celle de la recherche, il n'en demeure pas moins incontournable de considérer l'influence potentielle des médias de masse ou de la pression de la société sur la vie quotidienne ordinaire, d'où l'intérêt pour ce livre.

Dans cette même intelligence interactionniste, Serge Tisseron, psychiatre et psychanalyste ayant étudié notamment les effets de l'image sur l'inconscient, s'est entretenu avec des gens à propos des objets dans leur maison. Dans *Comment l'esprit vient aux objets ?* (Tisseron, 1999), suivant une approche voisine à celle de l'étude de la culture matérielle, l'auteur retrace les mécanismes inconscients dans le comportement des gens qui témoignent d'attachements pour certains objets. Les objets y sont vus comme des médiateurs psychiques à la base de la construction de la personnalité des individus et, par extension, de l'existence sociale. De telles notions sont nécessaires à intégrer afin de développer un esprit psychanalytique et d'être préparée à effectuer des entretiens où l'objet devient l'élément central autour duquel gravitent des récits autobiographiques et récits d'objets, dont nous reparlerons. Ces entretiens l'ont conduit à certaines conclusions quant aux significations

---

<sup>7</sup> En référence au symbole de l'objet sur lequel s'allonge le patient en thérapie, devenu un symbole de la psychanalyse.

du rapport entre les objets et leur propriétaire. D'abord, il constate que ce discours sur les objets l'introduit vers des fragments essentiels de l'histoire de ces gens, et en même temps, que ces gens testent la capacité de leur interlocuteur à accepter ces objets comme significatifs. Mais, note-t-il, « à travers les mots et les gestes [que l'individu] fait en en parlant, il construit aussi sa relation avec son monde intérieur et sa propre histoire » (Tisseron, 1999, p. 216). Par ailleurs, Tisseron remarque combien le rangement d'un espace personnel procure un soulagement équivalent à la satisfaction d'un besoin personnel (détente, calme des pensées). Il décrit un processus durant lequel « l'identité s'unifie autour des objets parce qu'elle s'unifie autour des gestes qui nous unissent à eux. » (1999, p. 217). Pour Alberto Eiguer, également psychiatre et psychanalyste, il est important de ne pas se limiter à l'analogie entre le désordre matériel et le désordre psychique. Il reconnaît le lien qui existe entre confort et harmonie dans les rapports entre meubles et objets, mais il attire notre attention sur la désorganisation de l'espace domestique qui peut représenter un appel à l'aide de la part du sujet et de sa famille (Eiguer, 2004, p. 58). Soulignons enfin ce passage d'Eiguer à propos de la mémoire de l'espace domestique : « Sur l'habitat réel, apparaissent les témoignages du passé. Il est marqué par des traces objectives de l'histoire familiale, avec ses moments intenses, et ses instants d'immobilité: murs, emplacement du mobilier et des objets, sont pleins de vie et chargés de sens. » Sans entrevoir un problème dans le désordre (ou l'impression de désordre) domestique, Jean-Paul Filiod fait remarquer dans son livre comment l'impératif : « Ne faites pas attention au désordre » a l'objectif contraire de convier ses invités à prêter « attention à ce désordre qu'il ne faut pas voir » (Filiod, 2003, p. 9).

De telles perspectives psychologiques et psychanalytiques renouvellent les perspectives sur l'ethnologie de l'espace domestique. Elles permettent de développer un sens de l'observation plus précis des phénomènes qui surviennent sur le « terrain » d'enquête en profitant des informations, réflexions et méthodes décrites dans les recherches qui ont été faites sur le sujet de l'individu et de son espace personnel. En intégrant un tel point de vu, les notions d'empathie et de réflexivité, plutôt que d'être considérées comme allant de soi, sont remises en question, puis actualisées à une situation aussi particulière que l'intrusion dans l'espace privé. C'est par ailleurs ce que mentionnent Segalen & Le Wita, lorsqu'à propos de l'apport analytique des anthropologues, soit que: « Les objets constitueraient donc un langage à travers lequel l'acteur fixe de manière consciente ou inconsciente l'établissement de la frontière entre la sphère publique et la sphère privée » (Segalen & Le Wita, 1993, p. 17).

Dans la continuité du lien avec l'ethnologie, le livre *Ethnologie et psychanalyse: l'autre voie anthropologique* (Mohia-Navet, 1995) remet en question l'expérience avec l'Autre. Il met de l'avant certaines considérations psychanalytiques qui ont fait naître chez son auteure l'impression que les terrains ethnologiques à l'intérieur d'autres cultures révèlent un « autre "primitif" que celui étudié: *le primitif en soi* ». Nadia Mohia-Navet,

l'auteure, propose à l'ethnoanthropologue (étude de l'autre) de se questionner sur sa position épistémologique en intégrant davantage la psychanalyse dans son introspection. Il est donc question, dans ce livre, de redéfinir une éthique de l'ethnoanthropologie dans laquelle le chercheur pèse constamment chacun de ses gestes et leur répercussion sur le soi et l'autre dans sa recherche. Nadia Mohia-Navet met en perspective la rencontre de ces deux disciplines, l'ethnologie et la psychanalyse, qui permettrait de penser la problématique des différences culturelles qui naissent de la civilisation moderne en prenant en considération que la problématique elle-même est indissociable du « statut réservé aux cultures traditionnelles dans cette civilisation, à la dimension de l'imaginaire en dernier ressort ». Cette situation épistémologique que décrit de façon très synthétisée Mohia-Navet et à laquelle nous sommes inspirée, s'exprime dans les études anthropologiques actuelles, à travers la volonté de « validation de la différence dans ses multiples formes culturelles et psychologiques » (1995, p. 220). Mohia-Navet affirme que la différence socioculturelle ne peut pas être l'objectif d'une connaissance anthropologique, mais le moyen essentiel (1995, p. 221). Psychanalysant en quelque sorte l'anthropologie elle-même, elle laisse comprendre qu'une réflexion plus psychanalytique s'impose afin de faire un pas de plus vers une réarticulation des cadres théoriques qui posent problème dans l'étude de l'altérité. Ainsi, l'emphase est placée sur une observation psychique des individus. Une distance critique doit impliquer chacun des partis impliqués dans un dialogue, afin de déceler les vérités fondamentales tant de soi que de l'*Autre* pour mieux déchiffrer le rapport, qu'il soit ou non interculturel, dans son contexte.

Dimension également très déterminante de l'espace domestique, la « cohabitation » est le thème d'un livre d'Alberto Eguier, *L'inconscient de la maison* (Eguier, 2004). L'auteur porte dans cet ouvrage une grande attention à la vie de famille, établissant un rapport entre l'importance accordée à entretenir des liens durables, et la forme et le contenu de l'espace domestique. Qu'il s'agisse de la disposition des meubles, de l'exposition de photographies ou de la façon d'assigner une chambre à chaque membre de la famille, la cohabitation est une dimension d'avant-plan de la sphère domestique. Il est fort possible que lors des enquêtes orales, la vie de famille occupe une place importante dans les récits entourant les objets de la maison. *Ethnologie de la chambre à coucher* de Pascal Dibie (2000) nous fait découvrir des histoires de la chambre à coucher à travers les époques et les civilisations. Dans une entrevue, il explique que, le sommeil étant relégué au second plan dans notre société, la chambre a pris une importance moindre. Il constate un manque de discipline dans l'utilisation de l'espace, comme en témoigne l'utilisation des médias dans cette pièce destinée au sommeil. Nous avons pu voir chez les femmes autochtones rencontrées quelle est l'importance de cette pièce et à quels besoins et fonctions elle correspond. Selon l'auteur, c'est suivant les épidémies de peste au 14<sup>e</sup> siècle que les perceptions de l'ensemble du monde occidental changent concernant la chambre à coucher. Le confort du mobilier devient un privilège urbain associé à la réussite. Les objets précieux, pouvant aller des bijoux aux

lettres personnelles, sont conservés dans des coffres de chambre, parfois sous le lit afin de pouvoir les surveiller jusque dans son sommeil (Dibie, 2000, p. 85-86). Bien que son livre renferme des informations distinctives abondantes, la chronologie est inexistante et les aires culturelles sans distinction, ce qui laisse le lecteur sans grande précision contextuelle ou historique.

Tel que discuté jusqu'ici, notre démarche ne saurait être complète sans l'apport de ces théories psychanalytiques à notre réflexion, ne serait-ce que pour être attentive à certains rapports humain-objet qui se développent sans égard à la culture d'appartenance. Complémentairement, dans une optique patrimoniale et méthodologique, l'article *Le patrimoine immatériel religieux au Québec: Sauvgarder l'immatériel par le virtuel*, aborde les techniques de récits de lieux, d'objets et de pratiques s'inspirant du récit de vie<sup>8</sup>: « Ces objets, ces lieux servent de soutien et de stimuli à la mémoire, facilitant le rappel du passé et le sens donné aux biens patrimoniaux. Le récit facilite le va-et-vient entre le sens et la chose, entre l'immatériel et le matériel, et la conception même du patrimoine. » (Turgeon & Saint-Pierre, 2009, p. 7). Ces techniques permettent d'aborder simplement la psyché des individus, en le laissant parler librement comme dans l'approche psychanalytique, et de définir en collégialité un patrimoine plus personnel, basé sur la mémoire et les expériences propres.

## **1.2. L'étude du rapport entre identité et mise en valeur des objets chez les autochtones**

Bien que nous n'ayons trouvé aucune œuvre qui relie spécifiquement objets domestiques et identité chez les autochtones, une importante quantité d'ouvrages et d'articles ont été rédigés au cours des dernières années à propos du patrimoine domestique, de l'objet-mémoire, de la culture matérielle autochtone et de la mise en valeur de l'identité autochtone. Le numéro spécial sur les Amérindiens de la revue *Canadian Folklore Canadian* de 1995 vise à mener une réflexion sur le rôle des premières nations dans la composition pluriethnique de la société canadienne ainsi que sur les recherches canadiennes et américaines portant sur les Amérindiens. Charles Marius Barbeau, considéré comme le fondateur de la discipline ethnologique au Canada (Turgeon, Delâge et Ouellet, 1995, p.7), a débuté sa carrière en étudiant les Amérindiens, privilégiant une vision « de l'intérieur » des groupes autochtones pour expliquer leur cosmologie et fonctionnement, ce qui lui a valu des éloges. Ses ouvrages sur les mâts totémiques (1990) et la mythologie huronne wyandotte

---

<sup>8</sup> (1) Les récits de lieux portent sur l'usage et le sens des espaces les plus significatifs dans chacune des communautés, les hauts lieux de l'habitat; (2) Les récits d'objets renvoient aux objets matériels ayant une forte valeur symbolique et identitaire, et jugés les plus significatifs pour les communautés sur le plan patrimonial; (3) Les récits de vie visent à documenter des vies ou des épisodes de vie de membres de la communauté renfermant un caractère exceptionnel et donc une valeur patrimoniale; (4) Les récits de pratiques culturelles et culturelles regroupent les dévotions particulières, les coutumes funéraires, les pratiques liturgiques significatives, les pratiques professionnelles marquantes, les savoir-faire uniques ayant une valeur à la fois pragmatique et symbolique dans la communauté (Turgeon & Saint-Pierre, 2009, p. 7).

(1994) comportent cependant certaines erreurs de chronologie malgré sa méthodologie historico-géographique (Turgeon, Delâge et Ouellet, 1995, p.8-9). Quoique Barbeau imaginait que les Amérindiens étaient condamnés à l'acculturation, ils sont aujourd'hui plus forts, culturellement et politiquement. Malgré les travaux fondateurs de Barbeau, peu d'ethnologues du Québec se sont intéressés aux Amérindiens depuis (Fowke & Carpentier, 1985; Dupont, 1992, 1993; Simard & Noël, 1977; Noël, 1979; Turgeon, Delâge et Ouellet, 1995).

Plus près de notre sujet, dans *Les Amérindiens au Québec: culture matérielle* (1993), Jean-Claude Dupont présente des objets associés à des pratiques traditionnelles et coutumières des onze nations autochtones du Québec. Cela nous est utile afin d'approfondir les biographies d'objets au sens plus large de l'appartenance à une tradition. Il explique que les objets et les formes esthétiques chez les Amérindiens trouvent leur origine dans la tradition et dans le rêve, tant en éveil qu'en sommeil. « En plus d'avoir été investi de forces parce qu'il origine de rêve, qu'il découle d'un rituel de fabrication particulier et qu'il a été tiré d'un matériau magique, l'objet acquerra encore du pouvoir après avoir servi avec succès » (Dupont, 1993, p. 35). Les objets sont des marqueurs, à la façon des sigles commerciaux, qui en plus de transmettre les messages des disparus, renouvellent leur sens après chaque création ou utilisation. « Le sacré et le profane sont indissociables dans la culture amérindienne; à tel point qu'il n'existe pas de mot pour distinguer l'art des autres fonctions domestiques ou sociales » (Dupont, 1993, p. 43). Dupont présente ainsi les articles les plus prisés qui jadis étaient décorés de coquillages et de poils de porc-épic<sup>9</sup>, puis de perles après les XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, alors que les marchandises de traite des fourrures ont apportés de nouveaux objets et matériaux décoratifs. Le christianisme a contribué à dérouter les systèmes spirituels. Dupont conclut que ces quelques traits de la culture matérielle amérindienne des XVII<sup>e</sup>, XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> ont perdu passablement de leur signification de nos jours, « mais la tradition orale dans les milieux autochtones continue de remémorer leur souvenir et s'efforce à l'occasion de susciter leur existence dans le but de transmettre aux descendants l'univers matériel des anciens le plus authentiquement possible » (Dupont, 1993, p. 57). Il en vient à la conclusion que la tradition orale joue un rôle fondamental en transmettant des souvenirs d'un univers matériel en perte de signification. Étudiant plus récemment la culture matérielle des autochtones, Alexandre Lefrançois entreprend l'étude des objets autochtones dans son mémoire *L'identité incarnée : culture matérielle et tourisme en milieu autochtone* (Lefrançois, 2006). Il procède à l'analyse de l'expression de l'identité à travers les attractions et objets touristiques à Wendake. L'auteur critique le manque de références aux contextes contemporains de

---

<sup>9</sup> Ces objets les plus décorés étaient les vêtements (mocassins, jambières, chapeaux de formes variés) les tikiagans (porte-bébés), des hamachements d'hommes et de chevaux, des ceintures perlées, les abris, les boucliers, les calumets, les tomahawks, certains ustensiles, les cornes à poudre et les fusils.

production et de consommation des objets artisanaux autochtones. Plutôt que de voir dans la *touristification* un problème d'acculturation<sup>10</sup>, il y perçoit un outil social de résistance culturelle.

Dans le cadre d'une recherche qui tente de repérer un ensemble d'objets susceptibles de représenter l'identité d'une communauté, il est approprié de se reporter à des ouvrages qui s'intéressent à l'aspect épistémologique de la muséologie, afin d'éviter de tomber dans une vision eurocentrique d'une mise en valeur de la culture matérielle. « *Liberating Culture: Cross-cultural perspectives on museums, curation and heritage preservation* », ouvrage collectif dirigé par Christina F. Kreps (2003), se propose d'observer les expositions dans des musées situés en dehors du monde occidental, afin de remettre en question le modèle muséologique eurocentrique. Puisque nous cherchons à comprendre la mise en valeur d'une culture matérielle domestique chez les femmes autochtones, un parallèle avec le travail de Kreps nous met en garde, tant contre les discours muséologiques acculturants, que contre l'occidentalocentrisme dans ce domaine.

Élisabeth Kaine, chercheure et professeure de design à l'UQAC, décrit dans l'article *Des expériences communautaires de mises en exposition en territoire inuit* (Kaine, 2004a) les méthodes utilisées à l'intérieur de ses ateliers de création afin d'inciter les jeunes créateurs inuits à exprimer leur identité à travers leurs œuvres. Lors de ces ateliers, elle a conçu des exercices qui permettent aux enfants de mettre en lien le passé et le présent. Kaine explique également la méthodologie utilisée afin de tenir compte des problèmes sociaux vécus dans les communautés autochtones et de leur impact sur la capacité de création. Sachant que la décoration, l'aménagement et l'adaptation au milieu urbain nécessitent de la créativité chez les femmes autochtones, le travail de Kaine permet de se faire une idée réaliste des conditions sociales qui peuvent marquer les univers créatifs d'une minorité culturelle. L'article fournit des exemples concrets de réalités sociales et économiques à prendre en compte lors de recherches visant la mise en valeur d'éléments d'une culture autochtone.

Dans la même perspective, l'ouvrage *Les savoirs autochtones : contribution à l'état des connaissances* (Chabot, M., Lévesque, C. et al., 2001) présente le résumé d'une quinzaine de projets de mise en valeur des différents patrimoines autochtones. Il émet une réflexion sur les perspectives de développement social et économique durable en milieu autochtone. Cet ouvrage représente une source importante d'informations sur les réalités dont il faudra tenir compte lors de la recherche, et sur certaines limites en ce qui concerne les conditions sociales qui précèdent l'arrivée en ville. Nous prévoyons recueillir, dans le cadre de notre

---

<sup>10</sup> « Deux mots sont souvent utilisés pour décrire le mélange des langues, des cultures, des races. L'un est « intégration », qui signifie ajuster les diverses parties ensemble pour faire un mode de vie complet et qui se rapproche de celui de l'acculturation. L'autre est « assimilation », qui signifie qu'un mode de vie est absorbé par un autre et disparaît ». (Bergeron, 2006, p. 47).



recherche, plusieurs témoignages autobiographiques. Par le biais de descriptions personnelles et ouvertes à propos des objets, il sera donné aux informatrices l'occasion de partager leur histoire, donc d'exprimer ce qu'ils connaissent d'eux-mêmes, de leur identité. Inspirants aussi sur ce plan, sont les *Cahiers de la Maison de la Recherche en Sciences Humaines* ont publié un numéro spécial intitulé *Autobiographie et identité (Pôle pluridisciplinaire modélisation en sciences cognitives)* (Caen, 1996), où sont regroupés des articles de psychologie cognitive et de littérature à propos de l'expression de l'identité à travers le récit autobiographique.

Certains aspects humains, mis au jour dans l'ouvrage *Patrimoine et passions identitaires* dirigé par Jacques Le Goff, nous font comprendre que d'aborder trop rapidement le sujet du patrimoine autochtone nous place sur un terrain glissant, nous impliquant peut-être involontairement dans la prise en compte d'un patrimoine qui servirait à alimenter les passions identitaires des Amérindiens ou, au contraire, celui parfois ouvertement hostiles des « Blancs ». Pour éviter cette polémique et bien saisir le contexte actuel, nous avons choisi de documenter la pensée post-colonialiste afin de solidifier scientifiquement notre approche. La lecture d'ouvrages récents à propos de l'histoire (Gélinas, 2007) et de l'identité autochtone actuelle vient nuancer les objectifs et assises idéologiques de la recherche et préciser les méthodes d'enquêtes et d'analyse des données. *La réduction* (Simard, 2004) de Jean-Jacques Simard est un important ouvrage constitué des différents essais rédigés par l'auteur entre 1970 et aujourd'hui à propos des autochtones. Simard, sérieux acteur dans les dossiers autochtones relatifs à l'autonomie et l'identité, démontre que le colonialisme envers les Amérindiens n'est pas terminé, il s'exprime encore aujourd'hui par le discours plutôt dévalorisant de la société dominante et de la marginalisation sociale des autochtones par le système scolaire et le marché de l'emploi. De son côté, Claude Gélinas étudie la mise en marge des autochtones dans l'historiographie du Québec dans l'ouvrage « Les autochtones dans le Québec post-confédéral ». Il démontre de quelle façon les gens des Premières Nations se sont impliqués dans la société nationale entre 1867 et 1960, malgré leur quasi-disparition dans les écrits de cette époque. L'auteur fait notamment le point à propos des répercussions socio-économiques et identitaires des mesures gouvernementales d'émancipation des autochtones, mouvement dans lequel nous devons rester prudente et ne pas prétexter immédiatement à l'émancipation des femmes en milieu urbain.

Sur une note plus positive, dans « First Peoples: Indigenous Cultures and Their Future » (2005), Jeffrey Sissons étudie le phénomène des autochtones en milieu urbain de plusieurs pays et provinces, et estime que la migration ne signifie pas une perte culturelle ni une assimilation à une culture urbaine préexistante. Sissons perçoit les politiques d'appartenance comme un processus continu d'accueil des diverses langues et cultures préférable à une politique de l'hybridité. Bien que les peuples autochtones vivant dans les zones urbaines plutôt que les zones rurales soient perçus en termes de déracinement, de perte d'identité ou de crise, Sissons

examine la vie des autochtones de la ville sous les lucarnes de la créativité et de la capacité d'adaptation au territoire. Il va plus loin en proposant que les infrastructures de la ville ont participé à un mouvement de renouvellement culturel à travers le Canada au cours des dernières années. Des activités de danses du soleil, des cérémonies de tente de sudation, de jeûne, des *pottatchs*, des rituels de guérison traditionnels et d'autres cérémonies se voient donner une nouvelle importance en tant qu'expression de l'identité autochtone en milieu urbain (Sisson, 2005, p. 79).

Comme nous l'avons démontré, notre recherche s'inscrit à l'intérieur de plusieurs courants de recherche actuels en ethnologie et en anthropologie. L'enjeu consiste maintenant à évaluer à quel point les ressources et résultats des recherches actuelles en ethnologie peuvent être efficacement réunis et comment les concepts de patrimoine et d'identité peuvent être mobilisés pour éclairer notre problématique.

### **I.2.1. Problématique : L'expression identitaire et patrimoniale des autochtones à travers les objets de la maison**

Il est notamment question, à l'issue de nos recherches, de cerner le rôle des objets matériels dans le développement du sentiment d'appartenance à un groupe culturel spécifique, à la famille, au clan ou à la société. Ce sont ces processus identitaires qui nous permettent d'analyser la présence potentielle de ce patrimoine dans les intérieurs domestiques. « Le besoin de reconnaître, de défendre et de faire fructifier un ou des héritages communs, surtout matériels à l'origine (*Patrimoine*) » implique de la passion, et le besoin « de définir, de vivre, de maintenir et d'affirmer une personnalité commune, aussi bien sur le plan de l'histoire que sur celui des institutions, des mœurs, des mentalités, des pratiques anthropologiques, culturelles, politiques, quotidiennes (*Identité*) » (Le Goff, 9). Ainsi, au cœur de notre problématique se retrouvent deux concepts souvent employés dont nous allons examiner les inter-relations à travers notre étude de la culture matérielle domestique, celui de patrimoine et celui d'identité.

Le terme patrimoine, d'abord issu du vocabulaire juridique, est profondément lié à la notion d'identité. Il est même devenu aujourd'hui un des moyens privilégiés d'affirmer les identités (Turgeon et Charbonneau 2010). Le patrimoine est employé tant par les individus que par les groupes socio-professionnels et les nations pour dire ce qu'ils sont. En effet, l'interprétation des discours tenant compte du lien entre les individus au présent, les pratiques et les objets matériels du passé, susceptibles d'être qualifiés de patrimoine, est une forme d'herméneutique historique porteuse d'identité. Inversement, le patrimoine en tant qu'élément de preuve de ce

lien dynamique entre le passé et le présent, est aussi un outil pour la création des récits autochtones à propos de l'identité. Cependant, ces deux termes, « identité » et « patrimoine », n'ont pas de définitions uniques ou explicites, avec de nombreuses interprétations et implications potentielles selon le paradigme et l'ordre du jour de celui qui les définit. Un élément commun du terme identité tel qu'exprimé dans le grand domaine du patrimoine culturel, est qu'il regroupe les gens, peu importe leurs individualités. L'identité culturelle n'est pas seulement à propos d'inclusion, il s'agit également de l'exclusion.

On peut dire qu'une approche sociologique de l'identité commence par l'hypothèse selon laquelle il existe une relation réciproque entre la société et l'identité (Stets & Burke, 2003). L'identité influence la société à travers les actions des individus, créant ainsi des groupes, des organisations, des réseaux et des institutions. Et, réciproquement, la société influence l'identité à travers le langage commun et les significations partagées qui permettent à une personne de prendre le rôle de l'autre, ainsi de s'engager dans l'interaction sociale. Lucille Guilbert énonce, en s'appuyant sur les travaux d'Hermann Bausigner (1978), que « l'identité est la réponse créative de l'individu aux attentes sociales » (1991, p. 73). Cette identité personnelle s'intègre dans une sphère identitaire plus large, soit celle de l'identité culturelle.

L'identification à une culture particulière permet ce sentiment d'appartenance à une communauté et donne une perception de sécurité. L'identité autochtone ici étudiée s'appuie sur la fixation à des objets spécifiques, soit acquis par héritage ou que la famille a reçus d'une personne d'importance. L'attribution du niveau de signification aux objets dépend souvent d'un individu, de ses priorités et de ses choix. Lipiansky a écrit que « L'actualisation d'une identité ne peut se répéter d'une façon unique, et c'est dans les interstices du hasard (au sein du présent réel) que les groupes dominés expriment – dans leur mouvance – les ajustements opérés au jour le jour par leurs rapports de pouvoir » (Lipiansky dans Camilleri, 1990, p. 18).

Nous considérons également la force du lien avec une troisième composante que nous analysons activement, soit la mémoire, formant une triade avec l'identité et le patrimoine puisque : « La mémoire, l'identité et les arts du passé (commémoration, patrimoine) sont étroitement liés dans un complexe de relations toutes réciproques, qui alimentent leurs constructions respectives et mutuelles. Et si elles sont toutes en relations, elles peuvent aussi être en ruptures » (Malack, 2006, p.9). Pour une définition de la mémoire, nous retenons celle donnée par Dominique-Valérie Malack dans sa thèse de doctorat (2006, p.15):

La mémoire est essentielle à l'établissement et au maintien de l'identité. Il est difficile d'en fournir une seule et unique définition puisqu'elle peut s'incarner sous une multitude de formes : individuelle, vernaculaire, civique,

collective, publique, nationale, etc. À son stade le plus simple, la mémoire est individuelle. Elle est constituée de souvenirs vécus ou racontés, d'un enchevêtrement d'expériences et de récits qui s'enracinent dans une spatialité et une temporalité plus ou moins bien définies. Cette mémoire constitue en quelque sorte un patrimoine intérieur sur lequel prend racine l'identité de l'individu.

De même, Lucie K. Morisset fait remarquer que le patrimoine imprègne la mémoire.<sup>11</sup> Le processus de mise en relation du patrimoine domestique et de l'identité est susceptible de s'appuyer sur la mémoire, utilisant des récits et des traces matérielles plus ou moins hérités des ancêtres et des prédécesseurs, afin de symboliser la solidarité et l'appartenance à un groupe. Le précurseur de l'étude des pratiques culturelles des gens ordinaires, Michel de Certeau parlait de la mémoire « reliques de sens » et désignait qu' « en naissant de l'autre (une circonstance) et en le perdant (ce n'est plus qu'un souvenir) », « la mémoire, c'est l'anti-musée : elle n'est pas localisable » (1980, p. 131 et 160).

Le patrimoine exprime des identités qui font intervenir des individus autant que des groupes. Selon Isaac Chiva : « Le patrimoine ethnologique d'un pays comprend les modes spécifiques d'existence matérielle et d'organisation sociale des divers groupes qui le composent, avec leurs savoirs, leur représentation du monde et, de façon générale, tous les éléments qui fondent l'identité de chaque groupe social et qui le différencient des autres » (Chiva, 1990). Di Méo met plutôt l'accent sur le choix individuels : « Le véritable patrimoine culturel s'exprime par le choix des individus, façonné par leurs expériences, c'est-à-dire par leur manière d'être et de faire » (Di Méo, 2008). Ces mécanismes d'identification qui impliquent tant les individus que les groupes signifient que chaque femme rencontrée contribue à la production de son propre patrimoine et inversement, que la communauté possède un patrimoine culturel significatif pour cette même personne.

Cela nous amène à constater que le patrimoine domestique des femmes autochtones peut être approché sous l'angle d'un patrimoine ethnoculturel. Ce patrimoine est le reflet des traditions et des modes de vie d'une communauté, dont l'enjeu transcende la protection individuelle pour se rapprocher d'une destinée commune. Prenons donc un instant pour mieux définir ce qu'est le *patrimoine domestique* dans cette recherche. Le patrimoine culturel matériel est constitué de ressources mobilières et immobilières. L'ethnographie de l'intérieur domestique s'intéresse principalement aux ressources mobilières, soit les ameublements et les accessoires de la maison, les objets personnels, les outils, les accessoires et instruments de communication (œuvre d'art, instrument de musique) et les objets récréatifs. Les biens domestiques constituent d'abord un patrimoine qui sert de marqueur identitaire familial. Ce patrimoine matériel est probablement un marqueur fort de l'identité, qui met l'accent sur la continuité et la permanence, plutôt que sur le changement.

---

<sup>11</sup> Lors de sa présentation dans le cadre du séminaire de la CEFAN, Morisset explique que la mémoire patrimoniale est une cause à effet de la patrimonialisation.

Au premier plan, nous pouvons nous attendre à ce que le patrimoine domestique soit composé d'un patrimoine personnel ou familial. Ainsi le patrimoine familial, qui est dans le cas de ce travail au centre de nos réflexions, peut être matériel ou immatériel, et se modifier en fonction des rapports sociaux, des contextes et des appartenances. En l'absence d'un patrimoine familial matériel statutaire, la généalogie et l'histoire d'une famille remplissent des fonctions symboliques similaires (Caron, 2007). Barthélémy (1988) nous renseigne sur la perpétuation des groupes domestiques agricoles en Europe. Dans son étude *Esquisse d'une comparaison des systèmes de perpétuation des groupes domestiques dans les sociétés paysannes européennes* (Augustins, 1982), deux systèmes familiaux d'héritage se distinguent : la maison, de moins en moins important due à la mobilité des ménages et la parentèle, qui tend à se maintenir. En effet, selon cet auteur : « La perpétuation des groupes domestiques repose alors non pas sur la conservation d'un patrimoine foncier, mais sur le maintien, d'une génération à l'autre, des relations et des solidarités qui confèrent aux parentèles leur cohésion et leur puissance » (Barthelemy 1988). Ainsi, réfléchir au patrimoine personnel permet d'identifier les valeurs des personnes et des groupes (Tardif, Genest & Lefebvre, 1997), qui résultent d'influences culturelles et sociétales. Puisqu'un patrimoine qui est strictement familial n'a pas besoin d'être reconnu par toute la communauté, il peut être reconnu comme tel par la famille, par quelques membres ou même par un seul membre. Ce patrimoine familial est souvent intime, et peut n'avoir de sens que pour un seul membre de la famille.

Puisque les autochtones sont loin de représenter une catégorie homogène, le patrimoine des nombreuses nations présentes ne peut être assimilé à un seul groupe culturel. Sans verser dans une considération essentialiste des groupes et de leur culture, il serait occidental-o-centriste de complètement passer sous silence le lien holistique entretenu traditionnellement par les Premières nations avec la faune et la terre. Contrairement aux perceptions anthropocentriques de l'Occident, où l'humain est plus important que la nature, la tradition autochtone est cosmocentrique et holistique, c'est-à-dire qu'elle est plus centrée sur l'univers et la nature, auxquels appartiennent les humains (Vachon, 1982) et que l'humain n'est pas perçu comme étant séparé au monde dans lequel il vit, mais plutôt interrelié. En langue innue, il n'y a pas de mot exact qui corresponde à celui de « propriété » (Vincent, 1989; Daes, 1993). Ainsi, la nature de laquelle les objets sont issus fait partie d'un tout et occupe une place prépondérante dans l'imaginaire. Il devient donc aisé de comprendre qu'à différents niveaux, les concepts de patrimoine occidental et de patrimoine amérindien peuvent s'opposer. Les notions de matérialité et de possession, par exemple, sont totalement antinomiques. « Pour les peuples autochtones, leur patrimoine est un faisceau de liens plutôt qu'un ensemble de droits économiques. L'objet perd tout son sens en-dehors de ces liens [...] » (Daes, 1993, p. 9). C'est moins l'objet

lui-même qui est important que la manière d'exister, ce qu'il permet d'accomplir ou de se de remémorer et ce qu'il représente et signifie.

Reprenons les termes de Habib Mohamed Saidi (2010), alors qu'il explique les effets d'une déconstruction du concept de patrimoine tel que perçu en Occident: « Étudier cette pratique, c'est porter notre regard de la culture de l'objet à la culture de l'expérience vécue et accomplie en se connectant au réseau d'objets et d'expériences humaines structurant le passé et le présent du monde. » (Saidi 2010, p. 472). Dans le contexte d'étude du tourisme présenté par Saidi, l'expérience de l'éloignement dans l'espace et dans le temps est un facteur clé de l'accomplissement de soi. L'immatériel et l'identification aux lieux et aux objets prennent en l'occurrence beaucoup plus de place dans cette perspective multidimensionnelle. Le patrimoine ne répond plus à une définition objective et universaliste dont les institutions tiennent les rennes, il est celui qui revit suite au passage d'un groupe ou garde sens à travers une communauté d'appartenance.

Les patrimoines collectifs, qui proviennent de la reconnaissance d'un ensemble, soit un sous-groupe, une communauté, une institution, une localité, une région ou un pays, avant d'être considéré comme tel, concernent certaines portions du patrimoine familial autochtone, notamment par appropriation identitaire et symbolique, mais également par l'exécution de pratiques et de mémoires, du quotidien. Toutefois, la coexistence de différentes identités imbriquées dans une logique interculturelle est souvent tributaire de la synergie entre les communautés; témoignant de la réceptivité d'un groupe hôte et d'un groupe migrant. Dans le cas où le plus grand groupe culturel manifeste une identité dominante, les membres du groupe minoritaire peuvent se sentir exclus de leur société. Jean-Jacques Simard fait remarquer que : « L'identité est toujours, en somme, un complexe de rapports à l'autre, associé à un projet envisagé dans une situation donnée [...] ». Il insiste sur le fait que l'image de l'Autochtone – en harmonie avec la nature et spiritualiste – s'érige comme l'envers du Blanc, en tant que « repoussoir symbolique de la modernité » (Simard, 2004, p. 23). Par cette dynamique relationnelle entre soi et les autres - une dialectique de la différence - les entités négocient les transferts et se constituent l'un par rapport aux autres.

Donc, étudier un patrimoine domestique des femmes autochtones en milieu urbain permet d'abord de reconnaître, lors d'enquêtes dans les intérieurs, les éléments qui font partie intégrante d'une identité individuelle, pour ensuite étudier les éléments qui historiquement, socialement et culturellement font partie de l'identité collective et les processus de reconnaissance et d'investissement individuels de ces éléments identitaires par l'action de la valorisation, de la mémoire ou de l'oubli. Le but principal est d'appréhender la

mémoire et les discours sur l'identité afin de définir le contenu d'un patrimoine culturel autochtone contemporain.

Si la notion de patrimoine pose problème (Le Goff, 1998), c'est que le concept *d'identité*, qui lui est inhérent, est investi d'une longue histoire de passions humaines. En effet, lorsqu'il est question de travail de patrimonialisation, la « quête d'identité dont le nationalisme est la forme la plus exacerbée, la plus passionnelle [...] ne peut exister et s'accomplir sans désir, sans passion. Or le patrimoine est le lieu naturel et historique de genèse et d'affirmation des identités individuelles et collectives. » (Le Goff, 1998). Cette remarque, même si elle semble s'adresser à des partisans politiques, et surtout, s'adresser au passé, n'est pas sans alerter le chercheur dont l'intention est de mettre en garde contre les dérives possibles de la patrimonialisation. La conception d'un patrimoine et sa mise en valeur sont aussi des gestes politiques qui peuvent engendrer des tensions et des conflits.

Il nous semble important de définir ce que nous entendons par le processus de mise en patrimoine, mieux connu sous le nom de patrimonialisation. Nous considérons à un premier niveau la patrimonialisation comme une opérationnalisation complexe qui produit un changement d'état à partir de dispositifs patrimoniaux et d'acteurs sociaux. Le concept de « patrimonialisation » interroge le processus symbolique et le contexte social qui conduit à conférer le statut de patrimoine. Elle implique plusieurs acteurs et de nombreuses actions : l'identification, la sauvegarde, la conservation, la valorisation et la transmission et ce, par l'entremise d'un engagement de la société. A un second niveau, la patrimonialisation peut être déterminée par l'ouverture au tourisme et au réglage des attentes et des désirs dans une société. « La patrimonialisation est un fait social, à forte dimension symbolique, que les pouvoirs publics peuvent, selon les cas, plus ou moins orienter. » (Rautenberg, 2003). La patrimonialisation est un processus social dont le résultat final se situe dans la représentativité et l'interprétation d'un élément devenu patrimoine, plutôt que dans l'archivage ou de simple maintien en état.

Dans une autre perspective, la patrimonialisation est un processus dans lequel le patrimoine est utilisé comme une ressource pour atteindre certains objectifs sociaux. Par exemple, l'utilisation du passé pour éduquer - et parfois - inculquer au public des valeurs. Denis Cercllet (1998), décrit le processus de la mise en valeur d'objets patrimoniaux - ou processus de patrimonialisation - qui, « émergent à la suite d'un sentiment de bouleversements du système social local ». Regardant d'abord le territoire comme un « espace d'adhésion et support d'identité », il considère que dans un tel cas, les éléments de la culture, lorsqu'ils sont vivants, concourent à l'élaboration de balises territoriales. Objets domestiques, festifs, religieux mais également,

paysages, types architecturaux et langues vernaculaires, sont autant de choses qui sont mises en valeur pour restaurer le sentiment d'appartenance dans une communauté.

Complémentairement, l'étude de l'« inflation patrimoniale » –ou sinon de l'inflation dans les discours patrimoniaux-, née il y a une trentaine d'années, a engendré un élargissement et une reconnaissance progressive des objets contemporains (Rautenberg, 2003; Choay, 1992; Breuneval, 2013; Prigent, 2011). Quoiqu'une valeur patrimoniale ne leur soit pas directement accordée par toute une société, le processus de patrimonialisation peut prendre en considération ces objets. Il en est de même pour les objets quotidiens de l'environnement domestique, ceux que les femmes autochtones sont sur le point de transmettre comme vecteur identitaire.

Notre recherche vise, de façon plus secondaire, à étudier les possibilités et les limites de la mise en valeur du patrimoine autochtone en milieu urbain. La réflexion peut être poursuivie avec Laurent Sébastien Fournier (2010) qui expose que « la patrimonialisation entraîne d'autres: de proche en proche, des objets de plus en plus banals et quotidiens sont en mesure d'être requalifiés » (2010, p. 112). À cet effet, les objets collectés sont documentés par des entretiens et permettent de leur reconnaître, parce qu'ils deviennent objets de discours, une valeur d'échange symbolique. Selon lui, une première phase de relance a permis de patrimonialiser les objets traditionnels qui, une fois tombés en désuétude, sont remplacés par des objets banals, quotidiens, utilitaires, faits de matériaux peu valorisés, et qui seront requalifiés à leur tour. Nous avons donc été attentive à ce contrecoup de reconnaissance patrimoniale des objets traditionnels ou banaux qui, suite à nos entretiens, pourraient engendrer d'autres requalifications, parce que porteur d'une valeur identitaire. Il est à craindre que des objets collectés ne dépassent pas la valeur documentaire « dans la mesure où certains sont directement issus du monde contemporain et où ils renvoient à un ensemble de constructions discursives » plus personnelles et identitaires sans être patrimoniales.

Les termes de Le Goff rendent compte de l'activité réelle – sociale et académique – autour du patrimoine. Il y a donc dans l'étude du patrimoine une attention éthique considérable accordée à la façon de le concevoir et de le pratiquer (Le Goff, 1998, p.12-13), comme tendent à le faire d'ailleurs les études postcolonialistes. Le post-colonialisme critique principalement la tendance à exagérer l'homogénéité interne des collectivités, à la « pureté » de la culture et de la race pour corriger les biais élitistes et occidental-o-centristes. Le « virage postcolonial » vise un réexamen de tous les présupposés de l'époque coloniale, y compris le dénigrement du métis et du métissage. Un écrivain des « Postcolonial Studies<sup>12</sup> » Salman Rushdie glorifie l'hybridité, la

---

<sup>12</sup> Les « Postcolonial Studies » sont nées des « Subaltern Studies » qui ont vu le jour en Angleterre dans les années 1980, grâce à l'activité



bâtardise, le patchwork et les mélanges de toutes sortes pour retourner les termes mêmes du colonisateur qui ont servi à humilier le colonisé (Turgeon, 2004 p. 53-69). Ainsi, nous avons considéré la construction du patrimoine pas juste comme une transmission d'éléments à conserver à l'intérieur d'une même culture, un héritage transmis de soi à soi, mais aussi comme une transmission inter-culturelle, de soi à l'autre ou de l'autre à soi. Le patrimoine n'est pas juste composé d'éléments purs et authentiques provenant de la même culture, mais de l'appropriation d'éléments provenant d'autres cultures qui sont intégrés dans la culture d'accueil. Nous avons voulu tenir compte de ce caractère métissé du patrimoine, notamment en milieu autochtone. Certaines esquisses académiques ou gouvernementales du « patrimoine autochtone »<sup>13</sup> tendent à le présenter de manière « puriste », ce qui ne cadre pas avec les éléments que nous avons relevés lors de nos enquêtes, et qui ont été au centre de discussions avec les informatrices.

Une partie de l'identité des femmes autochtones en milieu urbain est formée sur la reconnaissance qu'elles ont été opprimées en tant que femmes, en particulier en tant que femmes autochtones. Les deux catégories ne sont pas ressenties singulièrement, comme étant sans relation, mais conjointement. Les femmes autochtones, en plus d'avoir leur propre identité personnelle, ont une identité culturelle en relation avec leur communauté. Le post-colonialisme est une tentative de dépouiller la perspective de catégorisation conventionnelle, qui se propose ici d'examiner ce que la nouvelle identité culturelle héritée peut-être pour elles. Bhabha propose l'hybridité pour expliquer le sens unique de l'identité à la fois partagée et vécue individuellement par les membres d'un peuple colonisé. Elle représente un nouvel espace épistémologique d'auto-authentification. Il soutient que les membres d'une société postcoloniale ont une identité qui a été façonnée conjointement par leur propre histoire culturelle et communautaire unique, entrelacée avec celle du pouvoir colonial.

### **1.3. La définition de l'identité autochtone dans un contexte post-colonialiste**

Les études post-colonialistes, phénomène surtout anglophone, puisque la pensée s'est principalement construite autour de critiques à propos de la littérature sur les ex-colonies de l'Empire britannique, ont

---

d'un groupe d'historiens indiens voulant décoloniser l'histoire moderne de l'Inde. Elles se sont répandues dans les départements de littérature anglaise en Inde, en Australie, au Canada et surtout aux États-Unis (Turgeon, 2004 p. 53-69).

<sup>13</sup> Dans la filière des objets domestiques, sur le portail du patrimoine autochtone du Musée canadien de l'histoire, une série d'objets dont les raquettes destinées au transport, les pochettes qui se retrouvaient nombreuses pour ranger divers outils ou objets d'usage courant comme les montres à une certaine époque de transition. Or ces objets changés de vocation pour devenir décoratifs ou sont disparus, tels que les outils pour le feu (chalumeau, torche, coupe-mèche, briquet, tisonnier) ou les pilons à gras. Des cadres, des garnitures de tablettes perlées, des berceaux s'y retrouvent dans des dispositions semblables à nos intérieurs domestiques.

influencé une grande partie de la littérature actuelle à propos des formes que prennent l'identité et le métissage de la culture chez les autochtones du Canada (Turgeon, 2003 ; Poirier, 2000 ; Gélinas, 2006). Cette vision critique et analytique des traces présentes et passées de la pensée colonisatrice dans la littérature fait figure de standard contemporain depuis les quinze dernières années en matière d'éthique dans le discours sur la culture des minorités ethniques. Cette approche appelle le chercheur à mieux réfléchir autant sur chacun des termes qu'il utilise pour décrire une entité culturelle que sur l'impact politisant de son discours sur l'image collective du groupe culturel en question. Il en est de même de l'intérêt pour les cultures métissées en sciences sociales. Dans *Contemporanéités autochtones, territoires et (post)colonialisme*, Sylvie Poirier nous invite à être prudents dans notre usage des termes *autochtone* et *autochtonie* : « En cherchant à circonscrire une entité globale sur la base d'une histoire commune de dépossession et d'exclusion [ces appellations] deviennent quelque peu réductrices de la multiplicité et de la dynamique des cultures autochtones. » (Poirier, 2000, p. 139). La pensée post-colonialiste se propose en quelque sorte de mettre fin à la description culturelle et historique du colonisé par le colonisateur, et cela implique une réforme globale dans les théories de la culture et une « décolonisation de la mémoire » dans l'histoire (Baussant, 2006, p. 78). Ainsi, la critique apportée par l'approche post-colonialiste à propos de l'essentialisme dans l'étude des cultures et la diversité des points de vue quant à ce que constitue le métissage des cultures apportent leur lot de considérations supplémentaires dans une étude effectuée auprès d'individus autochtones. Cette description par le colonisateur a amené l'autochtone à être décrit et à se définir comme « l'envers du blanc » (Simard, 2003). Dans les travaux critiqués par la pensée post-colonialiste, l'autochtone devient, par exemple, celui qui se trouve aux antipodes de la modernité et qui cohabite avec la nature. Confinant les autochtones à une anti-modernité, cette vision essentialise les particularités culturelles entre nations autochtones; folklorise la matérialité et les identités autochtones en une seule entité; obscurcit certaines subtilités dans le processus de construction de l'identité.

Comme le note Laurier Turgeon, ce « refus de l'essentialisme amène à éluder le terme de "culture" dans l'évocation des métissages culturels » (Turgeon, 2003, p. 200). Il n'est cependant pas possible de passer sous silence toute la terminologie de la culture et de l'ethnicité pour étudier la question du métissage culturel. L'essentialisme « appliqué », par exemple dans certains États en Afrique - et cela se constate aussi chez les autochtones en Amérique -, sert parfois à des groupes aux origines ethniques diverses pour revendiquer un héritage commun afin de résister à la culture dominante et aux effets de la mondialisation (Turgeon, 2003). Par conséquent, autant les intellectuels (de par la terminologie qu'ils empruntent) que les peuples sujets à une redéfinition de leur culture (de par la revendication ou le rejet d'un héritage collectif) participent à la fois à la valorisation et à la dévalorisation de la notion et de l'impact de l'essentialisme. L'influence du politique sur les réalités complexes de l'appartenance sociale et culturelle rend glissante la définition de la culture ethnique,

voire de la culture locale, puisque l'individu peut être considéré, par exemple, comme appartenant à la fois à un groupuscule indépendant du Labrador ayant revendiqué l'autodétermination, et à la fois au « grand peuple autochtone ». Dès lors, la double identité, collective et individuelle, n'est plus celle fondée sur un métissage des origines, mais le résultat d'une combinaison « efficace » d'identités, actuelles ou non, adaptées au contexte politique et aux aspirations économiques et sociales de groupes d'individus.

Intéressons-nous alors, dans une autre perspective, à la définition de l'identité que donne un psychiatre. Marc Edmond important théoricien de la psychothérapie intégrative, définit ainsi cette notion: « D'une part, l'identité désigne le caractère de ce qui est unique et donc qui distingue chacun et le différencie irréductiblement des autres. D'autre part, elle signifie la similitude parfaite entre des objets distincts; dans ce cas, l'identité est donc le fait d'être semblable à d'autres. [Elle] oscille donc entre l'altérité radicale et la similarité totale. » (Edmond, 2006, p. 17). N'est-ce pas une particularité de la perspective ethnologique des identités d'effectuer des allers-retours entre l'essentiel et le particulier ? À l'origine, l'ethnologie proposait la description identitaire de groupes entiers, puis sporadiquement, quelques anthropologues se sont tournés vers la biographie (*Les enfants de Sanchez* d'Oscar Lewis, par exemple) pour mieux se rapprocher de l'identité individuelle et donner la parole à l'*Autre*. Mais ces œuvres n'ont pas nécessairement donné les outils pour étudier une culture à travers une pluralité de discours, et l'on conçoit facilement comment elles ont parfois pu jouer, au contraire, un rôle essentialiste. Présenter l'autobiographie d'une famille mexicaine comme l'a fait Lewis, par exemple, connote inévitablement l'idée qu'*ils sont les Mexicains*. Et effectivement, le gouvernement mexicain n'a pas ignoré le pouvoir qu'a le livre d'Oscar Lewis de généraliser la situation sociale et politique qui est dépeinte par la famille, puisque l'ouvrage a été banni du pays pendant quelques années, avant qu'un groupe d'intellectuels mexicains n'arrive à faire lever son interdiction (Maffit, 2003). C'est donc dire que des réalités représentatives de communautés politiques peuvent se retrouver dans les univers domestiques.

### **I.3.1. Démographie, réalités économiques et identité autochtone en milieu urbain**

Les recherches sur les peuples autochtones ne datent pas d'hier en anthropologie et en ethnologie, mais celles liées aux affirmations identitaires et politiques sont apparues dans les années 1960 (Brouillette, 2011, p. 12-13). C'est dans les années 1970 et 1980 que les débats entre les chercheurs universitaires et les autorités de l'État ont davantage lieu, cela concordant avec l'arrivée d'une génération autochtone à l'université. La place des femmes autochtones devient alors un sujet de débat et de recherches en sciences sociales, mais l'expérience migratoire des Autochtones vivant dans les zones urbaines, particulièrement celle des femmes, reste peu documentée et peu discutée (Basile, 2011 ; Price, Travato & Abada, 2011). Les conditions des

femmes autochtones ne figurent pas parmi les thèmes les plus discutés dans les médias ou à l'agenda des priorités gouvernementales. Cette lacune justifie l'intérêt de cette recherche pour sa contribution à démystifier des caractéristiques jusqu'alors inconnues de cette population, espérant qu'en s'éduquant à leur sujet, en tant qu'allochtone, nous saurons mieux les reconnaître dans leur identité distincte.

Dans leur livre publié en 2003 *Des gens d'ici*, David Newhouse et Evelyn Peters remarquent que : « Les Autochtones font aujourd'hui partie du paysage urbain et en feront encore partie, fort probablement en nombre croissant, au cours des décennies à venir. Il est important, pour les chercheurs, d'explorer en détail et à fond cette réalité complexe. » L'un des principaux objectifs de l'Environics Institute, avec *L'Étude sur les Autochtones vivant en milieu urbain : État Principal (ÉAMU) en 2010*, est de comprendre, au cœur de ce processus d'urbanisation, les sentiments des Autochtones à l'égard de leur ville. Une comparaison entre des groupes qui sont nés et ont grandi dans leur ville de résidence actuelle et ceux qui ne sont pas nés et n'ont pas grandi dans cette ville permet de comprendre les facteurs de la mobilité des femmes et d'explorer le sentiment de chez soi des Autochtones en milieu urbain. Par conséquent, il est un outil intéressant pour situer notre échantillon dans la population des Autochtones en milieu urbain de même que la projection et le vécu de leur identité hors des murs du logis. Les recherches de Carole Lévesque, professeure au Centre Urbanisation Culture Société de l'INRS et fondatrice de réseaux d'études des populations autochtones<sup>14</sup>, nous ont été précieuses, car elle a publié des articles sur la présence et le rôle des femmes autochtones en milieu urbain au Québec. Kermaol et Lévesque (2010, p. 69) ont étudié le phénomène de la présence des peuples autochtones dans les zones urbaines et des enjeux auxquels ils sont confrontés. Leur étude suit alors quelques précisions sur l'évolution démographique des peuples autochtones et leur répartition dans la province de Québec. Les chercheuses ont analysé deux scénarios différents pour expliquer l'augmentation de la population autochtone dans les villes canadiennes: d'une part, les taux de fécondité plus élevés chez les femmes autochtones et d'autre part, leur migration des réserves vers les centres urbains. Aujourd'hui, on estime que plus de 60% de la totalité de la population autochtone vit dans les villes du Québec, dans plus de 45 zones urbaines de la province (Lévesque, 2012, p. 33).

Certains ouvrages actuels en sciences sociales insistent sur les changements économiques qui surviennent actuellement dans les sociétés autochtones, probablement parce que l'économie est à la base de l'autonomie culturelle et politique. Proulx et Gauthier (2007) considèrent que même si les médias et les statistiques sociales confirment encore l'existence de problèmes à l'intérieur de certaines communautés et chez les

---

<sup>14</sup>Elle est fondatrice et directrice du Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones DIALOG et de l'Alliance de recherche ODENA qui offre des avenues alternatives dans la compréhension et la réponse aux défis des Premiers Peuples au sein des villes du Québec.

autochtones vivant en milieu urbain, ceux-ci « semblent plus déterminés que jamais à relever les défis du développement », et « certains faits tirés de publications officielles [...] nous permettent de considérer une véritable "renaissance autochtone" ». Ainsi, selon ces chercheurs de l'UQAC, un caractère ressort plus que les autres chez les peuples autochtones, et c'est le solide engagement dont ils ont historiquement toujours fait preuve « à l'égard de valeurs communautaires largement orientées vers le partage des ressources collectives » (Proulx et Gauthier, 2007, p. 113).

À ce propos, Jean-Jacques Simard, qui s'est grandement démarqué par ses nombreuses implications dans l'étude et le développement de l'économie collective chez les autochtones du Nord depuis les années 1970, continue encore à démontrer dans son livre *La Réduction* que « le développement économique repose en définitive sur une gouverne efficace » (Simard, 2003, p. 418). Dans la même perspective, l'historien Claude Gélinas fait remarquer que « les autochtones se sont souvent mieux tirés d'affaire lorsqu'ils étaient laissés à eux-mêmes, à condition de disposer des leviers nécessaires pour décider et gérer par eux-mêmes leur trajectoire socio-économique » (Gélinas, 2007, p. 239). Ainsi, les tentatives de définir une culture insaisissable et plurielle et l'habitude de discuter à propos de réalités déjà changeantes ont fait place, au cours des dernières années, à un intérêt pour l'autonomie économique autochtone.

Aussi éthique et bien intentionnée qu'elle soit, la description culturelle et historique d'un peuple, jadis dominé et brimé dans ses libertés, doit faire place à une version plurielle, actuelle et plus personnelle de son histoire et de sa culture, une version qui apporte un sens au passé et des réponses au présent. Homi K. Bhabha affirme dans son introduction à son livre « *The location of culture* »: « What is theoretically innovative and politically crucial, is the need to think beyond narratives of originary and initial subjectivities and to focus on those moments of processes that are produced in the articulation of cultural differences. » (Bhabha, 1994, p. 1-2). C'est précisément là le défi de notre recherche soit de réfléchir à propos de l'identité autochtone en nous détachant de la subjectivité initiale qui tendrait à particulariser les changements culturels vécus en milieu urbain et à les relier aux objets et pratiques qui existaient en communauté. Nous percevons plutôt que le sens attribué à la culture matérielle est en redéfinition en raison de la recontextualisation culturelle, et en continuité avec la mémoire et le devenir malgré l'éloignement de la communauté d'origine.

En fait, la maison devient le lieu focal de l'observation des modèles culturels, des systèmes d'objets et des innovations de la vie quotidienne (Segalen, 2002, p. 259). L'étude ethnologique des intérieurs domestiques aide à comprendre les mutations d'un monde qui se globalise et les changements culturels et sociaux. L'intérieur domestique permet d'articuler différents niveaux d'analyse, de rapports quotidiens à l'espace et de

changements culturels dans le temps. Cet accès à la consommation et à la culture de masse fait naître des aspirations que les traditions ne pouvaient prédire. L'identité autochtone, jusque-là clairement étiquetée, socialement située et attachée à une série évidente de traits distinctifs, est à l'origine des mouvements d'auto-détermination politique et d'affirmation identitaire, dans cette volonté de poser sa signature sur un monde en mouvance et de se voir reconnaître une identité originale (Clermont, 1999, p. 20; Simard, 1988, p. 5-6).

Ainsi, notre recherche adopte une perspective ethnologique pour étudier la transition identitaire qui se produit dans le contexte de cette évolution multiphasique de la culture autochtone, afin de cartographier le transfert intergénérationnel du patrimoine et ses effets sur le mode de vie des femmes autochtones jusqu'en milieu urbain. Quoique la migration qui se passe à partir de pays étrangers soit très différente de celle des Autochtones en milieu urbain, les individus qui ont migré d'un environnement à l'autre ont tendance à adopter certaines traditions de leur nouvel environnement en essayant de devenir une partie de celui-ci. C'est ce qui se passe dans les grandes villes, où les femmes se trouvent dans une position de liberté de choix incomparable, que ce soit pour les loisirs ou la spiritualité, d'où l'intérêt de s'intéresser à ce qui est manifesté dans leur intimité.

### **1.3.2. L'espace domestique : lieu d'actualisation de la mémoire et de l'identité**

L'intérieur domestique peut s'avérer être le lieu privilégié de l'étude de l'identité et de la mémoire dans une perspective d'ethnologie contemporaine. Comme Daniel Miller l'avance dans l'avant-propos de l'ouvrage qu'il dirige, « *Behind Closed Doors* »: « material culture studies that focus on the fine-grained developments in material and social relations of the home become once again the vanguard for contemporary anthropology » (Miller, 2001, p. 15-16). Les objets contenus dans l'espace domestique (ce qui signifie les enregistrements de musique, les collections de vêtements, les objets décoratifs, les livres, les photographies et autres souvenirs) témoignent très fortement de la mémoire biographique d'un individu. Nous pourrions même nous demander, après un bref tour d'horizon de la littérature scientifique fondatrice (Bachelard, 1957; Baudrillard, 1968) et récente (Miller, 2001; Fourcade, 2007; Marcoux (dans Miller, 2001); Parrott 2007; Eigner 2004; Filliod 2003) sur l'espace domestique, s'il existe meilleur témoin du passé d'un individu que la maison. Fiona Parrott, dans l'article *Mais où a-t-on donc rangé ces souvenirs ?* (2007), ne doute pas que les types d'objets puissent être étudiés comme s'ils possédaient des capacités mémorielles. Elle va jusqu'à affirmer que « le lieu exact de rangement est un élément essentiel au processus d'organisation et d'accès à la mémoire » (Parrott, 2007, p. 308). Au fil de sa recherche, elle précise ce processus en notant que « les individus et les ménages élaborent leurs propres habitudes de remémoration, en sélectionnant parmi les objets ceux qu'ils vont doter d'une

charge mémorielle à long terme et en en faisant un usage différent » (Parrot, 2007, p. 306). Cela signifie que dans notre recherche sur les objets, ceux qui sont importants à long terme pour les informatices peuvent autant être ceux qui sont oubliés que soulignés et que parfois le rapport devient ambivalent et même dualiste. L'intérieur de la maison est regardé comme un réceptacle passif du souvenir, à travers lequel nous façonnons activement nos expériences et nos relations sociales. Parrot va plus loin et propose que: « Le processus de consommation, lorsqu'il est compris comme une relation active d'individualisation ou comme faisant partie de la formation et de l'expression de relations, a la capacité de mettre ces objets au service de la mémoire. » (Parrot, 2007, p. 305). Parrot démontre ainsi, grâce à son enquête, à quel point « la forme matérielle continue de façonner les contextes dans lesquels cette mémoire est libérée. » (Parrot, 2007, p. 306).

Marie-Blanche Fourcade, dans son étude sur le patrimoine domestique arménien en diaspora, démontre elle aussi comment le lieu où se trouve une photo de famille (par exemple dans une garde-robe ou dans le tiroir d'une commode), est jusqu'à un certain point révélateur de la volonté d'exprimer publiquement ou de garder pour soi certains objets, ou le souvenir d'un événement ou d'une ou des personnes. Plus encore, elle note qu'« au cours de la visite, la présentation des possessions dévoile les multiples facettes identitaires de l'informateur, ou tout du moins celles qu'il s'autorise à montrer » (Fourcade, 2007, p. 82). De telles observations justifient que nous nous rapportions à des théories psychologiques de l'identité, grandement décrites comme liées à la mémoire individuelle. Elles conviennent à une recherche qui se concentre sur quelque chose d'aussi personnel que le récit autobiographique autour du matériel domestique.

Pauline Garvey, dans son article sur le désordre organisé, insiste beaucoup sur le sentiment d'« anticonformité » que procurent de simples déplacements d'objets dans la maison, aussi routiniers et éphémères qu'ils soient (Miller, 2001, p. 66). Enfin, pensons également à l'article de Jean-Sébastien Marcoux dans le même ouvrage, *The Refurbishment of Memory* (Miller, 2001, p. 69-86), qui traite de ses observations sur les processus mémoriels et relationnels associés au déménagement. Il entrevoit, dans le déplacement de beaucoup d'objets, une opportunité de les ramener sur la conscience et dans la mémoire, afin de les rendre ensuite suffisamment manifestes pour pouvoir juger de ceux qu'il faudra remettre en valeur. Déplacer, puis réévaluer d'une telle façon les objets, permet de garder un œil sur ses rapports sociaux et ses souvenirs (Miller, 2001, p. 83). Chez Jean-Paul Filliod, qui aborde le désordre comme un ordre singulier de la mémoire, le recours aux objets biographiques garantit la continuité spatiale et matérielle après un déménagement (Filliod, 2003 p.131). Il apparaît donc important d'être soucieuse face à toutes les formes que peuvent prendre l'ordre et le désordre dans une maison, de la simple « traînée » jusqu'à la disposition d'un objet sur un meuble. Garvey (dans Miller, 2001), Marcoux (dans Miller, 2001) et Fourcade (2007) reconnaissent qu'il existe une structuration de la mémoire et des souvenirs qui passe par la structuration de l'univers domestique. Bien

que les objets soient ordonnés selon certaines règles sociales, ces structures permettent de personnaliser la configuration de l'environnement domestique et d'ordonner l'intérieur selon un sens de l'esthétisme basé sur un besoin fondamental, voire pulsionnel, d'actualiser notre rapport à nos souvenirs.

#### **I.4. Formulation de la question spécifique de recherche et hypothèse de travail**

Notre question de recherche, au regard des notions abordées précédemment, prend la forme suivante : *de quelle manière les objets de l'intérieur domestique chez des femmes autochtones vivant en milieu urbain permettent-ils de conserver, de mettre en valeur, d'affirmer leur propre culture afin de s'y identifier?* La culture valorisée par le matériel et le témoignage serait-elle révélatrice d'une réaffirmation identitaire fédérée face à la proximité d'une culture dominante ou plutôt, d'une identité culturelle<sup>15</sup> qui évolue en fonction des caractéristiques propres à chaque nation ?

L'hypothèse de travail qui sert à guider notre recherche et à répondre à notre question, dans sa forme simplifiée et spécifique, est la suivante: *l'espace domestique chez des femmes autochtones vivant en milieu urbain est un lieu privilégié d'actualisation d'une identité contemporaine, en ce qu'il favorise une vie sociale et interculturelle des objets, permet de d'actualiser la mémoire ainsi que d'identifier un patrimoine culturel matériel.* La recherche nous permet d'en arriver à comprendre divers phénomènes liés au patrimoine culturel matériel autochtone, tels que l'importance que prend la fréquentation des milieux communautaires dans sa transmission, de la fonction du domicile comme lieu de conservation et d'affirmation de ce patrimoine et de sa spécificité.

---

<sup>15</sup> Par identité culturelle, nous entendons l'ensemble des représentations collectives qui émanent à la fois des activités d'une communauté ethnique, nationale ou supranationale, mais aussi l'organisation et la mise en scène de ces représentations par les pouvoirs et les institutions (Al-Azmeh, 2003).



## **CHAPITRE II : Méthodologie et contexte de la population sélectionnée: les femmes autochtones en milieu urbain à Québec**

Pour lever le voile sur l'identité contemporaine autochtone, l'ethnologie de l'espace domestique nous est apparue une approche pertinente. L'espace domestique est un milieu privé réaménagé constamment en fonction des préférences de ou des occupants. Lieu intime, le contenu culturel autochtone de la maison est préservé également de certaines formes de réinterprétation culturelle destinées à répondre aux normes de la culture dominante et même de l'autocensure. Enfin, ce lieu du présent est un endroit à l'intérieur duquel une ou plusieurs personnes répètent jour après jour les mêmes gestes et les mêmes pratiques. Cet espace est donc susceptible de réunir les conditions favorables à l'existence d'un patrimoine culturel et familial ou personnel, permet à ses habitants de s'associer ou de se distinguer de leurs proches, de leurs semblables, de la société en général, et ce, à travers les objets et leur valorisation dans l'espace. Puisque nous insistons sur la nécessité de jeter un regard actuel sur l'identité autochtone en milieu urbain, nous souhaitons dans ce mémoire aborder le plus objectivement possible la diversité des cultures autochtones et leur capacité d'intégration au sein du milieu urbain. Pour ce faire, nous étudions les ruptures entre la tradition et la contemporanéité. En effet, elles sont susceptibles d'avoir été vécues par les femmes ayant quitté leur communauté d'origine. Enfin, le métissage<sup>16</sup> qui s'ensuit après le contact quotidien entre allochtones et Autochtones, ou entre les Autochtones de différentes nations en milieu urbain, nous intéresse parce qu'il permet de mieux percevoir les dynamiques de fracture et de suture culturelles. Le métissage est entendu comme l'expression d'une volonté de multi-appartenance qui influence l'acquisition, l'usage, la préservation, l'identification, et la disposition des objets dans les espaces de vie.

Nous avons donc considéré les femmes autochtones vivant en milieu urbain comme des personnes ressources importantes pour réfléchir à propos d'un tel sujet, puisque l'espace domestique est régi le plus souvent par les femmes et ce, autant dans les sociétés traditionnelles que contemporaines. Nous étant interrogée sur la notion de patrimoine, nous pouvons d'ores et déjà déduire que les gestes et pratiques autour des objets observés sont inscrits en bonne partie dans le patrimoine familial, cette sphère étant aussi plus typiquement investie par les femmes.

---

<sup>16</sup> Nous aurions pu employer le terme «hybridité» qui désigne des formations apparaissant « le plus souvent dans l'entre-deux des cultures en présence dans les sociétés coloniales et postcoloniales» mais il nous est apparu que le concept de «métissage» comme d'une «multi-appartenance dynamique» se prêtait mieux à nos observations (Nous, 2005, p. 27-28).

Dans ce chapitre, nous effectuons une présentation des méthodes d'acquisition des données, soit l'enquête orale, l'observation *in situ* et l'observation participante. En complément, nous abordons le recrutement, la catégorisation de nos données d'entrevues et les limites de la recherche. Enfin, nous brossons un tableau du contexte historique et législatif de la population à l'étude et, nous décrivons plus particulièrement l'histoire et les conditions socio-économiques des femmes autochtones en milieu urbain. Finalement, le chapitre deux s'achève par une présentation des résultats des entrevues réalisées avec les femmes autochtones en milieu urbain de Québec.

Notre réflexion sur la méthodologie de recherche permet de faire la synthèse des techniques d'acquisition de données qui ont été mises en œuvre sur le terrain d'enquête dans de multiples lieux. « L'observation participante à travers la mobilité même du chercheur, les récits de vie des migrants, l'étude des réseaux recentrée sur les dynamiques relationnelles concrètes et les significations tant cognitives qu'émotionnelles que leur attribuent les acteurs sociaux constituent des voies méthodologiques prometteuses. » (Guilbert, 2005, p. 15). Le terrain exploratoire que nous avons effectué et notre expérience dans la recherche sur le patrimoine immatériel nous ont permis de mettre à l'essai les méthodes propres à ces approches qualitatives, soit l'entrevue semi-dirigée, l'observation *in situ*, le récit de lieu, le récit autobiographique partiel, abordant la migration, la biographie - et récit - d'objet sans oublier l'analyse de contenu. Nous considérons que ces méthodes sont généralement les plus appropriées dans un terrain d'ethnographie de l'espace domestique, puisqu'il est question de réfléchir sur l'affirmation et la transmission d'un hypothétique patrimoine matériel autochtone porteur d'une identité actuelle en milieu urbain.

## **II.1. L'ethnographie de l'espace domestique: considérations théoriques de l'approche qualitative**

L'approche méthodologique de la recherche se veut qualitative et sensible. D'une part, la façon réelle d'acquérir et de traiter les données a été définie progressivement. Nous avons élaboré d'avance une grille de sélection et d'analyse des données, sans toutefois nous imposer une démarche complètement pré-établie et rigide. Nous nous sommes inspirée de l'approche de la chercheuse Métisse (Huronne et Irlandaise) Élisabeth Kaine qui tend à développer sa méthodologie au fur et à mesure du déroulement de l'enquête. Elle relate que cette démarche créatrice permet d'adapter l'enquête à la réalité du terrain, un rapprochement entre le chercheur et ses informateurs et une participation plus importante de ceux-ci dans l'enquête. Elle a pu ainsi développer une expérience plus sensible avec les informateurs et leurs objets, « comme s'ils (me) permettaient de toucher, pour mieux le saisir, cet Autre qui réside à la fois ailleurs et en moi. Les objets m'ont aidée à gérer la difficile position de l'entre-deux et de la considérer comme une force de transmission entre

mes deux mondes » (Kaine, 2004b, p. 98). Qu'il s'agisse d'objets d'art ou d'objets utilitaires, ils ramènent son auteur et possiblement son possesseur, à la fois plus près de l'Autre, et aussi plus près de lui-même. L'approche de l'auteure a pour effet de réconcilier la culture matérielle autochtone avec le design des objets plus contemporains.

Nous avons retiré quelques principes directeurs des travaux de Debary, de Turgeon et de Fourcade (Debary & Turgeon, 2007; Fourcade, 2007) dans le but de créer des regroupements conceptuels et des modèles de grilles d'analyse et d'observation. L'approche préconisée nous a permis d'aborder globalement les trois dimensions à observer et à mettre en relation lors de l'étude de notre terrain: le lieu, l'humain, et l'objet (Fourcade, 2007, p. 69). Il s'agit de relier les intérieurs domestiques et femmes autochtones qui les habitent avec la culture matérielle qui s'y présente. Nous cherchons à observer des phénomènes humains en lien avec des lieux et des objets qui perdurent encore maintenant à travers les savoirs et les gestes d'individus. La preuve de l'existence de ces phénomènes ne tient qu'aux témoignages des informatrices. Nous avons veillé à offrir à chaque informatrice la liberté de parole nécessaire afin qu'elle offre un témoignage riche et complet à propos de l'intérieur domestique et des objets, et plus généralement, de sa culture, de ses croyances et de ses habitudes. Cela justifie l'utilisation de questions semi-directives qui épousent les particularités de la recherche. La discussion a été centrée autour des objets et sujets qui nous ont semblé les plus appropriés à considérer à un instant précis, celui de l'entrevue. Pour chaque objet ou sujet, le cadre de réponse a été déterminé par l'informatrice afin de favoriser des entrevues plus intimistes, sachant que nous abordons éventuellement des sujets controversés ou personnels, comme la spiritualité ou les problèmes sociaux autochtones. Cette ethnographie sensible de l'espace domestique nous a permis de saisir des phénomènes humains plus subtils. Leur compréhension est nécessaire pour pallier au manque de documentation écrite à propos de la culture autochtone actuelle et de ses grands bouleversements en milieu urbain.

Rendre visite à des gens que l'on ne connaît pas, et cela avec l'ambition d'explorer les recoins les plus intimes de leur demeure, laisse présager un terrain diversifié en émotions, où le pouvoir de l'empathie prend une place importante. Nous croyons également qu'il aurait été laborieux de discréditer l'anthropologie évolutionniste sans le développement d'une anthropologie basée sur l'observation participante, directe et systématique. À présent, pour que l'approche ethnographique puisse continuer de se développer, la discipline ethnologique doit demeurer audacieuse, ne pas se replier sur elle-même face aux différentes critiques théoriques dans l'étude post-colonialiste de la culture. Les croisements entre l'ethnologie et la psychanalyse s'avèrent précieux pour comprendre l'enracinement des entre-deux de la culture et donner un sens plus transversal au métissage envisagé. Sans prétendre avoir une maîtrise de l'écoute psychanalytique, nous avons été attentives aux reconstructions par la parole et à l'observation de cohérence ou d'incongruence entre

le discours sur les objets et la valorisation dans l'espace, de même qu'aux résistances semblant provenir de mécanismes d'introjection ou de refus de la culture.

Approcher l'identité et le patrimoine culturel matériel autochtone sous l'angle de l'ethnographie de l'espace domestique, nous permet d'actualiser nos connaissances dans le domaine de l'affirmation identitaire et de la culture matérielle autochtone, tout en nous gardant d'aborder des questions politiques et/ou historiques qui risqueraient de nous faire glisser vers telle ou telle idéologie. Plus précisément, la visée première de notre mémoire, qui se veut un travail de recherche fondamentale, est de contribuer à la connaissance et la compréhension d'un sujet vaste et complexe: le patrimoine culturel autochtone en milieu urbain.

Nous n'échappons pas à la logique inductive généralement admise au sein des sciences sociales. Ainsi, nous présentons un ensemble de faits et de données empiriques portant sur les objets domestiques en milieu urbain (Fournier, 2010, p. 5-14). Les recherches basées sur l'ethnographie des objets domestiques adoptent une démarche davantage empiro-déductive de type exploratoire. Les travaux de différents chercheurs sur l'ethnographie des objets domestiques (Miller, 2001; Fourcade, 2007; Marcoux, (dans Miller, 2001); Parrott, 2007) nous ont démontré que l'intérieur de la maison recèle une quantité importante d'informations à propos de l'identité, de la mémoire et des habitudes de ses occupants. L'étude du rapport entre l'intérieur domestique et l'individu peut être à la base de recherches très diverses, même à l'intérieur de la seule discipline de l'ethnologie. Marie-Blanche Fourcade, dans son travail sur le patrimoine domestique d'individus arméniens vivant à Montréal, rend évidente l'existence – même en diaspora – d'un processus de reproduction de la culture, de conservation de la mémoire et d'affirmation de l'identité dans la maison. En somme, nous avons retenu la manière dont elle démontre que l'individu témoigne de son patrimoine culturel au moyen de l'intermédiaire des objets dans sa maison. Une telle recherche nous a donné envie d'en savoir davantage sur les dynamiques de transmission du patrimoine domestique entre les individus de différentes communautés culturelles. Dans le chapitre trois, nous avons également brièvement comparé nos résultats chez les femmes autochtones avec ceux obtenus par l'auteure auprès de la communauté arménienne.

### **II.1.1. Méthodes d'acquisition des données**

L'espace domestique est le lieu où ont été effectués les enquêtes orales sur les objets matériels présents dans cet espace, et le pilier autour duquel gravitent toutes les données que nous avons recueillies. Tous les phénomènes que nous avons observés découlent de ces objets, de leurs fonctions sociales et des discours

que nous avons enregistrés à l'occasion de nos entrevues. Le choix lui-même des objets à observer a été déterminé de manière subjective, c'est-à-dire par les participantes et par nos observations. La frontière entre l'objet artisanal et l'objet touristique commercial, ou encore, entre l'objet utilisé lors de rituels et l'objet décoratif, se situe dans l'interprétation qui en est faite. Voilà pourquoi il faut traiter qualitativement les données observées en fonction de témoignages personnels à propos des objets. Nous n'avons pas établi de catégories précises d'objets domestiques avant les entrevues. Nous avons discuté avec les informatrices des différents objets qu'elles possèdent qui sont souvent associés à leurs origines autochtones, ou plus généralement, à l'« autochtonie ». Nous n'avons pas évacué la possibilité que des objets plus banaux tiennent un rôle dans l'affirmation de l'identité, et nous avons encouragé les participantes à nous parler des objets de leur quotidien, tels que la télévision, les ordinateurs, la cafetière et les autres appareils utilitaires. Toutefois, ce n'était pas ce qui nous était présenté d'emblée. Nos informatrices ont privilégié la présentation des objets du quotidien qui s'inscrivent au sein des collectes ethnologiques du champ des arts et traditions populaires et du patrimoine, selon l'importance que nous leur accordons présentement, leur dimension historique et identitaire, et celle qu'on prévoit leur octroyer dans le futur.

Les méthodes d'acquisition des données ont été principalement l'entrevue semi-dirigée et l'observation *in situ*, avec enregistrement vidéo numérique et/ou prise de notes. Pour conserver les données collectées, nous avons fait un enregistrement vidéo des entrevues à l'aide d'une caméra et nous avons pris plusieurs photographies dans chaque logis visité. La prise de photos a été réalisée après l'entretien, lorsque l'autorisation a été accordée. La captation vidéo nous a permis de suivre pas à pas les informatrices à travers leurs présentations des objets dans la maison, de les visionner après coup et d'en faire une analyse détaillée. Bien plus que d'être des méthodes qui rendent efficace l'étude postérieure du déroulement des entrevues, elles ont permis d'enregistrer plus d'information et d'interagir davantage, dans la mesure où les participantes étaient à l'aise avec le mode d'enregistrement choisi et faisaient plus d'efforts pour décrire soigneusement les objets et leurs sens. Les entrevues ont ensuite été soigneusement transcrites, selon la méthode semi-intégrale, avec des sous-titres par thèmes. Nos questions n'ont pas été retranscrites, elles sont disponibles par le biais du questionnaire (Annexe 3). Les formulaires de consentement qui laissent aux collaboratrices le choix de demeurer anonymes ou non ont été approuvés par le CÉRUL avant d'être signées par les participantes. Toutes les données jugées pertinentes sont déposées aux Archives de folklore et d'ethnologie de l'Université Laval (AFEUL). Toutes les informatrices ont reçu une copie des données les concernant sous forme de disque optique numérique. Elles ont reçu les photos et la captation audio et/ou vidéo de leur entrevue de manière à être en mesure de rectifier l'information s'il y a quoi que ce soit d'incorrect. Il a été parfois nécessaire de faire des recherches additionnelles pour compléter les entrevues. Nous nous sommes référée à nos expériences antérieures en communauté autochtone, où nous avons eu la chance de séjourner

à quelques reprises lors de recherches pour l'Inventaire des ressources ethnologiques du patrimoine immatériel, et à nos carnets de notes élaborés lors de participation à des événements à caractère autochtone dans la ville de Québec. Ces renseignements complémentaires nous ont permis d'attribuer à nos objets un contexte à la fois plus général et plus exact.

### **II.2.1. Des enquêtes orales : captation de l'image, du son et du sens**

Ce sont les enquêtes orales qui donnent aux données recueillies une constance, tant dans leur teneur en informations pertinentes que dans la fluidité de leur déroulement. La durée des entrevues, qui sont au nombre de treize (13), va de 30 minutes à 1h 40 minutes, en excluant le temps de la présentation des formulaires d'éthique du Comité d'éthique et de la recherche avec des êtres humains de l'Université Laval (CÉRUL). Les entrevues ont été réalisées en novembre 2008, décembre 2010 et février 2011. Elles ont été numérotées selon la nation d'appartenance (A à E) et en chiffre romain (I à XIII)<sup>17</sup>.

Puisque les résultats de la recherche dépendent en grande partie de la richesse des témoignages, nous considérons qu'en laissant une liberté dans le dialogue informateur / chercheur, nous avons favorisé chez l'informatrice une plus grande expression de ses connaissances, de son vécu quotidien, et même de son langage non verbal. La prise de notes nous a permis de cataloguer manuellement des renseignements qui ne pourraient pas nécessairement faire partie des autres médias d'acquisition des données, comme nos impressions, nos questionnements, des informations visuelles précises, etc. Nous avons noté également nos premières réflexions après chaque entretien.

L'ethnologie privilégie l'enquête orale, qui, bien plus que de servir à répondre à une liste de questions, permet de produire, à travers l'échange, de l'information de première main à propos de phénomènes humains (par exemple: opinions, comportements, sentiments, préférences). De plus, elle est utile pour obtenir et venir clarifier « sur le champ » les informations nécessaires à l'avancement d'une recherche. Nous avons choisi l'entrevue semi-dirigée afin d'alléger le climat lors des rencontres et d'éliminer les tensions attribuables à des questions trop précises ou trop générales. Le récit d'objets s'avère un outil important au moment d'évaluer les formes d'expressions et de valorisation de la culture matérielle chez les informatrices. Dans la même perspective, l'entretien semi-directif permet en outre de « comprendre comment une situation est diversement

---

<sup>17</sup> La lettre A correspond à la nation innue, qui est notre principal groupe, la lettre B à la nation huronne-wendate, C à la nation attikamek, D à la nation algonquaine et E à l'appartenance métisse.

vécue et interprétée par ceux qui y sont impliqués » (Jones, 1996, p.139). Nous souhaitons maintenant expliquer ce que nous entendons par récits d'objets.

### II.1.2. Le vécu à travers les récits autobiographiques et d'objets

Nos enquêtes ethnographiques portent sur la vision qu'à chaque informatrice de sa culture et de son identité et s'effectuent au moyen d'un échange avec elle, notamment à propos de la valeur et de la signification de chacun des objets de la maison, de chacune des pièces, de l'organisation et de l'ordre des objets dans les pièces et des réalités familiales qui y prennent place.

Lors de nos entrevues, le récit autobiographique partiel (Bertaux, 2005, p. 128) – exposé pendant la partie biographique du questionnaire – nous a amenée à considérer l'expérience vécue par l'informatrice et à mieux saisir les logiques d'action et les configurations de rapports sociaux ayant une incidence sur la vie quotidienne. Cette approche a donné lieu à un certain rapprochement avec ces femmes, en plus de permettre de connaître davantage leur histoire personnelle, leur trajectoire, et celle de leurs objets. Il est possible d'utiliser à bon escient ces récits comme matière ethnographique: (1) en tenant compte de l'approche post-colonialiste et (2) en ayant comme objectif de documenter un objet d'étude qui ne se base pas directement sur une définition préconçue de l'identité autochtone, mais sur les manifestations de l'identité à travers le récit autobiographique et l'exploration – à deux – de l'espace intime. Ainsi, nous croyons qu'une ethnographie sur l'histoire, les souvenirs, et plus généralement sur l'identité d'un individu peut être réalisée de cette façon. Le récit autobiographique offre une fécondité sans équivoque dans les sciences sociales. Cependant, il est « produit dans un contexte d'interaction entre deux ou plusieurs personnes et la relation qui s'établit entre elles conditionnent le récit tant dans son contenu que dans sa forme. » (Brun, 2003). Aussi, comme le fait remarquer Christine Delory-Momberger :

Le récit ne livre pas des 'faits', mais des 'mots': la vie racontée n'est pas la vie. [...] L'effet-récit a souvent été décrit [...] comme une *reconfiguration*, une *synthèse de l'hétérogène*, obéissant à un mouvement de *discordance-concordance*. Le récit accomplit sur le matériau indéfini du vécu un travail d'homogénéisation, de mise en ordre, de fonctionnalité signifiante; il rassemble, organise, thématise les événements de l'existence, il donne sens à un vécu multiforme, hétérogène, polysémique. C'est le récit qui assigne des rôles aux *personnages* de nos vies, qui définit entre eux des positions et des valeurs (Delory-Momberger, 2006, p. 362).

Considérant le récit autobiographique telle une reconfiguration, une distance critique s'impose car force est de supposer que (1) notre présence de chercheur influence les témoignages de l'informatrice et que (2) les informations livrées par l'informatrice représentent un travail abstrait d'homogénéisation et de structuration des souvenirs personnels. La valeur accordée aux relations sociales interfère avec la manière selon laquelle l'individu construit avec le chercheur son identité. Ces deux faits pourraient se révéler problématiques dans un contexte où les récits et descriptions des informatrices ne s'accrochent à rien de concret et seulement aux constructions cognitives que sont les souvenirs. Mais puisque notre recherche s'intéresse essentiellement à la relation entre l'individu et les objets de sa maison (objets témoins et objets signes), de même qu'entre l'individu et sa culture d'origine dans la société urbaine (objets sociaux), ce travail d'homogénéisation et de structuration devient d'autant plus intéressant, considérant que plusieurs études sur les objets domestiques (Miller, 2001; Fourcade, 2007; Marcoux, (dans Miller, 2001); Parrott, 2007; Eiguer, 2004; Filliod, 2003; Garvey, (dans Miller, 2001); Turgeon, 2007) font d'ailleurs mention de l'existence de cette notion de structuration de la mémoire par les objets (objets mémoires). Dans notre recherche, les objets peuvent donc représenter une redistribution matérielle de l'identité et de la valeur accordée à des souvenirs ou à des relations sociales, à travers l'environnement de l'informatrice.

En effectuant des enquêtes durant lesquelles des témoignages autobiographiques sont partagés, nous avons été très attentive au fait que certaines façons qu'ont eues les informatrices de s'affirmer présupposent leur inclusion au sein d'une collectivité, ou leur séparation, voire leur distance par rapport au groupe. Pour le sociologue Norbert Elias, « l'individu humain ne peut dire "Je" qu'à la condition de pouvoir dire "Nous" et parce qu'il le peut en même temps. La seule idée du "je suis" et plus encore celle du "je pense" suppose l'existence [...] d'un groupe, d'une société. » (Elias, 1991, p. 105). Ainsi, nous pouvons énoncer que notre recherche permet, en premier lieu, de mettre au jour un patrimoine culturel matériel actualisé en découvrant au fil des enquêtes ce que les individus interrogés mettent ou non en valeur; ensuite, que ces objets permettent la transmission de la culture et de l'identité. C'est là un objectif réaliste qui tient à la fois compte du discours des informatrices que de certaines actions et qui nous permet de voir à quelle catégorie d'objets ils se rapprochent davantage.

Le récit d'objets, quant à lui, constitue un outil d'évaluation des formes d'expression, mais également de transmission de la culture matérielle (Jones, 2000, p. 139) par l'intermédiaire des objets de la vie de tous les jours et des objets au statut plus particulier. À propos de la véracité des faits établis par les récits sur les objets, Yves Bergeron, lors de sa présentation pour la CEFAN, nous a mis en garde<sup>18</sup>. Ce sont les récits

---

<sup>18</sup> En abordant l'étude de cas d'objets-icônes muséifiés (l'astrolabe de Champlain et la bannière Cannon), Yves Bergeron dénonce les



d'objets qui permettent de saisir toute la dynamique socioculturelle qui gravite autour du monde matériel et s'y investit. La quantité d'informations que recèle le témoignage sur les objets – et le témoignage des objets – est de loin supérieure aux informations dont nous avons besoin dans le cadre de la recherche. Une grande partie de ces informations concernent le passé, le respect de la mémoire (conservation ou oubli), les préférences strictement individuelles et l'opposition entre le soi et les groupes d'appartenance (construction de l'identité). L'autre partie nous en révèle davantage sur la vie sociale de la personne. C'est ainsi que nous avons discuté avec les informatrices à propos de la provenance de leurs objets pour être en mesure d'évaluer, par exemple, à quel point certaines pratiques artisanales ou croyances spirituelles sont partagées ou transmises entre les individus rencontrés et leur cercle de connaissances gravitant autour de la maison (se rapprochant du concept grec de l'oïkos)<sup>19</sup>. Nous côtoyons également le thème de la préférence pour certains objets ou pour d'autres éléments culturels afin d'être à l'écoute des arguments et opinions qui viennent justifier ces choix. Questionner les informatrices sur les préférences permet d'explorer plus en profondeur le sujet de l'affirmation identitaire. De telles questions peuvent notamment aider à mieux discerner la position qu'un individu adopte au sein d'un groupe (identité individuelle et collective). Il a été important pour nous de suivre l'itinéraire de quelques objets afin d'observer concrètement le lien qui unit les objets domestiques, le patrimoine culturel matériel et l'identité, tout en le situant dans les différents espaces dans lesquels ils gravitent, autant physiquement que par la mémoire et la mise en récit.

## **II.2. Choix du terrain sur le patrimoine matériel autochtone: chercher où, interroger qui ?**

Il devient nécessaire de déterminer plus précisément le milieu social et physique où avait été réalisée la recherche. Nous avons choisi d'effectuer nos enquêtes auprès des femmes autochtones vivant à Québec<sup>20</sup>. Le choix d'un lieu et d'un groupe d'informateurs spécifiques nous a permis de circonscrire nos orientations méthodologiques et nos critères de sélection d'individus, et ainsi, de nous pourvoir d'un questionnaire et de grilles d'observations, décrites plus loin et en annexes 4, qui s'avèrent d'efficaces outils de recherche durant les entretiens avec nos participantes. L'absence de spécification dans nos critères de sélection quant à la nation ou à la communauté autochtone étudiée à l'occasion de la recherche est non seulement volontaire, mais nécessaire. Elle ouvre la possibilité à l'étude sur l'existence de phénomènes d'hybridation ou d'une transmission intercommunautaire du patrimoine culturel matériel.

---

manipulations possibles des récits et l'institution muséale qui perpétue une réalité inauthentique et invente une mémoire, une histoire et une crédibilité aux objets, alors que les preuves n'existent pas encore (résumé personnel de propos de sa conférence du 7 novembre 2008).

<sup>19</sup> Oïkos: un ensemble de biens et d'hommes rattachés à un même lieu d'habitation et de production.

<sup>20</sup> Nous entendons les femmes qui ont le statut d'autochtone et qui vivent à l'intérieur des limites de la ville de Québec (tel que délimité en 2011).

Si choisir comme lieu la ville de Québec permet de limiter les besoins techniques (Lamoureux, 1995, p. 204) afin que la réalisation de notre recherche aboutisse avec succès, ce choix est également judicieux en ce qu'il augmente la probabilité d'observer l'insertion communautaire chez nos informatrices. Cela n'aurait pas été le cas si nous avions décidé d'effectuer cette même recherche dans un endroit plus isolé et moins peuplé. Nous avons contribué à relever le défi d'une amélioration dans la communication entre la communauté scientifique et la communauté autochtone en respectant les réticences de chacune. Les Autochtones du milieu urbain sont, d'un point de vue méthodologique, plus difficiles à rejoindre, étant disséminés dans l'espace, et donc moins souvent consultés comme entité. C'est pourquoi, il nous a été requis de multiplier les démarches et de s'insérer graduellement dans les institutions du milieu urbain de Québec, ce qui aurait été différent si nous avions choisi d'étudier le phénomène à La Tuque ou Val d'Or, villes de petite taille dans lesquelles les Autochtones sont bien visibles, ou à Montréal, où ils sont encore davantage dispersés parmi la grande variété d'organisations culturelles.

Nous avons choisi d'inclure les femmes de tous âges et de toutes occupations, qu'elles aient des enfants et soient mariées ou non. De cette manière, nous avons pu discerner les réalités intangibles en relation aux objets qui se transmettent d'une génération à une autre et qui ne sont pas spécifiques à un statut civil ou à une condition socio-économique. Nos critères d'exclusion concernent davantage la migration en milieu urbain et le statut d'Indien. Pour faire partie de cette étude, une femme autochtone ou métisse doit avoir migré en milieu urbain de Québec depuis plus de deux années, ceci afin d'être en mesure de déduire quelles sont ses nouvelles pratiques quotidiennes et comment celles-ci ont été adaptées au milieu urbain. Elle doit avoir habité dans sa communauté d'origine pendant dix ans ou plus, et ce, afin d'avoir vécu la transition d'un milieu plus rural et communautaire vers la ville. Enfin, elle doit être statuée par la loi sur les Indiens dont nous reparlerons plus loin dans ce même chapitre. Nous nous intéressons aux raisons qui poussent les femmes autochtones pouvant jouir des droits de tutelle du gouvernement fédéral, mais faisant le choix individuel ou familial d'habiter ce milieu plus hétéroclite culturellement et davantage individualiste. Nous nous intéressons également à la manière dont elles vivent leur identité, d'où l'intérêt pour la culture matérielle domestique qui nous semble être un repère moins considéré par les recherches et qui laisse place à une grande liberté, celle d'être chez soi.

Les recherches en ethnologie de l'espace domestique ont pour l'instant été effectuées auprès de petits groupes d'individus. Cela se comprend très bien si nous considérons l'aspect éthique de la chose. En effet, il n'est pas nécessairement facile de retourner sur les lieux de l'enquête lorsque des données sont manquantes, ni même, plus généralement, de trouver des informatrices prêtes à nous accueillir dans leur foyer. Aussi, nous avons raison de nous attendre à ce que certaines se désistent après avoir accepté. Les informatrices ont, en tout temps, un fort pouvoir de décision sur leur participation à l'enquête. Le logis est aussi un lieu de repos et

de recueillement. Cela dit, nous n'avons pas pu choisir précisément nos répondantes et nos critères tenaient compte de ces difficultés anticipées. Une répartition équilibrée des profils a été considérée dans la mesure du possible. Toutefois, nous nous sommes efforcée d'établir un échantillon représentatif des différentes nations présentes dans la population autochtone en milieu urbain de Québec, selon les données disponibles et les déductions découlant de notre travail de terrain. Nous avons tenu compte des enquêtes menées par d'autres organismes (ODENA, Corporation Weskahegen et Réseau DIALOG), à propos de la répartition de la population autochtone en milieu urbain. Notre recherche est exploratoire et vise l'exemplarité, non l'exhaustivité. Sans vouloir évaluer *a priori* le nombre de caractéristiques qui peuvent faire varier les données et les liens de covariance, nous considérons déjà la population dans laquelle nous avons enquêté comme étant composée de sous-populations à propos desquelles il est préférable de ne pas stratifier en fonction des objectifs de la recherche. Cela veut dire que nous n'avons pas émis d'hypothèses qui prennent une forme comme : « Les autochtones d'origine X de Québec expriment davantage leur patrimoine vivant que les autochtones d'origine Y de Québec. » Quoique nous ayons en partie tenté d'échantillonner « par quotas » nos informatrices, cela peut être systématiquement réalisé seulement dans la mesure où nous aurions pu mettre la main sur des informations très précises à propos de la répartition de la population autochtone à Québec (communautés d'origine, quartiers, etc.). Nos données tangibles à propos de la répartition des Autochtones dans le milieu urbain à Québec nous ont amené à constater une présence importante d'Attikameks, d'Innus et de Cris. Nos entrevues révèlent une présence d'Innus encore plus nombreuse. Il faut mentionner que leurs communautés sont situées à une plus grande proximité de la ville de Québec. Nous avons rencontré sept Innues, deux Huronnes-Wendates, une Attikamek, deux Attikamek-Innues, une Crie-Algonquine et une Métisse (Innue). Notre échantillon de quatorze femmes est donc représentatif de la présence de différentes nations d'appartenance à Québec et c'est pourquoi, au terme de nos treize entrevues, nous avons cessé les démarches multiples.

### **II.2.1. Modalités de recrutement par l'observation participative**

L'existence de nombreux lieux de rencontre pour les personnes autochtones et métis a été, pour nous, une opportunité de mettre en œuvre l'observation *in situ*, l'observation participante et le recrutement. En plus de nous amener à rencontrer de nouvelles personnes contribuant à notre recherche, nous avons pu observer directement l'utilisation d'objets dans les phénomènes de transmission et d'affirmation de pratiques culturelles à travers les échanges de connaissances et les performances durant des activités qui se sont déroulées à l'intérieur des espaces publics autochtones. Cela signifie que notre recherche dépasse le cadre physique du

logement de l'informatrice, en ce sens que nous avons relié les participantes entre elles par l'utilisation et la fonction des objets dans les différents milieux urbains et communautaires.

Il est difficile, sinon impossible, d'obtenir officiellement une liste des Autochtones vivant à Québec. Pour identifier les informatrices, nous avons donc misé sur l'observation participante, la co-organisation de conférences, des présentations lors de colloques, une émission de radio et des journées de bénévolat en collaboration directe avec les femmes autochtones du milieu urbain de Québec, et ensuite, sur l'observation indirecte et *in situ* qui a pris la forme de participation à des activités, des présentations et des services offerts par des acteurs du milieu autochtone à Québec. Dans le cadre de cette recherche, *in situ* signifie donc d'abord sur place, dans les intérieurs domestiques, par le biais d'observations indirectes, c'est-à-dire d'un questionnaire et de l'enregistrement de réponses. Une observation plus directe a également eu lieu dans les lieux où transigent certains objets utilisés hors de la sphère domestique, sans que la scène ne soit provoquée, de même que par la grille d'observation préparée pour les intérieurs domestiques (Annexe 4.3). D'une part, nous retrouvons dans cette grille d'analyse ce qui est contenu dans chacune des pièces du foyer (incluant les extensions telles que la voiture et les rangements), le discours à propos de l'aspect privé ou social des pièces, leur décoration, leur ambiance, leur ameublement, les équipements qui s'y trouvent. D'autre part, toute autre remarque pertinente y est consignée, en plus des commentaires comparatifs de l'habitation lors de la vie en communauté.

Nous avons effectué un terrain préparatoire dans le cadre du séminaire interdisciplinaire *Patrimoines et identités* de la Chaire pour le développement de la recherche sur la culture d'expression française en Amérique du Nord (CEFAN) de l'Université Laval. Lors de ce pré terrain, des entretiens sous forme d'entrevues avec deux professeurs du département de sociologie particulièrement impliqués dans les études au sujet des Autochtones, Jean-Jacques Simard et Madeleine Pastinelli, nous a permis de plonger dans leurs approches des notions de patrimoine et d'identité (Annexe 5). Cela nous a aidés à vérifier la validité d'une telle recherche, nous permettant de mieux définir nos critères et approches. Nous nous sommes donc lancée avec plus de confiance dans l'interprétation de nos données à la lumière de nos conceptions théoriques. Dans un premier temps, nous avons participé à des conférences à propos d'objets autochtones et de spiritualité, nous amenant à soupçonner la présence d'un lien très fort entre les deux. Dans le but de recruter, nous avons également assisté à des spectacles et ateliers lors desquels nous avons joué la carte de la transparence en nous présentant comme chercheure. Nos rencontres lors de conférences organisées par les coordonnatrices de Missinak<sup>21</sup>, exprimant d'ailleurs leur aversion face à la recherche en sciences sociales, nous ont

---

<sup>21</sup> La Maison Missinak est une ressource d'hébergement pour les femmes autochtones en difficulté et leurs enfants, en milieu urbain :

confrontées à notre position de chercheure dans cette étude. Par la suite, forte de cette expérience, nous avons développé un réseau social. En participant à la distribution alimentaire et aux cuisines collectives une fois par semaine comme bénévole pour le Centre de l'amitié autochtone de Québec à Loretteville (CAAQ)<sup>1</sup>, nous avons commencé à tisser des liens.

Étant donné la nature de ce terrain préparatoire, cette façon de procéder nous a permis de rencontrer quatre femmes de Loretteville, deux Innues, une Attikamek et une Métisse (Innue), en plus de nous apporter des connaissances à propos du patrimoine culturel autochtone de différentes origines. Considérant les résultats positifs de la recherche exploratoire, quelques espaces publics et le CAAQ ont continué de représenter pour nous des lieux appropriés afin de rencontrer de potentielles informatrices et d'observer la dynamique dans la transmission d'une culture et l'utilisation du matériel. Malgré le fait que ces événements prennent place dans des lieux variés, c'est généralement et spécifiquement dans les milieux communautaires et par le biais du réseautage que nous avons repéré des collaboratrices.<sup>22</sup>

Suite à l'envoi de courriels pour une recherche d'informatrices, nous avons eu l'occasion de parler de notre recherche à la Société de communication Attikamekw - Montagnais (SOCAM)<sup>23</sup>, devenant celle qui est interrogée et non de celle qui interroge. Par la suite, nous avons discutée à propos de la vie en milieu urbain avec des femmes inuites de la Société Makivik. Parallèlement, nos expériences d'auxiliaire de recherches, entre 2008 et 2012, pour la Chaire de recherche du Canada en patrimoine ethnologique, nous ont permis de visiter des intérieurs domestiques par l'entremise de nos entrevues principalement chez les Innus, les Attikameks, les Hurons-Wendats et les Abénaquis. Nous avons rencontré la majorité de nos contacts par observation participante, par l'affichage d'annonces à propos de la recherche et par contacts (bouche-à-oreille). Il s'agit donc d'un échantillon non probabiliste correspondant à deux types de méthodes d'échantillonnage nommées « accidentel » (informatrices rencontrées au hasard) et « boule de neige » (informatrices rencontrées par le biais d'autres informatrices).

---

<http://www.missinak.org/>

<sup>22</sup> Tout au long de la réalisation de notre mémoire de maîtrise, nous avons participé à des conférences portant sur des objets autochtones, sur l'art et la spiritualité, sur leurs droits, leurs revendications et leur identité. Notamment, le colloque organisé annuellement par le Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones de l'Université Laval (CIÉRA) et les conférences suite à notre implication dans la campagne de sensibilisation aux droits autochtones d'Amnistie internationale à l'Université Laval en 2009, nous ont permis de nous exprimer au sujet des problématiques des femmes autochtones en milieu urbain. Soulignons l'élaboration du projet théâtral *La Grande Tortue*, mis en place par l'organisme allochtone *Le Tour de Babel* à l'Université Laval, et qui a été un lieu de rencontre et d'expérimentation, mais aussi une plongée dans les arts autochtones en milieu urbain.

<sup>23</sup> L'entrevue est disponible dans les archives du site de la SOCAM : <http://www.socaménet/archives.html>, en date du 23 novembre 2011. Elle a été conduite par Martha-Karine Awashish et initiée par Shanut Maikantshe.

Plusieurs refus en milieu de notre parcours de recrutement et de rencontre ont laissé présager que les enquêtes seraient difficiles, voire impossibles à réaliser, particulièrement chez les Malécites, Inuites et Micmacs, peu nombreux dans le tissu urbain de Québec. Il est arrivé que des femmes autochtones soient offensées de notre proposition de recherche visant leur intimité, ou encore méfiantes, que ce soient des personnes que nous connaissions avant la recherche ou avec lesquelles nous sommes progressivement entrée en contact à cette fin. Pour elles, il semblait que les chercheurs ne devaient pas prendre la collaboration des Autochtones pour acquise, encore moins aller plus loin dans un rapprochement en étudiant les intérieurs domestiques. Nous avons respecté leurs refus tout en tentant de leur expliquer nos intentions honnêtes. Ensuite, n'écartant pas la possibilité que certaines rencontres puissent éventuellement nous amener à découvrir des regroupements de logements habités par des individus autochtones ou métis, nous avons contacté la corporation Weskahegen<sup>24</sup> et avons effectué un entretien sur les conditions des migrantes autochtones en milieu urbain avec quatre intervenantes. Nous avons par la suite collaboré avec elles afin de trouver des informatrices habitant dans les logements de la corporation. Nous avons décelé que dans notre quartier de résidence, des logements de la corporation abritent justement des familles autochtones et nous avons rencontré l'une d'entre elles. Le Regroupement Mamit Inuat offre des services de transport pour faciliter l'accès des soins en santé aux Montagnais, due à la proximité d'un hôpital dans le quartier.

Ainsi, dans ces divers lieux mentionnés ci-haut, nous avons participé aux activités ou simplement discuté avec les intervenantes, majoritairement des femmes. En divers endroits, nous avons apprivoisé les milieux grâce à des affiches explicatives, des courriels et des invitations verbales à participer aux entrevues, exposant le but de notre recherche pour ainsi recruter nos participantes par étapes afin de les entretenir sur notre sujet. C'est ainsi, par l'implication participative et indirecte, de fil en aiguille, que nous avons su tisser des liens plus significatifs et engager quatorze personnes dans nos entrevues.

### **II.3. Catégorisation des données: observations et dialogue avec les informatrices à propos des objets domestiques**

Le contenu du questionnaire utilisé lors des entretiens a été établi sur la base d'une catégorisation générale des données recherchées. Il importe de savoir clairement ce que nous observons une fois sur le lieu de l'enquête, sans être rigide et suggestive dans nos questions aux informatrices.

---

<sup>24</sup> Depuis 39 ans, la Corporation Weskahegen contribue au mieux-être des Autochtones vivant hors des réserves au Québec, notamment auprès des 25 000 membres de l'Alliance autochtone du Québec.

Le schéma d'entrevue, qui se fonde sur le questionnaire utilisé lors de notre terrain préparatoire et qui a été bonifié lors du séminaire pour ce projet de mémoire d'ethnologie et de patrimoine, est composé de questions de nature biographique et sociologique portant sur les informatrices, leur maison, et enfin leur rapport aux objets dans leur quotidien à la maison. Cette division entre biographie de la personne et témoignage des objets est nécessaire au déroulement de nos entrevues semi-dirigées. Puisque le schéma d'entrevue contient peu de questions, il nous a fallu au moins connaître sommairement nos informatrices afin que nous puissions indirectement recentrer le dialogue. Cela a permis aux informatrices de se présenter et les a amenés à témoigner davantage de la « vie » de leurs objets lors de la seconde partie de l'entrevue. Celle-ci a été consacrée au récit de lieu concernant l'intérieur domestique ou *récit d'objet*.

L'espace domestique se divise d'abord en pièces, avant de se subdiviser en mobilier, en espaces de rangement ou en objets décoratifs. Nous suivons donc cette logique dans la présentation de nos résultats, allant jusqu'à analyser les objets par catégorie. Nous avons questionné nos informatrices à propos de leurs pièces préférées avant de s'intéresser aux objets dans la maison; à leur disposition dans l'espace, à leur utilité, à leur aspect esthétique ou à leur « importance » aux yeux de l'informatrice, à leur provenance, à leur symbolique et à leur rapport à la famille ou à la spiritualité.

La *biographie des objets* concerne la trajectoire particulière de chaque objet, sa vie sociale, l'enchaînement des événements d'appropriation et de réappropriation de son parcours. Nous avons considéré avec plus d'attention des catégories distinctes nous permettant d'analyser la dynamique de circulation des objets, soit (1) **les objets conservés à l'occasion d'un déménagement en ville**, (2) **les objets reçus en cadeau** ou se rapportant à la famille (3) **les objets dissimulés**, qui sont rangés dans des armoires, tiroirs ou sous des meubles, et (4) **les objets utilisés dans l'espace communautaire** (fêtes, rituels, rencontres, marqueurs ethniques). Effectivement, il nous semble que chacun de ces types de trajectoire a favorisé la compréhension de fonctions différentes des objets, soit à titre de témoins, de signes, de constructeurs de liens sociaux et de mémoires (Turgeon, 2007). Ainsi, il est possible d'interpréter à la manière de ces grandes catégories la fonction actuelle des objets.

### **II.3.1. Cadre opératoire et variables**

Dans un premier temps, nous avons répertorié (1) les **entités matérielles autour desquelles il est susceptible de s'établir un rapport d'échange humain / matériel, que ce soit un objet ou un espace.**

Nous avons observé les objets dans la maison qui sont imprégnés d'une valeur personnelle particulière et avons été attentive à l'organisation de ces objets dans l'espace. Plusieurs ouvrages traitent de l'ethnologie domestique et nous offrent quantité d'indicateurs pour cette première variable, tels que décrits dans le premier chapitre (Fourcade, 2005; Rautenberg, 1989; Marcoux (dans Miller, 2001); Segalen & le Wita, 1993; Segalen, 2001; Kaine, 2004a, 2004b).

Nous nous sommes intéressée ensuite à (2) **la valorisation ou non de certains objets, que ce soit à travers le discours à propos de préférences, ou par une localisation avantageuse ou non dans l'espace**. Nous avons découvert ainsi quels objets sont mis en valeur ou exclus, qu'ils soient constitutifs d'un patrimoine familial ou hérités directement de la culture autochtone. La littérature traitant du rapport entre l'être humain et ses objets fait souvent mention de ce phénomène de valorisation par le biais du témoignage ou de sa localisation dans l'espace. Cela dit, nous sommes bien documentée afin de développer un sens de l'observation attentif aux indicateurs de cette seconde variable, ce qui nous a permis de savoir vers où diriger spatialement les entrevues.

L'étude des entités matérielles et de leur valorisation nous permet d'analyser (3) **l'espace mémoriel accordé par l'individu à différents éléments en lien avec la famille, la culture autochtone (ethnie), le territoire ou les pratiques traditionnelles**. Par culture autochtone, nous incluons bien entendu tous les métissages culturels historiques. Afin de cerner en quoi cela représente leur identité individuelle et collective, il nous est possible d'évaluer, pour chacun des individus, (4) **l'importance accordée à la culture autochtone parmi leurs souvenirs et héritages matériels**, et à découvrir quelles sont (5) **les attitudes à l'égard de l'espace, des objets et des souvenirs, qui sont communes aux informatrices rencontrées**. Nous sommes alors en mesure de jauger, au terme de plusieurs enquêtes, (6) **la place qu'occupent les héritages matériels de la culture autochtone dans la vie sociale des gens**, en relevant **les gestes et pratiques culturels qui gravitent autour de ces objets et lient entre eux les individus autochtones du milieu urbain de Québec**.

Nous avons aussi classé les objets et les témoignages de phénomènes entourant leur gestion et leur devenir, afin d'entrevoir comment ceux-ci prennent une importance dans l'affirmation identitaire, ainsi qu'en tant que patrimoine. Nous avons identifié : (7) **Les phénomènes de transmission (et de conservation) des héritages importants**, (8) **de procuration (don, achat, confection) des objets désignés comme significatifs**, (9) **de marchandisation (capteurs de rêve, symboles autochtones divers) et (10) de métissage et (11) de patrimonialisation**<sup>25</sup>. L'exposé des faits observés conduit, à une analyse des

---

<sup>25</sup> Entendu tel que la construction du patrimoine, en tant que processus qui dépend des dimensions politiques, identitaires, territoriales et



dynamiques à l'œuvre dans les processus de mise en mémoire qui nous intéresse comme partie prenante du processus de patrimonialisation. Enfin, nous avons pu voir que ces objets sont porteurs d'une **requalification ou relance patrimoniale**<sup>26</sup> conçue comme une riposte à différentes dominations (d'ordre sociotechnique, économique ou classificatoire) et qui correspond au refus d'une identité prescrite (Fournier, 2010).

### **II.3.2. Analyse et interprétation des données recueillies lors des entretiens : le patrimoine dans l'espace domestique**

Nous avons trouvé, à travers les divers témoignages recueillis, les informations qui permettent de répondre à la question de recherche et nous avons placé celles-ci dans nos grilles de classification afin d'avoir une meilleure vue d'ensemble nous permettant de procéder à l'analyse de contenu. François Dépelteau (1997, p. 295) définit l'analyse de contenu comme « une technique de codage ou de classification visant à découvrir d'une manière rigoureuse et objective la signification d'un message. » L'analyse de contenu nous a permis de découvrir les dynamiques d'expression et de transmission de la culture matérielle et les fonctions sociales, mémorielles dont les objets de l'intérieur domestique sont les témoins. Nous espérons démontrer grâce à cette recherche que les qualités formelles des objets, leurs fonctions et leur apparence prennent une place peu considérable par rapport au poids important des récits de ces objets.

Nous avons établi des grilles d'analyses qui mettent l'accent sur les dynamiques d'acquisition, de conservation, de mise en valeur et de transmission de la culture matérielle. Nous savons que ces composantes du cycle de vie des objets et leur biographie depuis le milieu urbain peuvent être décelés par le récit et/ou l'observation spatiale. Nous n'avons pas établi un inventaire à proprement dit, ni une classification des objets sous forme de liste et de catégories. Par contre, à l'occasion de l'analyse de données nous évaluons si, à certains égards, le patrimoine matériel découvert constitue un ensemble collectivement partagé et dans quelles dynamiques il est associé à l'identité. Ainsi, nous avons classé les informations contenues durant les témoignages sur les objets et dans le témoignage des objets eux-mêmes. Nous avons également vérifié en quoi certains objets pouvaient être reliés à des facettes de l'identité personnelle et collective.

---

économiques d'une société et qui n'échappe pas à la mondialisation.

<sup>26</sup> Dupré (2000, p. 398-401, citée par Fournier, 2010) distingue trois traits récurrents aux phénomènes de la relance du patrimoine, 1) s'appuyer sur des réseaux d'acteurs dont la stabilité et l'efficacité dépendent parfois du succès de la relance elle-même; 2) réorganiser les différentes phases de la filière pour s'émanciper de certaines contraintes; 3) ouvrir un registre de démonstration et de revendication propre à toucher un public élargi sur la base de références domestiques, civiques ou liées à l'opinion.

Pour ce faire, une première grille (Annexe 4.1) porte sur les catégories d'objets que la littérature et les entrevues nous ont permis de définir nous ont amenée à réfléchir à notre question de départ, c'est-à-dire au rôle des objets domestiques dans l'expression de l'identité individuelle, puis collective, et à l'existence d'un patrimoine culturel autochtone contemporain. Quatre catégories correspondant à des fonctions identitaires des objets ont émergées: (1) qui renvoient à la famille, qui sont (2) porteurs d'une dimension ethnique, qui sont (3) inscrits dans le territoire ou qui (4) soutiennent les pratiques traditionnelles. Ces catégories d'objets contiennent des sous-catégories, telles que les photos, les objets spirituels, les vêtements, les bijoux, etc. Il a été possible d'interpréter les fonctions principalement sociale et mémorielle des objets à la lumière de l'analyse de ces grilles d'informations, de cette association à des catégories et de l'analyse des discours.

Dans une deuxième grille ont été attribués d'une part, les préférences des informatrices pour certains objets, ainsi que pour certains espaces de leur logis (incluant leur préférence et perception sur la disposition, le rangement) et d'autre part, la provenance, la symbolique et l'importance accordée, l'utilité au quotidien, ainsi que les moyens de transmission de ces objets (Annexe 4.2).

Enfin, une troisième grille d'analyse, décrite plus tôt dans ce chapitre (au point II.2.1), précise les observations environnementales domestiques, plus précisément sur l'aménagement intérieur et la disposition des objets dans l'espace domestique (Annexe 4.3). Nous nous sommes intéressée également aux jugements et valeurs liés à l'appartenance culturelle, afin de confirmer le partage d'un patrimoine culturel matériel et de mieux comprendre les raisons qui sous-tendent la valorisation ou non des objets. Cette classification a permis d'être attentive aux manifestations d'un patrimoine culturel au sein des individus rencontrés et de leurs réseaux sociaux.

### **II.3.3. Les biais de recherche**

Nous reconnaissons que notre échantillon contient beaucoup de variables dont la distribution pouvait, selon certaines mesures, influencer les résultats de la recherche. Certaines Autochtones habitent des logements dont elles sont propriétaires et d'autres des logements qu'elles louent, ce qui peut influencer les habitudes d'achat de matériel et l'aménagement de l'espace domestique (rénovation, décoration). Certaines peuvent avoir un revenu faible et vice versa. Tel que dicté par la répartition, nous avons rencontré davantage d'Innués et de Huronnes-Wendates, plus nombreuses à Québec. Puisque chaque nation autochtone est culturellement différente des autres, des particularités dans les habitudes d'expression et de transmission de la culture ont

été notées au moment des enquêtes. Quoiquenotre recherche – qualitative – accorde une première place à l'analyse des manifestations du patrimoine matériel et de l'identité à travers l'espace domestique et l'interprétation qui en est faite, nous avons apporté des nuances en temps et lieu à nos réflexions, car les particularités des populations peuvent être considérées lors de l'interprétation des données.

Nous avons tenté de dissiper le plus possible les biais que peut créer notre simple présence en tant que chercheure grâce à des méthodes efficaces d'enquêtes orales. Cela n'enlève toutefois rien au fait que l'informatrice a été confrontée à une chercheure « blanche » et qu'ainsi, il est possible que les témoignages soient orientés. Étant donné que nous ne sommes pas de nation autochtone, la manière dont les femmes se sont présentées à nous et les objets qu'elles ont placés à notre portée peut correspondre à une réponse à se définir à l'« envers du blanc » (Simard, 2004). Ce phénomène peut exister inconsciemment et sans relation avec notre présence de chercheure, présent comme une forme de dualité face à la société dominante et appuyant les revendications politiques plutôt qu'existentielles. Il nous fallait être renseignée quant à l'histoire et au contexte de migration en ville des femmes autochtones, ainsi qu'à propos des principaux objets de leur milieu de vie en communauté dans le but d'améliorer notre relation interculturelle et d'amenuiser des interprétations de notre part qui peuvent être ethnocentriques. De même, les processus d'appartenance et d'identification au milieu urbain devaient nous être connus afin de ne pas nous retrouver sans argument devant les participantes réfractaires à nos façons de les questionner et risque de biaiser les réponses.

#### **II.4. Description sommaire de la population des femmes autochtones en milieu urbain à Québec**

Selon Statistiques Canada, en 2006, 3 140 individus ayant une identité autochtone vivaient à Québec. Parmi ceux-ci, 1 085 se disent Métis, et 55 d'ascendance autochtone multiple. La population est répartie dans 2 150 logements : 900 propriétaires, et 1 250 locataires. Habiter dans des tours d'habitation de la zone urbaine est difficile pour la majeure partie des Autochtones qui sont habitués à la communauté et aux maisons. C'est ce que nous a confié Josée Bérubé, de la Corporation Weskahegen, qui offre 260 logements dans toutes les succursales et villes de la province.

Dans notre cas, les caractéristiques de la population nous intéressent à un moindre niveau. Revenus, communauté ou culture autochtone d'origine, état civil, etc. sont autant de caractéristiques qui peuvent varier d'une informatrice à l'autre. Quoique ces caractéristiques aient une incidence sur leur vécu des événements reliés à l'histoire, leur volonté de parler des objets qui les entourent et de la place qu'occupe la culture autochtone dans leur vie ne dépend pas nécessairement de caractéristiques démographiques. Afin de

déterminer si les femmes autochtones vivant en milieu urbain préservent leur manière de décorer et de percevoir leur espace depuis leur communauté d'origine, nous avons choisi de travailler avec des Autochtones de « première génération », soit ceux qui ne sont pas nés et n'ont pas grandi dans leur ville de résidence. De plus, la spécificité du Québec en cette matière, comparativement aux autres villes canadiennes, est que la grande majorité (90%) des Autochtones des milieux urbains proviennent des communautés et forment actuellement la première génération autochtone établie dans les villes (Lévesque, 2003). Cela nous permet d'aborder l'importance de la culture matérielle dans ce mouvement de relocalisation dans l'espace urbain.

#### **II.4.1. La migration en milieu urbain, présentation de notre échantillon de femmes**

Nous avons choisi de travailler avec les Autochtones en milieu urbain en regard de l'importante mouvance identitaire et matérielle ainsi que du métissage qui y prennent place. Armée de patience et en meilleure connaissance de cause, suite à notre connaissance des critiques du post-colonialisme et du phénomène de métissage, nous avons su tisser un petit réseau et des liens plus significatifs au fil de nos implications comme observatrice participative, engageant nos quatorze femmes dans nos entrevues. Au cours des treize rencontres avec des femmes autochtones ayant émigré dans la ville de Québec, des découvertes se sont opérées; des réflexions se sont succédées; une réalité s'est dévoilée. Une continuité semble, en effet, se dégager de leurs expériences. Dans les pages qui suivent, nous dresserons un portrait de leur intégration en tant que femmes habitant le milieu urbain. Nous analyserons leur profil et les raisons de leur migration. Nous corroborerons les théories avec nos observations, tout en ayant le souci de réellement faire parler les témoignages et les objets. Nous examinerons les objets autochtones qui leur tiennent le plus à cœur, variant entre deux et sept par femme. Enfin, nous discuterons de leur retour en communauté. De plus, nous traiterons de leurs conditions socio-économiques. Comme point de départ et de référence, voici un tableau de nos collaboratrices :

**Table 1: Profil socio-économiques des répondantes**

No. D'entrevue et nationalité	Nom et/ou prénom*	Groupe d'âge	Statut civil	Occupation principale (à Québec)
<b>A.I. Innue</b>	Dany MacKenzie	Née en 1969, elle a 42 ans.	Célibataire monoparentale (4 enfants)	Secrétaire en milieu autochtone
<b>A.II. Innue</b>	Anita	Trentaine	Célibataire	Intervenante en milieu autochtone
<b>A.III. Innue</b>	Maya Fontaine	Née en 1977, elle a 34 ans.	Célibataire monoparentale (4 enfants : 2 garçons, 2 filles)	Prestataire d'assurance sociale, en attente d'un retour aux études
<b>A.IV. Innue</b>	Caroline Maleck	Née en 1949, elle a 62 ans.	Mariée (1 fille)	Retraitée du regroupement autochtone Mamit Innuat, services aux patients
<b>A.V. Innue</b>	Maryse Bacon	Née en 1980, elle a 31 ans.	Célibataire monoparentale (2 enfants : 1 garçon, 1 fille)	Étudiante en santé mentale
<b>A.VI. Innue</b>	Viviane Michel	Née en 1962, elle a 49 ans.	Mariée (4 enfants : 3 garçons, 1 fille)	Intervenante Maison communautaire pour femmes autochtones Missinak et Santé Canada
<b>A.VII. Innue</b>	A.B. dite Évangéline	Née en 1939, elle a 72 ans.	Veuve (2 filles)	Artisane
<b>B.VIII. Huronne-Wendate</b>	Sylvie Gros-Louis	Née en 1957, elle a 54 ans.	Célibataire	En arrêt de travail (invalidité depuis 2000), auparavant comptable à Wendake
<b>B.IX. Huronne-Wendate</b>	Éliane Gros-Louis		Divorcée (5 enfants)	Mère et impliquée dans une corporation autochtone
<b>C.X. Attikamek</b>	C.Chachai	Vingtaine	Célibataire et monoparentale (1 fille)	En rétablissement et impliquée en milieu autochtone
<b>AC.XI. Attikamek-Innues</b>	C. et S. dites Céline et Sarah	Née en 1992, Cassandra a 19 ans. Née en 1993, Sandrine a 18 ans.	Sœurs célibataires et une monoparentale (Sarah) (1 fille)	Étudiante (Céline) et mère (Sarah)
<b>D.XII. Crie-Algonquine</b>	Noka Kistabish	Née en 1986, elle a 25 ans.	Mariée	Travailleuse sociale et employée dans un centre de conditionnement physique pour femmes
<b>E. XIII. Métisse (Innue)</b>	Karina	vingtaine	En couple	Étudiante et stagiaire en milieu autochtone

## II.6.2. Profil des femmes autochtones rencontrées à Québec

Les quatorze personnes interrogées représentent un bon échantillonnage, puisque plusieurs éléments les distinguent, que ce soit au niveau de la provenance, du statut, de l'âge ou de la condition socio-économique. Les analyses et les vérifications effectuées auprès des répondantes peuvent certainement contribuer à dresser un portrait révélateur de leurs situations et de leur degré d'adaptation. Quoiqu'une variété de profils fasse émerger des distinctions au premier plan, il est intéressant de mettre en évidence ce qu'elles ont en commun ou la manière dont elles se distinguent les unes des autres.

Bien que la majorité des femmes questionnées durant notre étude soient de nation innue (sept personnes), nous retrouvons également deux Attikameks, une Cri, deux Wendates, une Algonquine et une Métisse innue. Beaucoup proviennent de la région de Sept-Îles, notamment celles de la nation innue, mais aussi de Wendake. D'autres sont originaires du Lac-Saint-Jean ou de l'Abitibi. Les catégories d'âge sont également très diversifiées : si certaines des personnes interrogées ont atteint l'âge de la retraite (l'une d'elles est même née sous une tente), d'autres sont dans la trentaine et la quarantaine, alors que certaines sont un peu plus jeunes, soit vers la fin de la vingtaine. La migration des femmes autochtones vers les grandes villes concerne différentes générations et ne relève donc pas d'un phénomène récent. Parmi les quatorze femmes rencontrées, cinq sont mariées, ou l'ont été, et la plupart, soit neuf, ont des enfants. Sur ce nombre, cinq femmes vivent avec leurs enfants sans conjoint, ce qui signifie que la monoparentalité est plus élevée que la moyenne nationale, soit à 25% rapporté par les études de l'AADNC (2010) et de l'Encyclopédie canadienne par Price, Travato, & Abada (2011).

Les femmes autochtones interrogées lors de notre enquête ont des occupations aussi variées que leur profil. Une femme est à la retraite et l'une d'entre elles est malade et dans l'impossibilité de travailler. Certaines ont des emplois, la plupart œuvrent dans des centres d'amitié, organisations pour femmes autochtones ou à leur propre compte. D'autres sont aux études ou envisagent d'y faire un retour. En ce qui concerne les femmes autochtones qui sont au travail ou aux études, plusieurs sont employées par des organismes voués à la communauté autochtone. Quelques-unes sont désireuses de travailler dans le but avoué d'aider les gens de leur communauté. Ces femmes, fières représentantes de leur peuple, expriment, d'une certaine façon, leur désir de contribuer à l'épanouissement de leur culture.

### CHAPITRE III : Contexte historique et actuel de la population à l'étude : les Autochtones du Québec en milieu urbain

Il ne nous serait pas utile d'exposer l'histoire autochtone exhaustivement dans le cadre de ce mémoire. Cependant, nous avons décidé de cerner l'évolution de l'appartenance à l'autochtonie et de souligner les principales caractéristiques, lois et événements marquants, car ils ont une incidence sur l'identité qui est au cœur de nos réflexions.

Au Québec, les Autochtones se composent de cinquante-six communautés (Boudreault, 2003) et de onze peuples originels (ou nations) distincts dans leur culture et histoire, dont dix peuples sont Amérindiens<sup>27</sup>. Bien avant le contact avec les Européens, les Premières Nations disposaient de leurs propres systèmes afin d'identifier les citoyens de chacune de leurs nations respectives. La citoyenneté pouvait s'obtenir par la naissance, par le mariage, par l'adoption, par la résidence, par l'« auto-identification », par la parenté et les liens avec la collectivité. Après la conquête britannique en 1760, les Amérindiens ont été annexés par des traités. Au départ, les pouvoirs coloniaux s'appuyaient généralement sur ces critères des Premières Nations pour leur attribuer des droits territoriaux. Toutefois, la consolidation des lois et des politiques coloniales dans la première *Loi sur les Indiens* de 1876<sup>28</sup>, traitant du statut d'Indien et de l'appartenance à une bande, a considérablement amoindri leur autonomie. Cette consolidation viendra régir tous les aspects de la vie à l'intérieur des réserves. L'intégration quasi forcée des groupes d'Autochtones dans des réserves qui leur étaient attitrées a provoqué une sédentarisation obligatoire des communautés, de même qu'une dépossession de leurs territoires. Vient ensuite l'époque de l'éducation obligatoire en 1943, par le biais des pensionnats<sup>29</sup>. Cette période s'avéra particulièrement efficace en termes d'assimilation. La raison : les enfants étaient enlevés à leur famille et à leur communauté. Le système a existé jusqu'en 1990 et était à son apogée en 1931 avec 80 établissements au Canada (Statistique Canada, 2013). Or, les cicatrices, qu'elles soient psychologiques ou physiques, sont encore aujourd'hui fortement présentes dans les communautés autochtones (problèmes identitaires, consommation d'alcool et de drogues, suicide)<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> Les Abénakis, les Algonquins, les Attikameks, les Cris, les Wyandots (Hurons-Wendat), les Innus (Montagnais), les Malécites, les Mi'maqs, les Mohawks et les Naskapis sont Amérindiens, en plus du peuple Inuit.

<sup>28</sup> Dans sa formulation, cette loi est demeurée à peu près inchangée jusqu'à nos jours, et ce, malgré les nombreuses modifications dont elle fit l'objet.

<sup>29</sup> Ces derniers avaient pour but l'assimilation des enfants en les retirant le plus loin possible de leur communauté afin de forcer leur conversion au catholicisme dans le déni de leur langue et de leur culture, tout en réduisant les risques de fuites. Il y en a eu six au Québec (Amos, Pointe-Blue, Sept-Îles, La Tuque et deux à Fort-George (catholique et anglicane)).

<sup>30</sup> En 2008, le gouvernement conservateur de Stephen Harper a refusé de ratifier la Déclaration des droits des peuples autochtones. Cette même année, il a tenu des excuses officielles pour les mauvais traitements reçus dans ces institutions subventionnées par l'État.

Après la Deuxième Guerre mondiale, la montée de l'anticolonialisme sensibilisa l'opinion publique à la culture et au patrimoine des peuples autochtones, ce qui prépara la voie au mouvement « Pouvoir Rouge »<sup>31</sup>. En matière législative, le Québec fut la dernière province à leur accorder le droit de vote, en 1968. La modification de la *Loi sur les Indiens* connue sous le nom de Projet de loi C-31, et votée en 1985, fut une victoire pour les Amérindiennes mariées à des non-Indiens, car elles pouvaient désormais garder leur statut d'Indien et le transmettre à leurs enfants. Ce changement législatif a contribué à la mouvance des Autochtones vers le milieu urbain, car plusieurs femmes ayant quitté leur réserve retrouvèrent enfin leur statut et leurs droits. Quelques années plus tard, des événements hyper médiatisés, telle la crise d'Oka de 1990, sont venus ternir le blason de toutes les nations auprès de la population québécoise entière. Depuis décembre 2012, le mouvement *Idle No More* rassemble des Premières nations, Métis et Inuits du Canada en réaction à l'adoption de deux lois omnibus, C-45 et C-38<sup>32</sup>, et qui les rallient sur des enjeux territoriaux, culturels et environnementaux (Beaton, 2003). Il a donné lieu à des revendications communes chez les allochtones et Autochtones du Canada.

Bien que les femmes aient légalement le droit de retourner vivre dans leur communauté et que les préjugés se fassent encore très bien sentir, tant en région aux abords des communautés que dans les centres urbains, un nombre croissant de personnes autochtones ont vécu, étudié et travaillé dans différentes villes du Québec. En 1951, alors que 60% de la population canadienne était urbanisée, il y avait 7% de la population autochtone vivant dans les villes. Ce pourcentage a bondi à plus de 50% en 1996, à 54% en 2006, et actuellement, il se tient dans les environs de 60%. C'est plus de la moitié des Autochtones qui vivent en milieu urbain (FAQ, 2008), dont 41% demeurent dans de petites régions urbaines de moins de 100 000 habitants (Statistique Canada, 2008). Les Autochtones sont donc nouvellement visibles pour la population allochtone québécoise (RCAAQ, 2006).

### **III.1 Autochtones et urbanité : nouveau rapport à l'espace**

La migration vers les villes a été l'un des courants qui a marqué le plus la vie des peuples autochtones de l'Amérique du Nord au XX<sup>e</sup> siècle et cette tendance semble vouloir se poursuivre au XXI<sup>e</sup> siècle. La présence accrue des Autochtones dans les villes québécoises constitue un phénomène très récent que l'on peut situer

---

<sup>31</sup> Le *Red Power* est un mouvement de spiritualité autochtone, mais également de revendications et d'un sentiment d'identité pan-indienne à la fin des années 1960 chez les Amérindiens aux États-Unis (Bogliolo Bruna, 2013).

<sup>32</sup>L'indignation face à la loi C-45 est à l'origine du mouvement, elle propose d'introduire des changements dans la loi sur le statut d'Indien sans consultation préalable, mais aussi dans la loi sur la protection des eaux navigables et sur la pêche entre autres. La loi C-38 porte sur l'évaluation environnementale, et exclut également les Premières Nations des discussions (Beaton, 2003).



dans les années 1980 (Lévesque, 2003, p. 23). Les chercheurs ont été chargés de l'analyse de cette tendance de la migration et de sa signification pour les peuples autochtones et les résidents des villes. Une abondante littérature a été écrite dans les années 1960 et 1970 où l'essentiel du travail a porté sur les expériences d'incompatibilité entre les cultures autochtones et urbaines, abordant le thème de la nécessité pour les peuples autochtones de renoncer à leur culture afin de réussir à s'intégrer dans un environnement urbain. Au Québec, l'étude des cultures amérindiennes, préhistoriques, historiques ou actuelles, reste très lacunaire et c'est dans la décennie 60 qu'on enregistre le premier mouvement significatif des chercheurs québécois qui veulent voir et savoir ce qu'est le quotidien amérindien (Clermont, 1999, p. 19-20). La première revue scientifique significative « Recherches amérindiennes au Québec » voit le jour en 1971 à la suite des efforts de l'ethnographie et de l'archéologie amérindienne et québécoise (Clermont, 1999, p. 10).

Dans le début des années 1980, un certain nombre d'analyses statistiques ont été réalisées, mais il y avait peu de recherches approfondies sur les peuples autochtones en milieu urbain. Les études ne traitent alors plus de la relation entre les peuples autochtones et les milieux urbains, ni avaient-elles explorées les questions de la culture et de la communauté. Au lieu de cela, la littérature se concentrait sur l'amélioration de la vie des peuples autochtones au sein du milieu urbain (Newhouse, 2012; Peters, 2002). Cette présence nouvelle des Autochtones en milieu urbain a-t-elle un impact sur l'identité et la manière de s'afficher en tant qu'individu issu d'une nation autochtone ? La relation plus étroite entre Allochtones et Autochtones provoque-t-elle une ouverture sur le métissage au sein de la culture et de l'identité ?

Selon Lévesque (2003), les principales retombées de ce rapprochement entre les communautés et entre Autochtones et allochtones, prennent la forme de transformations sociales, politiques et culturelles engendrant des engagements civiques.

Allant à l'encontre des perceptions qui présentent la culture autochtone comme incompatible avec le milieu urbain ou incohérente dans un tel contexte, les peuples autochtones ont fait valoir que l'appui et l'affirmation de la culture autochtone est en fait un besoin intégré à l'adaptation en milieu urbain. Ce point de vue reconnaît que les cultures autochtones et eurocanadiennes prédominantes dans les villes canadiennes se distinguent de maintes façons, mais soutient que les cultures autochtones peuvent s'adapter et s'épanouir dans les villes et que l'affirmation de ces cultures, en plus d'enrichir les villes, en sera un endroit qui convient mieux aux Autochtones (Newhouse & Peters, 2003, p. 319-320).

Plutôt que de parler d'assimilation, une modernité qui synthétise l'histoire et le renouveau de la vie en société est constatée chez les Autochtones en milieu urbain.

Ces mouvements migratoires des Autochtones vers les villes s'expliquent par des facteurs « d'attrait et d'exode » entre les communautés autochtones des réserves et les villes, qui ont une incidence différente sur les femmes et les hommes. En effet, pour les Autochtones statuts, les femmes présentent des taux supérieurs de migration hors des réserves, sur lesquels nous reviendrons. Les motifs d'attrait pour la ville sont la recherche de meilleurs logements et l'accès à l'éducation, mais aussi à la santé et aux services sociaux. Ces phénomènes accélèrent la création d'organismes autochtones spécialisés dans ces services au sein des principales villes et pôles régionaux qui les accueillent (Montréal, Québec, Trois-Rivières, Gatineau, Val d'Or, Saguenay, La Tuque). Les principaux motifs du mouvement des peuples autochtones vers les zones urbaines sont le désir de poursuivre leurs études (60,5%) et la santé et les services urbains (39,5%) (Lévesque & Cloutier, 2012, p. 25).

Étant la plus grande ville de la province, en plus d'être bien située, Montréal est l'endroit idéal pour de nombreuses activités (des conférences de comités, des séances de formation et d'autres événements) organisées par des associations autochtones locales, ainsi que pour la création de réseaux régionaux et nationaux (Martin & Diotte, 2009, p. 13). Un certain nombre d'organismes publics et de bureaux régionaux importants pour les Autochtones sont désormais basés à Montréal (Martin & Diotte, 2009, p. 13). Une enquête auprès des Autochtones vivant à Montréal nous apprend que 28% ont immigré parce qu'ils avaient le désir de vivre dans un environnement correspondant à leurs besoins; 23,8% pour faciliter leur recherche d'emploi; 20% pour poursuivre leurs études (Martin & Diotte, 2009, p. 14). L'accessibilité des services de soins de santé dans les villes reste un facteur majeur de l'urbanisation autochtone (Martin & Diotte, 2009, p. 107).

Une fois installés en ville, les Autochtones sont très mobiles. Ils déménagent souvent d'une ville à une autre, et d'un quartier à un autre, cherchant à améliorer la qualité de leur environnement ou de leur logement. Il nous a été, à quelques reprises, difficile de rejoindre les collaboratrices avec qui nous avons des ententes. Certaines déménageaient lorsque nous avons tenté de les rencontrer. D'autres étaient en voie de le faire. Dans d'autres cas, elles n'étaient plus accessibles via leurs anciennes coordonnées. Il nous fallait aussi nous assurer qu'elles répondaient à nos critères lors de notre premier contact, c'est-à-dire qu'elles habitaient le milieu urbain depuis au moins deux ans, avaient quitté leur communauté après un minimum de dix ans et étaient inscrites à la loi sur les Indiens. Nous avons été dans l'obligation de renoncer à certaines informaticiennes parce qu'elles ne répondaient plus à ces critères. C'était le cas notamment de quelques femmes retournées vivre à la réserve. Cette migration à rebours des villes vers les réserves est qualifiée comme étant le résultat d'une incapacité des gens ayant quitté les communautés des réserves à trouver de l'emploi ou à s'ajuster à la vie urbaine (Newhouse & Peters, 2003).

### III.1.1. Nouvelle démographie

Les données précises sur la migration de la population autochtone sont rares. Il est possible d'estimer, tous groupes confondus, qu'au moins 80 000 Autochtones résidaient, de manière temporaire ou permanente, dans les villes et villages du Québec en 2010, soit 60% de la population autochtone de la province. Les villes de Montréal et de Québec en accueillent environ 30 % et les autres 70 % se trouvent en région<sup>33</sup>. L'urbanisation de la population autochtone est souvent estimée à la baisse, compte tenu des difficultés liées à l'enregistrement d'une proportion importante de cette population dite « flottante » qui échappe aux diverses compilations démographiques, estimé entre 15 000 et 25 000 personnes approximativement. Enfin, à la faveur de la mise en application prochaine de la *Loi sur l'équité entre les sexes relativement à l'inscription au registre des Indiens, C-3* (2010), le dénombrement de la population autochtone du Québec et du Canada dans les villes sera certainement modifié à la hausse (Cloutier, 2011)<sup>34</sup>.

Étant donné la mobilité ethnique, ce « phénomène par lequel des personnes changent leur façon de déclarer leur origine ethnique ou leur identité d'un recensement à l'autre », il n'est pas simple de déterminer qui sont les Autochtones. Les principaux vecteurs de ces limites floues sont l'origine ethnique (qui peut être niée ou métissée), l'identité autochtone (qui doit être autodéclarée<sup>35</sup>), le statut d'Indien inscrit et l'appartenance à une bande. Nous nous retrouvons donc dans un flou lexicologique et méthodologique. L'auto-identification ethnique par les personnes elles-mêmes demeure sans doute le moyen le plus sûr d'identification. Comme le précise Guimond, « Vu l'inefficacité des indicateurs d'appartenance objectifs (comme l'origine ethnique et la langue maternelle) et étant donné l'acculturation et le mariage mixte, l'identité ethnique constitue assurément l'un des meilleurs indicateurs d'ethnicité disponibles » (Guimond, 2003, p. 40). Mais à son tour, cette forme d'auto-identification n'est pas en elle-même « stable », puisqu'elle est fortement liée aux événements sociaux et politiques qui bouleversent le cours de l'histoire et aux changements apportés au statut légal d'indien. Ces facteurs ont nécessairement un impact positif ou négatif sur la fierté du peuple autochtone, et donc sur leur auto-identification<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> Ce taux a été estimé à partir du nombre de personnes ayant déclaré une identité autochtone (Indiens des Amériques, Métis ou Inuit) lors du recensement canadien de 2006 (108 425), ainsi que des estimations à partir des données du Registre des Indiens du ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada pour les Autochtones en réserve n'ayant pas voté (environ 25 000) (Statistiques Canada, 2007).

<sup>34</sup> Suite à la loi C-3, il est estimé que 45 000 personnes recouvriront un statut d'Indien et la majorité résideront en milieu urbain. Nous reparlerons de cette loi plus tard dans ce chapitre (Cloutier, 2011).

<sup>35</sup> Le concept d'« autodéclaration de l'ascendance autochtone » a vu le jour en 1986 dans le but d'améliorer le dénombrement des populations autochtones (Guimond, 2003, p. 40).

<sup>36</sup> Cette auto-identification a été particulièrement bafouée pour les femmes qui, jusqu'en 1985, n'avaient plus d'appartenance à la bande et au territoire de la réserve.

La proportion d'Autochtones est relativement plus élevée dans le Canada anglophone par rapport au Québec. Par exemple, la population autochtone représente 10% et 5% de la population urbaine à Winnipeg et à Edmonton respectivement, alors qu'au Québec, elle ne représente que 0,5% de la population à Montréal et ce, malgré une augmentation de 60% entre 2001 et 2006 (Kermaal & Lévesque, 2010, p. 69). En outre, 90% des individus de la population autochtone vivant dans les villes du Québec sont nés dans leurs communautés et ils sont toujours attachés à elle, ce qui n'est pas le cas dans l'Ouest du Canada (Lévesque, 2003, p. 26; Baillargeon, 2009, p. 20). Fait à signaler, l'augmentation de la population autochtone dans les villes n'a pas été accompagnée d'une diminution de la population dans les réserves. Au contraire, une augmentation globale a été observée (Baillargeon, 2009, p. 20). Ni les taux de fécondité plus élevés (8% entre 1986 et 1991) ni la migration elle-même ne peuvent expliquer la croissance importante de la population autochtone en milieu urbain. Il s'agit des deux facteurs combinés.

### **III.1.2. La réalité et les difficultés du milieu urbain pour les Autochtones**

Bien que la migration ait augmenté au cours des vingt dernières années dans la province de Québec, il y a plusieurs réalités difficiles auxquelles les Autochtones sont confrontés. Le chômage, le racisme, la discrimination, la pauvreté, le manque de services et le manque de logements en font partie. Les indicateurs socio-économiques (tels que la fréquentation scolaire, l'obtention d'un diplôme d'études postsecondaires et l'emploi) s'améliorent pour la population autochtone urbaine au Canada. Au cours des vingt dernières années, par exemple, un nombre croissant d'Autochtones ont complété une formation postsecondaire. L'écart entre le niveau d'emploi des Autochtones et des Allochtones en milieu urbain tend à disparaître pour ceux qui ont terminé leurs études postsecondaires et/ou universitaires. Toutefois, malgré une nette amélioration, l'écart quant à la formation universitaire entre la population autochtone et allochtone a continué à se creuser au cours de la période 2001-2006.

En effet, la condition socio-économique de la grande majorité des Autochtones urbains reste fragile. Le taux de chômage est six fois plus élevé chez les peuples autochtones urbanisés que chez le reste de la population (Martin & Diotte, 2009, p.109). Ils éprouvent également des difficultés à entrer sur le marché du travail et leurs salaires peu élevés les obligent à vivre dans des résidences surpeuplées et de piètre qualité, en plus d'être situées loin de la ville principale. Le succès de l'intégration en milieu urbain accorde la première place au Québec qui a un modèle urbain singulier, plus assimilateur, et où peu d'Autochtones quittent les réserves, mais où ceux qui migrent vers les villes y sont relativement bien accueillis (Price, Travato & Abata, 2011).

L'évolution du chômage pour la population autochtone s'améliore cependant, chutant de 33% dans les petites villes et à 57% dans les grandes villes au cours de la période de 2001 à 2006 (AADNC, 2010).

Au Québec, en 1991, 33,6% des migrants autochtones étaient monoparentaux. En 2010, près de 25% des familles sont monoparentales et trop souvent, ces familles vivent dans des conditions difficiles. Bien que le pourcentage des enfants autochtones en milieu urbain dans les familles à faible revenu ait diminué entre 2001 et 2006, il a toujours été plus que le double de celui de la population allochtone (AADNC, 2010; Price, Travato, & Abada, 2011). La proportion de jeunes familles et de familles monoparentales est nettement supérieure parmi les migrants autochtones. Quoique ceux-ci aient un niveau de scolarité plus élevé que les Autochtones en réserve, le taux de chômage est élevé, ce qui engendre une importante dépendance envers les programmes d'aide au revenu. Puisque ce sont souvent les femmes qui se retrouvent à s'occuper des enfants, seules ou en famille, on peut estimer que le nombre de femmes qui migrent vers des milieux urbains est plus élevé, il correspondrait à 54% des migrants autochtones (AADNC, 2010).

En ce qui concerne les développements récents de la politique et des services ciblés pour la population autochtone au Québec, Lévesque (2003) fait état d'une amélioration. Les villes offrant un accès facile aux services sociaux sont priorisées. À Montréal, les services sociaux et communautaires ont une grande importance pour les Autochtones. Selon l'étude de Martin & Diotte (2009, p.14), la majorité des Autochtones y résidant ont accepté l'aide du Centre d'amitié autochtone (94,4%), suivie des CLSC (76%), des services de garde d'enfants (55,6%), des Foyer pour les Femmes autochtones (52%), et de la réserve alimentaire (52%). De plus, les villes sont récemment devenues la porte d'entrée pour les négociations des Autochtones avec l'État et la communauté internationale (Baillargeon, 2009, p. 21). Les effets positifs de la transition urbaine existent donc non seulement pour les habitants de la ville, mais aussi pour l'ensemble des collectivités autochtones. L'auteur renomme les villes comme des «hôtes» dans lesquelles la plupart des organisations autochtones sont fondées avec l'appui des revendications et des mouvements politiques.

Afin de décrire les peuples autochtones de la ville, il est plus approprié de tenir compte de leur hétérogénéité, comme le métissage, plutôt que comme une étiquette générique (Leroux, 2009, p. 3). Dans le compte rendu de la conférence de DIALOG à L'ACFAS (2009), Leroux remarque que le peuple autochtone dans les villes vit selon une double interculturalité qui leur est propre. D'une part, avec les membres des différentes communautés autochtones, et d'autre part, avec d'autres groupes culturels qui vivent dans le même espace urbain. Leroux met l'accent sur la particularité de Val d'Or où, par exemple, une nouvelle "classe élite" a émergé, intervenant aussi bien auprès des communautés autochtones qu'allochtones en assumant le rôle de

médiateur culturel. Prenant l'idée susmentionnée, on estime que cette nouvelle classe est l'instigatrice de certaines récupérations de l'espace urbain. Il est à considérer que cette classe sociale ne s'adapte pas à la ville de la même façon que le font les classes sociales qui sont plus défavorisées économiquement et au niveau de leur éducation. Les Autochtones, tant les résidents que ceux de passage à Val d'Or, manifestent une identité ethnoculturelle forte (Gagnon, 2009, p. 19). Dans une perspective interculturelle, l'auteur met l'accent sur l'ouverture d'esprit et la réceptivité de ces peuples autochtones vers d'autres cultures, incluant les allochtones. Par contre, pour ce qui est des relations intergroupes, leur perception est ambivalente, car ils perçoivent l'existence d'un niveau élevé de discrimination de la part des allochtones à leur égard. Nous avons perçu des inégalités sociales et culturelles dans le milieu de Québec, mais également la richesse des opportunités qui s'offraient aux immigrants urbains.

### **III.2. Les femmes autochtones en milieu urbain**

La situation des femmes autochtones en milieu urbain est particulière et mérite d'être étudiée séparément. Elles ont été parfois évincées de leur communauté ou elles l'ont quittée pour fuir des problèmes d'ordre familiaux ou communautaires. Sinon, elles ont été attirées par de possibles améliorations sur les plans scolaire ou professionnel, pour elles-mêmes ou pour leur famille. Elles sont confrontées à un contexte social drastiquement différent. Elles font face à des préjugés provenant de la part des allochtones, tout comme si elles étaient des réfugiées, sans pourtant avoir changé de pays.

Afin de mieux cerner le contexte de vie de ces femmes rencontrées et les raisons qui les motivent à quitter leur réserve pour aller habiter dans les grands centres urbains, il importe d'abord de connaître leurs origines, leur histoire, de dresser les grandes lignes de leur vécu. Il ne sera pas question ici de les suivre pas à pas à travers les migrations géographiques de chacune des nations auxquelles elles appartiennent, mais plutôt de constater ce qui s'est passé dans leur histoire afin d'être en mesure de comprendre leur réalité actuelle en milieu urbain. Nous allons donc procéder, dans les pages qui suivent, à un bilan historique qui nous conduira à la compréhension de l'origine des facteurs qui ont attiré les femmes en ville.

### III.2.1. Avant l'arrivée des colonisateurs

Avant l'arrivée des Européens, bon nombre de communautés autochtones étaient matriarcales ou semi-matriarcales dans leur fonctionnement social et politique. Au fil des colonisations, les institutions d'ordre religieux, économique, et politique leur ont été imposées. Dans les sociétés les plus matriarcales, les femmes avaient un rôle honorable à jouer. Certaines nations, c'est le cas des Iroquois, accordaient à ces dernières un statut prioritaire : les hommes étaient peut-être les chefs et assumaient leur responsabilité en tant que meneur de leur tribu, mais les femmes choisissaient elles-mêmes qui allait occuper cette fonction. Elles avaient également l'autorité de changer de chef si celui qu'elles avaient désigné ne parvenait pas à accomplir son mandat. Tous devaient donc s'entendre, et bien que les hommes exerçaient en premier lieu leur autorité, c'est tout de même les femmes qui détenaient la balance du pouvoir. D'autres nations autochtones semi-matriarcales adoptaient un système politique plus patriarcal. Au sein de ces tribus, les hommes possédaient davantage de pouvoirs et les mettaient en œuvre. Cependant, le respect des femmes était tout de même un principe qui était appliqué concrètement. Tout manquement à cette règle de vie pouvait mener à de sévères sanctions, pouvant même aller jusqu'à menacer la survie d'un individu fautif (Le Canada en devenir, s.d.)<sup>37</sup>.

Puis, bien sûr, les colonisateurs se sont installés sur le nouveau continent. Évidemment, les mœurs et coutumes des Européens différaient grandement de celles des Autochtones. Ce serait ces derniers qui auraient instauré la notion de l'inégalité des sexes. Ils auraient contribué à redéfinir le rôle des femmes dans la société autochtone. Il suffit de penser aux marchands de fourrures européens qui refusaient catégoriquement de marchander avec les femmes autochtones, bien que ce fut elles qui s'occupaient de cette activité. Les hommes se sont alors interposés. C'est avec eux que les Européens ont discuté d'échanges de marchandises, reléguant la femme à un rôle bien plus discret et secondaire.

Même si certains colonisateurs, surtout des Écossais et des Français, ont fondé leurs familles en compagnie de femmes autochtones pendant la période de la traite des fourrures, certaines idées fausses ont commencé à se répandre, dont une qui prétendait que les femmes autochtones étaient de mœurs légères. Généralement, ces prétentions étaient le lot de certains hommes qui cherchaient à tirer avantage de ces femmes. Ainsi, ils pouvaient les blâmer ou exercer contre elles des représailles, ou encore des abus physiques et sexuels, simplement en faussant la réalité par une propagande destructrice. Cette conduite s'est malheureusement répandue parmi le peuple autochtone (AFAC, s.d., Le Canada en devenir, s.d.).

---

<sup>37</sup> *Le Canada en devenir* est issu de la banque de données *Notre mémoire en ligne* (anciennement *Canadiana.org*.)

Cette situation discriminatoire, fut aggravée quand les Autochtones ont été placés dans des réserves durant les années 1800. L'existence de ces hommes qui avaient été de grands chasseurs ou pêcheurs est devenue indigente par la sédentarisation forcée (AFAC, s.d.). Et les femmes autochtones avaient, de leur côté, perdu leur statut et leur part du pouvoir. Prisonniers entre la honte et la colère, désespérés de voir leurs rêves, leurs terres, leurs forêts et leur passé conquis et anéanti, il était pour ainsi dire presque prévisible que des débordements surviennent. C'est dans ce contexte de violence structurelle et historique que les femmes et leurs filles ont été des victimes de violences domestiques (Verville, 2003). Dès 1850, le gouvernement du Canada a contribué à maintenir, sinon à accentuer le problème en introduisant un régime de tutelle. La loi s'est mise à contribuer directement à l'assimilation des Autochtones parmi les colons, désormais beaucoup plus nombreux qu'eux. La loi les poussait avant tout à faire main basse sur leur trésor, c'est-à-dire leurs terres et tout ce qu'elles pouvaient contenir. Et c'est encore les femmes autochtones qui ont subi le plus de discriminations, en perdant le statut d'Indien pour elles et leurs enfants.

### **III.2.2. La loi de 1876, ses contradictions pour les femmes et ses conséquences**

En somme, tout au long du 19<sup>e</sup> siècle, le rôle prédominant des femmes autochtones s'est détérioré à la suite des nombreuses modifications de leur société. Leurs voix politiques n'existaient plus au sein de leur propre nation. Le climat de violence à l'endroit des femmes est alors devenu un problème social majeur. Il est primordial de savoir que, déjà en 1869, une femme autochtone n'avait pas le droit de se présenter comme candidate à un poste de chef de bande, d'occuper quelque fonction que ce soit dans un conseil de bande, de voter à l'occasion d'une élection sur sa réserve. Et cette situation a perduré jusqu'en 1951, lors de la révision de la *Loi sur les Indiens* (Le Canada en devenir, s.d.).

Adoptée en 1876 par le Parlement canadien (une institution qui exclut alors les Autochtones, puisqu'ils ne peuvent ni voter ni se faire élire comme députés), la *Loi sur les Indiens*<sup>38</sup> vient diriger de très nombreux aspects de la vie des Autochtones. Celle-ci stipule que le contrôle des terres revient entièrement au gouvernement canadien et parvient à mettre sous tutelle toute la communauté autochtone. Elle définit qui est amérindien et qui ne l'est pas et rend les Autochtones tels des mineurs devant la loi. Cette même loi interdit aux Autochtones de signer un testament et de gérer leurs biens. Certaines cérémonies et institutions politiques autochtones se voient bannies. Elle prescrit que l'éducation dans l'une des deux langues officielles du Canada devienne obligatoire pour les jeunes autochtones. Cette loi contrôle même les entrées et les sorties dans les

---

<sup>38</sup> Un de ses premiers titres était « Acte pourvoyant à la civilisation et à l'émancipation graduelle des Sauvages » (Soroka dans Levesque & Labrecque, 2007, p.13).



réserves. L'approche est simple : maintenir la tutelle, désactiver toute intention de rébellion ou d'opposition, détruire la fierté et le dynamisme culturel et intégrer les indiens dans un cadre de vie dirigé parce qu'ils sont perçus tels des mineurs dépourvus de toute responsabilité (Picard, 2000, p.83).

C'est à ce moment qu'une discrimination systémique envers les femmes autochtones s'est instaurée, car en se donnant le droit de définir qui est légalement Amérindien et qui ne l'est pas, le gouvernement a mis en place une vision patriarcale de la famille. Jusqu'en 1985, l'homme autochtone transmettait son statut à son épouse, même si celle-ci n'était pas Autochtone. Par ailleurs, si une femme autochtone épousait un non-Amérindien, elle perdait alors son statut légal. Au sein de la *Loi sur les Indiens*, frères et sœurs n'avaient donc pas les mêmes droits ni la même liberté. En outre, l'homme autochtone et sa femme caucasienne pouvaient s'installer librement dans la réserve. Quant à la femme autochtone, si elle épousait un non-autochtone, elle devait quitter sa communauté. L'aménagement des Autochtones en milieu urbain, plus spécifiquement des femmes, est donc un phénomène de longue date attribuable à la Loi sur les Indiens (Parlement du Canada, 2002). Dans un objectif d'assimilation de la nation, seuls les enfants de l'homme autochtone étaient reconnus comme des Autochtones en regard de la loi (Soroka dans Levesque & Labrecque, 2007).

La *Loi sur les Indiens* de 1876 a amplement contribué à faire des femmes des citoyennes de seconde classe au sein de la société autochtone, et même au sein du pays tout entier. Il n'est pas surprenant d'entendre que cette situation soit parvenue à leur faire perdre leur estime de soi et leur sentiment d'appartenance à la communauté. Cette loi injuste priva les femmes autochtones de leur statut de véritable amérindienne en stipulant qu'une femme devait épouser un Autochtone ou avoir un père autochtone pour jouir des privilèges et des droits accompagnant le statut d'amérindien, les éloignant par le fait même de leur communauté. Dans la mesure où c'est majoritairement par elles, qui assurent la descendance et souvent l'éducation des enfants, que se transmet la culture, toute la nation en subit les contrecoups. Le résultat s'avère le même en ce qui concerne l'éducation en langue anglaise ou française et l'interdiction pure et simple d'observer les traditions. Cette discrimination fondée sur le sexe est une entreprise programmée afin de restreindre la citoyenneté indienne parce que les femmes sont considérées comme les pourvoyeuses de l'identité ethnique, culturelle et linguistique (Picard, 2000, p. 84).

Des changements plus importants ont finalement été apportés à cette loi en 1985, grâce à la loi C-31 (Mcnab, 2013). Or, ces modifications ne sont pas parvenues à satisfaire les femmes autochtones, car elles n'obtiennent toujours pas le rétablissement de leurs pleins pouvoirs<sup>39</sup>. Par la suite, en 2010, la loi C-3 est

---

<sup>39</sup> En vertu de cette loi, 76 000 femmes (et leurs enfants) ayant perdu leur statut par mariage pouvaient s'attendre au rétablissement de leurs

entrée en jeu. Celle-ci repose sur l'équité entre les sexes relativement à l'inscription au registre des Indiens. Entre autres, l'article 2 a été amendé afin de préciser que toute personne née après le 17 avril 1985 et qui est un descendant direct d'une personne inscrite ou ayant le droit de l'être selon les termes de la Loi au sujet des Indiens a elle aussi le droit d'être inscrite (Simeone & Hurley, 2010). En outre, si certaines irrégularités ont été corrigées, d'autres subsistent toujours et continuent d'accabler les femmes autochtones. Par exemple, si une femme autochtone vivant dans sa maison sur une réserve veut divorcer de son époux, celle-ci risque d'être expulsée sans qu'aucun recours ne soit envisageable. En effet, quoique les lois du gouvernement fédéral aient été modifiées, les règles adoptées par les divers conseils de bande n'ont pas toujours suivi le mouvement.

La situation des femmes autochtones a été fortement affectée par cette loi. Même maintenant, les pratiques discriminatoires de cette loi continuent de sévir et ce sont les femmes autochtones et leurs enfants qui en subissent les conséquences. Le droit au statut indien pour elles-mêmes et leurs enfants, le droit à l'appartenance à la bande pour elles-mêmes et leurs enfants, l'inscription d'enfants dont la paternité est contestée ou non reconnue, ainsi que le droit de résider dans la réserve pour elles-mêmes, leurs conjoints et leurs enfants en sont d'excellents exemples. Il est certain que nous avons rencontré des femmes nous confirmant qu'elles ont migré en milieu urbain pour une de ces raisons.

### **III.2.3. De la réserve à la ville : les nouveaux défis des femmes autochtones**

Les femmes autochtones s'exilant hors des réserves n'est donc pas un phénomène nouveau. Puisque la loi leur interdit de demeurer sur la réserve si elles épousent un Allochtone, elles sont depuis longtemps contraintes à s'expatrier hors de leur communauté. Et malgré les modifications apportées sur le plan juridique, certaines d'entre elles sont incapables de retourner vivre dans leur réserve. Contraintes à vivre hors de leur communauté, elles se sont pour la plupart installées en milieu urbain. Les femmes sont le premier membre de la famille prenant la décision de s'installer dans les zones urbaines afin de poursuivre une meilleure éducation, et selon les données statistiques existantes, étant mieux instruites que les hommes, elles étaient aussi plus susceptibles de retourner à l'école plus tard, vers l'âge de 35 ou 40 ans. Les femmes autochtones en milieu urbain sont également très actives, à la fois individuellement ainsi que collectivement, en ce qui concerne les mouvements sociaux. En plus d'avoir mis en place des organisations de femmes autochtones dans la province, elles en occupent souvent les postes de direction. Elles se sont également investies en grande

---

droits. Conséquemment, plus de 100 000 personnes seraient ajoutées à la population des indiens inscrits (Statistique Canada, 2013).

partie dans le secteur de l'éducation. Tous les Centres d'amitié autochtones du Québec (CAAQ) sont actuellement dirigés par des femmes, et plus de 80% de leurs membres du conseil d'administration sont des femmes (Lévesque & Cloutier, 2012, p. 27).

Ce ne sont pas les seules raisons qui ont poussé les femmes autochtones vers les grands centres. La violence familiale, la précarité de l'emploi et la difficulté à vivre au sein de la communauté et de la réserve expliquent également la migration de ces femmes. Selon le rapport de l'Environics Institute, elles y viennent principalement pour être près de leur famille ou pour les études, alors qu'un petit groupe mentionne être venu vivre dans la ville pour fuir une situation familiale néfaste ou trouver un meilleur endroit pour élever ses enfants. Les hommes sont plus susceptibles d'être venus vivre dans la ville pour trouver un emploi (Environics Institute, 2010).

Cependant, il faut comprendre qu'une fois installées en ville, celles-ci n'en sont pas moins confrontées à d'autres difficultés. En quittant la réserve, elles quittent aussi une juridiction dont les services sont financés par le Ministère des Affaires autochtones et du Développement du Nord canadien pour se retrouver sous la compétence des organismes fédéraux et provinciaux<sup>40</sup>. Il semble en effet que le choc culturel initial soit radical lorsque celles-ci débarquent dans les grandes cités. Elles se retrouvent en plein terrain étranger, loin des lieux qu'elles ont connus depuis leur enfance. Une période d'adaptation est toujours à entrevoir dans ces circonstances. Vivre loin de la communauté est une forme de réapprentissage qui ne s'opère pas en quelques instants. Nombreux sont ceux qui déplorent le manque de ressources et de soutien pour ces femmes en milieu urbain. Il ne faut pas oublier l'absence de services culturellement adaptés. Nous n'avons ici qu'à penser à notre médecine moderne qui est très différente de celle des Autochtones, dont les traitements, qui sont de nature holistique, permettent d'acquérir une meilleure connaissance de soi sur les plans physiques, émotionnels, mentaux et spirituels. De l'insatisfaction des Autochtones par rapport aux services de soins en zones urbaines, il résulte une augmentation considérable des mouvements migratoires d'une région urbaine à l'autre. Le fossé culturel est difficile à combler et les Autochtones n'ont pas d'assise territoriale (Diotte & Martin, 2011). D'autres difficultés sont dues au vide juridique qui les entoure. En effet, le gouvernement fédéral n'a pas à assumer la responsabilité envers les « Indiens inscrits » vivant hors réserve. Notons l'existence du programme : Stratégie pour les Autochtones vivant en milieu urbain, créé en 1997, qui vise à mieux coordonner l'action des gouvernements fédéraux, provinciaux et municipaux (MAINC, 2009).

---

<sup>40</sup> Le ministère du patrimoine canadien finance des programmes et associations pour les indiens hors réserve annuellement (plusieurs millions de dollars).

Heureusement, pour les femmes autochtones, il existe de plus en plus de services conçus à leur intention par les organismes autochtones œuvrant en milieu urbain. Grâce à ceux-ci (tels le Regroupement des centres d'amitié autochtones, les maisons d'hébergement pour femmes autochtones, la corporation de logements Weskahegen), les femmes trouvent des réseaux et des lieux pour socialiser partout au Québec, et tout cela contribue à faciliter leur intégration et leur adaptation dans leur nouvelle réalité. Ces organismes urbains deviennent également une source d'emplois pour ces femmes, habituées à vivre dans un contexte bien différent. Le profil sociologique des peuples autochtones a changé depuis qu'ils se sont déplacés vers les zones urbaines. Avec leurs besoins de base satisfaits, la génération actuelle est principalement composée de femmes avec leurs enfants et sont plus jeunes et plus instruits. Cependant, la jeune génération qui naît en ville n'est pas vraiment au courant de la vie dans les réserves situées loin des zones urbaines (Lévesque & Cloutier, 2012, p. 25) et la sauvegarde de leur patrimoine et de leurs traditions s'effectuera différemment dans le nouveau milieu qu'est la ville.

#### **III.2.4. Transmettre des traditions en réenracinement**

La migration de la population autochtone vers les villes fait partie d'un plus grand processus de mondialisation (Bulletin DIALOG, 2009-03, p. 5). Dans ce contexte, une forte importance est accordée à la transmission de leur langue, de leur culture et de leurs valeurs aux prochaines générations (Martin & Diotte, 2009, p. 14). Il y a quelques questions fondamentales découlant de cette nouvelle réalité en milieu urbain: comment l'identité et la culture se reconfigurent malgré que traditionnellement les pratiques soient en contact étroit et permanent avec le territoire et plus récemment, en communauté ?

Les peuples autochtones ont toujours été fiers de leur patrimoine et tradition, par conséquent, pour protéger leur identité culturelle et pour développer ensemble leur communauté urbaine, ils ont créé des centres pour se regrouper (Cloutier, 2008). Ces endroits, les Centres d'amitié autochtones, fournissent ainsi des services de première ligne dans les villes où la population autochtone converge avec les communautés environnantes. Ces centres se sont regroupés pour former une plate-forme commune, le Regroupement des centres d'amitié autochtone du Québec (RCAAQ), qui constitue actuellement un réseau efficace et accessible dont les agences sont établies dans huit villes du Québec.

## **CHAPITRE IV : Parcours migratoire des femmes autochtones et aménagement de leur foyer à Québec**

La rigueur scientifique et la variété des travaux universitaires abordant le thème de la culture matérielle, de l'identité autochtone et plus récemment, des Autochtones en milieu urbain servent à rappeler comment, en situation d'enquête, le chercheur est confronté à des conditions où il se questionne sans cesse sur la construction sociale de ce qu'il est en train d'écouter et d'observer. À l'envers de la teneur d'un reportage journalistique qui doit plaire à une majorité, les données du chercheur de l'espace domestique autochtone sont issues de ce qui est observé dans l'intimité d'une minorité. Elles sont analysées et interprétées sans qu'il y ait de témoin ou d'événement à priori et ne vise pas à satisfaire un groupe ou une théorie, mais à mesurer des phénomènes de l'identité les uns aux autres. Nous tentons dans ce troisième chapitre de démontrer les particularités du matériel et de l'identité de femmes qui proviennent majoritairement de milieux en difficulté et qui ont choisi la ville comme espace de vie. Notre recherche vise surtout à comprendre, expliquer et relier les phénomènes d'appartenance identitaire observés par le prisme des objets.

Après de nos quatorze collaboratrices, les réactions ont été diverses. Certaines nous ont témoigné leur gratitude à l'égard de notre présence investigatrice chez elles, ayant comme impression qu'en se dévoilant le temps de l'entrevue, elles apprenaient à mieux reconnaître l'importance de la culture matérielle qui les entoure. D'autres mentionnaient que cette recherche pourrait contribuer à faire mieux reconnaître la culture en milieu urbain auprès des Autochtones en réserve, desquels certaines se sentent rejetées depuis qu'elles habitent la ville. D'autres ont collaboré sans trop sembler y voir de sens plus profond. Au départ, quelques-unes de nos répondantes disaient ne pas avoir d'objets importants, se référant au caractère autochtone de ceux-ci, ou très peu, mais nous en avons découvert plusieurs en discutant de souvenirs, de la migration vers le milieu urbain, des rangements au sein du logis ou de sentiment identitaire. Ces phénomènes de refoulement ou de déni, ainsi que de revalorisation et de reconsidération des objets nous ont littéralement captivés. Ils se rapportent surtout à l'étude des objets telle une mémoire.

Afin d'améliorer notre connaissance de ces mécanismes psychiques, nous avons aiguisé notre regard par la consultation d'ouvrages d'ethnologie de l'espace domestique qui tiennent compte de l'ethnopsychologie, par la prise en compte des notions de l'inconscient et de l'imaginaire médiatisés par les pratiques traditionnelles. À ces suites, nous analyserons dans ce dernier chapitre la relation entretenue par les femmes autochtones avec les objets qui leur sont les plus chers, l'analyse psychologique de ses intérieurs domestiques et l'importance toute particulière que revêt la question identitaire à travers ce contexte. Reprenant les thèmes de notre

questionnaire d'entrevue, les pièces favorites ainsi que la décoration et l'ameublement sont abordés dans le but de décrire la manière dont les femmes y entretiennent une relation aux objets et à leur environnement. Ensuite, l'expression de diverses identités à travers les catégories d'objets les plus souvent observées et leur mise en valeur dans l'espace sont abordées. Nous prolongeons l'interprétation avec les dynamiques sociales entourant l'acquisition d'objets, la volonté de les transmettre, leur donation ou leur achat et les rituels dont ils font partie. Les thématiques communes impliquées dans le discours sur les objets nous ont permis de préciser la nature de la relation identitaire et mémorielle que ces femmes entretiennent avec ces derniers. Enfin, nous apportons les éléments de réponse à notre question qui nous permettront de déterminer de quelle manière peut-on qualifier les objets du patrimoine domestique reconnu et ceux dont le portrait est en cours de transformation.

#### **IV.1. Les raisons de la migration**

Il est intéressant de relever que si la plupart des femmes interrogées ont déménagé de leur communauté pour des raisons pratiques liées aux études, à l'emploi ou à la santé, le deuxième motif le plus évoqué est le mariage. Certaines sont parties sur de véritables « coups de tête », c'est-à-dire que leur décision s'est prise sous une impulsion sans regarder derrière, c'est le cas de deux femmes provenant de notre échantillon. D'autres ont migré pour des raisons plus particulières (problèmes familiaux, problèmes de consommation, violence, perte de leur statut d'Indien). L'une des femmes a déménagé en ville en raison d'une question de logement mieux adapté à sa réalité. Elle ne parvenait pas à trouver celui-ci à Wendake. La majorité des répondantes ont migré vers la ville afin de poursuivre ou d'entreprendre des études ou encore, pour l'éducation de leurs enfants. C'est la toute première raison invoquée par les études du réseau DIALOG de Lévesque & Cloutier (2012). Il faut cependant avouer que cela est vrai pour la population entière qui se trouve en région éloignée : pour les études, il faut invariablement se résoudre à l'exode.

« Qu'elle soit volontaire en vue de la réalisation de projets personnels et promotionnels ou qu'elle soit forcée par des catastrophes naturelles ou par des conflits au sein du pays de départ, la migration entraîne le relâchement ou la rupture de certains liens sociaux affectifs et professionnels et la perte de repères géographiques, sociaux et culturels » (Guilbert, 2005, p. 6). Peu importe les raisons, l'ensemble du processus de migration confronte les pratiques culturelles et sociales des femmes autochtones. Malgré tout, les femmes autochtones questionnées au sujet de leur migration semblent apprécier la ville. Or, la majeure partie entretient toujours des liens très étroits avec leur communauté. Peu ont coupé tous les ponts, voire une seule

femme. Celles qui ont amoindri leurs contacts ne se sentaient plus acceptées par la communauté et/ou n'avaient plus d'intérêt pour elle. Maryse nous admet se sentir davantage comme une Québécoise et ne souhaite pas fréquenter régulièrement sa communauté d'origine. Karina à l'opposé, ne voit la ville que comme une transition et envisage son futur dans sa communauté dès que ce sera possible. Il faut reconnaître à ce sujet que cela est tributaire des expériences et du vécu rattachés à cette communauté. Sans doute que toutes n'y ont pas été traitées charitablement. Certains souvenirs n'ont pas avantage à être ravivés et nous respectons cette confidentialité. Quoique l'objectif premier de notre recherche n'est pas de connaître les dynamiques exactes de leur transition, nous y prêtons une attention toute particulière. Ces dynamiques contribuent à faire comprendre leur patrimoine personnel.

Ce sont souvent les femmes qui décident de quitter leurs réserves pour migrer vers les régions urbaines, et donc il est envisagé que ce puissent être des femmes en détresse et qui s'accrochent à leurs objets traditionnels pour donner sens à leur nouvelle vie. Il est donc intéressant de souligner si la décision de quitter la communauté autochtone pour migrer vers les centres urbains prend la forme d'une transition culturelle. L'étude des objets que les femmes autochtones possèdent les relie à leur identité et à leur culture traditionnelle, laissées derrière ou non, sert ainsi de lien unique entre les femmes autochtones et leur culture en transition. Une étude d'ethnographie domestique répondant à ces questions n'a jamais été entreprise chez les autochtones en milieu urbain, bien entendu, comme les autochtones ont été forcés à la sédentarisation, il pouvait sembler logique de ne pas s'intéresser à leur vie domestique.

Il devient un enjeu important de comprendre que la vie urbaine est davantage basée sur la consommation et la culture de masse, où une large variété d'objets permet d'accomplir un même objectif, en étant fabriqués en grandes quantités. Il peut arriver que les objets traditionnels autochtones perdent leur signification dans cette compétition, et que les objets de consommation de masse remplacent même des objets issus de savoir-faire. Ces derniers ne peuvent pas porter une signification aussi particulière, parce qu'ils sont fabriqués dans le but de s'adapter à la société et qu'ils sont totalement remplaçables. Leur singularité n'a pas disparu, mais cette intégration constitue un contexte nouveau pour l'entreprise ethnologique. Comment cela influence-t-il la culture matérielle domestique, en particulier chez les femmes autochtones en milieu urbain, confrontées au problème de l'articulation du local et du global.

#### **IV.1.2. Les objets apportés par les répondantes**

Dans l'ensemble, la très grande majorité des femmes autochtones approchées à l'occasion de notre enquête ont révélé être parties de leur communauté avec presque rien, le strict minimum dans certains cas. D'autres ont emporté avec elles des souvenirs de leurs parents et familles, dans un cas une peinture, des vêtements et menus objets issus de la culture autochtone ou non. Elles ont donc acquis la plupart de leurs objets personnels après leur arrivée en zone urbaine.

Malgré cela, les femmes autochtones, ou du moins la majeure partie d'entre elles, n'ont pas acheté plus tard quoi que ce soit d'important à leur regard. Elles se sont faites offrir ou sont retournées dans leur communauté pour prendre possession des objets sacrés, tels qu'ils le sont à leurs yeux, soit une panoplie d'objets autochtones, hétéroclites : des vêtements usuels aux habits de cérémonie en passant par les bijoux, les sculptures, les peintures, et autres objets d'artisanat. Certaines en fabriquent même de leurs propres mains. Le plus souvent, préservant leurs croyances spirituelles, les femmes autochtones valorisent leurs objets traditionnels hérités comme patrimoine personnel. Une fois installés, les objets apportés prennent une nouvelle signification dans le nouvel environnement. Parfois, c'est aussi dans le décor que s'exprime leur attachement à leurs racines.

#### **IV.2. L'intégration : une réussite ?**

Pour plusieurs femmes autochtones, la ville a sûrement représenté au départ un choc culturel, car elles en parlent comme d'un changement majeur. Pour celles qui proviennent de Wendake, qui se trouvent déjà dans la ville de Québec, le dépaysement est moins intensif. L'éloignement de leur communauté est une notion plus relative, même si certaines s'y rendent peu souvent en raison d'un manque de transport adéquat et pratique. Selon Price, Travato, & Abada (2011), le succès de l'adaptation en milieu urbain dépend de plusieurs facteurs. Il y a ceux qui précèdent l'arrivée en ville, tels que les antécédents culturels, la proximité des centres urbains de leur communauté et l'histoire de leurs contacts avec les Blancs; et il y a ceux qui viennent après leur installation, tels que l'ampleur des préjugés et de la discrimination et la nature de l'engagement des établissements autochtones urbains. Les groupes démographiquement majoritaires ne reconnaissent pas toujours l'importance de la conjugaison des différences, d'où l'importance de créer des réseaux spécialisés à vocation autochtone. Il ne serait pas faux d'affirmer que les Autochtones ont davantage de difficulté à dénicher un emploi que la majorité des Québécois et Canadiens. Cela expliquerait qu'une majorité de femmes



interrogées œuvrent à l'intérieur des associations dédiées aux Autochtones ou sont étudiantes et aimeraient travailler dans le milieu. Selon les analyses effectuées par Statistiques Canada (2007), cela est vrai aussi bien pour les hommes que les femmes de ce peuple. Toutefois, les femmes semblent prendre une longueur d'avance sur leurs confrères dans ce domaine.

Dans l'ensemble, les femmes autochtones se sont bien acclimatées à l'environnement urbain. La plupart continuent d'entretenir un lien avec leur communauté, leur culture, leurs racines. Elles participent à des activités à caractère autochtone ou visitent le Centre d'amitié autochtone. Elles font de l'artisanat ou participent à des fêtes autochtones. Elles vont visiter leur famille, vont à la chasse, à la pêche, cuisinent de la nourriture ancestrale et mangent de la viande de gibier et de la viande sauvage que leur famille leur fournit. Elles se sont éloignées de la communauté, toutefois, mis à part une minorité d'entre elles, les femmes autochtones ne se sont pas éloignées de ce qu'elles sont. Elles n'ont pas renié leur passé, bien au contraire. « Je n'ai jamais été aussi près de mes racines qu'en milieu urbain. J'y ai pris conscience de l'importance de garder les traditions en vie (...)» commente l'animatrice, artiste et comédienne innue, Mélissa Mollen Dupuis (Grenier, 2011, p. 11-12).

Alors que pour certaines, le retour passager en communauté prend des allures de pèlerinage, d'autres y retournent par nécessité ou jamais. Bien que ce ne soit que deux femmes sur quatorze, il fallait bien quelques exceptions pour venir briser les règles. Après tout, chaque individu est différent et manifeste sa propre identité. À cet égard, il est important de remarquer que les deux femmes autochtones sur quatorze, quant à elles, ont mis de côté leur appartenance à la nation autochtone. Elles ne participent pas aux activités autochtones et ne visitent pas les centres d'amitié. Elles n'accordent qu'une infime importance aux traditions de leur passé. Une refuse même de retourner dans sa communauté, pas même à l'occasion de courtes visites. Ces femmes ne semblent avoir aucun attachement particulier pour ce qu'elles ont été ni pour leur lieu de naissance.

Les migrations ne dissolvent pas les appartenances communautaires, mais les diversifient et les amalgament au fil des lieux traversés. Les appartenances sont constituées des ressources socioculturelles qui mobilisent la circulation d'information. Les réseaux sociaux assument un rôle essentiel pour les Autochtones en milieux urbains, que ce soit pour leur permettre de tisser des liens, de chercher une meilleure qualité de vie ou de se renseigner sur leurs droits et l'accès à de nouvelles ressources. Par ses réseaux, les femmes se sont tout de même créé un espace de vie qui leur permet d'être bien et de parvenir à s'épanouir, même si parfois le chemin est long et accidenté.

L'attachement à la communauté peut s'exprimer de différentes façons, par des voyages d'aller-retour vers la communauté, par des liens qui continuent à s'entretenir malgré les distances, par la participation à des activités autochtones en milieu urbain. Simplement, elles expriment le besoin de se retrouver en certains moments plus près de leurs traditions, avec leurs frères et sœurs, dans la nature et le calme, afin de ne jamais oublier qui elles sont. Sauf dans de très rares cas, tous les moyens semblent bons pour elles afin de ne pas oublier qui elles sont et d'où elles proviennent. Cela se confirme dans l'étude de l'Environics Institute (2010), puisque pour une grande majorité des Autochtones vivant en milieu urbain, leur ville de résidence actuelle est leur chez-soi, malgré l'attachement à la communauté.

Enfin, il serait insensé de penser que les femmes autochtones qui demeurent attachées à leur communauté ne se sont pas bien adaptées au milieu urbain. Le sentiment d'appartenance d'un individu à une collectivité se développe de pair avec la capacité qu'il a de pouvoir exprimer ses besoins, ses attentes, ses suggestions et le sentiment d'être reconnu par la contribution qu'il peut apporter à cette société (Guilbert, 2004; 2005a). La population autochtone rencontrée, pour réussir son intégration tout en gardant sa mémoire et son identité, cherche à établir de nouvelles connexions au sein de la communauté d'accueil. Ce processus de reconnaissance débute par un sentiment d'appartenance et de liberté d'expression. Du côté de la communauté d'accueil, pour une intégration réussie de la population immigrée, des accommodements raisonnables, des passerelles et des infrastructures de médiations socioculturelles doivent être efficaces.

#### **IV.2.1. Condition socio-économique des femmes autochtones en milieu urbain**

Dans le milieu urbain, là où les conditions économiques sont des plus favorables, les Autochtones occupent des catégories d'emplois stables, similaires à ceux des Québécois. Ils achètent les mêmes articles de consommation courante et vivent dans le monde moderne. La télévision et l'ordinateur font maintenant partie intégrante de leur culture matérielle, tant en milieu urbain qu'en réserve, et les femmes peuvent rester en contact avec les proches éloignés grâce aux nouvelles technologies.

Il est à souligner que les études récentes démontrent également le niveau de plus en plus élevé de migration des Autochtones vers un environnement urbain, à cause des raisons que nous avons déjà avancées, soient les études, la santé, le travail ou une union (mariage ou vie de couple). Il a également été constaté que la population autochtone affiche une croissance démographique beaucoup plus rapide que la population non-autochtone. Notre propre enquête a révélé que les femmes autochtones en milieu urbain se débrouillent, mais

qu'il est évident que leur situation pourrait être considérablement améliorée et que leurs revendications sont fondées. Elles ont subi les conséquences des lois et arrivent seules dans le but d'améliorer leur futur sans avoir de gage de réussite.

Comme nous l'avons vu dans la partie théorique précédente, émigrer dans la grande ville, pour une Autochtone, c'est une plongée vers l'inconnu pour des motifs raisonnables sans savoir si celui-ci saura vous accueillir, en ce sens que la vie répond à certains besoins mais y est bien différente. Par contre, ce n'est pas renier son identité et de moins en moins son statut, et nulle ne semble abandonner son passé pour se fondre complètement dans la population et la société moderne. L'instinct communautaire demeure une valeur importante. La culture et les croyances conservent leur place dans de nombreux cas. Nous allons maintenant plonger dans le paysage domestique.

Nous avons questionné les quatorze informatrices des treize ménages à propos de leurs objets, meubles et pièces préférés dans leur logement. Pour chaque élément mentionné, nous avons précisé à propos de la provenance et de l'utilisation qui en était fait, ce qui a permis d'aborder des sujets plus personnels comme l'histoire de vie, la famille et la spiritualité, de même que l'appartenance culturelle, la mémoire et l'oubli. Les quatorze femmes autochtones que nous avons interrogées habitent majoritairement des appartements. Ce sont souvent des « chez-soi » temporaires, imparfaits, qui jamais ne peuvent être aménagés une fois pour toutes. Pour cette raison, notre recherche peut différer d'autres travaux sur les objets domestiques de personnes propriétaires de leur maison et l'habitant depuis longtemps.

En effet, parmi les femmes autochtones rencontrées, la majorité ne compte pas un long passé de vie urbaine. Leurs souvenirs de l'habitation d'avant se rapportent principalement à une maison sur leur territoire, sur la réserve d'où elles proviennent. La structure de leurs logements demeure simple, pour ne pas dire modeste. Le manque d'espace est très souvent remarquable. Les objets les plus importants sont parfois éparpillés à travers le désordre. Hormis Karina qui habite dans un studio et Caroline qui demeure dans une maison, tous habitent dans un appartement entre 4 et 7 pièces ½ avec chambres, salon, cuisine et salle de bain.

### **IV.3. Les pièces favorites**

Tout au long de nos entrevues réalisées majoritairement dans la cuisine, il a été intéressant de constater que les femmes souhaitent que nous laissions des traces, soit en se présentant devant la caméra pour conserver

des archives visuelles, soit en étant photographiées pendant l'entrevue, comme si elles nous faisaient surmonter une épreuve d'humilité, celle de nous exposer à nos propres méthodes d'enregistrements, pour mieux accepter notre intrusion dans leur intimité. Ces traces devenaient des preuves de la collaboration entre nous, et nous transposaient sur un pied de parité momentanée, celle de deux femmes se rencontrant. Nous avons veillé à garder une distance critique par rapport aux informatrices et face à l'information livrée, tout en gardant à l'esprit que notre propre présence pouvait influencer les résultats de l'enquête. Si le rapport enquêteur et enquêté était inversé, du moins allégé lors de ces moments, il nous fallait rester vigilante à celui allochtone et Autochtone. Dans ces rencontres, tant culturelles que matérielles, une évacuation de la souffrance vécue par les femmes migrantes se manifeste.

En somme, les femmes interrogées avaient tendance à centraliser l'entrevue autour des objets dans le salon, bien que l'entretien s'est déroulé le plus souvent dans la cuisine ou salle à manger, une pièce combinée dans laquelle il semble plus facile de parler sans trop s'investir dans les profondeurs de la mémoire et des souvenirs. La chambre a revêtu cet aspect particulier d'être un lieu porteur d'une mémoire personnelle et de la mouvance identitaire. Nous allons maintenant découvrir ce que revêtent chacune des pièces les plus évoquées, en débutant par la chambre qui est favorite.

#### **IV.3.1. Préférences pour la chambre**

Les enquêtes menées auprès de ces quatorze femmes autochtones nous ont permis de déduire que la pièce de prédilection pour l'expression de l'identité et l'affirmation de soi est la chambre. Si certaines de nos répondantes ne nous ont pas permis l'accès à ce lieu dans leur appartement, il est toutefois clair que c'est l'endroit le plus secret, le plus intime. C'est à cet endroit qu'elles cachent leurs plus beaux trésors conservés. C'est là que sont entreposés les objets précieux et dans certains cas, c'est aussi précisément dans cet espace que les pratiques traditionnelles continuent d'évoluer. La chambre, sans avoir été amplement visitée chez nos diverses répondantes, correspond donc à un lieu presque sacré selon les personnes rencontrées. Pour d'autres répondantes, c'est une autre histoire. Par exemple, Sarah qui ne dort jamais dans sa chambre, car elle y entasse trop de choses, celle-ci dort en-haut avec sa fille. Elle a abandonné un peu sa chambre et n'y fait plus le ménage ou l'ordre. Cela peut signifier que la seule et principale fonction de cette pièce est celle des souvenirs, et que comme ceux-ci deviennent de moins en moins entretenus dans la vie quotidienne, ils ont le statut de débarras. Il est intéressant de faire le parallèle entre le sommeil, qui biologiquement a le rôle de structurer la mémoire, et le fait que cette pièce, dans laquelle elle se refuse de dormir, a une fonction mémorielle. Comme si elle négligeait de remettre en ordre ses souvenirs, elle refuse de réhabiliter cette pièce.

Ce refus de dormir dans la chambre exprime possiblement des souvenirs affectifs avec un être cher qui n'est plus présent et le refus de faire le deuil de cette séparation.

Six femmes ont affiché une nette préférence pour leur chambre. Nos informatrices nous ont saisis par ce caractère sacré et secret accordé à leur chambre. Chez Anita, la chambre est préférée au salon à cause du lit qui s'y trouve, synonyme de repos, de récupération d'énergie, de bien-être. Cet espace représente en fait pour elle un espace privé, tellement privé qu'elle a même refusé de nous laisser y entrer et d'en commenter l'aménagement. Elle mentionne que sa machine à coudre et ses accessoires de couture s'y trouvent sans ordre. Pour Maryse, sa chambre est la pièce la plus importante, car comme elle le dit elle-même, elle se considère comme une « grande dormeuse ». C'est dans un grand coffre<sup>41</sup> qu'elle y enfouit des dessins et des mocassins d'enfants, des photos, des cadeaux de son père et autres objets (III. A.V- 1, 4, 6). À côté de son lit, elle conserve une queue de billard dans son étui sculptée de motifs de plumes et d'une roue de la mythologie autochtone qui avait été confectionnée pour son père (III. A.V- 2, 10). Une réplique d'un berceau de bébé, dit *tikinagan*, et des masques africains (III. A.V- 8) ornent un de ses murs et une photo commémorative d'un membre de sa famille et des bougies surplombent la plus haute commode (III. A.V- 3). Pourtant, elle nous mentionnait ne pas posséder d'objets autochtones. Maya considère que sa chambre est, avec son salon, le principal espace de vie dans son appartement. Dans le cas de Viviane, sa pièce préférée est sa chambre, mais pas pour une question de repos ou de bien-être, c'est plutôt parce que c'est là qu'elle conserve sa valise qui renferme ses précieux objets spirituels (III.A.VI- 1). Elle y expose ses bijoux et autres accessoires en perlage (III.A.VI- 17, 18). Pareillement, Évangéline préfère sa chambre parce qu'elle y range ses objets les plus importants, mais aussi parce que c'est à cet endroit qu'elle entrepose ses matières premières et prototypes d'artisanat et que se trouvent ses disques de musique spirituelle et sa radio (III. A.VII- 1 à 17). Elle insiste également pour nous montrer le chapelet sous son oreiller (III. A.VII- 16). Chachaï, de son côté, privilégie sa chambre, car elle aussi y range tous ses objets importants. Pour Céline, c'est aussi sa chambre qui compte le plus, avec des drapeaux, des affiches, des chandails et des casquettes des Canadiens (III.AC.XI- 1, 27, 28). Il faut dire que le hockey est un sport auquel elle prend elle-même part. Les objets traditionnels de la fille de Sarah, sa sœur, sont aussi rangés dans sa chambre, au milieu d'affiches de groupes musicaux rock (III.AC.XI- 2 à 24, 26). De son côté, Éliane estime la valeur de cet endroit, car elle peut y lire paisiblement sur sa chaise (III. B.IX- 4). C'est la seule qui a placé son ordinateur dans sa propre chambre. Elle y a également caché des objets dans la garde-robe, deux bustes autochtones, qu'elle souhaite transmettre (III. B.IX- 1). Elle a de nombreuses fleurs, fabriquées de toutes les matières (papier, plastique, tissu), du foin d'odeur et deux cadres. Le premier est une peinture de nature et le second de son fils, orné d'une bande de

---

<sup>41</sup>Un fait historique à propos du coffre est qu'il est le meuble le plus important et le plus courant en Nouvelle-France, celui dans lequel l'immigrant rangeait tous ses effets personnels à son départ de France (Audet, 1990, p. 61).

tissu et de parures de cœurs (III. B.IX- 1 à 3). Elle conserve certains objets spirituels et traditionnels dans la chambre de son fils qui ne vit plus là : des raquettes, ses parfums et bijoux, des icônes religieux et dissimulés : une réplique de canot, du foin d'odeur et d'autres objets spirituels (III. B.IX- 5, 7). Il est vrai que la relation entretenue avec cet espace est parfois étrange. Comme dans le cas de Sarah qui n'y dort pas parce qu'elle y a accumulé trop de choses, la chambre devient un entrepôt, voire un coffre-fort, car pour Maryse, les objets les plus chers y sont placés, cachés, à l'abri des regards.

La chambre, chez plusieurs de nos répondantes, possède donc une importance toute particulière. De plus, dans bien des cas elle est décorée d'objets autochtones, dont les capteurs de rêves. Nous ne pouvons omettre de parler de la chambre de la fille de Dany qui nous a montré la décoration dans cette pièce. L'espace a été repeint avec des couleurs joyeuses qui expriment un changement radical et égayent les lieux. Mais dans la chambre de sa fillette de cinq ans, il est étonnant de retrouver des coupures de journaux et de revues avec des artistes autochtones et des paroles en innu (III. A.II- 1, 9). « C'est elle-même qui a collé cela, au travers des décorations de fées » se surprend Mme Dany.

Nous avons donc affaire à un espace intime dans lequel les femmes interrogées laissent souvent libre cours à leur imagination et qu'elles personnalisent selon leurs intérêts. C'est un lieu secret, qui renferme parfois les plus beaux trésors, ceux que nos répondantes ne veulent pas exposer à la vue de tous dans le but de les protéger. C'est un espace qui préserve les secrets les plus étonnants, les mieux gardés. Toutefois, plutôt que de les exposer, on les cache, tantôt dans une valise, tantôt dans une garde-robe, un bureau, un coffre... Prétendant la protection, il peut également s'agir d'un oubli inconscient de ses racines ou d'un événement, voire d'un repli sur soi ou d'un déni du passé.

Il est aisé de comprendre que la chambre sert également souvent à diverses activités autres que le sommeil et la santé, tels que la consultation sur internet, la lecture, la prière, l'entreposage, et à moindre échelle, de lieu dans lequel il s'avère propice de dissimuler les objets les plus importants, qu'ils soient de nature spirituelle ou uniquement traditionnelle. La chambre, dans la mesure où les appartements de nos répondantes sont exigus, devient parfois un lieu d'entreposage pour les objets de mémoire, mais également un lieu de passage pour les objets spirituels qui soutiennent des pratiques sociales importantes aux yeux des femmes que nous avons interrogées. Elle devient milieu d'expression, milieu de vie à part entière. C'est pourquoi la mise en forme et la décoration sont si primordiales, car la chambre est en fait pour certaines le lieu de l'expression de leur appartenance à elles-mêmes, de leur identité individuelle autant que collective.

### IV.3.2. Préférences pour le salon

Trois femmes préfèrent clairement le salon aux autres pièces. En ce qui concerne Maya, elle affectionne davantage le salon, car comme elle le mentionne, c'est là qu'elle vit (III. A.III- 1 à 6). Son bureau et ses objets spirituels y sont. Sa chambre vient au second rang. Sylvie, quant à elle, préfère son salon, car elle y passe beaucoup de temps. Ce qui est un peu normal, étant donné que tout s'y trouve : sa télévision, sa chaîne stéréophonique, son ordinateur, ses collections d'objets égyptiens. De plus, en raison de sa mobilité réduite, elle a le plus possible adapté cet espace à ses besoins (III. B.VIII- 1 à 7). Noka également, bien que ce soit moins explicite, a un penchant tout naturel pour son salon fonctionnel, sans grand ornement (III. D.XIII- 17). Maryse et Chachaï apprécient toutes deux en second lieu leur salon, car c'est dans cet espace qu'elles se retrouvent souvent en famille. Chez Maryse, avec son fils et sa fille, ils s'assoient fréquemment dans le salon pour manger sur une couverture. Ils jouent aux cartes, écoutent un film sélectionné dans leur collection, ou jouent à la console de jeux Wii (III. A.V- 4 à 16). Et bien qu'Anita ne considère pas que cette pièce soit la plus importante, c'est là que se cachent ses objets sacrés, ceux qu'elle désire garder à l'abri dans des boîtes d'écorce, sur ses tablettes et même sous un encadrement (III. A.I-1 à 8). C'est également dans le salon que Dany et Maya utilisent le plus leurs objets de purification à la maison, quand elles ne les déplacent pas avec elles.

Beaucoup plus décoré que les autres pièces, le salon est le lieu où l'informatrice semble se sentir le plus en confiance lors de sa description d'objets personnels, de même qu'au moment de raconter des parties de sa vie, telles les retrouvailles avec la famille, mais aussi la perte d'un être cher. Pour Dany, le salon est le lieu qui rappelle le plus le décès de sa mère, obligée de migrer en ville pour recevoir des soins appropriés. Dans un buffet vitré, des photographies diverses et des objets traditionnels, dont les bougies commémoratives avec la photo de sa mère défunte et des ornements rappelant l'enfance, sont entassés (III. A.II- 2, 2). Un capteur de rêves, une prière pour sa mère, des photos de famille et une photo d'un couple affirmant une belle sensualité complètent le portrait. La place physique accordée à la télévision y est très minime, dissimulée derrière la poussette de promenade du bébé, entre la lampe et les fleurs (III. A.II- 1, 3, 4). Ce sont des valeurs familiales et d'union qui y sont affichées. Pour Anita, c'est aussi au salon qu'elle reçoit ses invités et que se partagent les meilleures discussions et les plus beaux moments. Elle aime recevoir des gens. Elle aime beaucoup son salon, car il y a ce mur décoratif significatif des moments forts et des personnes importantes dans sa vie. Elle garde précieusement tous les objets que des gens lui ont donnés, des gens qui l'apprécie et qui ont pensé à elle. Elle ne voudrait s'en séparer pour rien au monde. Pour Chachaï, cette pièce est associée à la séparation avec le père de son garçon et elle aimerait la redécorer suivant ses nouveaux goûts et s'harmoniser avec une

toile sur laquelle on peut voir des symboles autochtones qui attend encore d'être installée (III. C.X- 1). Des peluches d'animaux et un mobilier en bois avec la télévision centrale s'y retrouvent (III. C.X- 2 à 7). Chez Chachaï, il nous a même fallu insister pour aller voir les autres pièces, hormis la cuisine dans laquelle nous avons été introduite.

Dans l'étude menée sur les immigrants arméniens à Montréal, Marie-Blanche Fourcade fait remarquer le lieu central du salon chez ses informateurs : « Point de départ de la visite commentée des occupants et cadre privilégié de la rencontre, il était l'objet d'abondantes explications et descriptions qui l'érigeaient en véritable introduction à la vie quotidienne » (Fourcade, 2007, p. 161). Les répondants Arméniens ont accueilli la chercheuse dans leur salon, ce qui n'est pas le cas des femmes autochtones que nous avons rencontrées, lesquelles nous ont presque toutes accueillies dans la cuisine. Le salon est tout de même un espace évocateur, de par les objets qu'il contenait. Les répondantes autochtones ont mentionné le voir comme leur lieu de prédilection. Toutefois, comme le salon sert en général à accueillir, et comme c'est un endroit dans lequel les gens passent beaucoup de temps, il devient logique que ce soit l'une des pièces où se retrouvent davantage les objets que les propriétaires désirent exposer et montrer, comme les photos et autres artefacts que les femmes autochtones tiennent à cœur. C'est aussi pour elles un lieu de rassemblement, un lieu propice pour exposer ce qu'elles sont, pour affirmer une fois de plus leur identité dans une détente et un partage plus convivial.

#### **IV.3.3. Les entres-lieux et la parité avec la salle à manger et le salon**

En ce qui nous concerne, les femmes autochtones que nous avons interrogées nous ont presque toutes reçues dans leur cuisine, ce qui confirme que c'est souvent un lieu qui se prête bien aux discussions et dans lequel réside une atmosphère de chaleur, d'ouverture et de neutralité. Quelques objets ornaient les réfrigérateurs et dessus d'armoires des cuisines de nos répondantes, principalement des photographies, statuettes et aimants, mais parfois aussi des peintures, des éléments naturels ou religieux, des plumes et autres objets traditionnels. C'est une pièce plus sobre, plus rangée et elle est aussi très représentative de l'identité des occupantes de la maison, aussi bien que le salon ou la chambre. Selon Marie-Blanche Fourcade, les informateurs arméniens faisaient beaucoup d'efforts pour personnaliser ce lieu : « Dans un lieu où les rangements et les appareils ménagers sont prédominants, il faut arriver à le personnaliser, à se l'approprier grâce à des touches impressionnistes qui rappellent l'identité des informateurs » (Fourcade, 2007, p. 177-178). Bien entendu, la cuisine est également le lieu de préparation des aliments, une autre activité qui marque fortement les identités et participe à la construction du patrimoine.



Chez trois collaboratrices, le salon et la cuisine, incluant la salle à manger, arrivent à égalité et semblent indissociables. Pour Dany, son appartement comporte des pièces préférées. Elle passe le plus de temps dans la cuisine et la salle à manger pour préparer les repas, travailler sur l'ordinateur et faire l'aide aux devoirs (III. A.II- 3). Elle aime garder ses objets ensemble dans ces pièces, on peut y voir deux capteurs de rêves dont l'un avec un loup, et ces pièces communiquent également avec le salon dont nous avons parlé plus haut. Comme pour Anita, tout son logement est important, mais elle insiste davantage sur les pièces plus communautaires, soit le salon et la cuisine, c'est-à-dire les endroits où elle peut recevoir plusieurs membres de sa famille à la fois et sans réserve. Le salon est aussi un lieu qui lui rappelle la mort de sa mère, laquelle habitait en ville avec elle à une certaine époque pour recevoir des soins. Elle continue en mentionnant que le confort et la propreté sont importants pour elle. Elle cherche à rejoindre les deux aspects. Ressentant peut-être encore l'existence de sa mère à travers la matérialité de l'espace domestique, son identité s'unifie mieux autour des objets lorsqu'elle « soigne » cet environnement (Tisseron, 1999, p. 217). Une analogie similaire entre la décoration et l'éclairage du salon, une pièce associée à la séparation d'un être cher, s'est manifestée à une autre reprise dans le cas de Chachaï. Pour Noka, c'est également le salon et la cuisine qui sont les pièces de prédilection, surtout pour les loisirs et activités bien modernes, tel que la détente devant le téléviseur grand écran, qu'elle y pratique (III. D.XIII- 15 à 17). Elle mentionne aussi sa chambre, beaucoup plus décorée et dans laquelle elle cache ses habits de mariée et ses équipements de hockey auxquels elle tient, sans oublier la salle de bain, pour sa propreté. Il n'y a que son corridor qu'elle ne nous mentionne pas.

Si la cuisine n'apparaît pas vraiment comme le principal lieu d'exposition des objets mémoires, il faut admettre que bien souvent des objets témoins de la culture et des objets contributifs d'une socialisation y figurent. La salle à manger y est annexée et c'est le lieu de la réalisation de recettes traditionnelles et d'artisanat, des activités qui prennent un sens important même en milieu urbain, signifiant un renouvellement de l'appartenance culturelle et de l'invitation de convives, cela constitue une occasion de transmission intergénérationnelle<sup>42</sup> ou même interculturelle. Un passage dans la cuisine a été pour Dany l'occasion de parler de pain traditionnel. Et c'est également la cuisine que Sarah affectionne le plus dans l'appartement qu'elle occupe avec sa sœur Céline, en raison des photos qu'elle peut y voir et de ce que celles-ci lui remémorent. C'est la seule qui a choisi prioritairement la cuisine, quoique plusieurs répondantes en aient fait mention. Sur le dessus des armoires, il y a une photo de son cousin, qui est décédé, sous forme de lampion, parmi les statuettes indiennes et les bibelots d'animaux (III.AC.XI- 3, 8). C'est dans ce lieu qu'elle entrepose

---

<sup>42</sup> « [...] la transmission intergénérationnelle renvoie à un monde de l'entre-deux qui se construit entre ses acteurs, selon les situations et les temporalités » (Vatz Laaroussi et al., 2012, p.139).

certaines photos anciennes qu'elle souhaiterait léguer (III.AC.XI- 4, 10). Un mobile de bois descend au milieu de la pièce (III.AC.XI- 5) et à son entrée, des photos de décès dans un paysage accompagné d'un parchemin spirituel et des fleurs donnent un ton moins neutre à cette cuisine (III.AC.XI- 11, 12). Maya, tout comme Maryse, affirme ne pas vraiment exposer d'objets autochtones. Chez Maya, c'est dans sa cuisine que nous avons pu voir beaucoup d'objets qui ont un lien avec la culture et les croyances. Une peinture d'une aînée portant un bonnet traditionnel, peinte par son frère, des icônes religieux, des capteurs de rêves, un symbole des Canadiens de Montréal, des prières et des photographies d'aïeuls (III. A.III- 9 à 16). Malgré l'éclat et les éléments traditionnels de la grande peinture colorée déposée sur une table dans la salle à manger, elle dit ne pas être attaché à cet objet, car sa grand-mère a été importante dans sa vie, mais pas son frère. Ce sont d'autres motifs que la fierté telle que peinte par son frère qui la pousse à garder l'oeuvre, bien en évidence. Il est possible de vouloir chasser de son esprit une personne sans être prêt à le faire totalement, ce qui se manifeste dans le matériel conservé. Il est probablement encore plus déchirant de se départir d'un ensemble d'éléments renvoyant à sa tradition, à ses souvenirs et qui permettent d'afficher son appartenance en un seul coup d'œil, pour des raisons conflictuelles.

Reliant ce que nous avons pu observer, la cuisine et la salle à manger sont des lieux plus neutres. Une mise en scène identitaire est susceptible de s'y produire par le biais des actions renouvelées, des rencontres humaines et de celle de certaines responsabilités de la vie quotidienne, sociale et culturelle qui sont ancrées dans cette pièce de la maison. Pour Sylvie, le comptoir de la cuisine est l'endroit préféré pour nous montrer ses albums photos. Ses objets rituels sont exposés sur la table à manger lors de notre passage, alors qu'ils reposaient tout près dans la bibliothèque du salon (III. B.IX- 2).

Les entre-lieux, tels que les couloirs ou entrées, sont rarement mentionnés. Noka est la seule à mentionner la salle de bain, bien que les autres pièces soient toutes aussi importantes, et Karina préfère son entrée qu'elle maintient bien ordonnée. C'est là où l'objet de prédilection qu'est son ordinateur demeure, ce dernier lui permettant d'entretenir le lien avec la communauté et de se réaliser comme étudiante (III. E.XIII- 1). C'est aussi la seule de nos répondantes qui habite temporairement à Québec, en attendant de retourner dans sa communauté.

Quel que soit le domicile, certains endroits apparaissent plus propices à l'expression de la nature autochtone des femmes que nous avons rencontrées. Ces pièces sont essentiellement, et par ordre décroissant : la chambre, le salon et la cuisine. Ces endroits favorisent donc un climat de détente, ce qui n'empêche pas les activités, bien au contraire. Les pièces renvoyant à l'intimité, en l'occurrence la chambre à coucher,

témoignent davantage de l'accomplissement personnel, spirituel et du bien-être sous toutes ses formes, évoqué principalement par le lit et les objets qui y sont disposés tels des trésors. Dans le cas du choix de pièces plus communautaires, cela dénote possiblement une préférence pour l'accomplissement social. Encore que le salon puisse être propice aux rapprochements, alors que la cuisine est davantage un lieu que l'on fréquente pour satisfaire ses besoins nutritionnels indispensables.

Selon ce que nous avons constaté lors de nos rencontres avec les femmes autochtones que nous avons interrogées sur leur(s) pièce(s) préférée(s), une variation existe véritablement entre les pièces et la manière d'y cohabiter avec les objets. Si parfois certains lieux de leur domicile étaient à première vue dépouillés de tout contenu identitaire, ethnique ou mémoriel, en allant plus loin, nous sommes toujours tombée sur une pièce qui renfermait une signification plus identitaire. Il est maintenant temps de nous attarder plus spécifiquement à la décoration, l'ameublement et la disposition des objets dans ces demeures visitées afin de voir en quoi ces éléments et leurs préférences signifient l'identité. En évoquant parfois les souvenirs des maisons de la communauté d'origine ainsi que les désirs de réaménagements actuels, nous plongeons dans la thématique de la mobilité et du ré-enracinement tant matériel qu'identitaire.

#### **IV.4. Décoration et ameublement de la communauté à la ville : l'expression de soi**

En somme, entre les lieux communs et ceux qui reflètent une plus grande intimité, les femmes autochtones nous livrent un témoignage : elles insistent pour affirmer qu'avant tout, elles désirent être bien, vivre heureuses et s'épanouir au sein de leur environnement, dans le cas qui nous occupe, en milieu urbain. Anita insiste pour dire qu'elle a besoin de son logement, car c'est le cocon dans lequel elle se ressource. Son appartement est important, parce que c'est là qu'elle mange, dort, habite, et cela contribue à ce qu'elle est. Maya affirme que son appartement compte pour beaucoup, en regard à tout ce temps de vie qu'elle y passe puisqu'elle est sans emploi. Pour Sarah et Céline, c'est le lieu familial par excellence. En fait, toutes habitent pleinement leurs domiciles, et même si elles ne décoorent pas tous leurs espaces avec la même ferveur résolument autochtone, il n'en demeure pas moins que leurs lieux de résidence sont ceux de l'affirmation de leur identité bien préservée.

En nous parlant de son salon, Chachai a émis les répliques suivantes : « Je trouve qu'il est l'un, pis j'aime beaucoup mes meubles. J'essaie de mettre de la peinture, je me suis inspirée d'une peinture que j'ai achetée. » Elle entrevoit de décorer son salon en fonction de cette peinture autochtone. Elle entreprend de

décorer un peu à sa façon et projette l'acquisition de certains objets pour remettre un peu de couleur dans cet espace. Des objets autochtones évidemment. « J'avais commandé des affaires par chez nous. J'avais tout décoré mon salon en fonction des affaires autochtones. » Mais elle ne trouvait pas que son salon « fait Autochtone » ni trop convivial et elle nous a accueillie dans la cuisine. Maryse a décoré sa chambre avec des couleurs très vives et des découpages démarqués (Ill. A.V- 5) tout comme Maya l'a fait pour la chambre de sa fille, pour la stimuler comme elle le mentionne (Ill. A.III- 8). Dany dit aimer son fauteuil parce qu'il a des couleurs autochtones (Ill. A.II- 4). Des couleurs vives sont souvent présentes, à travers les cadres, des tissus décoratifs ornant les meubles, sur les murs et dans les aspirations de changement.

La volonté de transformer les lieux est manifeste chez quelques femmes. Elle atteste d'une volonté de laisser transparaître des changements positifs. Il s'agit d'indicateurs externes de l'adaptation -ou de la réadaptation- de leur réalité interne en ré-enracinement avec le nouveau milieu. Maya, pour sa part, n'aime pas vraiment sa cuisine et pense surtout à la rénover. Elle voudrait ajouter davantage de lampes pour la rendre plus éclairée, plus chaleureuse. Chachaï également voudrait redécorer sa cuisine et ce, afin de s'y sentir mieux, et aussi pour que celle-ci soit davantage à son image, avec des paniers attikameks. La table que possède Maya dans sa cuisine n'est pas une table qu'elle affectionne vraiment, car elle est en agglomération (Ill. A.III- 2, 12). Dans la maison à sa mère, tout est en bois : murs, planchers, meubles. Elle se sent bien dans un environnement domestique en bois. Sa décoration est similaire à celle de son ancien appartement. C'est son revenu qui l'empêche de décorer comme elle pouvait le faire avant d'habiter en ville.

En ce qui concerne le discours général sur le décor, Anita considère l'agencement de son salon comme « champêtre » (Ill. A.I- 1 à 3). Malgré l'importance accordée aux objets autochtones commémoratifs et aux nombreuses photos dans son salon, Anita affirme que l'appartenance à la nation et à la communauté est plus importante que la qualité du décor dans la maison « dans la manière d'être Autochtone ». Viviane mentionne qu'elle apprécie décorer avec le « style autochtone » mais pas seulement ce style. Elle peut prendre des objets modernes qu'elle « mélange » avec l'art traditionnel de son peuple. Cela nous amène à constater que les femmes rencontrées ne sont pas puristes ou trop matérialistes dans leurs affirmations identitaires domestiques. Elles ont une logique inclusive dans leur manière de référer à leur décoration.

Il est envisagé que les femmes en milieu urbain accordent une importance encore plus grande à la décoration que le faisaient leurs familles et elles-mêmes en communauté. Chez la grand-mère de Maryse, tout était blanc. Excepté quelques cadres photos auxquels elle tenait, il n'y avait pas de décoration. Alors que chez elle, les couleurs sont accentuées, comme nous l'avons dit, et les décorations sont très variées, du moderne au

caricatural, en passant par le traditionnel (III. A.V- 6, 9, 17). Chez les parents de Noka, la maison n'était pas très décorée. Elle pense que cela ne lui a donc pas inculqué un don pour la décoration, du moins, celle de qualité comme on le voit dans les émissions de télévision à propos de métamorphose de l'intérieur domestique, telle que *Décore ta vie*. La majorité des femmes en milieu urbain rencontrées acceptent de témoigner d'une identité autochtone par la culture matérielle et certaines semblent exprimer leur appartenance plus librement qu'en communauté. Pour Sarah et Céline, la décoration en communauté était similaire à celle en ville. Il y avait des décorations artisanales chez les grands-parents de Maya, mais elles n'étaient pas « trop » innues. C'était du côté de son père qu'il y avait le plus d'objets artisanaux dans le décor quotidien (ex : raquettes, tambours, vêtements).

Nous avons également eu la chance de rencontrer certaines femmes pendant la période des fêtes de fin d'année. Chez Viviane, chaque ensemble de lumières ou bougies de Noël était placé autour d'une collection de tortues, d'une roue médecine en vitrail et de d'autres objets miniaturisés se rapportant à l'ethnie (III.A.VI- 2, 5, 9). Elle adore la magie de Noël. En communauté également, il y a des décorations imposantes et parfois traditionnelles : des raquettes, des toboggans, et d'autres objets traditionnels. Cela permettait de décorer de façon autochtone pour Noël. Les décorations de Noël étaient situées soient autour des objets autochtones ou encore dans les entrées et ouvertures (III.A.VI- 4, 11 et III.AC.XI- 6, 16) comme pour souligner qu'elles jouent un rôle transitionnel entre la société d'accueil et l'identité personnelle. Les décorations de la fête occidentalisée, incarnant ici le soi collectif en milieu urbain, sont situées seulement dans les entrées et les ouvertures chez Sarah et Céline. Ces lieux sont représentatifs des passages du dedans au dehors et d'une communication avec la société d'accueil. Lorsqu'ils sont volontairement insérés parmi les objets ethniques de toutes les pièces de l'appartement, une valorisation associée au soi personnel et collectif ré-enraciné dans les intérieurs domestiques est constatable. Il peut même s'agir d'un métissage, de l'association des décorations de cette fête avec celles d'une appartenance et de croyances autochtones.

Il ne faut pas se cacher que les pièces que ces femmes affectionnent le plus sont celles qui correspondent à leurs besoins et à leurs désirs, voire à leur épanouissement et à leur besoin de se rappeler qui elles sont en milieu urbain. Aujourd'hui, les acquisitions ne sont plus liées, dans les pratiques et les discours des ménages, à des circonstances personnelles ou familiales : naissance, départ d'un enfant, etc. Les achats ont de moins en moins besoin de raisons autres que le désir de changer de décor, de style pour s'approprier son espace (Chevalier dans Segalen & Le Wita, 1993, p. 100).

Ce sont les lieux qui continuent de voir s'activer une culture vivante et transmise par des femmes décidées à voir survivre leurs traditions au travers des objets divers. Ces traditions peuvent même être renforcées dans le milieu urbain à travers lequel les femmes autochtones évoluent à présent. Elles continuent à relever les défis qui s'opposaient à elles en manifestant impassiblement leur nature autochtone et en exprimant un fragment de leur vérité profonde par la décoration à leur existence quotidienne.

#### **III.4.1. Expliquer l'ordre et le désordre des objets**

Un fait intéressant, personne ne possède de sous-sol, à part Caroline qui demeure dans une maison sur plusieurs étages. Nous pouvons voir dans cet état de fait la raison du désordre qui régnait souvent dans les objets exposés ou entreposés dans les autres pièces, comme s'il manquait cruellement dans les appartements d'espaces de rangement. Le sous-sol est un lieu d'enracinement, mais aussi de liberté et de débarras. Tandis que dans un appartement, comme cet espace n'est pas présent, il est nécessaire de « trier » ce que nous désirons conserver, ce qui se répercute sur la présentation et l'ordre des objets exposés.

Cette dernière affirmation est facilement constatable. D'abord, chez Dany et Maya qui expriment qu'il y a des choses éparpillées un peu partout parce que c'est petit chez elles. Pour sa part, Maya déclare ramasser le plus possible, mais devoir s'avouer vaincue devant l'impossibilité de ranger ses affaires aux bonnes places. Elle accumule... Elle a acheté beaucoup de choses. Elle avait acheté beaucoup de jouets pour ses enfants, par exemple. Elle a fini par faire une vente de débarras. Quant aux objets spirituels, ils ne sont pas cachés. Ils restent dans le salon, sans coffre, sans boîte, dispersés. Elle dit ne pas être en mesure de les ranger et ils demeurent sur son bureau (III. A.III-3, 4). Quant à Sylvie, elle possède une collection de chandeliers, toute une caisse bien remplie, mais elle ne sait pas où elle pourrait bien les mettre. Éliane nous a affirmé que tout est éparpillé chez elle, ce qui est surtout le cas de ses objets témoins, des versions miniaturisées d'éléments culturels (III. B.IX- 3, 15). Parfois, c'est lors de nos discussions, en apportant des précisions sur leurs objets et leur disposition, que les répondantes se rendaient compte du désordre qui prenait place dans leur logement et de l'organisation difficile. Prenons pour exemple Chachaï qui nous relate placer la majorité de ses objets dans sa chambre. Mais quant à ses bijoux, elle les laisse dans son garde-manger, à l'entrée de son appartement. Et c'est alors qu'elle réalise et nous dit : « C'est pas mal toute éparpillé je trouve! ». Nous avons déjà abordé le cas de Sarah qui n'occupe plus sa chambre parce qu'elle y conserve trop de choses.

D'autre part, autant Chachaï que Noka et Karina ont affirmé avoir un net penchant pour la propreté. Chachaï affirme se retrouver autant dans les objets autochtones que dans la propreté des maisons des blancs. Noka,

de son côté, apprécie quand les pièces de sa demeure sont propres. Le rangement des garde-robes ne doit cependant pas être une priorité puisque nous avons eu à chercher les albums photos et des équipements de sport dans un certain encombrement surmonté d'un drapeau de sport autochtone (III. D.XII-1). Quant à Karina, elle classe et organise les objets dans son entrée pour que celle-ci demeure propre. Chez ses parents en communauté, tout était toujours bien rangé. Elle faisait attention à ses affaires. Il y avait toujours une touche de modernité. Et cela ne se dément pas maintenant dans son nouvel environnement blanc épuré où les paniers d'écorces traditionnels sont remplacés par des tressages et des boiseries (III. E.XIII- 2). Dany met en opposition « décoration autochtone » et « propreté des maisons des blancs », comme si un espace domestique ne pouvait à la fois être typiquement autochtone et bien ordonné. Ou encore, comme si l'importance accordée à l'aménagement -incluant le rangement- de l'intérieur domestique avait changé. Un certain ordre psychique, impliquant nécessairement l'apparition d'objets issus de la mémoire, se reflétait dans l'espace. La dispersion des objets dans l'espace peut être le reflet d'un certain usage des objets, de leur mise en pratique représentant également une omniprésence de repères identitaires, donc un caractère dynamique.

Le désordre chez les autochtones est peut-être aussi l'expression d'un désordre social et culturel. Il est possible également que la manifestation de désordre soit associée aux propriétés animistes de certains objets qui sont conservés et exposés sans être mise en valeur. Les Japonais, plus ou moins imprégnés de visions animistes, pensent que les objets ont une âme et s'interdisent de détruire la vie d'un objet sans raison (Kurita dans Segalen & Le Wita, 1993, p. 169). Chez les femmes autochtones comme chez les Japonais de l'étude citée, les cadeaux représentent une proportion très importante des objets décoratifs et se trouvent dans un certain encombrement. Les intérieurs semblent inondés d'objets décoratifs qui ont un très fort impact visuel et témoignent d'un goût pour l'ornementation. Cela répond certainement à une disposition sociale et psychologique. Chez les femmes autochtones, de nombreux objets gardent le souvenir d'un événement ou d'une personne. Le fait que les objets soient entassés exprime possiblement une hésitation à les montrer et à affirmer son identité. Quelques femmes se trouvent en transit entre deux cultures et peuvent hésiter à afficher ouvertement leur identité autochtone.

#### **IV.4.2. L'espace psychique consacré aux objets**

Comme nous l'avons déjà fait remarquer précédemment, la plupart des femmes autochtones que nous avons rencontrées vivent dans des appartements, une dans un studio et une seule dans une maison. L'espace parfois restreint offert dans leur nouvel environnement, ainsi que le fait qu'elles ne soient jamais totalement chez elles, car locataires, ne donne pas véritablement la chance aux femmes autochtones que nous avons

rencontrées d'exprimer librement dans leur demeure la totalité de leurs ambitions en matière de décoration et d'exposition de leurs objets personnels. Dany mentionne par exemple qu'elle ne sait pas à quel endroit placer sa peau d'ours dans son appartement (III. A.I- 2). Et comme nous l'avons évoqué préalablement, la petitesse des lieux occupés est parfois propice au désordre et aux empilements. Devant une telle situation, les répondantes n'avaient pas de multiples options. C'est pourquoi les objets se trouvent la plupart du temps dans les espaces de leur appartement qu'elles affectionnent le plus – salon et chambre, principalement. Il faut ajouter à cette remarque le fait que certaines des femmes que nous avons rencontrées ne dévoilent pas ouvertement leur nature autochtone, nous avons pu le constater par nos difficultés à conclure les entretiens, et à cet égard, le caractère d'intimité offert par la chambre fait de ce lieu la cachette parfaite pour ces objets qu'elles considèrent tout de même très précieux.

Prenons d'abord pour exemple Maya qui déjà nous affirmait ne pas avoir le côté « décoration autochtone » très développé, alors que nous avons remarqué dans sa cuisine certains objets qui témoignaient tout de même de son identité distincte et profonde, comme sa peinture d'une aînée innue et des symboles de prières (III. A.III- 4, 12). Elle a mentionné ne pas avoir d'objets importants, de valeur. Elle ne tient pas à posséder des choses. Si elle en a assez, elle donne le reste. Pour sa part, Caroline n'est vraiment pas démonstrative dans sa manière d'affirmer sa nature autochtone. Selon ce qu'elle nous a communiqué, elle ne pense pas à accrocher des objets ou à se faire une pièce autochtone. « Ce n'est pas dans notre culture d'exposer ainsi nos origines », nous mentionne-t-elle. Elle conserve des objets spirituels et traditionnels dans un sac fabriqué par sa mère (couteau croche, outil pour gratter la peau, coiffe) (III. A.IV.- 1, 5, 6). Elle n'en a parlé qu'en partie, mentionnant en souriant que c'étaient là des secrets...Ce sont là tout ce qui est important pour elle, en plus de l'art. Il y a effectivement des peintures, des instruments de musique, en plus des statuettes autochtones à divers endroits de son appartement (III. A.IV.- 7, 15, 16).

Nous pouvons en dire autant de Sarah et Céline qui nous ont expliqué ne pas avoir d'endroit spécifique pour des objets autochtones, car de toute façon elles n'en possèdent pratiquement pas. Pourtant celles-ci en exposent dans toutes les pièces de leur appartement. Elles en ont dans la cuisine, puis toute une panoplie en haut : capteurs de rêves, calumets, plumes, décors en écorce, photos des ancêtres, prières amérindiennes, représentations de loups, photos de graduation, icônes catholiques et chandeliers (III. AC.XI). Ces éléments proviennent surtout de leur mère qui ne peut habiter avec elles, ou sont inspirés de ses préférences. Pourtant, la manière d'afficher les objets semblent plutôt reliée à des souvenirs récents, accompagnés de photos anciennes, de commémoration de décès ou de pensées (III.AC.XI- 6, 11 à 14), ce qui donne un ton parfois affligé de rupture avec certaines des traditions qu'ils représentent. Éliane dissimule dans son salon la plupart de ses objets signes d'identité, les miniaturisations de tipis et ses objets rituels, entre autres une plume d'aigle



(III. B.IX- 8, 4, 15). Mais elle en possède d'autres qu'elle montre peu, comme sa pochette de tabac dans une chambre, dont elle ose à peine mentionner l'existence et bien d'autres exposés dans la chambre de son fils. Nous avons déjà évoqué le cas de Chachaï qui aimerait démontrer davantage qui elle est à travers son espace de vie. Elle aimerait décorer avec des objets autochtones, broder un signe autochtone sur ses rideaux et surtout, elle nous l'a elle-même mentionné, afficher davantage sa nation. Noka non plus ne nous est pas apparue des plus expressives par rapport à sa culture. Pourtant, celle-ci est présente à divers niveaux : elle nous a admis ranger dans sa chambre les objets les plus significatifs (III. D.XII- 2 à 6), et son projet de décorer son salon avec des paniers d'écorce comme les Attikameks est ce qui compte le plus. Ainsi, même chez la répondante qui nous a semblé plus réfractaire à proclamer haut et fort sa culture, c'est-à-dire Karina, nous avons retrouvé chez elle, deux affiches bien exposées se rapportant à des personnages autochtones (III. E.XIII- 3, 7).

Parmi celles qui sont les plus démonstratives et que nous avons déjà présentées, Anita expose sur des tablettes dans son salon une multitude d'objets de nature autochtone et nous les désigne clairement, en silence, accompagné d'un geste de la main, dès notre arrivée. Sans compter tout ce que recèlent les autres pièces autour (III. A.I, 2, 3). Dany également en possède dans tous les coins de son logement (III. A.II- 5, 5, 6). Maryse a une coiffe qui avait été confectionnée par une artisane pour son père, puis récupérée après son décès et qu'elle nous dit compter bientôt exposer, demandant à son fils de la porter pour nous (III. A.V- 7). Appelée également panache, dans la tradition, il était d'autant plus élaboré que celui qui le portait était hardi et guerrier (Dupont, 1993, p.41), ce qui peut nous donner une indication quant au statut de son père, ou de celui qu'il aurait souhaité, sans sembler représenter pour elle une raison d'exhiber la pièce. Elle préfère garder la plupart de ses objets sous coffre et ne les mentionne pas d'emblée. Viviane qui, outre de dissimuler soigneusement ses objets spirituels et ses bijoux dans sa chambre, possède des tortues dans plusieurs pièces, des bâtons de parole dans son corridor, des répliques de tipis, des photos de paysages et d'animaux, des peaux d'animaux, des chandeliers et des peintures autochtones répartis dans l'appartement (III.A.VI). La fille de Dany intègre déjà, à cinq ans, des images, des articles découpés et des éléments associés à la culture autochtone, qu'elle fait adhérer au mur de sa chambre aux côtés de fées. Cela semble découler d'une pulsion toute naturelle, presque innée, de manifester son identité par des traces devenant de la culture matérielle, tout en se permettant d'emprunter des éléments d'une culture dominante.

Que ce soit exposé à la vue de tous ou soigneusement entreposé dans leurs chambres ou en d'autres endroits plus ou moins discrets, les femmes autochtones que nous avons rencontrées expriment donc toutes plus ou moins manifestement le désir, voire le besoin constant, de retrouver tout près d'elles les objets qu'elles affectionnent le plus, ceux qui sont imprégnés de mémoire, des traces de leurs origines, de leur passé.

## **CHAPITRE V : Analyse transversale et interprétation de l'identitaire à travers le foyer des femmes autochtones : habiter ses objets**

Les collaboratrices ont été enthousiastes à l'idée de nous présenter des objets domestiques autochtones, même si elles avaient plutôt été conviées à discuter d'objets domestiques, tout simplement. Amener les répondantes à discuter d'autres objets que les objets autochtones était difficile, puisque par opposition à ces derniers, les objets non-autochtones semblent pour elles totalement dépourvus d'histoire et de valeur personnelle et représentent plutôt la spontanéité, l'instant présent et la normalité du quotidien de la vie moderne. C'est ainsi que presque toutes les personnes nous ont présenté une panoplie d'objets autochtones divers, en passant par les vêtements, les objets utilisés dans les rituels, costumes, les objets artisanaux décoratifs, les objets artisanaux utilitaires, les bijoux, affiches de musiciens ou d'événements, enregistrements musicaux, images et photos représentant des gens ou des lieux autochtones, la nourriture, les objets pour la voiture et les livres. Certains de ces objets, pour ne pas dire la totalité, sont donc d'une grande valeur pour elles et rarement dépouillés de connotation ethnique. La plupart du temps, leurs objets les plus précieux ne sont pas exposés sur les murs, mais cachés, dissimulés dans un tiroir ou dans une boîte, et se trouvent dans leur chambre, parfois même dans les garde-robes. Il ne faut pas se cacher le caractère réellement primordial que ces femmes accordent aux objets qui leur sont les plus chers. Ces objets sont ceux-là même qu'elles légueront plus tard à leur progéniture, non sans une fierté nettement démontrée.

### **V.1. Les regroupements d'objets**

De plus, tel qu'expliqué dans la partie méthodologique du chapitre deux, suite à nos observations et questions, certains regroupements d'objets se sont dessinés. Nous avons donc exploité ce filon afin de développer d'abord sur les objets qui renvoient à la famille (1), d'autres qui sont porteurs d'une dimension ethnique (2), certains qui sont inscrits en relation avec le territoire ou la nature (3) et finalement sur d'autres qui soutiennent les pratiques traditionnelles (4).

## V.1.1. Les objets qui renvoient à la famille

### V.1.1.1. Les photographies

Toutes les répondantes ou presque possèdent des photographies de leur parenté. Il s'agit davantage de parents, de grands-parents, d'oncles et de tantes que de gens de la même génération qu'eux. Les photographies expriment surtout un « besoin de continuité générationnelle »<sup>43</sup> (Tornatore, 2006, p. 18). Chachaï a des photos de ses tantes et de son fils; Maryse, de ses grands-parents; Sylvie, d'elle et de ses parents alors qu'elle était jeune; Céline et Sarah ont des photographies de leurs arrière-grands-parents; Dany, de ses enfants et de ses arrière-grands-parents; Karina a des photos de toute sa famille; et Anita a des photos de sa nièce, de sa sœur, de sa mère, de sa grand-mère maternelle et de son arrière-grand-mère. Anita, avec une triste empathie pour ses ancêtres, nous a montré des photos où apparaissent des femmes autochtones qui prenaient le temps, chaque jour, de se coiffer d'une façon traditionnelle. Anita possède d'ailleurs une poupée autochtone coiffée de la sorte (III. A.I- 3). Les photos de personnes défuntes sont souvent regroupées et mises en valeur. Chez Karina, la photo de son père dans une tente est sur la bordure d'une fenêtre (III. E.XIII- 4). Rappelons que chez Dany, les photos se situent dans une bibliothèque vitrée et que chez Anita, elles sont placées sur plusieurs tablettes et murs, bien en évidence. Céline et Sarah exposent la photographie de leur défunt cousin dans la cuisine, sous forme de lampion, avec celle de leur grand-père dans la salle de jeux en face, sa photo encadrée de retailles d'écorces et de fleurs (III.AC.XI- 4, 7, 9 à 11). Elle affirme que c'est parce qu'elle aime voir son grand-père lorsqu'elle fait la vaisselle (III.AC.XI- 8). Évangéline témoigne que ses photos sont très importantes pour elle (III. A.VII- 2). « C'est comme déménager avec ma famille ». Puisqu'elle fait partie d'une nation très nomade, elle trouve la symbolique importante.

Comme exceptions à la règle, nous retrouvons Noka et Maryse qui conservent presque toutes leurs photos dans des boîtes. Toutefois, il n'en demeure pas moins que toutes les femmes autochtones rencontrées vouent une admiration sans fin à leurs parents et à leurs ancêtres, leur accordant habituellement une place de choix au sein de leur demeure. Maryse conserve des boîtes de photos dans sa remise, à l'extérieur de son appartement, donc plus difficilement accessibles.

---

<sup>43</sup> Tornatore, en dressant des portraits autour de la « Lorraine sidérurgique », montre à l'œuvre le double travail du deuil et du souvenir en situation de perte. Il conclut que « Pour faire son deuil il faut intérioriser la perte. Pour soutenir la mémoire, il faut la déposer dans les objets » (Tornatore, 2007, p. 18).

Les femmes désignent une place particulière aux photos de portraits d'un mode de vie plus ancestral, concernant donc une époque déterminée. Les photos et les souvenirs conservés de leurs parents et amis offrent la possibilité de se remémorer qui elles sont et de l'endroit d'où elles proviennent<sup>44</sup>. Ce sont des traces de leur passé qu'elles ne désirent pas oublier en raison de l'importance des personnes qui sont représentées sur les photographies ou du lien intense qu'elles entretenaient ou entretiennent toujours avec un proche. Ces photos sans date parfois resurgissent d'archives, comme si elles étaient oubliées.

### **V.1.2. Les objets inscrits dans le territoire**

Il est bien connu que l'appartenance au territoire joue un rôle dans l'identité, de même que sur les processus mémoriels. Chez Caroline, les objets de voyage, rappelant les lieux de voyage du couple et de leurs trois enfants, sont disséminés dans l'espace (III. A.IV.- 2). Les photographies peuvent aussi marquer une appartenance au territoire. Parfois, certains lieux naturels de la communauté d'origine sont illustrés et présentés avec intérêt. Ces photographies permettent aux informatrices, du moins lors des entrevues, de mettre en opposition l'actuel et le révolu, mais en même temps, de conserver un support mémoriel à ce qui n'est plus près de soi. Souvent ces photos sont très bien disposées, comme chez Anita où elles sont dans une petite étagère dédiée à des pierres, des bibelots et une tresse de foin d'odeur (III. A.I- 5) ou encore dans des encadrements laminés tel chez Karina. Sarah prend soin de replacer et d'aligner devant nous les photos anciennes de ses ancêtres dans des lieux de sa communauté disposées discrètement sur son mur de chambre (III.AC.XI.- 9) parmi les affiches de groupes de musique rock. Les photos de paysages se retrouvent dans les chambres et sur différents murs dans les couloirs chez plusieurs femmes. Chez Sylvie, il y a une peinture d'un paysage enneigé à côté d'un rameau (III. B.VIII- 2). Ils sont accompagnés de la faune, tel chez Viviane qui a une grande photo d'un cerf dans l'eau, en plus de photos de paysages (III.A.VI- 3, 3). Maya insiste pour nous montrer un coucher de soleil sur son ordinateur portable. Il est vrai que parfois, même si technologie et écologie sont aux antipodes, nous utilisons la technologie pour regarder la nature fascinante de territoires nous échappant géographiquement (III. A.III- 5).

Dans un sens plus large, les matériaux naturels desquels les Autochtones sont entourés depuis plusieurs générations, et non seulement les lieux spécifiques, semblent faire partie de leur identité. Maya aimerait que tous ses meubles soient en bois, une matière qui la fait se sentir chez-elle. Rien ne peut nous amener à croire que le bois provenant du territoire de sa communauté aurait encore plus de valeur. Des fleurs de matière

---

<sup>44</sup> Il faut dire que l'environnement dans lequel ont été créées les premières images des Autochtones était proche celle d'un colonialisme romantique, par exemple celui des oblats transposant la nostalgie d'un peuple voué à l'extinction (Kerbirou, 1995, p.44).

synthétique sont souvent présentes dans les décorations des intérieurs. Éliane nous confie aller humer chaque nuit ses bouquets qu'elle aime et qui ont une odeur de nature : bois, terre et marjolaines. Même en ville, elle trouve le moyen d'aller dans les bois et de se remémorer la nature. Elle expose de nombreuses fleurs de toutes les matières (papier, plastique, tissu) dans sa chambre et au salon, du foin d'odeur et des représentations paysagères (III. B.IX- 1, 2, 16). Chez Maryse, on retrouve des fleurs séchées, des tissus et des totems dans sa cuisine (III. A.V- 8, 20, 22). Dans l'appartement de Maya, des arrangements floraux décorent la cuisine jusque sur le support de vaisselle (III. A.III- 6, 10) et la salle de bain est ornée de papillons et de motifs de nature (III. A.III- 7, 18). Chez Caroline et Noka, les couvre-lits ont des motifs floraux (III. D.XII- 3 et III. A.IV.- 4) et on retrouve des fleurs séchées dans différentes pièces et des fleurs en bois chez Caroline (III. A.IV.- 3). Des animaux en peluche deviennent parfois des bibelots siégeant à côté des objets traditionnels, tel chez Chachai (III. C.X- 3) et Noka (III. D.XII- 4 à 4) qui dit tenir beaucoup à ses compagnons. De plus, il s'agit d'animaux qui s'inscrivent dans le territoire local, et non d'animaux exotiques. Quoique pour Sylvie, ces référents à la faune sont moins locaux, elle a des assiettes précieuses avec des animaux tels que l'éléphant. Elles sont signées par la personne qui les a confectionnées et elle y tient comme à la prunelle de ses yeux (III. B.VIII- 13, 14). Elle a aussi un dragon qui représente la force et qui l'aide spirituellement à vaincre les mauvaises entités (III. B.VIII- 4).

Bien entendu, les allochtones décorent parfois avec des motifs de nature, d'animaux et de fleurs, mais ils nous ont semblé omniprésents et symboliquement plus chargés chez les femmes rencontrées. Non pas parce que les plantes naturelles étaient absentes, mais en complément, comme si les symboles naturels étaient moins abondants en milieu urbain et que leur éloignement d'un mode de vie plus près de la nature avait provoqué un besoin de s'en entourer au sens figuré. Par l'entremise de l'identification, certains objets projettent les femmes dans des souvenirs vécus lorsqu'elles vivaient en communauté.

### **V.1.3. Objets porteurs d'une dimension ethnique**

Si nous omettons leurs différences diverses, nous pouvons tout de même reconnaître chez la majorité de ces femmes un profond attachement à leur culture, ce qui se transmet étroitement dans les objets autochtones qui comptent évidemment beaucoup à leurs yeux. Chez certaines des répondantes, le besoin d'acquiescer ces types d'objets et l'intérêt qu'elles leur portent est presque contagieux. Certaines se sont révélées être de véritables collectionneuses d'objets autochtones. Viviane affectionne particulièrement les tortues peintes à la main (III.A.VI- 2, 4). Les objets qu'elle possède proviennent donc en partie du milieu urbain. Elle se considère comme expressive, pour ne pas reprendre son mot « excessive », avec les objets artisanaux. Elle achète

quand ça lui plaît. D'autres femmes sont considérablement plus réservées et se contentent de quelques articles. À cet égard, les capteurs de rêves semblent être les plus populaires des objets traditionnels autochtones. Les photos, les bijoux, les objets artisanaux et les vêtements ont également une bonne notoriété et sont représentatifs de leur identité ethnique. Nous reviendrons sur ces catégories d'objets plus spécifiquement.

Ce qui est remarquable et qui fait exception, c'est le désir manifeste de certaines répondantes de s'éloigner catégoriquement des objets autochtones, comme Sylvie qui dit n'avoir qu'un simple collier en évocation de son passé et de son identité ethnique, en plus de quelques photos de ses parents, et qui d'un autre côté, voue une affection toute particulière aux objets égyptiens (Ill. B.VIII- 4, 5, 6). Son déménagement hors de la communauté afin de vivre dans un logement adapté à sa mobilité réduite, semble l'avoir éloigné de ces proches. Malgré que son appartement se situe à quelques coins de rue de la communauté, elle dit y vivre en isolation. Cette déception a pu entraîner un détachement de son appartenance culturelle. D'autres, comme Maya, n'ont presque rien en fait d'objets autochtones. Celle-ci souhaiterait même se débarrasser de certains objets, comme de peintures évocatrices de l'ethnie et de souvenirs, mais affirme tout de même son identité, comme quand elle mentionne que sa façon d'accueillir les gens est autochtone, leur apportant de la paix sous son toit. Karina également semble représenter un cas d'exception, car elle ne nomme pas ses objets autochtones comme ayant une réelle valeur pour elle. Les objets autochtones que sa sœur lui a donnés (calumet, hochet avec plumes) sont entassés dans le seul corridor de son studio encombré de vêtements et d'appareils (Ill. E.XIII- 5). Elle dit les regarder parfois, sans plus, et garde une distance réflexive critique face à ses objets. « Ce n'est pas représentatif d'elle-même. Pour choisir mes objets ce qui importe est la beauté. En opposition avec le rustique, authentique, artisanal, typique en catégorisant les objets... » Il serait par contre erroné de prétendre que celles qui en ont peu ou pas du tout sont totalement coupées de leurs origines.

Lorsque nous référons à cette valeur ethnique des objets, le discours est souvent à la banalisation, alors que dans les faits, ces objets ont une réelle importance dans la vie sociale et mémorielle de plusieurs femmes. Maryse Bacon nous a particulièrement étonnée, en ce sens qu'elle prétendait n'avoir aucun objet autochtone, alors qu'elle avait des pièces remarquables (une coiffe de chef artisanale, une boîte sculptée, des mocassins) (Ill. A.V- 9, 10, 24). L'explication de ce déni réside dans le fait qu'il provenait de son père, le seul membre de son passé avec qui elle entretenait une bonne relation, et qu'il les lui a légués à son décès. Nous avons détaillé plusieurs cas de déni dans la section sur l'espace psychique accordé aux objets et dans la plupart des cas, il s'agit du discours face aux objets ethniques. L'absence de mise en valeur par le discours ne semble pas corroborer avec les faits de l'aménagement et de la conservation qui laissent une place particulière à cette catégorie d'objets dans presque tous les cas.

Chez la plupart de nos collaboratrices, nous avons retrouvé des capteurs de rêves. Dans la culture autochtone du Québec, les capteurs de rêves sont donc un bon exemple d'objet porteur d'une dimension ethnique. Maya, Céline et Sarah en possèdent toutes au moins un, sinon plus. Nous les retrouvons aussi abondamment dans le milieu touristique, ce qui ne semble pourtant pas avoir créé une perte de sens pour ce type d'objet au sein de la communauté autochtone. N'empêche que certaines femmes nous mentionnent que ce n'est pas important car ce n'est pas propre à leur nation. Evangéline raconte que ce ne sont pas eux, les Innus, qui l'ont inventé, mais les Autochtones de l'Ouest. Elle en confectionne plusieurs afin de les vendre aux touristes.

Il faut comprendre que parfois, la présence trop accrue d'un objet sur le marché, tel que le capteur de rêves, peut contribuer à créer une banalisation du sens de l'objet, et contribuer à de fausses représentations. C'est un objet qui fait figure à part puisqu'il est devenu une icône touristique internationale pour signifier les Premières Nations de l'Amérique du Nord. En d'autres termes, la diffusion de cet objet ne renforce pas nécessairement la vision positive de la culture autochtone. Il en résulte un regard biaisé et une méconnaissance de la réalité concrète et variée des nations autochtones. En évoquant une image folklorique et symbolique issue des traditions autochtones, une telle situation nous fait oublier ce qui se passe réellement et nous conforte dans nos illusions que le temps qui est révolu est encore là. Cette production de masse a engendré une essentialisation de cet objet qui appartient maintenant à toutes les nations confondues et qui est réapproprié par la consommation de masse. Bien entendu, il pourrait en être de même de d'autres objets ethniques, mais cet objet s'est démarqué chez nos femmes.

Sarah et Céline ont acheté leurs capteurs de rêves en milieu urbain dans une boutique qui vend principalement des produits faits en Chine. Les critères d'authenticité ne sont pas les mêmes que pour les autres objets autochtones que possèdent ces femmes : il n'est pas essentiel que l'accessoire ait été confectionné par un Autochtone. En tant que chercheuse, nous avons comme attente que les capteurs de rêves faits de l'industrialisation soient simplement déconsidérés chez les femmes, mais pour quelques-unes d'entre elles, tout comme les allochtones modernes, elles tirent des avantages économiques de la production de masse qui rend les biens plus accessibles, même ceux à connotation ethnique.

Chez Dany également, les capteurs de rêves sont importants, mais ils doivent avoir été confectionnés artisanalement par un Amérindien. Ils lui rappellent le geste et la tradition. Elle les collectionne puisqu'elle les fabrique, « ils éloignent les mauvais rêves et représentent nos savoir-faire ». On les retrouve au salon, à la cuisine et même comme bijoux. Chez Chachaï, ils sont présents, mais dans une moindre mesure,

comparativement aux objets brodés (mitaines, gants, bottes, sac) (Ill. C.X- 4 à 17). Noka, Karina et Sylvie n'en possèdent pas, mais il existe toujours au moins un objet dans leur appartement qui contribue à leur fierté d'être une femme autochtone. Et c'est un point commun qui ne se dément pas, même dans les cas les plus radicaux, soit celles qui ne semblent pas du tout attachées aux objets ou à la culture autochtone.

En parlant avec elles, en explorant leurs pensées, dès que nous fouillons un peu, un sentier caché se révèle. Sentier vers les traditions, vers leur culture qui survit malgré le fait qu'elle semble parfois avoir été mise de côté dans leur esprit. La fierté d'être Autochtone est tantôt bien gardée et tantôt exposée à la vue de tous. Ce que l'on expose ou cache et qui réfère aux origines ethniques va de soi, peu importe qu'ils soient de provenance industrielle ou artisanale, comme les capteurs de rêves. Les objets sont des repères identitaires où le geste d'exposer devient anodin.

#### ***V.1.3.1. Marqueurs ethniques en extension***

Afin d'afficher leur appartenance autochtone au sein du monde extérieur, les femmes autochtones que nous avons rencontrées utilisent différents vêtements, objets et bijoux. Les objets à connotations autochtones accrochés au rétroviseur de l'automobile sont présents chez cinq de nos collaboratrices sur huit, à l'exception bien sûr de celles qui ne possèdent pas de voiture. Dany a décoré de plumes son rétroviseur, a même ajouté sur sa voiture des autocollants et un insigne arborant : « attention bébé innu à bord » (Ill. A.II- 4, 13). Cela lui a d'ailleurs valu les représailles de son père, qui a une peur bleue du racisme en ville. Pour Dany, mieux vaut s'afficher et risquer de faire vandaliser son véhicule. Elle est très fière de ses origines. Anita a des perlage et une corne d'abondance miniature accrochée bien visiblement au rétroviseur (Ill. A.I- 12: Perlage). Caroline, de son côté, possède dans sa voiture des petits mocassins faits par sa mère, en peau de caribou, puis un autocollant de Natashquan avec un ours et signifiant : chasseur. Et quoiqu'elle chasse encore, elle ne l'a pas apposé sur une fenêtre, ce qui lui permet de mentionner qu'elle préfère la discrétion et n'est pas trop démonstrative de sa culture. Évangéline a un petit tambour muni de plumes attaché au rétroviseur. Quant à Noka, elle a une figurine en cuir dans sa voiture et un insigne mentionnant : « bébé indien à bord », pour rire simplement, car elle n'a pas encore d'enfant. Pour Chachaï, un capteur de rêves suspendu au rétroviseur et des mitaines de cuir et fourrure brodées (Ill. C.X- 17) s'y trouvent. Dans les intérieurs domestiques québécois, Saint-Christophe, ancien patron des passeurs d'eau et des pèlerins, maintenant patron des voyageurs en automobile, se retrouve suspendu au rétroviseur, au porte-clés ou dressé sur le tableau de bord des voitures sous forme de statuette, de médaillon fixé, mais aussi d'image en papier ou en métal, collée ou aimantée (Lessard, 1979 cité par Simard, 2004, p.78). Ces images pouvaient aussi être glissées sous les oreillers,



appliquées sur une partie du corps ou mangé pour se guérir. Simard remarque les grandes images suspendues au mur nourrissaient des images de douleur et la mort pour les infidèles, les crucifix et les rameaux au temps de Pâques.

Évidemment, la présence de marqueurs ethniques<sup>45</sup> ne se limite pas à l'automobile. Vêtements, bijoux et accessoires comptent également pour beaucoup dans l'affirmation de leur appartenance. Karina décrit ses manteaux et accessoires comme des marqueurs de son appartenance autochtone à l'extérieur de son appartement. Mais depuis qu'elle habite la ville, elle a remplacé son manteau à collet en fourrure synthétique et sa sacoche brodée par des accessoires plus communs. Son copain, lui, porte un collier avec une dent. Pour Dany, les éléments suspendus au rétroviseur de sa voiture étaient présents alors qu'elle habitait Betsiamites, mais les autocollants, absents. Elle n'avait donc pas le même besoin d'afficher son appartenance autochtone, puisque ses déplacements à l'intérieur de la réserve sous-tendaient déjà cette appartenance territoriale. En ce qui concerne Noka, elle conserve ses bijoux autochtones. Il y a de plus en plus de bijoux avec des plumes, elle trouve que cela la représente bien comme Autochtone. Certains objets, comme sa bague, sont importants pour leur valeur monétaire, et d'autres parce qu'ils représentent la culture autochtone. Elle porte sa barrette et son collier autochtones faits d'épines de porc-épic, seulement durant certaines occasions ou lorsqu'elle a envie de se sentir spécialement belle (III. D.XII- 5). Elle l'a portée tout au long de notre entrevue, souhaitons qu'elle se soit sentie valorisée à ce moment. Chez les Autochtones, il n'est pas rare que des objets sociaux au départ deviennent, avec le temps, des marques de rang social et de bravoure, tels le collier de dents d'ours et les cornes d'animaux (Dupont, 1993, p. 41).

Chez Viviane, les parures servent également de décoration sur une colonne de papier dans la chambre (III.A.VI- 4). Dany nous mentionne posséder plusieurs bijoux, des plumes en épinglette au perlage pour les cheveux (III. A.II- 6, 14). Évangéline et Caroline nous montrent leur épinglette, respectivement une roue avec des plumes et des raquettes (III. A.IV.- 4 et III. A.VII- 3). Caroline se coiffe de son bonnet traditionnel innu et de son épinglette en raquettes lors de notre passage dans sa chambre (III. A.IV.- 5, 4). Chez la plupart de nos collaboratrices, les parures : bijoux, plumes pour les cheveux et habits traditionnels sont portés seulement lors d'occasions spéciales. Tant qu'à Évangéline, elle porte des bijoux, surtout l'été, pour rappeler son identité autochtone. Elle veut conserver ce qu'elle a vécu avant : « faut pas lâcher ça » chuchote-t-elle en riant. Terrence Turner a bien montré le rôle fondamental du corps – que l'on peut considérer comme un objet- et l'ornementation corporelle dans les stratégies de socialisation (Turner (1980, 1985), cité par Debary et

---

<sup>45</sup> Lors de l'entrevue avec Madeleine Pastinelli, elle nous a expliqué son approche interactionniste provenant de Roland Barthes et l'amenant à interpréter l'omniprésence de ce qu'elle appelle les « marqueurs ethniques » lors de ses expériences concrètes auprès des autochtones en milieu urbain.

Turgeon, 2007, p. 24). En milieu urbain, les femmes autochtones continuent de s'afficher par des marqueurs identitaires alors que pour quelques-unes, c'est une réalité nouvelle dans laquelle elles voient comme émergeant ou croissant le besoin de s'afficher.

### ***V.1.3.2. Les représentations picturales et œuvres d'art***

Chez de nombreuses répondantes rencontrées lors de notre enquête, des images de loups et d'Autochtones, sous forme d'affiches, de cadres, de cartes postales ou de couvertures, décoraient les murs. Pour Dany, le loup lui ressemble : « Je peux être méchante comme lui à certains moments, et il est important pour la culture autochtone, et pour nous les Innus » (III. A.II- 7). Chez Sarah, le loup est adopté car il est très affectionné par sa mère. Ces deux exemples démontrent qu'il existe une proximité entre soi-même et un Autre très différent de soi. L'ours et le loup sont les deux animaux le plus souvent montrés en images et ceux auxquels les femmes autochtones accordent le plus de signification. Il ne faut pas omettre les autres représentations évoquées dans les images que nous avons pu voir chez nos diverses répondantes. Les animaux et la représentation de la nature sont des éléments d'identification au territoire tel que nous l'avons mentionné, mais possiblement de croyances animistes.

Il n'y a que chez Karina que nous n'avons pas retrouvé de représentation d'animaux, mais elle possédait une affiche de Florent Vollant (III. E.XIII- 6), la même que Viviane, (III.A.VI- 9) et une autre affiche montrant un Innu attristé associé à un poème contre l'exploitation de la nature (III. E.XIII- 7). Chez Dany, des images surréalistes alliant des personnages autochtones aux paysages oniriques colorés sont déposées sur le sol de la chambre, en attente d'être installées (III. A.II- 8). Viviane nous a raconté avoir déjà fait une toile sur laquelle elle a ajouté de la peau de caribou, une plume, des os de caribou, des épines de porc-épic, etc. On retrouve des toiles aux couleurs vives sur lesquelles il y a un musicien autochtone, des représentations de personnages autochtones et des écritures sur une peau (III.A.VI- 5, 12, 5). Maya a également de grandes toiles sur lesquelles on distingue clairement des visages et habits autochtones. (III. A.III- 3, 8). Caroline a des motifs animistes sur les œuvres picturales de son logis (III. A.IV.- 6, 14) Chez plusieurs informatrices, une peinture représentant l'identité autochtone à travers des symboles ou des personnages autochtones est donc présente, ainsi que des références profondes aux animaux.

#### V.1.4. Les objets qui soutiennent des pratiques traditionnelles

Nous avons retrouvé chez bon nombre de nos répondantes autochtones des objets qui sont inscrits dans les activités rituelles et qui souvent possèdent un caractère sacré, non seulement aux yeux de ces dernières, mais également de toute la nation. Nous avons rencontré d'abord certains éléments comme les plumes d'aigle et des tresses de foin d'odeur. L'aigle est l'oiseau le plus près du créateur, car c'est celui qui vole le plus haut, nous explique Viviane. Mais il existe toute une panoplie d'objets auxquels nous n'aurions pas pensé au préalable et qui permettent l'accomplissement de pratique culturelle. Il y a toujours eu du thé chaud dans la communauté de Natashquan, donc pour Caroline, la théière est importante. Elle lui fait penser à ses visiteurs qui aiment boire un thé bien chaud lorsqu'ils séjournent à Québec.

Nous avons vu bien sûr les robes de cérémonie ou celles portées lors de pow-wow, à l'instar de la *regalia*<sup>46</sup> d'Anita et de Chachaï, mais également de la jupe de Dany. Nous avons aussi rencontré des objets peu courants et que nous ne pensions pas rencontrer. Par exemple, les robes de mariage de Noka et de Dany. Noka nous a fièrement présenté ses photos sur lesquelles elle apparaissait en robe de mariage blanche, les épaules ouvertes, de fabrication résolument autochtone et contemporaine. Elle nous a avoué qu'elle aurait aimé l'avoir en peau, mais que ça coûtait trop cher. Elle la conserve précieusement et nous l'a fièrement exhibé (Ill. D.XII- 6, 3, 6). Les Amérindiennes, avant, portaient leur vêtement jusqu'aux genoux. C'est ce qu'elle a fait avec cette robe. Elle avait aussi une traîne en arrière de sa robe, ce qui s'apparente plutôt aux mariages catholiques, de même que la couleur blanche. Elle n'a pas été la seule à développer sur les souvenirs de son mariage et à nous manifester une forme de promiscuité, de métissage des pratiques. Dany aussi nous a parlé de son mariage, de ses habits traditionnels qu'elle portait lors de cet événement, métissant le symbole du bonnet innu avec la croix catholique. À cette occasion, ses enfants étaient habillés de manière traditionnelle, « tels les Innus du nord ».

Dany a sa veste brodée avec un symbole de son choix : un mélange de tambour *tekewegan* et de capteur de rêves, cela lui fait penser à son père, et une jupe de coton pour les soirées *mishtamun* (Ill. A.II- 9). Évangéline nous mentionne aussi avoir un costume pour les cérémonies, une blouse, avec une jupe, comme sur une poupée traditionnelle, nous dit-elle. En plus, il faut toujours qu'il y ait un foulard. En supplément, un grand ruban avec une croix est porté habituellement. Suite à l'évangélisation par les missionnaires, cela s'est ancré dans leurs habitudes. Maya a une jupe autochtone qui revêt un sens particulier pour elle. C'est la première fois

---

<sup>46</sup> Selon le dictionnaire Oxford, les *regalias* sont des emblèmes ou des insignes de la royauté, en particulier la couronne, le sceptre, et autres ornements utilisés à un couronnement ou encore, le vêtement distinctif porté et ornements réalisés lors d'occasions formelles comme une indication de l'état (traduction libre) (<http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/regalia>).

qu'elle possède quelque chose comme ça. Elle l'a achetée, car elle allait à un mariage autochtone traditionnel.

Outre le caractère définitivement sacré de ces objets, il est important de rappeler qu'ils demeurent toujours inscrits dans des pratiques, des activités issues du passé et des traditions qui perdurent, se métissent et se recyclent en milieu urbain et périurbain. Derrière ces objets se dessinent une réalité, un vécu, des paroles et des gestes qui donnent sens et vie à l'objet, au lieu et au moment, et il est transmis par les gens auxquels il est associé. Des traces d'un temps qui n'est pas révolu et qui, si nous nous fions aux femmes autochtones que nous avons rencontrées, ne le sera vraiment pas de sitôt, puisqu'il peut continuer à s'adapter, à se métisser. Si cela peut être vrai dans la plupart des cas, d'autres par contre semblent être trop bien intégrées au rythme de la vie urbaine pour encore voir une nécessité dans les activités traditionnelles, ce qui ne les empêchent pas de posséder des objets qui y sont associés.

#### ***V.1.4.1. Les objets sportifs***

Le culte du hockey chez les jeunes autochtones a été porté à notre attention par deux informatrices. Il faut avouer que le hockey est depuis longtemps un sport très populaire chez les Autochtones. Céline, pour sa part, nous a avoué avoir commencé à « triper » sur les Canadiens à Québec, donc ses images des Canadiens ne sont pas vieilles (III.AC.XI- 10, 27, 28). Elle nous a affirmé vouloir s'acheter un chandail de Carey Price, un joueur métis. Élément que nous avons révélé plus tôt dans le chapitre, la pièce préférée de Céline est sa chambre et c'est là que se trouvent ses effigies de hockey (III.AC.XI- 11 à 28). Des symboles et un grand drapeau des Canadiens se retrouvent aussi dans la chambre du benjamin de Maya (III. A.III- 9).

Noka a également partagé avec nous sa passion pour le hockey. Elle a abordé ce sujet lorsque nous avons discuté des activités ou des choses qu'elle fait pour se rappeler sa culture. Selon ce qu'elle nous a raconté, le hockey est très populaire chez les Amérindiens, ainsi que le ballon balai (elle joue depuis qu'elle a quatre ans). Elle est elle-même très sportive et se sent comme chez elle lorsqu'elle joue à Québec avec son équipe, où elle est presque la seule fille. Elle ne pense qu'au jeu. Elle avait autrefois beaucoup de trophées sportifs (III. D.XII- 7), mais pour une raison inconnue, son père en a jetés. Elle nous a désigné la photo de Carey Price sur son calendrier (III. D.XII- 8), non sans sourire en brandissant ses équipements (III. D.XII- 9). Le hockey est donc un sport auquel certaines femmes autochtones s'identifient fortement.

Le sport le plus pratiqué dans l'histoire des Autochtones, la crosse, peut se comparer au hockey moderne.

Bien que les joueurs devaient soit lancer ou porter la petite balle de crosse (fabriquée de poils de cerf, recouverte de cuir et cousu pour donner une forme ronde) jusqu'à un but, la longueur du terrain de jeu pouvait aller jusqu'à plusieurs centaines de mètres et le nombre de joueurs pouvaient être illimité. La partie prenait fin quand une équipe avait obtenu le nombre de points déterminé initialement (12 points en général), mais une partie pouvait durer une journée entière sans interruption. Le sport avait une fonction éducative et était étroitement lié à des rituels et des cérémonies, c'était un moyen de communiquer avec le Grand Esprit. Depuis les années soixante, des efforts ont été faits pour reconnaître le rôle des Amérindiens dans les sports traditionnels et leurs succès dans les sports modernes (Delsahut, 1996, p. 73-75). Cela explique la popularité du sport chez certaines femmes rencontrées.

#### ***V.1.4.2. Les objets issus de la confection artisanale***

Nombreuses sont les femmes autochtones que nous avons rencontrées qui possèdent des objets issus de l'artisanat autochtone. C'est pour elles une marque de fierté de posséder de tels objets. Dans ce cas précis, il est important de constater que certaines d'entre elles fabriquent leurs propres objets d'artisanat dont les techniques découlent de leur famille, de leur nation ou d'un métissage des savoirs développés en ville. Pour certaines, le déménagement aurait donc provoqué un regain d'intérêt, ou de nouvelles opportunités d'apprendre leurs traditions.

Nous avons pu remarquer une pratique importante autour de l'artisanat chez cinq de nos répondantes. La première, c'est Anita. Sa grand-mère faisait de la broderie, du perlage, ce que peu de personnes savent encore faire selon elle. Anita elle-même pratique la broderie et la couture. Elle conserve aussi une peau d'ours destinée au tannage sur un cadre dans son corridor (III. A.I- 5). En ce qui concerne Évangéline, elle a hérité de sa mère qui faisait aussi beaucoup d'artisanat, employant de nombreuses techniques. Elle fabrique des mocassins, des sacs, des vestes, des chapeaux, des gants, des mitaines, des bonnets innus (III. A.VII-4, 4, 11 à 13). Elle possède des manteaux de fourrure ou des manteaux synthétiques avec des broderies. Elle possède également des objets traditionnels provenant d'autres artisans (III. A.VII- 5). Éliane, pour sa part, possède des vêtements autochtones et en a déjà confectionnés. Elle a fait notamment des vestes et elle les a toujours gardées (III. B.IX- 19, 5). De temps en temps, durant les cérémonies, elle en porte. Elle ne travaille plus le cuir, dû aux odeurs chimiques, mais elle fait de la broderie, du perlage, le foin d'odeur sur les pantoufles. Elle a ses masques, des objets que sa sœur a confectionnés. Celle-ci fait aussi de la poterie, des vases, des petites tentes indiennes (III. B.IX- 13 à 6). Ces objets sont très précieux pour Éliane. Celle-ci possède personnellement des petites raquettes en babiche faites par un huron (III. B.IX- 7) et un grand

capteur de rêves (III. B.IX- 15). Dany, outre les capteurs de rêves, fait également des mocassins, des sacs en toile pour aller en forêt ou entreposer le sel et le sucre, des pochettes pour les fusils (une tradition héritée de la chasse), etc. Ce sont de beaux objets et cela lui permet de démontrer au monde extérieur qu'elle est autochtone. Elle a aussi des raquettes d'enfants fabriquées par le grand-père paternel de son fils qui les portait lorsqu'il était jeune (III. A.II- 10). Elle a beaucoup de mocassins qui représentent aussi sa culture. Elle nous a aussi montré un bonnet traditionnel tricoté par des autochtones innus qu'elle a donné à son petit-fils. Quand les femmes les portent par en avant, cela veut dire que la femme est mariée, et sur les côtés, qu'elle est célibataire. Enfin, Chachaï a fièrement brodé un cercle des quatre nations sur un sac en bandoulière (III. C.X- 5) et confectionne sa robe de danse traditionnelle. Elle aimerait savoir broder davantage Elle conserve aussi des mocassins d'enfant, des mitaines avec de la fourrure et des bottes artisanales dans le haut de la garde-robe (III. C.X- 15, 16).

Bien qu'elles ne fabriquent pas toutes leur propre artisanat, les femmes autochtones que nous avons rencontrées en ont pour la plupart acheté. Les objets d'artisanat proviennent souvent d'artisans de leur communauté d'origine, ou bien elles ont reçu des cadeaux de leur famille et de leurs amis. Maya a peu d'objets artisanaux dans son appartement, mais elle a tout de même un capteur de rêves que sa fille a fait en maternelle (III. A.III- 10, 16).

En ce qui concerne Noka, sa poupée de cuir repoussée (III. D.XII- 9) est un modèle qui n'est fait qu'à Pikogan et elle la conserve dans un sac de plastique sur une étagère de sa bibliothèque pour la protéger. De son côté, Caroline porte occasionnellement un chapeau aux couleurs et à la manière des artisans innus, qui n'est pas assez discret pour être porté régulièrement, selon elle, mais dont l'évocation culturelle la rendent fière (III. A.IV.- 7). Elle utilise ses raquettes en babiche et ses mitaines de castor lors de randonnées en plein air, ce qui impressionnait ses amis allochtones lors de son arrivée en milieu urbain. Elle avait également un manteau qu'elle s'était fait confectionner à Natashquan et brodé par une religieuse innue. C'est maintenant sa fille qui possède le manteau qui signifie beaucoup pour elle.

Tant qu'à Maryse, elle n'a rien amené en ville, si ce n'est la couverture confectionnée par sa grand-mère. Elle garde dans son coffre des mocassins que ses enfants ont portés, qu'elle a portés, que son père a portés (III. A.V- 10) et des pochettes-pendentifs confectionnées par sa grand-mère et les objets artisanaux qu'elle a hérité de son père. Il y a un petit *tikinagan* (III. A.V- 8), la coiffe confectionnée par la même artisane (III. A.V- 8, 24) et la boîte pour la queue de billard sculptée par un artisan innu (III. A.V- 10). Elle possède également des gants blancs en cuir de lièvre que l'artisane a confectionnés et qu'elle porte durant certaines occasions (III. A.V- 23).

Elle les a reçus de son père quand elle était enfant. Récemment, sa fille a confectionné un capteur de rêves (III. A.V- 16). Même en milieu urbain, les enfants semblent apprendre cette technique, puisque c'était aussi le cas de la fille de Maya. Viviane a encore les mocassins que son fils portait bébé. Elle a aussi dans une boîte une couverture que sa mère a confectionnée quand son fils est né. Quand il se mariera, elle va lui redonner. Elle a aussi accroché ses raquettes (III.A.VI- 6). Quand elle s'est mariée, elle a reçu des objets autochtones et des décorations (III.A.VI- 7). Elle a reçu, par exemple, des marionnettes faites par un artisan, des petites statuettes dont les vêtements étaient faits de vrais matériaux (toile, cuir) portant même les mocassins et jouant le tambour. Il s'agissait de versions miniatures de personnages culturels avec tous les détails. Viviane décrit sa famille comme des visionnaires en tant qu'artistes. Son grand-père était un chasseur d'ours qui accrochait ses peaux au mur avec le feutrage autour. Il y avait derrière chez eux une tente en toile avec toute sorte d'artisanat. Il y avait des chapelets avec des petits pots de bois, plusieurs choses faites avec des produits naturels. Sa tante changeait toujours la couleur des poupées avec la peinture pour qu'elles aient le teint foncé comme les gens autochtones. Elle les habillait avec le cuir, des robes, etc. Il y avait un dépotoir près de sa communauté où ils allaient chercher plein de bouteilles. Après le nettoyage et la stérilisation, elles étaient décorées pour en faire des vases. Viviane a parfois des coups de cœur et achète ses objets artisanaux sans trop calculer.

Quant à Sarah, elle possède encore les vêtements traditionnels que sa mère lui a fait confectionner quand elle était petite. Elle les a récupérés dans les boîtes de souvenirs de sa tante. Elle a plusieurs bonnets traditionnels innus (III.AC.XI- 12) pour les bébés qu'elle garde rangés dans la garde-robe de sa chambre avec le *tikinagan* (III.AC.XI- 13 à 32). Mais bien que parfois, les objets artisanaux auxquels ces femmes accordent une importance toute particulière soient des objets plus décoratifs, il demeure toujours une vaste part de magie qui entoure ces objets et qui était d'ailleurs palpable par la trajectoire de chaque objet lors des rencontres effectuées.

#### **V.1.4.3. Les objets spirituels et religieux**

Presque toutes les femmes autochtones que nous avons rencontrées lors de notre enquête nous ont montré des objets autochtones intimement liés à la spiritualité, aux croyances. Ou alors, nous en avons remarqué, comme les symboles religieux. Ceux-ci semblent revêtir une importance déterminante et sont la plupart du temps conservés précieusement dans des lieux secrets, cachés dans la chambre, ou bien dans une boîte, un tiroir ou une armoire. Certaines nous ont montré leurs objets avec enthousiasme. D'autres en font état sans tout sortir. Chachaï possède une grande quantité d'objets spirituels et celle-ci s'est empressée de nous les

montrer un par un : objets pour les rituels, instruments de percussion, disques de musique, bijoux. Elle a reçu beaucoup de ces objets en cadeau et achète parfois des objets lors de ses déplacements. Ses colliers sont associés à de fortes croyances de guérison, de plus ils ont été confectionnés par des membres de la famille alors qu'elle était à l'hôpital (Ill. C.X-12). Lorsque nous avons rencontré Chachaï, elle était en train de confectionner sa *regalia* (Ill. C.X- 6). La *regalia* est un costume avec un emblème personnel qui est inspiré de la tradition et qui est utilisé lors des pow-wow. Chachaï participe activement à des activités communautaires et danse régulièrement aux pow-wow. Anita nous a aussi parlé de sa *regalia* comme d'un objet très important. Il est nécessaire « d'être prêt, d'avoir atteint un certain degré spirituel » pour le fabriquer. Ces vêtements confectionnés par la personne qui les porte ou un proche sont conservés à l'abri des regards et sont utilisés seulement lors des occasions spéciales.

Lors de nos entretiens, nous avons également constaté la présence de sauge chez plusieurs de nos répondantes (comme Anita, Éliane, Viviane, Céline et Sarah), laquelle est utilisée d'une façon rituelle dans un but de purification et souvent accompagnée des objets nécessaires, soit un coquillage, une plume et des herbes (surtout la sauge ou du foin d'odeur). Prières ou incantations accompagnent souvent ce rituel qui sert aussi à se débarrasser des mauvais esprits, nous disait Anita, sans toutefois mentionner la fréquence du geste. Chachaï nous a montré sa pochette de tabac qu'elle utilise uniquement lors de cérémonies et son hochet *chichikuei* qui appartient à la tradition huronne-wendate (Ill. C.X- 7). Ses colliers de perles et de coquillages sont des objets très évocateurs (Ill. C.X- 8), tant par les personnes qui les ont réalisés que par les souvenirs associés à leur contexte d'acquisition et aux pratiques et croyances qui y sont reliées<sup>47</sup>. Chez Éliane, cette même pochette destinée aux herbes sacrées est un objet tabou qui a seulement été évoqué. De toutes nos répondantes, c'est sûrement Éliane qui nous a le plus étonnée par son accueil, car nous sommes presque arrivée chez elle en plein rituel de purification. En effet, lors de notre passage, elle a déposé sur la table ses objets sacrés et symboliques, soit près de la caméra que nous avons utilisée pour l'entrevue (Ill. B.IX- 8). Elle a placé une coquille et a brûlé la sauge pour éloigner les mauvaises énergies.

Il était difficile de déterminer si les femmes autochtones que nous allions rencontrer seraient favorables à nous laisser voir les objets les plus chers à leurs yeux. Au final, leur réponse et leur enthousiasme nous a étonnés. La plupart des femmes que nous avons rencontrées étaient heureuses de nous les montrer, de nous en parler et de démontrer ainsi leur attachement à ces objets et, en un certain sens, à toute leur communauté. Il y avait cependant des objets, pouvant sembler anodins, qui faisaient exception et face auxquels un certain malaise à

---

<sup>47</sup> Appelés « colliers de porcelaine », les *wampum* servaient à confirmer les contrats d'affaires dans les négociations de paix et de guerre (Le Jeune, 1941, p. 400). Chez Chachaï il y a une certaine inversion des usages médicaux et légaux par rapport à cette fonction dans l'histoire.



les sortir se présentait. Même chez ces femmes qui semblaient enchantées à nous montrer des objets traditionnels et malgré que nous connaissions préalablement la signification des objets spirituels et les avons encouragées à s'exprimer sur le sujet, elles devenaient soudainement plus réservées. Chez Maya, des pierres étaient conservées précieusement dans un récipient et elle nous les a désignées en silence avec des livres de spiritualité (Ill. A.III- 1 à 11). Il est connu que les Amérindiens conservaient sur eux, par exemple, du poil d'animal et des objets dans un petit sac pour la chance. Par leur couleur ou leur forme s'effectuait la transmission de différentes forces (Dupont, 1993, p. 37; 1995), ce qui semble faire encore du sens chez plusieurs femmes. Chez Éliane, cette évidence se révèle encore davantage alors qu'elle nous montre une pierre « douce » que personne ne peut toucher sur elle. Elle a reçu cette roche de sa sœur Fernande. Il y a aussi sa pochette de tabac qu'elle utilise durant les cérémonies de son village qui fait partie de la périphérie urbaine. C'est une offrande aux ancêtres, « c'est sacré le tabac pour nous autres. » Encore une fois, il est essentiel de dénoter le sens profond de la relation que les femmes autochtones entretiennent avec les objets spirituels autochtones et autres objets auxquels elles accordent une attention immense et un attachement presque sans limite, sans compter un caractère spirituel.

Cet attachement aux objets porteurs de messages se révèle jusque dans les pratiques spirituelles en milieu urbain. Mesdames Éliane, Chachaï et Anita participent souvent à ce type d'événements à Wendake et aux environs, et Dany, Anita et Viviane également, par le biais de leur réseau autochtone en milieu urbain. Évangéline témoigne que les femmes autochtones qui vivent en milieu urbain peuvent faire des Cercles de partage chaque mercredi par le biais de la maison Missinak. Parfois, elles sont habillées traditionnellement, cela dépend de ce qui est prévu et des fêtes catholiques. Évangéline fréquente l'église lorsqu'elle est à Québec. Elle y fait des demandes en lien avec ses cérémonies et s'y habille parfois de manière traditionnelle, telle que pour la fête de la Sainte-Anne. À la maison, elle n'utilise pas d'éléments autochtones lors de ses prières. Cela s'explique par le fait que chez elle, traditionnellement, les gens étaient très nomades et se limitaient dans le nombre d'objets transportés, nous dit-elle. Elle ajoute que ce sont surtout les indiens de l'Ouest qui effectuent de telles cérémonies. Il y a donc certaines pratiques qui se recréent et des formes de syncrétisme qui s'expriment au grand jour et en toute liberté.

Les objets religieux sont souvent présents chez les répondantes. Chez Maya, les symboles religieux (des mains protectrices (Ill. A.III- 7), une Sainte-Vierge en lampion électrifié, un crucifix et une autre Sainte-vierge en image (Ill. A.III- 14, 11)) réfèrent visiblement au recueillement. On retrouve également chez Sylvie un rameau (Ill. B.VIII- 5), un crucifix (Ill. B.VIII- 6) et plusieurs statuettes de la Sainte-Vierge (Ill. B.VIII- 10). Évangéline a dans sa cuisine une photo du pape en 1984, lorsqu'il est venu pour rencontrer les Autochtones et leur serrer la main (Ill. A.VII- 6). Elle possède un chapelet qu'il a touché et qu'elle nous désigne sous son

oreiller avec insistance (III. A.VII- 17). Les icônes traditionnels que l'on retrouve parmi les objets religieux, soit des figurines, des poupées, un canot ou un tipi miniature sont également les symboles de méditation d'une appartenance. Chez Évangeline, il s'agit d'un canot et d'un panier (III. A.VII- 8). On retrouve, chez Éliane, un tipi et un canot également (III. B.IX- 9, 15). Chez Anita, un tipi et une corne d'abondance (III. A.I- 6, 12). Chez Viviane, un tipi (III.A.VI- 8). Alors que chez Maryse, se sont des totems (III. A.V- 11). Les répliques semblent permettre une adulation du mode de vie ancestral, du moins, un signe historique d'un autre mode d'habiter.

Des anges sont souvent présents dans les bibelots choisis et pour certaines femmes, comme Viviane (voir citation plus bas), ils sont clairement associés à la religion catholique. Chez Anita, Dany, Maya et Éliane, ils sont dissimulés à travers les objets ethniques (III. A.I- 7, 2, 5; III. A.II- 11; III. A.III- 12 et III. B.IX- 10). Une analogie peut être faite entre le capteur de rêves et le crucifix, ainsi qu'entre les tresses de foin d'odeur et le rameau, tant ces objets d'intérieurs domestiques ont des fonctions symboliques analogues qui nous permettent de faire ce rapprochement. Les icônes d'adulation du mode de vie ancestral autochtone et les symboles de recueillement catholiques qui cohabitent sont une des preuves d'un phénomène de syncrétisme. Les lampions commémoratifs dont la photo d'un(e) défunt(e) autochtone y est imprimée se retrouvent en abondance. Nous les avons vus fréquemment dans les foyers autochtones en milieu urbain, ce qui nous amène à croire qu'à travers la religion catholique, le matériel permet le métissage de traditions et de croyances, notamment pour certaines commémorations, tel que la mort, et par le port de vêtements traditionnels.

Pour ce qui est de la provenance de ces objets spirituels, elle semble suivre certaines règles implicites. Pour Anita comme pour plusieurs femmes, les objets autochtones ont été achetés lors de pow-wow, de visites dans leurs lieux d'origine, dans des boutiques d'artisanat autochtone, ou encore donnés par des proches, des parents, des amis. Chachaï s'est fait offrir des objets et des images autochtones alors qu'elle était hospitalisée. Ces objets ont apporté une signification étroite à son identité : « J'trouve que j'me suis réveillée quand j'étais à l'hôpital. Je ne savais pas la chance que j'avais d'être aussi riche. Chez les Attikameks, ça avait été épargné beaucoup...». Viviane ne fait pas seulement disposer ses objets spirituels (plumes, coquille, calumet) dans une valise (III.A.VI- 9), elle les transporte aussi avec elle lors de ses déplacements fréquents pour le travail et les occasions. Le calumet est un instrument considéré universellement par les tribus indigènes comme le symbole et le gage de sentiments d'amitié, de réconciliation, de paix. On s'en servait en signe d'alliance défensive ou dans un contrat moral de quelque importance : le serment ainsi scellé était solennel; sa violation devenait un parjure et une infamie qu'il fallait expier, même au-delà de la tombe Si l'on traitait de guerre, le calumet était peint en rouge; quand l'offense était légère, il n'était rougi que d'un côté (Lejeune, 1931, p. 862). Elle doit beaucoup de respect à ses objets. Les objets que ces femmes nous ont

présentés ont un caractère tout à fait sacré, comme le relate bien Viviane:

Les objets spirituels sont des objets qu'on reçoit, et non pas des objets qu'on décide d'acheter. Ma décoration rencontre la spiritualité. Lorsque j'ai reçu une vraie carapace de tortue, je l'ai considérée comme un objet sacré. Il faut qu'il y ait un geste de don derrière l'objet, comme le cercle des quatre couleurs m'a été donné par ma fille. Ça a une valeur sentimentale. Je possède un ange reçu d'un collègue de travail lors d'un échange de cadeaux. Je le garde par respect, car je ne suis pas catholique (Entrevue A.VI- avec Viviane Michel, 2010).

Évidemment, les objets donnés par des proches, parents et amis, sont investis de davantage de sens et ont su obtenir une valeur essentielle, directement liée à l'identité et à la culture de ces femmes, d'autant plus si ce sont des pièces fabriquées à la main. Cela leur procure une importance que nous devinons particulière pour tout ce qui est des pratiques spirituelles.

## V.2. Les objets préférés

Nous avons interrogé une à une les diverses répondantes à propos de leurs objets préférés. En fait, nous avons rencontré une pluralité de réponses lors de nos rencontres avec ces femmes autochtones. Leurs objets préférés sont de très diverses natures, comprenant des objets traditionnels et des objets spirituels, mais aussi des photographies, des instruments de musique, des bibelots, des bijoux et d'autres artefacts qui sont inscrits dans l'usage courant. Nous nous retrouvons tout de même devant ce que nous pourrions appeler une tendance : les objets qui appartiennent à leur culture ou qui les ramènent à leurs origines ont souvent la cote dans le cœur de ces femmes.

Nous mentionnons d'abord que Chachaï n'a pas hésité une seconde pour son collier avec une dent d'ours. Une dent d'ours, c'est peu courant, nous a dit Chachaï : « C'est rare ceux qui ont ça, car on ne peut plus tuer d'ours. J'suis contente de l'avoir eu avant que ce soit interdit ». Encore, c'est un objet qui lui a été donné alors qu'elle était hospitalisée et il a pour elle une fonction réparatrice certaine. L'objet préféré de Dany, c'est son capteur de rêves parce qu'elle les confectionne elle-même. Karina, quant à elle, considère que son affiche de Florent Vollant est l'objet qui la représente le plus (III. E.XIII- 7). On le voit en train de jouer de la guitare dans une tente et le mot innu *katak* sur l'affiche signifie *loin*. « Ça me projette, je veux aller loin dans la vie. » Enfin, Anita se reconnaît à travers les objets traditionnels artisanaux qu'elle possède et qui lui rappellent ceux que faisait sa grand-mère. Elle accorde une grande importance à son cabat aux motifs autochtones fait en sérigraphie (III. A.I- 8) et à sa *regalia* qu'elle a confectionnée de ses mains. Certains objets usuels et de divertissements sont mentionnés comme objets importants. C'est le cas des machines à coudre d'Anita, de

Dany, d'Évangéline (III. A.VII- 9) et aussi de Maryse, qui représentent le savoir-faire de ces femmes. Pour Dany et Maryse, elles leur ont été offertes par leurs grands-mères. Il y a également l'ordinateur, qui est un incontournable pour Dany, afin de partager des photos et vidéos familiaux, pour effectuer de la recherche dans le cadre de ses activités en milieu d'entraide autochtone et pour suivre l'actualité (III. A.II- 12), tandis que Karina parle également de son ordinateur sur lequel elle effectue ses travaux scolaires (III. E.XIII- 8). Elle mentionne d'ailleurs que ce serait le premier objet qu'elle sauverait en cas d'incendie. Évangéline n'utilise pas d'ordinateur. La télévision est importante pour elle. Elle s'y est habituée en ville (III. A.VII- 10). Pour Chachaï, la machine à expresso et les accessoires associés à la préparation d'un bon café ont aussi une importance lorsqu'elle veut « se gâter ».

Évangéline collectionne des figurines d'indiens, d'animaux, d'anges et de toute autre nature dans l'objectif de réaliser une exposition (III. A.VII- 4, 11). En parlant de ses figurines, Évangéline s'exprime ainsi : elle s'y retrouve. Elle garde un contact avec sa vie d'avant. Ce sont des cadeaux, des souvenirs et de petits achats lorsqu'elle se déplace. Cette collection d'objets divers est importante pour elle. Chaque petite chose lui rappelle un souvenir ou une personne, comme sa petite nièce qui aime les chats. En ville, elle s'ennuyait de sa communauté, alors son mari lui achetait souvent une figurine pour la consoler. L'important est l'effet que les objets ont sur elle. Il y a également des collections sans lien direct avec l'ethnie, mais certes avec l'identité. Sarah a une collection de signets. Ce sont des signets avec des images ou des petites pensées. Elle n'a toutefois pas de livre pour aller avec les signets qu'elle tient à conserver.

Nous pouvons affirmer en effet que, de façon générale, les objets préférés par les femmes autochtones que nous avons rencontrées sont ceux dans lesquels celles-ci se « projettent », comme le dit Karina. Ces objets sont représentatifs de leur rapport quotidien à l'identité autochtone et à leur propre identité. Ils sont le reflet de leurs vécus, de leurs passés, de leurs désirs et de leurs attentes. Le physique très attrayant et assimilable de l'objet défie sa vraie nature, et apparemment, la culture matérielle correspond en fait à la plupart des configurations non conformes de l'expression culturelle (Miller, 1987, p. 3). Ce sont les objets parmi lesquels elles aiment le plus se retrouver et qui leur permettent justement de ne pas s'oublier et de continuer à évoluer même dans un milieu souvent bien éloigné de leurs lieux d'origine. En fin de compte, nous pourrions affirmer que ce sont dans la majorité des cas des objets qui les rattachent à leur passé, mais qui en même temps contribuent à leur donner un élan vers l'avenir et à l'envisager sous un regard plus éclairé et plus optimiste. Il s'agit directement d'une grande fierté pour elles, cela était palpable alors qu'elles nous présentaient leurs trésors personnels. Elles lègueront ces objets en même temps qu'elles transmettront leur culture, leur savoir, ainsi que leur identité.

### **V.3. Interprétation du témoignage, de la vie sociale et mémorielle des objets autochtones**

Nous nous sommes demandé si nous pouvons considérer les objets dans une maison ou dans le logement en ville comme l'expression matérielle en constante métamorphose d'un patrimoine avec lequel les Autochtones ne veulent pas rompre. Les objets que nous avons rencontrés chez les femmes autochtones que nous avons interrogées étaient pour la plupart d'entre eux d'une importance capitale : elles les ont acquis ou ils leur ont été donnés et ils seront transmis à leur descendance afin que par ces objets puisse se perpétuer la culture de tout un peuple.

Nous constatons que les objets décrits lors des entrevues peuvent s'inscrire à l'intérieur de quatre mouvements : la transmission intergénérationnelle, le don, l'achat et l'utilisation lors de rituels individuels et collectifs. Dans la tradition autochtone, les objets témoins comptent pour beaucoup, ils deviennent signes s'ils ne peuvent être investis davantage. Nous avons d'ailleurs retrouvé chez toutes nos répondantes des objets qui témoignent de leur passé et de leur culture sans être associé à un souvenir ou lieu précis. C'est le cas de mocassins ou de raquettes qui rappellent une fonction primaire, un mode de vie. Il ne faut pas omettre non plus les concepts d'objet social et d'objet mémoire déjà abordés dans le chapitre un et tout au long de celui-ci. La distinction est fort pertinente, car la perception et les relations avec leur propriétaire, s'en trouvent nuancées et influencées. L'objet mémoire sert à se remémorer, pas seulement à évoquer le souvenir de ce qui a été, mais en quelque sorte, à se l'approprier de nouveau.

La conservation de la mémoire ne se fait pas si facilement. Coincées entre le désir de s'affirmer par les objets qu'elles possèdent et le manque d'espace qui les afflige, les objets sont plus souvent entassés que présentés. Mais par-là s'affirme tout de même leur identité qui, tels les objets, nécessite créativité pour être exprimé et encore, à l'image que nous avons de la mémoire, celle d'un univers duquel on ne sait ce qui va surgir. L'objet social est davantage relié à une socialisation, qu'elle soit courante ou plus rituelle. L'objet vit, passe de mains en mains, se transmet et effectue une transformation sur son usager. Les objets ont donc une vie sociale mouvementée qui imprègne la mémoire et forge l'identité. Ils sont parfois des signes et témoignent du passé, ce qui nous amène à remettre en question l'opposition entre patrimoine personnel et patrimoine collectif, puisque l'un se forge avec l'autre. Il importe maintenant de poursuivre sur cette lancée pour parvenir à mieux comprendre le rôle primordial que jouent les objets et l'importance de leur diffusion, de leur transmission, de leur donation dans leur constitution comme patrimoine.

### V.3.1. La transmission des valeurs par la culture matérielle

Parmi nos répondantes, nombreuses sont celles qui envisagent donner ou léguer leurs biens les plus chers, leurs objets autochtones, qu'ils soient de nature traditionnelle, spirituelle, artisanale ou encore, reliés à l'héritage qu'elles ont elles-mêmes reçu.

Maya, de son côté, veut donner ses bijoux ainsi que les cadres et les rideaux qu'elle avait reçu de sa mère. Dany – dont le père était joueur de tambour et en l'honneur duquel elle a brodé sur sa *regalia* un tambour – a commencé à transmettre à ses enfants ses savoir-faire, comme la confection de sacs médicaux, de tentes et de capteurs de rêves, et dit leur avoir inculqué des valeurs autochtones. Enfin, son fils a hérité de raquettes de la part du grand-père paternel et elle devra éventuellement léguer sa machine à coudre qui lui provient de sa grand-mère. Les autres objets qu'elle aimerait léguer se trouvaient à sa maison, dans la communauté de Maliotenam. Elle préfère garder ses objets pour pouvoir raconter ses souvenirs et expliquer sa culture à ses enfants, alors elle ne se départit pas d'objets autochtones. Elle nous a parlé des habits traditionnels qu'elle et ses enfants portaient lors de son mariage. Elle les conserve pour ses enfants et petits-enfants. Caroline pense transmettre le chapeau traditionnel de sa mère à sa petite fille, cela représente sa culture et elle en est très fière. Elle aimerait aussi léguer des pièces artisanales à ses enfants. Viviane compte bien léguer ses objets spirituels, mais déplore d'autre part que ses enfants ne parlent pas « 100% innu ». Quant à Évangéline, elle prévoit plus tard transmettre des raquettes, des gants, des mocassins et des chaussettes de confection traditionnelle. Ses figurines aussi, elle souhaiterait les léguer, sous forme d'un projet d'exposition sur sa vie. Par la suite, elle voudrait que ses bibelots soient conservés, tels des éléments d'un récit historique. Lorsqu'elle fait des cadeaux à ses proches, par exemple ici en ville, elle n'a pas nécessairement tendance à acheter des objets traditionnels. Par contre, elle vend son artisanat pour le tourisme de Natashquan et elle le donne parfois, autant à des Autochtones qu'Allochtones. Ses créations sont appréciées, surtout les mocassins et les chapeaux qui représentent beaucoup de travail.

Anita a, dans son salon, une flèche qu'une dame lui a donnée. Elle a été trouvée sur le terrain du magasin Costco de Sainte-Foy et daterait de plus de 2000 ans. Elle s'est demandée qui est la dernière personne qui a touché à cette flèche-là et elle a su qu'elle venait des sites algonquins de Cap-Rouge. Elle voudrait la transmettre plus tard à un musée, car c'est d'une valeur inestimable, « par exemple s'il en ouvrait un à Betsiamites ». Quant à Sylvie, elle a un filleul qui recevra tout ce qu'elle possède. Elle lui a fait un capteur de rêves qu'il a dans sa chambre à Wendake. Éliane pense transmettre les deux bustes à son fils (Ill. B.IX- 11), qui comme elle, aime les objets autochtones. Sa fille cadette les apprécie également, tout comme elle. À la

question « Est-ce que vous allez léguer vos objets spirituels ? », elle répond qu'ils vont les prendre eux-mêmes. Sa mère disait aussi « J'aime mieux donner de mon vivant. » Pour ce qui est de son artisanat, elle ne se fait presque rien pour elle, elle aime mieux les donner, surtout à ses enfants. Sarah considère qu'il est important de commémorer la culture. Elle ne veut surtout pas la perdre. Ses grands-parents et sa mère lui disent toujours que plusieurs aspects de leur culture sont importants. Elle achète donc des jouets autochtones, des vêtements autochtones à sa fille (III.AC.XI- 14, 31 à 34) et également des jouets commerciaux, comme ceux de Dora l'exploratrice (III.AC.XI- 15). Elle a même ajouté un macaron de l'héroïne sur les mocassins de sa fille (II.AC.XI- 16). Elle veut lui expliquer plus tard l'importance de ces objets, comme lorsque c'était son tour quand elle était petite. C'est pour cette raison qu'elle conserve un *tikinagan*, des vêtements et bonnets traditionnels (III. A.V- 8). Sarah veut transmettre à sa fille des légendes lorsqu'elle aura l'âge de les comprendre.

Les objets existent aussi pour être transmis, mais surtout, pour transmettre une culture, des traditions et une mémoire familiale et collective. Chachaï et Dany manifestent leur volonté de transmettre à leur façon une partie de leur culture à leurs enfants. Chachaï désire que son enfant apprenne la culture et la langue attikamek. Ayant la garde partagée du fils qu'elle a eu avec son ex-conjoint wendat, elle lui lit des histoires en attikamek lorsqu'il est couché. Quant à Noka, elle a amené avec elle des outils qui pouvaient lui permettre d'apprendre sa langue, et c'est ce qu'elle aimerait transmettre à ses enfants. Elle a notamment apporté un cartable avec des mots de base, expressions, aliments, etc. Cela lui provient de son école primaire et secondaire. C'est sa culture qu'elle souhaite léguer d'abord et dans une mesure plus large celle d'être autochtone. Chez les Arméniens, la littérature était un des éléments d'importance soulignés, ce qui a très peu été le cas chez nos femmes autochtones (Fourcade, 2007, p. 278). Quoique la littérature des Premières Nations se soit bien développée au Québec, c'est une forme d'expression culturelle plus récente. Noka pense qu'elle gardera sa poupée de cuir repoussée longtemps pour la léguer si elle est encore suffisamment belle (III. D.XII- 10). Elle ne nous précise pas si cela se fera dans les mêmes circonstances qu'elle, c'est-à-dire donnée par sa mère lors de sa graduation.

Il est difficile de comprendre la valeur rattachée aux objets que les femmes autochtones désirent léguer ou qu'elles veulent donner. Ce n'est ni simplement pour la valeur patrimoniale, ni seulement pour satisfaire le désir de transmettre ses objets à une autre génération. Il semble se cacher un intérêt supplémentaire derrière cette nécessité de perpétuer la vie et la mémoire à travers les objets autochtones. Pour Pastinelli<sup>48</sup>, le tout implique finalement une psychologie de la représentation beaucoup plus importante qu'on le pense au départ,

---

<sup>48</sup> Entrevue avec Madeleine Pastinelli à l'Université Laval, 22 novembre 2008, 53m30s.

qui interpelle les « représentations » de l'autre, ainsi qu'un réflexe d'appel à l'aide. Il est donc finalement difficile de sortir de ces représentations de l'autre et d'entretenir un échange permettant d'analyser plus en profondeur un quotidien matériel plus « universel », sauf moyennant un très bon travail d'empathie et un esprit de commandement qui permet d'épuiser et d'aller au-delà de certaines idées en réussissant à les faire représenter par l'*Autre* comme moins intéressantes.

D'après notre analyse, nos observations et déductions, les objets légués agissent comme éléments de transmission de la mémoire culturelle, la réactualisant. Ce n'est pas l'objet qui est le plus important, c'est surtout ce qui se cache derrière : une fierté, une culture, un sentiment d'appartenance collectif, un instinct de survie et une mémoire.

Ces objets au centre des relations, qui n'étaient pas les leurs à l'origine, sont devenus d'une importance remarquable pour leur témoignage historique et culturel. Elles se les ont en quelque sorte appropriés, elles les ont faits leurs, elles les ont acceptés et les ont reconnus comme faisant partie de leur existence, et elles les transmettront plus tard à leur descendance. Et souvent, c'est plus qu'un objet, c'est une panoplie d'objets qui décorent toute la vie et l'organisation de l'existence. Et même si ce n'est pas avoué, cela contribue à la conservation de la mémoire individuelle, mais aussi familiale et collective. Dans la famille, les plus vieux donnent aux plus jeunes, et dans une plus faible proportion, les membres de même génération donnent aux autres membres de la famille. La transmission d'objets traditionnels fait donc le joint entre identité individuelle et identité collective, parce qu'elle permet d'octroyer à une nouvelle personne, le plus souvent un descendant, une part du patrimoine collectif (Le Goff, 1998, p. 35) dont la portée immatérielle (les valeurs, la mémoire et les gestes) a préséance sur la matérialité de l'objet.

### **V.3.2. Un patrimoine domestique comme genèse d'une fédération et d'un patrimoine immatériel**

Généralement, il semble que ce soit les objets traditionnels qui transitent le plus dans le réseau social autochtone étudié. À l'extérieur comme à l'intérieur du réseau familial et communautaire existe une quantité importante d'artisans et d'Autochtones qui possèdent des savoir-faire et dont les objets se retrouvent chez beaucoup de gens. Aussi, plusieurs objets rituels<sup>49</sup> apparaissent chez toutes les femmes autochtones rencontrées. Il semble, chez certaines femmes, que ces objets soient courants, que l'on doive les posséder

---

<sup>49</sup> C'est le cas des objets rituels dont nous avons discuté : plume, sauge, coquillage ainsi que des capteurs de rêves et des images référant à la spiritualité.



nécessairement. Leur utilisation découlerait donc d'un ordre social et de rituels accomplis ponctuellement. Le parallèle avec le concept d'*habitus*, telle une « loi immanente, déposée en chaque agent par la prime éducation, qui est la condition non seulement de la concertation des pratiques mais aussi des pratiques de concertation » (Bourdieu, 2000, p. 272) se fait aisément. Cela n'explique pas tout, puisque ces objets, quoique découlant de pratiques concertées, restent personnels et sacrés pour plusieurs femmes. Ils sont souvent dissimulés et on garde parfois le silence à leur propos. L'occupation de l'espace se situe dans un rapport synchronique et il peut être embarrassant d'être nez à nez avec ces objets vénérables à tout moment.

Dans la totalité des cas a été manifesté une croyance au "mana" de certains objets, ou du moins, été exprimé un respect pour la spiritualité autochtone, la culture, les traditions ou les croyances. Il existe, chez les informatrices, un sens de la reproduction culturelle. En même temps, des objets comme ceux qui servent à se parer lors de pow-wow ou à être utilisés lors de rituels participent à la formation et à l'expression de nouveaux liens sociaux. Dans son chez soi, une mémoire de ce qui a déjà été et de ce qui est prend place graduellement à travers les objets. En groupes, lors de fêtes, rituels ou dans l'espace communautaire, nous pouvons assister à des gestes qui contribuent à perpétuer certains aspects culturels autochtones.

Pour que l'identité de la nation soit bien vivante, la transmission des objets, mais aussi celle des savoir-faire, est primordiale. C'est un don que comptent bien offrir les femmes autochtones à leurs enfants. Encore là, il faut voir plus loin que le simple don et voir ce que celui-ci occasionne. Comme le décrit Fourcade : « Nonobstant le caractère éminemment personnel que revêt le processus d'un don pour la postérité, il faut y voir les traces d'un projet plus englobant qu'est la permanence - ou le maintien - de l'identité du groupe en contexte diasporique » (Fourcade, 2007, p. 394). Il y a aussi parfois une part de devoir social dans l'acte de conservation, surtout suivant une donation d'objets. Ceux-ci peuvent être conservés par défaut, sans que cela n'ait une grande importance immédiate, ils ne sont toutefois pas jetés et trônent dans les mêmes espaces que les objets patrimoniaux ou utilitaires. Andrée Gendreau, du Musée de la civilisation de Québec, s'interroge « pourquoi garder? » et conclut, en s'inspirant de Maurice Godelier, à l'obligation de faire circuler et de transmettre (Godelier, 1996, p. 28) ».

Il existe ainsi, dans l'entourage des informatrices, une dynamique d'échanges et de dons d'objets traditionnels destinés aux partages de croyances. Ce n'est pas la valeur monétaire qui fait le patrimoine, mais plutôt leur signification et leur diffusion, entraînant leur conservation. Par exemple, les objets artisanaux, les plumes et les coquillages sont jusqu'à un certain point remplaçables. Les informatrices les possèdent pour leur valeur culturelle et les usages spirituels qu'elles en font. Ils sont parfois utilisés dans le cadre de rituels (comme la purification), ce qui constitue des expressions de la vitalité de la culture immatérielle autochtone. La nuance entre matérialité et immatérialité est importante. La culture matérielle domestique autochtone affectivée est

surtout constituée de référence à des savoir-faire et des expressions culturelles qui témoignent d'un patrimoine immatériel<sup>50</sup>.

Même si les informatrices font parfois allusion à leur appartenance, à leurs nations respectives et communautés, leurs objets domestiques sont le vecteur d'une ascendance culturelle partagée, celle de la dimension spirituelle dans les cultures autochtones du Québec et, à un moindre niveau, de l'identité autochtone. Cette manifestation commune d'un intérêt pour la spiritualité et pour certains marqueurs de l'identité autochtone pourrait être constitutive d'un patrimoine immatériel intercommunautaire autochtone et d'une volonté de fédération en milieu urbain. Chez les femmes rencontrées, ce patrimoine immatériel se constitue d'une mémoire et de souvenirs, de gestes du savoir-faire, de rituels et de la spiritualité, de traditions et de vision d'avenir, et c'est ce qui est révélateur de l'identité contemporaine. La résolution de transmission intergénérationnelle du patrimoine est gage de reproduction de ce patrimoine. Cela laisse entendre que l'aspect immatériel de ce patrimoine intercommunautaire demeurera vivant aussi longtemps qu'une conjoncture sociale bien précise – celle qui permet à cette dynamique d'échange culturel entre des Autochtones de s'articuler en milieu urbain –, de même qu'une volonté d'affirmer son autochtonie, continueront d'exister. Et ce n'est pas parce que le passage de la terre ancestrale à la ville s'est effectué que cela sera oublié, même si le discours de la modernité se fait entendre par les nouvelles alliances qui revitalisent certaines pratiques. La séparation spatio-temporelle occasionnée par la migration initiale n'entrave pas l'affirmation d'un patrimoine vivant en milieu urbain. La notion de patrimoine varie selon l'importance accordée au passé, les préoccupations présentes et le regard porté sur l'avenir.

### **V.3.3. L'acquisition, l'utilisation et la conservation des objets vers une nouvelle socialisation**

En effet, les objets transitent beaucoup d'un endroit à l'autre, car ils sont reliés à des pratiques et à des souvenirs et chacun des contextes passés et futurs les imprègnent autant qu'ils déteignent sur leurs détentrices. Lorsqu'il investigate l'« interrelationalité » entre la société et sa culture matérielle associée, Daniel Miller cherche à évaluer les conséquences de l'énorme augmentation de l'industrialisation des produits, ainsi que de la production et de la consommation de masse (Miller, 1987, p. 2). Quoique le fait d'acheter des objets traditionnels (disques de musique, affiches, objets achetés dans les boutiques touristiques) traduise une volonté d'individualisation (Parrott, 2007, p. 305), les acquisitions témoignent d'une identité faite de relations bien concrètes. L'interrelationalité de l'installation en milieu urbain et des opportunités ainsi créées se

---

<sup>50</sup> Il est nécessaire de définir qu'« On entend par patrimoine culturel immatériel les pratiques, représentations, expressions, connaissances et savoir-faire – ainsi que les instruments, objets, artefacts et espaces culturels qui leur sont associés – que les communautés, les groupes et, le cas échéant, les individus reconnaissent comme faisant partie de leur patrimoine culturel » (UNESCO, 2003).

compose de la mémoire d'événements passés, des personnes et des histoires qui font sens dans une vie et permettent de se redéfinir dans une continuité avec l'objet en lui attribuant une valeur symbolique. Ainsi, un objet représentant l'ethnie achetée dans une grande chaîne de magasins en ville trouve sa place comme objet de l'espace domestique. Il peut s'agir d'un objet signe, d'une identité que l'on tient à se remémorer ou à signifier dans le nouveau milieu. L'existence d'une nouvelle interrelationalité est un élément de preuve de l'existence d'un patrimoine par la cohésion entre la culture matérielle relocalisée et partagée, peu importe le territoire.

Il est rarement question de segmenter le patrimoine en nations respectives. Dans son mémoire sur l'art autochtone, Marie-Ève Marchant exprime que « le fait de travailler à partir de ces éléments, définis par tous, comme appartenant à un patrimoine traditionnel Innu, Algonquins, Wendat, Ojibwae, Amérindien, Indien, Autochtone, est une façon de s'insérer dans une communauté quelle qu'elle soit, et permet de faire exister cette communauté et de la rendre pérenne ». Elle rappelle également que la transmission est un procédé fondamental pour qu'un ensemble d'éléments soit qualifiés de « tradition » (Marchand, 2008, p. 129). Chachaï a brodé sur sa *regalia* des symboles représentatifs de la culture attikamek. Ce vêtement appartient à de nouvelles pratiques culturelles qui réunissent toutes les nations. Les objets qu'elle possède s'accordent également avec la culture matérielle wendate, elle a un *chichikuei*, une crécelle utilisée lors des cérémonies en maison longue (Ill. C.X- 9)<sup>51</sup>. Chez Chachaï, une très vaste proportion des objets autochtones provient de donateurs divers, de la réserve d'origine ou de Wendake, ce qui en multiplie les vertus et accroît l'attachement qu'elle leur voue. Anita est aussi profondément attachée à plusieurs dons reçus durant toute sa vie. Les femmes autochtones interrogées ressentent le besoin de conserver les objets qui leur sont donnés, possiblement plus longtemps que leurs propres objets, ce qui peut être interprété à la fois comme une marque de respect et comme un besoin de préserver un héritage investi d'humanité. Dans cette perspective, certains dons peuvent être plus personnels que les objets décoratifs personnels eux-mêmes, achetés ou confectionnés artisanalement. Mais comme dans le cas du dessin d'une scène traditionnelle autour d'un tipi qu'a reçu Dany, ils rejoignent ultimement des thématiques autochtones. Karina est la seule Autochtone métisse interrogée, elle est québéco-montagnaise. Sa relation sociale avec le milieu communautaire s'inscrit dans le cadre d'un stage universitaire. Elle est également l'unique répondante à habiter un studio au moment des enquêtes. Lors de l'entrevue, elle nous a fait part de son hésitation à octroyer une place définitive dans son studio à un ensemble d'objets typiquement autochtones (calumet, collier de dents) qu'elle a reçus en cadeau plus tôt dans l'année. La seule personne qui manifeste une résistance face au réflexe de la « frontière ethnique » est Karina qui, volontairement, ne détermine pas où, dans son logement, vont les objets traditionnels, et qui semble s'en être

---

<sup>51</sup> « Certains objets associés à des images mythiques permettent d'entrer en rapport avec l'univers spirituel, tels les crécelles de peau et de corne pour guérir, et les tambours accompagnant des chants et des danses » (Dupont, 1993, p.37).

clairement détachée. Pour elle, les Autochtones du Québec deviennent une catégorie comparable aux Autochtones du Mexique, dont elle valorise pourtant les objets. Ainsi, se retrouve-t-elle à travers une réalité plus exotique, hésitante à l'égard d'une nationalité déterminée et mal définie. Ses études universitaires et son objectif clair de retour dans sa communauté pour y travailler la rendent possiblement plus critique face à sa propre culture.

Par contre – et cette exception vient nourrir notre réflexion sur la vie sociale des objets autochtones – elle possède dans sa décoration des objets autochtones du Mexique, qu'elle apprécie particulièrement, notamment un sombrero et un bibelot en forme de tortue (III. E.XIII- 9, 4). Elle éprouve un intérêt pour l'autochtonie des Mexicains et a voyagé au Mexique. Elle a aussi des statuettes africaines (III. E.XIII- 10) sans y avoir voyagé, tout comme Viviane qui a un totem africain qui provient de l'épicerie *Jardin Mobile*. Les matériaux et symboles lui rappelle sa propre culture. Viviane possède également quelques lampes berbères (III.A.VI- 10). Chez Maryse, des masques africains sont présents dans différentes pièces de son logis (III. A.V- 8, 12). Chez Maya, ces masques aux influences africaines sont au salon (III. A.III- 13). Ces objets « exotiques » sont le rappel d'une identité autochtone, ils sont le reflet d'une conscience aiguë de l'Autre ou d'une expérience de l'altérité porteuse d'un sentiment d'identité pour ces femmes.

En Amérique du Nord, il est connu que les Autochtones portaient des masques dans les cérémonies, généralement religieuses ou quasi-religieuses, mais aussi parfois dans des occasions à caractère social. La forme la plus simple de masque était préparée à partir de la tête d'un animal, comme le buffle, le cerf, ou le wapiti (White, 1913, p. 632). Les masques des Hurons et des Mohawks, fabriqués selon des règles particulières à chacun d'eux, intègrent et transmettent, aux porteurs et aux participants, les mêmes pouvoirs que possédaient les êtres surnaturels ou animaux personnifiés (Dupont, 1993, p. 37). Il serait alors légitime de se demander pour quelle raison les femmes ne présentent-elles pas des masques issus de leurs traditions dans ce cas. Il est probable que la rupture avec ces traditions d'un patrimoine immatériel dit payen par la religion catholique dominante, ait créé une distance.

Dans ce prolongement, Sylvie expose tous ses objets égyptiens ensemble en véridique collectionneuse (III. B.VIII- 4, 5, 6). Quoiqu'elles mentionnent les avoir acquis par goût, ces objets permettent de reconnaître une fascination pour les cultures ou pour une autre autochtonie dans celle déjà existante. Ils sont donc mis en valeur possiblement parce qu'ils forgent un sentiment d'identité encore plus grand, dépassant les frontières géographiques et culturelles connues. L'objet de différentes provenances ethniques tergiverse entre l'objet social créateur de nouveaux liens sociaux et l'objet signe qui produit du sens et signifie des valeurs dans le

contexte des intérieurs domestiques sans dépasser les structures cognitives.

La technologie rend le rôle de socialisation des objets visibles et permet à plusieurs femmes de rester en contact avec les proches restés en communauté. Ainsi, l'ordinateur a une fonction dans l'appartenance à la famille, voire même à la communauté d'origine et nation, car il permet par le biais de réseaux sociaux (principalement Facebook) de maintenir la communication. La télévision aussi, par le biais du Réseau de télévision des peuples autochtones RTPA<sup>52</sup>, constitue un lien à l'ethnie qui existe principalement dans l'intimité du foyer, nous confie Viviane. Les reportages lui permettent de refaire le contact avec des événements ou des lieux typiques de sa culture d'origine. Elle est grand-mère d'une petite-fille qui vit à Sept-Îles et elle peut la voir grandir via le logiciel Skype qui permet la téléphonie vidéo. Sans relativisme culturel, il pourrait paraître contradictoire que les réseaux sociaux aussi, quoique symptômes exacerbés de notre sociabilité moderne, jouent leur rôle important dans le maintien de l'identité autochtone et des relations.

Ainsi, les objets nouvellement choisis par les femmes témoignent d'un investissement social et mémoriel, soit le besoin d'entretenir une identité personnalisée autant que partagée, de la signifier au monde extérieur ou d'entretenir et de créer des relations et une mémoire multiple. Loin d'être allogène sur ces terres sur lesquelles elles ont déjà circulées, les femmes se réinsèrent par contre dans un milieu de densité humaine et industrielle. Grâce aux liens tissés et aux nouvelles opportunités, les individus recréent une appartenance plus large au groupe et trouvent des ressources nouvelles pour maintenir leur propre cohérence identitaire. Les lieux, le rapport aux objets et la nouvelle vie sociale apprivoisés s'inscrivent dans la continuité de l'identité. Cette correspondance entre l'identité personnelle et collective est un point de départ pour redonner un souffle dynamique aux pratiques et coutumes derrière les objets constitutifs du patrimoine personnel.

#### **V.4. Le patrimoine matériel domestique comme marqueur de l'identité**

À travers la réflexion que nous avons entreprise, il apparaît essentiel de revoir certaines de nos conceptions en lien avec la situation des femmes autochtones en milieu urbain. Il est étonnant, effectivement, de constater que certaines des femmes que nous avons rencontrées expriment leur nature autochtone prioritairement dans leur demeure et osent moins montrer ce qu'elles sont et s'afficher comme Autochtones lorsqu'elles se trouvent à l'extérieur de leur résidence. Le domicile devient donc en quelque sorte une enclave dans un monde qui, s'il

---

<sup>52</sup> Plus connu sous son acronyme APTN : Aboriginal People's Television Network en anglais, c'est une chaîne de télévision canadienne qui présente la réalité autochtone.

n'est pas totalement hostile, n'est pas non plus constamment sympathique à leur réalité de migrante. L'endroit le plus propice dans lequel peuvent librement s'exprimer ces femmes reste leur univers personnel, c'est-à-dire leur appartement, studio et maison ou encore, leur véhicule. C'est à cet endroit que se retrouvent les objets du patrimoine familial qui leur sont chers et c'est là qu'elles peuvent être pleinement elles-mêmes en toute familiarité. Une grande majorité des femmes rencontrées ont besoin d'affirmer leur appartenance, leur fierté et leur culture par la réappropriation de leur vécu. Le territoire quitté et les objets qui s'y rapportent semblent fragilisés. Ils sont exposés, conservés et l'on prévoit les léguer, tel une forme d'impératif, celui d'un devoir mémoriel ou d'un patrimoine familial qui permet de garder une trace de l'histoire. Ces objets dont nous avons discuté et que nous ont révélés les informatrices lors de nos rencontres possèdent un lien étroit avec leurs origines, les lieux qui les ont vu naître et grandir.

Il ne faut pourtant pas limiter ces personnes à ce qu'elles possèdent, ni les caractériser par le biais de ces objets qui leur tiennent à cœur et auxquels elles s'identifient si bien. Leur nature individuelle et collective n'est pas si éloignée de leur culture. En dehors du foyer, certains objets leur permettent de s'exprimer dans des contextes associatifs, par le port de bijoux et de vêtements traditionnels lors de rassemblements, ainsi que par l'exécution de rituels soutenus par les objets spirituels ou des symboles reconnus par une collectivité. De même, leur langue est un bagage dont elles ne sont pas prêtes de se défaire et qui implique la collectivité d'une manière plus directe. Bien que l'usage de leur langue maternelle amérindienne se soit détériorée par le contexte postcolonial, il s'agit d'un véhicule de la culture, tout comme le sont les objets auxquels on redonne vie par des pratiques.

Les Autochtones savent très bien se reconnaître dans ces objets traditionnels qui entrent dans leur patrimoine, mais ce n'est pas pour cette raison qu'il est nécessaire de les catégoriser. La culture autochtone ne se limite pas aux nations Autochtones. Nombreux sont ceux et celles qui possèdent des objets sans avoir de lien avec les peuples autochtones. Mais nul ne possède plus vaste attachement qu'elles à ces objets qui sont à la fois les témoins et les agents de leur culture et de leur appartenance à la nation autochtone. En fait, les multiples objets qui nous ont été présentés sont en étroite relation avec leur histoire, leur mode de vie, leurs traditions et leurs valeurs.

#### V.4.1. L'expression mémorielle retrouvée à travers les objets

Lors de nos rencontres avec les femmes autochtones, il nous a été possible de dégager des thèmes communs autour desquels nous pouvons regrouper les divers objets qui nous ont été montrés et qui viennent également préciser la nature de la relation que ces femmes entretiennent avec ces mêmes objets. Les thèmes les plus souvent rencontrés sont les suivants : perte, changement, souffrance, guérison, fierté, spiritualité, authenticité, don, modernité. Ces thématiques renvoient plutôt à l'objet qui est une mémoire que tantôt l'on exhibe pour garder ses histoires et ses réussites bien en vue, tantôt on cache pour camoufler des souvenirs plus difficiles. Les objets peuvent changer de statut et l'importance qu'on y accorde peut varier. On les garde souvent en signe de respect pour le donateur, la personne, l'époque ou l'événement qu'il rappelle.

Pour la plupart de ces femmes, les objets traditionnels autochtones sont porteurs d'une richesse que le premier venu ne peut deviner. Évidemment, lorsque l'un d'eux évoque la perte d'un être cher, la charge émotive reliée à cet objet est grandement accentuée. Pour certaines, l'objet sera témoin du changement qui s'est opéré dans leur vie; ou de la souffrance du départ; ou alors, celle éprouvée alors qu'elles résidaient au sein de leur communauté. Pour d'autres, l'objet porte l'emblème de leur guérison, car il leur a été remis par des parents ou amis alors qu'elles se trouvaient hospitalisées ou en convalescence, ou encore, car leur vie s'est améliorée en milieu urbain. Comme le rappelle la jeune Chachaï, concernant l'importance des objets autochtones par rapport aux objets usuels : « (...) ça dépend de la signification. Celui-là (en parlant de ses colliers), comme je t'ai dit, sa signification faut la respecter, ne pas le porter juste pour "flasher", chez les Autochtones y'a toute une signification pis je trouve que c'est important de ne pas mettre n'importe quoi. (...) C'est une forme de respect. Chez les Autochtones, c'est beaucoup le respect ».

Il y a de la « nostalgie » pour le territoire quitté, exprimée par certaines informatrices. Chez Chachaï, les bottes de fourrure qui ne se portent pas en ville entraînent des discussions animées sur les manières changeantes de les porter selon les lieux (III. C.X- 10). Caroline considère que l'authenticité artisanale de l'objet importe énormément. Elle achète uniquement chez des artisans autochtones. Viviane nous a déclaré encourager les siens, peu importe d'où ça vient. Par exemple, elle peut acheter un objet qui vient d'une Mohawk. Pour ses objets spirituels par contre, ce sont des dons, car la valeur qu'elle accorde à ces objets s'en trouve ainsi décuplée. Chachaï, de son côté, veut acheter des objets directement dans sa communauté d'origine. Les objets témoins ont donc besoin d'une authenticité pour pouvoir être appréciés par ces femmes. C'est le reflet de leur patrimoine, de leur mémoire, et ce sont aussi ces objets qui contribuent à affirmer leur identité, malgré la distance qui les sépare de leurs lieux d'origine.

La fierté était presque toujours présente lorsqu'elles nous parlaient de leurs objets. La spiritualité s'éveillait principalement lors de la présentation d'objets de nature spirituelle. En ce qui concerne l'authenticité, c'est un thème fort important, car pour la plupart de celles que nous avons rencontrées, il fallait que l'objet en question soit authentique (c'est-à-dire qu'il devait provenir d'un village autochtone ou avoir été fabriqué par un artisan autochtone) pour qu'elles leur accordent de l'importance et qu'elles puissent véritablement l'apprécier. Nous avons déjà laissé entendre que l'authenticité était trop malaisée à définir, attardons-nous à ce qu'en disait Fourcade qui le considère comme un trait caractéristique. « En effet, la valeur de l'article est corolaire à son lieu de fabrication et à la nationalité des producteurs qui ont laissé les traces du travail sur l'objet. La rencontre de l'artiste et la possibilité de choisir l'œuvre dans son atelier constituent un atout supplémentaire au caractère authentique » (Fourcade, 2007, p. 239). Il est vrai que la notion de traces compte mais dans notre cas, nous avons plutôt constaté que c'est la provenance de l'objet qui prime sur le contexte de sa fabrication, la nationalité ou les caractéristiques des matériaux. La plupart de ces éléments n'ont cependant pas fondamentalement besoin d'être reliés symboliquement à l'ethnie pour prendre sens. Nos femmes nous expliquaient rarement la signification spirituelle et cosmogonique de leurs objets rattachés à leur nation, mais plutôt de qui ils provenaient, ce qu'ils leur permettaient de garder en mémoire.

Il faut comprendre que la photographie peut devenir le support privilégié d'une réflexion sur la transmission et la mémoire intergénérationnelle. Si autant de femmes autochtones interrogées nous ont révélé disposer de photos de leurs aïeux, et compte tenu de l'importance qu'elles y attachent dans la plupart des cas, il est logique que ces photos soient des outils de transmission de leur mémoire. Bien que ces photos représentent des personnes chères qui sont désormais disparues, la perte a été dépassée, et c'est à présent tout ce que leur rappellent ces photos – les bons moments, les espaces qui les ont vu grandir – qui se trouve transmis par ces représentations du passé. L'image est transcendée. Elle n'a pas changé, mais la perception que son propriétaire en a, oui.

Pour pousser plus loin la réflexion autour de la thématique du deuil reliée aux objets traditionnels autochtones, il nous apparaît essentiel de rappeler les paroles de Tornatore. Ce dernier nous montre à l'œuvre le double travail du deuil et du souvenir en situation de perte alors qu'il dresse des portraits autour du patrimoine industriel de la « Lorraine sidérurgique ». Il affirme, en parlant des photographies, que « Pour faire son deuil il faut intérioriser la perte. Pour soutenir la mémoire, il faut la déposer dans les objets » (Tornatore, 2007, p. 18). Si l'on donne un exemple de notre corpus d'objets, les lampions sont la preuve que l'endeuillé a participé à des funérailles, du moins qu'il a été rejoint dans une démarche de commémoration du défunt, contribuant à la prise de conscience de la perte de quelqu'un. L'objet alors acquis marque cette démarche intérieure d'acceptation et permet de conserver la mémoire, tel un rappel.



Ce qui est vrai pour les photos peut également s'appliquer en ce qui concerne les objets spirituels. Les objets spirituels entretiennent de la mémoire en conscience avec la rupture du passé, ce qui décrit bien la situation d'entre-deux dans laquelle se trouvent les femmes autochtones rencontrées en milieu urbain. Un pied dans le monde de leurs ancêtres, un autre dans le monde qui est maintenant. Elles luttent pour leur culture face à la modernité, puisant dans leur quotidien l'affirmation constante de leur culture contemporaine. Vivre en ville pour une Autochtone, ce n'est pas vivre la même réalité que celle d'un(e) « blanc(he) ». À cet égard, Simard insiste sur le fait que l'image de l'Autochtone – en harmonie avec la nature et spiritualiste – s'érige comme l'envers du blanc, en tant que « repoussoir symbolique de la modernité » (Simard, 2008, p. 23). Le rôle de l'Autochtone, et à plus forte raison de la femme autochtone, sera donc inlassablement de perpétuer la culture, leurs valeurs, leurs traditions. Il nous semble en effet prévisible qu'une fédération tout entière se dresse pour éviter l'assimilation qui est la conséquence de certaines politiques et lois des gouvernements depuis des siècles. Cela ne signifie pas qu'elles se refusent à la modernité puisque les traditions se réinventent et s'adaptent aux réseaux de la ville, ni qu'elles transmettent leur patrimoine uniquement pour cette raison, tel que ses valeurs bien présentes dans leurs récits nous le démontrent. La thèse postcolonialiste de Simard ne serait donc pas complètement fondée, puisqu'il y a une plus grande volonté de transformation et d'adaptation à la modernité que de déni et de fixation.

#### **V.4.2. Récit, identité et requalification patrimoniale**

Toutes les femmes autochtones que nous avons rencontrées nous ont fait part de leur existence, de comment elles vivaient dans leurs villages, de leur cheminement et de ce qu'elles sont à présent. Chacune nous a raconté son histoire, avec plus ou moins de détails. Il est clair que dans le cas de notre étude, nous pouvons également affirmer que le parcours de vie des femmes autochtones a considérablement influencé la nature de la relation qu'elles entretiennent avec les objets qu'elles conservent. Il est facile de constater que celles qui ont vécu plus de difficultés étant jeunes ou qui ont désiré couper tous les ponts avec leur passé ont presque renié ces objets, alors que les autres leur vouent un attachement tout particulier. Cela est vrai surtout pour les objets qui proviennent de la famille, car la signification rattachée à ces objets est encore plus importante. Ils sont les éléments matériels du patrimoine privé qui prend un sens différent selon l'histoire des femmes et leur insertion dans le milieu urbain. Les savoir-faire dont ils sont issus laissent parler les générations précédentes avec lesquelles les informatrices renouent. Le milieu urbain permet même l'apprentissage et la transmission de savoir-faire à la base de certains objets entre les nations.

Bien que certaines femmes autochtones rencontrées aient quitté leur communauté depuis belle lurette et en ont des souvenirs mitigés, elles conservent bien en évidence, pour la plupart, les objets qui proviennent de ces lieux ou qui le leur rappellent. Elles les gardent tout près d'elles et se les sont appropriés. Plus encore, lors de nos entretiens avec les femmes autochtones, alors que nous discutons de leurs objets et de leur décor, nous avons pu constater que toutes les informatrices participent à la conservation de la mémoire en aménageant leur domicile. Nous sommes amenée à penser qu'elles reconstruisent même leur identité, consciemment ou inconsciemment, en en parlant.

Nos entrevues avec les femmes autochtones nous ont permis de réaliser que les objets qui ont de l'importance pour elles font partie intégrante de leur histoire. Entre la mémoire collective et leur histoire individuelle, elles se sont trouvées une voie pour continuer à s'exprimer, à se raconter, pour parvenir à construire leur identité et la maintenir bien en vie. La tension entre les représentations collectives et l'expérience propre à chacune est créatrice de l'identité.

À travers la constitution d'un décor, par les multiples choix qu'il sous-tend et les rituels qui s'y déroulent, les informateurs dévoilent des projets, des appartenances, des engagements, des croyances et des expériences. Il ne faudrait cependant pas croire que l'image façonnée par les informateurs est linéaire. Au contraire, les objets enseignent, bien plus que les mots, des récits de vie. Il n'y pas qu'une seule appartenance, mais un assemblage transnational convoqué dans les multiples références au pays, aux anciennes terres de résidence, aux divers organismes diasporiques et à la famille (Fourcade, 2007, p. 368).

Dans la fabrication de leur identité, les objets sont donc d'une aide précieuse. Ils aident à préciser ce qui réside d'abord dans la mémoire, à surmonter l'isolement et à se dépasser et à vaincre l'instabilité de leur identité en mouvance. Nous ne parlons pas ici simplement d'identité individuelle, mais de celles de différentes nations.

L'importance de ces procédés sociaux peut sembler démesurée, pourtant c'est un élément qui compte beaucoup plus qu'il n'y paraît et qui se déroule de façon inconsciente. Dès l'enfance, l'investissement dans les objets permet de se fixer des repères identitaires et d'interagir progressivement dans la distinction et l'assimilation de sa propre appartenance avec son environnement, spécialement en milieu urbain, où la prise de contact avec l'extérieur constitue un changement aux facettes multiples avec des remises en question identitaires.

Nous ne pouvons nier que l'évolution et la grandeur de la nation autochtone soient intimement reliées à ses actions, à son travail de conservation et à la renaissance de ses aspirations. L'identité autochtone en général, autant que l'identité de chacun des membres de la nation, a besoin d'être retrouvée, que ce soit en ville ou dans la communauté. Pour que l'identité soit bien définie, il faut que le sentiment d'appartenance soit bien présent. C'est aussi un élément que favorise l'utilisation des objets.

Les objets ont donc une importance beaucoup plus significative que nous pouvions l'imaginer. Ils servent à transmettre et à construire une identité qui pourrait autrement s'effriter, s'oublier et ce, autant au niveau individuel que collectif. L'objet est bien plus qu'un objet, c'est un témoignage, une reconnaissance, un don du passé pour l'avenir. Ainsi, les objets peuvent représenter des instruments de construction d'une identité, aussi bien au niveau individuel que collectif, mais davantage lorsque l'identité se forge aussi sur eux.

Alors que nous aurions pu croire qu'ils pouvaient être considérés comme patrimoine, nous avons finalement réalisé que ce sont des agents actifs, participatifs d'abord et avant tout. Ils soutiennent mémoriellement les nombreuses relations dans la société d'accueil. Comme ils sont en réappropriation dans un nouveau contexte, ils sont en quelque sorte en constant processus de relance du patrimoine, s'alliant avec les espaces urbains pour reforger la tradition et la maintenir, non pas sans une allégeance sociale et politique.

Selon cette logique, il semble donc que la patrimonialisation de certains objets entraîne d'autres: au cours du processus, des objets d'abord considérés plus banals et quotidiens sont en mesure d'être requalifiés. À cet effet, les objets collectés sont documentés par des entretiens qui permettent de les reconnaître, car ils deviennent objets de discours, une valeur d'échange symbolique. Nous avons d'ailleurs pu constater à quel point certains objets que nous jugions culturels étaient banalisés par certaines de nos répondantes, alors que d'autres ne leur venaient à l'esprit qu'après une longue discussion et pouvaient être considérés comme leur patrimoine familial.

Bien que nous ne l'ayons pas toujours clairement évoqué, le thème de la survivance est omniprésent dans le rapport entre les femmes autochtones et leurs objets tant signes, mémoires que sociaux. Mais cette survivance dont il est question dans les récits, n'échappe pas au pluralisme, aux tensions entre homogénéisation et spécificité, entre mémoire collective et ouverture à l'autre. Et toutes ces tensions se résolvent intellectuellement plus que matériellement, dans la célébration du métissage, de l'échange et de l'intercommunautarisme.

## CONCLUSION

Ce mémoire découle de notre fascination pour les usages et les sens de la culture matérielle dans l'espace domestique. L'approche critique du post-colonialisme et la démarche d'ethnopsychanalyse nous ont été d'un recours incontournable afin de jeter les bases d'une analyse approfondie, pluridisciplinaire et objective des aspects du quotidien de l'identité culturelle et du patrimoine matériel d'une population de femmes autochtones de la ville de Québec.

Cette étude n'avait pas la prétention de faire une analyse exhaustive des théories de l'identité culturelle et du patrimoine. Elle se voulait plutôt l'esquisse d'une réflexion critique et scientifique sur les liens entre le patrimoine domestique, la mémoire et l'identité à partir d'une étude des objets domestiques de femmes autochtones en milieu urbain. Nous avons pu constater, que les manifestations identitaires sont le produit de rencontres et de la conciliation de différentes appartenances, soit à soi et à la collectivité, à la réserve et à la ville, au monde traditionnel et à la modernité, au monde autochtone et au monde tout court.

Le matériel de décoration des maisons autochtones a une valeur sociale et une valeur personnelle qui dévoilent certaines facettes de l'identité culturelle. Il témoigne aussi de la valorisation de certaines activités de groupe et de phénomène de gratification sociale, et affirme l'appartenance au territoire et à l'autochtonie. Ainsi, on pourrait penser qu'une plus grande considération et une mise en valeur des éléments plus importants de ce patrimoine peuvent servir de motivation, voire de pilier central à la reconstruction culturelle chez les individus qui en sont détentrices. Cette motivation évoquerait moins l'excès et le consumérisme que l'affirmation de l'individu dans ses ambitions collectives, ambitions qui transcendent le quotidien et s'ouvrent sur un univers immatériel. Mais bien plus qu'un prestige ostentatoire, le matériel de décoration — même dans le cas où il provient de la culture industrielle, occidentale ou allochtone — a une valeur symbolique et arbitraire, reliée aux besoins sociaux et culturels enracinés dans la mémoire.

Notre étude a démontré qu'un nombre élevé de facteurs sont à considérer dans l'étude de l'identité autochtone en milieu urbain, tels que la valorisation ou non des objets, la marchandisation, le métissage identitaire, la patrimonialisation.—Le caractère subjectif de l'acte de mettre en scène et de la volonté d'affirmer son identité nous a incité à étudier la culture du groupe des femmes autochtones en milieu urbain de Québec pour ce qu'elle est, et non pour ce qu'elle pourrait représenter en tant que modèle appliqué ailleurs ou à plus grande échelle. La variété de ce que nous avons appelé plus haut les conjonctures sociales en milieu urbain

laisse également présager plusieurs façons d'être autochtone, selon les institutions impliquées dans la rencontre de plusieurs individus autochtones. Savoir quelle est la part de mise en scène politique dans les objets domestiques découle en quelque sorte du paradoxe, puisque comme nous le disions, une partie de cette auto-identification est inconsciente, bien ancrée dans la mémoire. Cependant, cette notion d'urgence dans la nécessité d'affirmer une identité collective, qui revient souvent dans les réflexions de Spivak et de Bhabha à propos d'essentialisme (Basto, 2008), ne s'est pas avérée présente chez nos informatrices. Nous n'avons pas eu cette confirmation que les femmes se définissaient par la culture matérielle en réponse à des pressions directes du milieu urbain. Dans leur cas, il y a plutôt lieu de s'intéresser aux circonstances qui les amènent à se rencontrer elle-même et leur culture à travers les objets du quotidien et à entretenir leur relation sociale par l'entremise de leurs croyances et de leurs nouveaux moyens. En effet, Jean-Jacques Simard parle de la modernité comme d'une période où « beaucoup d'humains se sont trouvés comme placés en décalage par rapport à la culture qu'ils avaient reçue en héritage, comme devant quelque chose de contingent, discutable, transformable » (Simard, 2004, p. 68).

Le contexte socio-historique du colonialisme a été un aspect transversal considéré afin de mesurer l'impact des différentes oppressions sur le processus de migration des femmes autochtones. Cette analyse historique a été importante à l'élaboration de la démarche scientifique en regard à la problématique de la construction identitaire en milieu urbain. Au Québec, la présence autochtone dans les villes constitue un phénomène récent, une classe intermédiaire perçoit la ville différemment, s'y adapte et présente des transformations plurielles. Les facteurs instigateurs du mouvement des peuples autochtones vers les zones urbaines identifiées sont le désir de poursuivre des études, l'accès aux soins de santé et les services urbains. Nous pouvons établir le fait que si les femmes autochtones qui déménagent en ville le font pour mieux combler des besoins vitaux, elles y découvrent de nouveaux réseaux et une nouvelle manière de partager leur identité qui semble se distinguer très positivement de la vie en communauté fermée ou en réserve.

Il a été ensuite question de décrire rigoureusement le cadre méthodologique et le déroulement de l'étude terrain, soit l'observation participante, les récits autobiographiques, englobant la migration, de lieu et d'objet. S'en est suivie la description historique du milieu et celle de notre population étudiée. Nous avons présenté les quatorze répondantes et nos observations sur leur intégration, tant par la transition du matériel que des lieux, en comparant les facteurs de la migration aux informations issues de la littérature. Certaines questions ne sont toujours pas résolues puisque nous n'avons pas fait spécifiquement une étude sociologique sur le milieu autochtone de la ville de Québec. Toutefois, à travers les expériences de ces femmes autochtones en milieu urbain, des tendances ressortent assez nettement. Ces femmes ne veulent pas perdre ce qu'elles sont et usent de créativité et d'interconnexions, même si elles résident maintenant dans un environnement

qui est très différent de celui qui les a vues naître. Nous pouvons donc affirmer, qu'à travers les personnes rencontrées, nous avons constaté une identité plus actualisée en constante évolution, une identité qui se mobilise pour s'établir une fois pour toutes. Nous avons pu voir chez nos différentes répondantes une panoplie d'objets traditionnels qui évoquent leur passé et leur culture. Souvent, ceux-ci se retrouvaient dans un certain désordre, lequel était souvent accentué par le manque d'espace dont souffrent souvent les personnes qui vivent en appartement. Leur statut comme patrimoine est certain, et tributaire de la manière de les exposer. On peut vouloir les protéger, les cacher, les exhiber aléatoirement. Grâce à des observations au cours de notre recherche, nous pouvons constater que les objets représentent donc une redistribution matérielle de l'identité et de la valeur accordée à des souvenirs ou à des relations sociales, à travers l'environnement de l'informatrice.

Nous n'aurions pas pu prétendre, au début de notre analyse, que les objets détenus par les femmes autochtones pouvaient, même en milieu urbain alors qu'elles sont éloignées de leur communauté, jouer un rôle aussi important, entre l'oubli, parfois le déni, et la réappropriation de souvenirs. Sans l'apport de l'ethnologie de l'espace domestique et des prédécesseurs dans l'analyse des courants de la culture matérielle, il aurait été difficile de déceler la grandeur de l'apport de ces objets souvent tout simples dans la construction de l'identité d'un individu, témoignant pour sa nation ainsi que vers une fédération au quotidien.

Les objets conservés par ces femmes autochtones expriment ce qu'elles sont ou ce qu'elles souhaitent être. Par exemple, Karina affirme une appartenance avec ses affiches ethniques, de même que Sarah et Céline par les vedettes de la scène rock ou de hockey tapissant les murs de leurs chambres. Nous avons observé que parfois les représentations choisies par les femmes pour décorer leurs intérieurs ont été plus directement liées à des images numériques romancées, pour ne pas dire essentialisées, d'Amérindiens les cheveux dans le vent entouré de plumes, de cuir, de la faune et de la flore. Il va sans dire que dans le cas qui nous concerne, les photographies ont aussi leur place de choix dans les objets exposés, ou du moins conservés, par les femmes autochtones que nous avons rencontrées. C'est une part très importante de leur patrimoine et donc ce sont des objets qu'elles souhaitent à leur descendance. Il en va de même pour les objets traditionnels, artisanaux et rituels. En ce qui concerne les objets rituels, nous avons remarqué que souvent ce sont ceux qui sont les moins exhibés, peut-être parce qu'ils sont plus personnels, et ils sont ainsi réservés pour les occasions.

La catégorie des objets ethniques regroupe donc un ensemble hétéroclite d'artefacts ayant pour trait commun de marquer les moments charnières du cycle de vie des individus. Les tortues ou les figurines que

collectionnent Viviane et Evangéline, leur rappellent divers moments de vie et des situations marquantes. En ce qui concerne la valeur accordée à ces objets, il est surtout important de retenir que ce qu'estiment les femmes autochtones n'est pas relié au coût réel en valeur monétaire de l'objet, ni même à son mode de production. Il n'est pas une nécessité que l'objet ait, aux yeux de sa propriétaire autochtone, une réelle valeur monétaire.

Il ne faut pas omettre que les objets issus des pratiques traditionnelles sont les témoins d'un savoir-faire qui n'est pas prêt de se perdre. Parmi les principales pratiques retrouvées, les savoir-faire les plus éloquents, nous avons les œuvres d'art et l'artisanat, comme les capteurs de rêves, les broderies, la maroquinerie et les costumes de cérémonie, la gastronomie et la production musicale. Ces éléments sont liés surtout à l'oralité, les pratiques corporelles et la transmission de savoir-faire qu'elles maîtrisent suffisamment pour le reproduire dans le contexte de la ville.

Force est de constater que les femmes autochtones que nous avons rencontrées partagent un patrimoine culturel immatériel similaire, en plus d'un patrimoine matériel intergénérationnel plus spécifique. Suite à cette idée, et comme nous savons que ces femmes proviennent de communautés diverses et se sont rencontrées à l'intérieur de l'espace communautaire autochtone de Québec, nous pouvons constater que ce qu'elles ont en commun est un patrimoine autochtone immatériel intercommunautaire. En d'autres termes, il s'agit d'un patrimoine immatériel qui ne serait donc pas exclusif à une nation, mais partagé entre elles, du moins, chez les Autochtones urbains gravitant autour de réseaux communautaires similaires. Il témoigne donc d'éléments identitaires partagés. Le patrimoine matériel, à notre perception, est davantage intergénérationnel et comporte plus souvent des références à la nation d'origine par l'évocation de souvenirs, mais aussi de préférences culturelles et dans l'articulation du discours à leur propos. Il fait donc souvent référence à la mémoire et l'identité collective.

Nous aurons découvert que non seulement nous pouvons parler d'une transition d'un patrimoine personnel vers un patrimoine collectif, mais aussi de l'importance du patrimoine immatériel investi de mémoire et d'identité. Les liens sociaux existant entre les collaboratrices expriment l'existence de hasards et d'accommodation culturelle à travers la socialisation, occasionnée par le contexte des migrations urbaines et de la création de réseaux communautaires. Ces rencontres permettent de faire vivre des éléments communs de la culture autochtone de chacun. Dans un mode de plus en plus caractérisé par la mobilité, les Autochtones urbains témoignent d'une continuité avec leur histoire et traditions culturelles dans leurs migrations. Nous pouvons maintenant répondre à notre question de départ par l'affirmative puisqu'effectivement, l'étude des

intérieurs domestiques autochtones permet non seulement de démontrer l'existence d'une identité autochtone contemporaine en lien avec la mémoire individuelle et collective, mais également celle d'un patrimoine collectif immatériel intercommunautaire.

Nous observons que le post-colonialisme implique justement une ouverture ontologique à l'étude des identités culturelles étant définies comme multiples, changeantes, voire instables, elles sont fondamentalement hybrides et donc toujours en mouvement. Nous pouvons élaborer que les identités postcoloniales des femmes autochtones en milieu urbain sont élaborées à partir des interactions entre les types d'identité rencontrés (personnelle, familiale, culturelle, ethnique, communautaire, urbaine, nationale) ainsi que des rapports sociaux de genre, de classe, de race et de la discrimination ou du racisme inhérents aux structures de la société coloniale.

Nos observations n'ont pas permis de confirmer la présence significative de métissage patrimonial, identitaire ou mémoriel entre les Autochtones et allochtones. Le métissage semble davantage s'effectuer entre les différentes nations, selon le réseautage social, quoique les autochtones soient intégrés à la société francophone. Ce phénomène se rapproche plutôt de celui de la fédération. Les objets sont des témoins dans le discours du propriétaire qui témoigne de ce qu'il sait de ses objets. Ils sont « signes » lorsqu'une analyse sémiotique peut en être faite facilement en considérant le contexte domestique où se situe l'objet. Ils sont sociaux dans le cas où ils démarquent les rapports dans la famille ou dans la maison. Ils sont mémoires lorsqu'ils sont regardés globalement comme structurant la mémoire individuelle et collective.

Dans cette perspective, le patrimoine des femmes autochtones est tributaire de filiations familiales, il peut être reconnu par une collectivité et nécessite d'être réapproprié dans le contexte de mobilité et d'interculturalité. Apprendre à s'adapter au mode de vie urbain ne signifie pas que se transforme fondamentalement le soi qui a été socialisé par le milieu autochtone. Les mémoires, les savoir-faire, les valeurs et les objets domestiques maintiennent certains de leurs sens d'origine, tout en prenant souvent de nouveaux sens lors de la recontextualisation culturelle. Cela signifie que les femmes autochtones apprennent à acquérir de nouvelles connaissances afin d'agir et de fonctionner dans des contextes hors de leur choix ou de leur contrôle au sein de la culture dominante. L'accumulation de ces savoir-être ne signifie pas qu'elles sont assimilées ou qu'elles perdent leur patrimoine autochtone de vue. Cependant, la dépossession des objets d'importance culturelle, l'éloignement des traditions culturelles, les inégalités sociales, les préjugés et la discrimination ont contribué aux difficultés rencontrées par les femmes autochtones dans les milieux urbains.



Les femmes autochtones ne voient pas seulement les événements et les objets différemment; elles se perçoivent dans le monde comme des personnes de manières très différentes. Les objets qu'elles possèdent ne représentent pas seulement leurs intérêts personnels, mais témoignent également d'une importance accordée à leur environnement, à leur famille ainsi qu'à leur communauté. Comme le disait Lucille Guilbert, « c'est à travers les relations interpersonnelles, que ce soit en contexte institutionnel ou en contexte des interactions quotidiennes et informelles, que se négocient concrètement l'intégration et l'adaptation de chacun. » (Guilbert, 1997, p. 33). Ainsi, la vie des femmes autochtones en milieu urbain fait partie de leur histoire politico-culturelle et favorise l'émergence d'une nouvelle culture tant matérielle que sociale. Cette expérience culturelle mixte façonne leurs pratiques sociales conscientes et inconscientes de la vie quotidienne et se répercute sur leurs perceptions jusque dans le monde matériel.

À travers toutes ces conceptions diverses qui nous font voir les objets des femmes autochtones que nous avons rencontrés sous un nouvel angle et le constat de l'état de la relation matérialité-identité à laquelle nous sommes parvenu, une vérité demeure : ces femmes continueront encore pour un temps à se réaliser et à s'épanouir, à perpétuer leur identité, leur culture, leur patrimoine, à travers les objets mais aussi, à travers elles-mêmes. Ainsi, les luttes d'objets deviennent des luttes d'identités infléchies par le pouvoir, mais dont les résultats ne sont jamais déterminés à l'avance. Ce qui semble fixé pour un moment ne l'est pas éternellement, car l'équilibre demeure fragile, vulnérable au temps qui passe et aux idées qui changent, aussi bien individuellement que collectivement. L'activité économique, la nouveauté urbaine, les réseaux sociaux forgent une identité qui ne repose plus seulement sur ce dont les femmes ont hérité.

Il faut reconnaître qu'il s'est créé dans la communauté autochtone urbaine, autant entre les femmes interrogées qu'en relai avec leurs lieux d'origine, un véritable réseau d'échange, de vente et de transmission d'objets les plus diversifiés, entraînant des requalifications patrimoniales. Il serait intéressant d'approfondir sur ces réseaux d'échange d'objets et de reconstruction de l'histoire et de l'identité afin de savoir s'il s'agit d'un phénomène surtout urbain de même que s'il s'opère d'une manière active incluant toute la société d'accueil en plus de favoriser un phénomène de fédération autochtone.

Il serait intéressant de refaire l'étude avec un échantillon plus grand et qui prend en considération les femmes qui ont immigré récemment, celles qui vivent en milieu urbain depuis quelques années et celles qui y sont depuis plus de dix ans. Les hommes, quoique moins nombreux, pourraient être intégrés à l'étude. De plus, les études et les recherches futures devraient chercher de nouvelles façons de représenter et de comprendre le discours dans le contexte de la vie sociale des femmes autochtones en milieu urbain. Elles devront également

se concentrer sur l'effet des politiques coloniales, telles que les écoles résidentielles (pensionnats) sur les populations autochtones et le phénomène de migration et d'intégration au milieu urbain.

Le phénomène de nouvelle proximité à la ville pourrait être davantage étudié, afin d'évaluer non pas seulement le changement de statut des objets dans des intérieurs domestiques et dans les discours, mais également, leurs trajectoires et la perception changeante et les pratiques de consommation à leur propos dans le milieu urbain. L'influence de la proximité des services et l'adaptation en général aux rythmes de la vie urbaine des femmes autochtones pourraient être comparées à celle des familles et femmes allochtones qui ont vécu la transition de la vie rurale à la vie urbaine.

Le repli culturel que vivent parfois les femmes autochtones aurait intérêt à servir de point de comparaison à propos des mécanismes d'adaptation des immigrants de nations diverses, afin de mieux cerner les aspects socio-économiques du phénomène de la migration et de l'interculturalisme au Québec.

## BIBLIOGRAPHIE

- AFAC (Association des Femmes Autochtones du Canada). (s.d.). Fiche: Causes premières de la violence envers les femmes autochtones et répercussions de la colonisation. [En ligne] [http://www.nwac.ca/files/download/NWAC\\_3F\\_Toolkit\\_f.pdf](http://www.nwac.ca/files/download/NWAC_3F_Toolkit_f.pdf)
- Al-Azmeh, A. (2003). Une question post-moderne. Dans T. Nadia (dir.), *Les mots du monde: l'identité* (p. 11-24). Paris: La Découverte.
- Appadurai, A. (1990). Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. *Theory, Culture & Society*, 7, 295-310. DOI: 10.1177/026327690007002017. [En ligne] [http://www.unc.edu/~jbecks/comps/pdf/appadurai\\_disjuncture.pdf](http://www.unc.edu/~jbecks/comps/pdf/appadurai_disjuncture.pdf)
- Audet, B. (1990). *Avoir feu et lieu dans l'île d'Orléans au XVII<sup>e</sup> siècle: étude de culture matérielle*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Bachelard, G. (1957). *La poétique de l'espace*. Paris: PUF.
- Barbeau, M., et Beaucage, P. (1994). *Mythologie huronne et wyandotte: Avec en annexe les textes publiés antérieurement*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal.
- Barbeau, M. (1950). *Totem Poles: According to Crests and Topics. Vol.1*. Ottawa: Dept. of Resources and Development, National Museum of Canada.
- Barthes, R. (1985). *L'aventure sémiologique*. Paris: Éditions du Seuil.
- Basile, S. (2012). *Lignes directrices en matière de recherche avec les femmes autochtones*. Québec: Femmes autochtones du Québec Inc. [En ligne] <http://www.faq-qnw.org/fr/publications/lignes-directrices-en-mati%C3%A8re-de-recherche-avec-les-femmes-autochtones>
- Basto, M-B. (2008). Le Fanon de Homi Bhabha: Ambivalence de l'identité et dialectique dans une pensée postcoloniale. *Tumultes*, 31(2), 47-66. [En ligne] [http://www.cairn.info/zen.php?ID\\_ARTICLE=TUMU\\_031\\_0047](http://www.cairn.info/zen.php?ID_ARTICLE=TUMU_031_0047)
- Baudrillard, J. (1968). *Le système des objets*. Paris: Gallimard.
- Baussant, M. (2006). *Du vrai au juste: la mémoire, l'histoire et l'oubli*. Québec: Presses de l'Université Laval.
- Beaulieu, A. (1997). *Les autochtones du Québec, des premières alliances aux revendications contemporaines*. Québec: Editions Fides.
- Beaulieu, A., Gervais, S., et Papillon, M. (2013). *Les Autochtones et le Québec: Des Premiers Contacts au Plan Nord*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal.
- Belkhamza, S., et Darras, B. (2006). Culture matérielle et construction de l'identité culturelle. Discours, représentations et rapports de pouvoir. Dans B. Darras (dir.) *Etudes Culturelles & Cultural Studies* (p. 201-212). Paris: L'Harmattan.

- Berque, A. (2000). *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*. Paris: Belin.
- Bertaux, D. (2005). *L'enquête et ses méthodes: Le récit de vie*. Paris: Armand Colin.
- Bergeron, Y. (2005). Naissance de l'ethnologie et émergence de la muséologie au Québec (1936-1945). De l'"autre" au "soi". *Rabaska: revue d'ethnologie de l'Amérique française*, 3, 7-30. DOI: 10.7202/201707ar. [En ligne] <http://id.erudit.org/iderudit/201707ar>.
- Bergeron, Y. (2004). Robert-Lionel Séguin (1920-1982): une triple trajectoire. *Ethnologies*, 26(2), 107-138.
- Bergeron, Y. (1987). *L'Ethnologie au Québec*. Québec: Ministère des Affaires culturelles
- Bernard, L., Chang, L-A., et al. (1997). Présenté selon le Système de classification des collections historiques de Parcs Canada. Dans *Dictionnaire descriptif et visuel d'objets* (Vol. 1, 281p.). Ottawa: Parcs Canada.
- Bhabha, H. K. (1991). *The Location of Culture*. NewYork: Routledge.
- Bogliolo Bruna, G. (2013). Survivance, mémoire et identité: conversation avec l'ethnohistorienne Joëlle Rostkowski. *Anuac*, 2(2), 127-134.
- Bonnot, T. (2002). *La vie des objets: d'ustensiles banals à objets de collection*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Boudreault, P. W. (1995). Identités collectives des nations amérindiennes et partage du territoire au Québec. De l'État moderne au syncrétisme contemporain. *Espaces et Sociétés*, 82-83, 93-122.
- Boudreault, R. (2003). *Du mépris au respect mutuel: Clefs d'interprétation des enjeux autochtones au Québec et au Canada*. Montréal, QC: Éditions Écosociété.
- Bourdieu, P. (2000). *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris: Editions de Seuil. [En ligne] <http://sspsd.u-strasbg.fr/IMG/pdf/habitus.pdf>
- Breuneval, A. (2013). Les enjeux de la patrimonialisation contemporaine (Mémoire de maîtrise en Arts interdisciplinaire en études du tourisme, Institut Universitaire Kurt Bösch). [En ligne] [http://doc.rero.ch/record/209076/files/Memoire\\_MIT\\_Breuneval\\_Alexia.pdf](http://doc.rero.ch/record/209076/files/Memoire_MIT_Breuneval_Alexia.pdf)
- Brouillette, A-A. (2011). Et si on poursuivait la discussion ? Le croisement des savoirs scientifiques et autochtones. *Revue Développement Social*, 11(3), 12-14. [En ligne] [http://www.mediak.ca/Data/Sites/1/SharedFiles/pdf/v11\\_no3\\_fev2011.pdf](http://www.mediak.ca/Data/Sites/1/SharedFiles/pdf/v11_no3_fev2011.pdf)
- Brun, P. (2003, novembre). Le récit de vie dans les sciences sociales. *L'écriture de la vie* (Dossier No. 188). [En ligne] <http://www.revue-quartmonde.org/spip.php?article62>
- Camilleri, C., et al. (dir.) (1990). *Stratégies identitaires* (4<sup>e</sup> éd). Paris: Presses Universitaires de France.
- Caron, C-I. (2007). Patrimoine, généalogie et identité: la valorisation de la mémoire familiale au Québec et en Acadie au XX<sup>e</sup> siècle. *Enfances, Familles, Générations*, 7, 32-34. DOI: 10.7202/017785ar. [En ligne] <http://nelson.cen.umontreal.ca/revue/efg/2007/v/n7/017785ar.html?lang=es>

Cercllet, D. (1998). Sentiment de rupture et continuité dans le récit patrimonial. Dans F. Laplantine, J. Lévy, J.B Martin et A. Nouss (dir.), *Récit et connaissance* (p. 89-107), Lyon: Presses Universitaires de Lyon.

Chabot, M., Lévesque, C., et INRS-Urbanisation, culture et société. (2001). *Les savoirs des autochtones: contribution à l'état des connaissances*. Montréal: Université du Québec (Institut national de la recherche scientifique –Urbanisation).

Charbonneau, A., et Turgeon, L. (dir.) (2010). *Patrimoines et identités en Amérique française*. Québec: Presses de l'Université de Laval.

Chevallier, D. et Morel, A. (1985). Identité culturelle et appartenance régionale : quelques orientations de recherche. *Terrain*, 5, 3-5. DOI: 10.4000/terrain.2878. [En ligne] <http://terrain.revues.org/2878>

Choay, F. (1992). *L'allégorie du patrimoine*. Paris: Editions Seuil.

Clermont, N. (1999). Archéologie. La préhistoire Québécoise. Dans R. Lahaise (dir.), *Québec 2000. Multiples visages d'une culture* (p. 57-75). Montréal: Les Éditions Hurtubise HMH. Collection: Les Cahiers du Québec.

Cloutier, É. (2008). Les Autochtones en milieu urbain: revendication d'une identité, Évolution du Québec: Évolution sociale. [En ligne] <http://www.panorama-quebec.com/cgi-s/cs.waframe.content?topic=50104&lang=1>

Cloutier, É., Dugre, S., Lévesque, C., et Cunningham, J. (2009, mars). Politiques sociales, identité et relations entre Autochtones et Québécois. *DIALOG*, 7-8. [En ligne] <http://www.reseaudialog.qc.ca/Docs/BulletinDialogMar09.pdf>

Comat, I. (2012). Sortir de l'invisibilité: comprendre la place de la ville dans les territoires autochtones contemporains sous l'angle juridique. *Les échelles des territorialités, Revue Géographie et Cultures*, 81, 59-76.

Comat, I. (2009, septembre). Les Autochtones en milieu urbain: étrangers de l'intérieur ? *DIALOG*, 12-13. [En ligne] <http://www.reseaudialog.qc.ca/Docs/BulletinDialogSeptembre2009.pdf>

Conseil National de Développement Economique des Autochtones (CNDEA). (2012). *Le Rapport d'analyse comparative de l'économie des autochtones* (43p.). [En ligne] <http://www.naedb-cndea.com/wp-content/uploads/D2409-Fre-lores.pdf>

Cornellier, F. (2009, juin). Investir la ville sur les plans spatial et social: le cas de la ville de Val-d'Or. *DIALOG*, 5-7. [En ligne] <http://www.reseaudialog.qc.ca/Docs/BulletinDialogJuin2009.pdf>

Crowley, V., et McConaghy, C. (1998). Introduction: postcolonialism, feminism and pedagogies. *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education*, 19(3), 269-273, DOI: 10.1080/0159630980190301. [En ligne] [http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/0159630980190301#.U\\_UcD\\_lv5c4](http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/0159630980190301#.U_UcD_lv5c4)

Cuisenier, J. (éd.). (1980). *Hier pour demain. Arts, Traditions et Patrimoine*. Paris: Réunion des Musées nationaux.

Cunningham, J., et Lévesque, C. (2009, décembre). Enjeux identitaires des Premiers Peuples en milieu urbain: les éléments du débat en Australie. *DIALOG*, 7-9. [En ligne] <http://www.reseaudialog.qc.ca/Docs/BulletinDialogDecembre2009.pdf>

Daes, E-I. A. (1993). *Étude sur la discrimination à l'encontre des peuples autochtones: protection de la propriété intellectuelle et des biens culturels des peuples autochtones* (E/CN.4/Sub.2/1993/28). [En ligne] [http://www.humanrights.ch/upload/pdf/100113\\_tude\\_discrimination\\_peuples\\_63.pdf](http://www.humanrights.ch/upload/pdf/100113_tude_discrimination_peuples_63.pdf)

Dassier, V., et Garnier, J. (2011). Patrimonialiser les mémoires des migrations. L'onction scientifique dans une quête de légitimation. Dans G. Ciarcia (dir.), *Ethnologues et passeurs de mémoires* (p. 109-130). Paris: Editions Karthala.

Davallon, J. (2009, septembre). Comment se fabrique le patrimoine ? *Sciences Humaines*. [En ligne] [http://www.scienceshumaines.com/comment-se-fabrique-le-patrimoine\\_fr\\_12550.html](http://www.scienceshumaines.com/comment-se-fabrique-le-patrimoine_fr_12550.html)

Davallon, J. (2006). *Le don du patrimoine: une approche communicationnelle de la patrimonialisation*. Paris: Hermes Science Publications.

Debary, O., et Turgeon, L. (2007). *Objets et mémoires*. Paris/Québec: Éditions de la Maison des sciences de l'homme/Les Presses de l'Université Laval.

De Certeau, M. (1980). *L'Invention du Quotidien, vol. 1: Arts de faire*. Paris: Gallimard.

Delory-Momberger, C. (2006). Formação e socialização: os ateliês biográficos de projeto, (Formation et socialisation: les ateliers biographiques de projet). Dans *Educação e Pesquisa (revue de la Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, Brésil)*, 32(2), 358-371.

Dépelteau, F. (1998). *La démarche d'une recherche en sciences humaines*. Québec: Presses de l'Université Laval.

Desbiens, C., et Rivard, E. (2013). From passive to active dialogue ? Aboriginal lands, development and métissage in Québec. *Cultural Geographies*, 21(1), 99-114.

Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.

Desdouts, A-M., et Roberge, M. (2004). L'ethnologie du proche. *Ethnologies*, 26(2), 5-19. DOI: 10.7202/013741ar. [En ligne] <http://id.erudit.org/iderudit/013741ar>;

Di Méo, G. (2008). *Processus de patrimonialisation et construction des territoires*. Communication présentée à la conférence Patrimoine et industrie en Poitou-Charentes: connaître pour valoriser, Poitiers-Châtelleraut, France. [En ligne] <http://hal.archives-ouvertes.fr/halshs-00281934/>

Di Meo, G. (2007). Identités et territoires: des rapports accentués en milieu urbain ? *Métropoles*, 1-2. [En ligne] <http://metropoles.revues.org/80>

Dibie, P. (2000). *Ethnologie de la chambre à coucher*. Paris: A.-M. Métailié.

Dibie, P. (1979). *Le Village retrouvé: essai d'anthropologie de l'intérieur*. Paris: B. Grasset.

Du Berger, J. (1997). *Grille des pratiques culturelles*. Sillery, QC: Les Éditions du Septentrion.

Dumont, F. (1995). *L'avenir de la mémoire*. Québec: Nuit Blanche éditeur.

- Dupont, J-C. (1997). L'étude de la culture matérielle. Dans A-M. Desdouits et L. Turgeon (dir.), *Ethnologies francophones de l'Amérique et d'ailleurs* (p. 25-37). Sainte-Foy: Presses de l'Université Laval.
- Dupont, J-C. (1995). *Objets d'amour: porte-bonheur et symboles*. Sainte-Foy: Les Éditions Dupont.
- Dupont, J-C. (1993). *Les Amérindiens au Québec: culture matérielle*. Sainte-Foy: Les Éditions Dupont.
- Dupont, J-C. (1986). Le sens de l'objet. Dans J. Mathieu et M. Bélanger (dir.), *Étude de la construction de la mémoire collective des Québécois au 20<sup>e</sup> siècle; approches multidisciplinaires* (p. 169-192), *Cahiers du CELAT* (n° 5). Québec: CELAT, Université de Québec à Montréal.
- Dupont, J-C. (1979). *L'artisan forgeron*. Québec: Presses de l'Université Laval.
- Dupuis, R. (1991). *La Question Indienne au Canada*. Montréal, QC: Boréal.
- Edmond, M. L. (2005). *Psychologie de l'identité: soi et le groupe*. Paris: Dunod.
- Eiguer, A. (2004). *L'inconscient de la maison*. Paris: Dunod.
- Elias, N. (1991). *La société des individus*. Paris: Fayard.
- Environics Institute. (2010). *L'Étude sur les Autochtones vivant en milieu urbain: État Principal*. Ontario: Environics Institute. [En ligne] <http://uaps.ca/wp-content/uploads/2010/02/UAPS-report-FRENCH.pdf>
- Fédération des lieux de musiques actuelles. (s.d.). Fiche de notions: Patrimoine, patrimonialisation et patrimoine immatériel. [En ligne] [http://www.la-fedurok.org/documents/Fiche\\_Notions%20Patrimoine\\_Musiques\\_Actuellest.pdf?PHPSESSID=2960e2a43487b7dd404a83192b470623](http://www.la-fedurok.org/documents/Fiche_Notions%20Patrimoine_Musiques_Actuellest.pdf?PHPSESSID=2960e2a43487b7dd404a83192b470623)
- Filiod, J-P. (2003). *Le désordre domestique: Essai d'anthropologie*. Paris: L'Harmattan.
- Flynn, C. (2010). *Femmes autochtones en milieu urbain et violence conjugale: étude exploratoire sur l'expérience et les besoins en matière d'aide psychosociale selon des hommes et des femmes autochtones concernés par cette problématique* (Mémoire de maîtrise inédit). Université Laval.
- Foucault, M. (1996). *Les mots et les droits incorporels*. Paris: Gallimard.
- Fourcade, M-B. (2007). *Habiter l'Arménie au Québec: ethnographie d'un patrimoine domestique en diaspora* (Thèse de doctorat inédite). Université Laval.
- Fournier, L. S. (2010). Mise en tourisme des produits du terroir, événements et mutations du patrimoine ethnologique en Provence. *Ethnologies*, 32(2), 103-144. DOI: 10.7202/1006307ar
- Fowke, E., et Carpenter, C. H. (1985). *Explorations in Canadian folklore*. Toronto, ON: McClelland and Stewart.
- Freud, S. (1987). *Essais de psychanalyse*. Paris: Payot.
- Gabarron-Garcia, F. (2009). De l'anthropologie de la psychanalyse à la psychanalyse de l'anthropologie. *Journal des anthropologues*, 116-117, 69-104. [En ligne] <http://jda.revues.org/3444>

Gagnon, A. (2009, mai). Similarités et différences chez les Autochtones à Val d'Or. *Regards sur la recherche relative aux populations autochtones des villes (Cahiers Odena)*, 17-19. [En ligne] <http://www.reseaudialog.qc.ca/docs/CahiersDIALOG-201202.pdf>

Gaudreault, D. (2011). *Amérindiens et Inuits : Portrait des Nations Autochtones du Québec* (2<sup>e</sup> éd.). Québec: Secrétariat aux affaires autochtones, Gouvernement du Québec. [En ligne] [http://www.autochtones.gouv.qc.ca/publications\\_documentation/publications/document-11-nations-2e-edition.pdf](http://www.autochtones.gouv.qc.ca/publications_documentation/publications/document-11-nations-2e-edition.pdf)

Gauthier-Larouche, G. (1974). *Évolution de la maison rurale traditionnelle dans la région de Québec: étude ethnographique*. Laval, QC: Les Presses de l'Université Laval.

Gauvreau, J-M. (1929). *Nos intérieurs de demain*. Montréal: Librairie d'Action Canadienne-Française.

Gellereau, M. (2003, 28 juin - 2 juillet). *Au croisement des récits: analyse de quelques dispositifs de communication dans la construction du récit patrimonial*. Communication présentée au 10<sup>e</sup> Colloque bilatéral franco-roumain, Bucarest, Romania.

Gélinas, C. (2007). *Les autochtones dans le Québec post-confédéral: 1867-1960*. Sillery, QC: Éditions du Septentrion.

Genest, B., et Lapointe, C. (2004). *Le patrimoine culturel immatériel: un capital social et économique*. Québec: Ministère de la culture et des communications.

Genest, B. (1995). *Le patrimoine immatériel, état de la situation*. Québec: ministère de la Culture et des Communications.

Genest, B. (dir.). (1994). *Guide d'inventaire des objets mobiliers*. Québec: Ministère de la culture et des communications.

Genest, B., et Bouchard, R. (1979). *Les artisans traditionnels de l'est du Québec* (vol. 12 de Cahiers du patrimoine). Québec: Ministère des Affaires culturelles, Direction générale du patrimoine.

Germain, A., et Perreault, J. (2010, juillet-août). L'émergence d'une société civile autochtone au Québec: genèse, enjeux, défis. *DIALOG*. [En ligne] <http://www.reseaudialog.qc.ca/Docs/BulletinDialogJuilAout2010.pdf>

Godelier, M. (2002). *L'énigme du don*. Paris: Flammarion.

Goffman, E. (1973). *La mise en scène de la vie quotidienne I: La présentation de soi*. Paris: Éditions de Minuit.

Goulet A., J-G. (2006). Maîtres chez nous: Les fondements des projets de justice et de citoyenneté des autochtones et des allochtones au Québec. *Anthropologie et Sociétés*, 30(1), 187-201. DOI: 10.7202/013837ar

Gouvernement du Québec. (2001). *Les Amérindiens et les Inuits du Québec: Onze nations contemporaines*. Québec : Secrétariat aux Affaires Autochtones. [En ligne] [http://www.autochtones.gouv.qc.ca/publications\\_documentation/publications/onze\\_nations.pdf](http://www.autochtones.gouv.qc.ca/publications_documentation/publications/onze_nations.pdf)



- Grenier, E. (2011, février). Femmes autochtones en milieu urbain – Une réalité mobile. *Revue Développement Social*, 11(3), 10-12. [En ligne] [http://www.mediak.ca/Data/Sites/1/SharedFiles/pdf/v11\\_no3\\_fev2011.pdf](http://www.mediak.ca/Data/Sites/1/SharedFiles/pdf/v11_no3_fev2011.pdf)
- Groupe de travail technique conjoint APN-AINC. (2008, juillet). *Rapport de recherche sur l'inscription (le statut) et l'appartenance aux premières nations*. [En ligne] <http://www.afn.ca/misc/mrp-fr.pdf>
- Guilbert, L. (2012). *Mouvements associatifs dans la francophonie nord-américaine*. Sainte-Foy, QC: Presses de l'Université Laval.
- Guilbert, L. (2005). L'expérience migratoire et le sentiment d'appartenance. *Ethnologies*, 27(1), 5-32. DOI: 10.7202/014020ar
- Guilbert, L. (1991). Folklore et ethnologie. De l'identité ethnique à l'interculturalité. Dans J. Mathieu (dir.), *Les dynamismes de la recherche au Québec* (p. 63-91). Sainte-Foy, QC: Presses de l'Université Laval.
- Guimond, E. (2003). Définitions floues et explosion démographique: identités mouvantes des groupes autochtones au Canada. Dans D. Newhouse et E. Peterson (dir.), *Des gens d'ici: Les Autochtones en milieu urbain* (p. 39-54). Ottawa: Gouvernement du Canada.
- Hardy, J. P., et Ruddel, D-T. (1977). *Les apprentis artisans à Québec, 1660-1815*. Québec: Presses de l'Université du Québec.
- Hartog, F. (2003). *Des régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. Paris: Editions Seuil.
- Hartog, F. (1998). Patrimoine et histoire: les temps du patrimoine. Dans J-Y. Andrieux (dir.), *Patrimoine et société* (p. 3-17). Rennes : Presses universitaires de Rennes.
- Harvey, F. (2000). La production du patrimoine. Dans A. Fortin (dir.), *Produire la culture, produire l'identité ?* (p. 3-16). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Heinich, N. (2009). *La fabrique du patrimoine : de la cathédrale à la petite cuillère*. Bordeaux: Maison des Sciences de l'Homme.
- Institut National de Santé Publique du Québec. (2011, février). Parce que l'urbanité est aussi autochtone. *Revue Développement Social*, 11(3). [En ligne] [http://www.mediak.ca/Data/Sites/1/SharedFiles/pdf/v11\\_no3\\_fev2011.pdf](http://www.mediak.ca/Data/Sites/1/SharedFiles/pdf/v11_no3_fev2011.pdf)
- Jean, S. (1976). *Aménagement intérieur et fonctions de la maison rurale de l'Île d'Orléans entre 1761 et 1767 : d'après 25 inventaires après décès du greffe de Antoine Crespin, père* (Mémoire de maîtrise inédit). Université Laval.
- Jeudy, H-P. (2001). *La machinerie patrimoniale*. Paris: Sens et Tonka.
- Jeudy, H-P. (1986). *Mémoires du social*. Paris: PUF. Collection: « Sociologie d'aujourd'hui ».
- Jones, R. A. (1996). *Méthodes de recherche en sciences humaines* (2<sup>e</sup> éd.). Paris: De Boeck Université.
- Juliet, C. (1997). *Traversée de nuit: Journal 2 (1965-1968)*. Paris: Éditeur POL.

- Kaine, E. (2004a). Des expériences communautaires de mises en exposition en territoire inuit. *Anthropologie et société*, 28(2), 141-154.
- Kaine, E. (2004b). *Métissage: de l'expérience à une pédagogie du design*. Chicoutimi, QC: Galerie L'Œuvre de l'autre, Boite Rouge vif, Trio Communication-marketing.
- Kaufmann, J-C. (1996). *L'entretien compréhensif* (Coll. 128, Sociologie, n° 137). Paris: Nathan.
- Kerbiriou, A-H. (1996). *Les Indiens de l'Ouest canadien vus par les Oblats, 1885-1930*. Sillery, QC: Les éditions du Septentrion.
- Kermoal, N., et Lévesque, C. (2010). Repenser le rapport à la ville: pour une histoire autochtone de l'urbanité. *Nouvelles pratiques sociales*, 23(1), 67-82. DOI: 10.7202/1003168ar
- Kirshenblatt-Gimblet, B. (1995). Theorizing Heritage. *Ethnomusicology*, 39(3), 367-380. [En ligne] <https://www.nyu.edu/classes/bkg/web/semheritage.pdf>
- Kirshenblatt-Gimblet, B. (1991). Objects of Ethnography. Dans I. Karp et S. D. Lavine (dir.), *Exhibiting Cultures* (386-443). Washington and London: Smithsonian
- Kirshenblatt-Gimblet, B. (1990). Objects of Ethnography. Dans I. Karp et S. D. Lavine (dir.), *Exhibiting Cultures: the Poetics and Politics of Museum Display* (p. 387-443). Washington, DC: Smithsonian Institution Press. [En ligne] <http://anthroweb.ucsd.edu/~jhaviland/AudVid/AudVidReadings/Kirshenblatt-G%20Objects%20from%20KarpLevine16-20.pdf>
- Köngäs-Maranda, E. (1983). *Travaux et inédits de Elli Kaija Köngäs-Maranda*. Québec: CELAT.
- Köngäs Maranda, E. (1979). Ethnologie, folklore et l'indépendance des majorités minorisées. Dans D. Juteau Lee (dir.), *Frontières ethniques en devenir / Emerging Ethnic Boundaries* (p. 185-195). Ottawa: Editions de l'université d'Ottawa.
- Koss, B. (2008, 23-25 octobre). *Histoire, mémoire, patrimoine, trois formes d'actualisation du passé*. Communication présentée au 61e congrès de l'Institut d'Histoire de l'Amérique Française, "Présences du passé" conjoint au Séminaire de la CEFAN, Québec.
- Kreps, C. F. (2003). *Liberating culture: cross-cultural perspectives on museums, curation, and heritage preservation*. London: Routledge.
- Kurtness, J. (2009). *Les Autochtones et la Société Québécoise*. Texte présenté au Conseil de la langue française, [En ligne] [http://www.unesco.org/culture/fr/indigenous/Dvd/pj/QUEBEC/QUEEC1\\_3.pdf](http://www.unesco.org/culture/fr/indigenous/Dvd/pj/QUEBEC/QUEEC1_3.pdf)
- Labraña, R., et Jonathan, A. (2013, janvier). *La tournée provinciale de l'Alliance de recherche ODENA. Bilan de la Phase 1* (Cahier ODENA 2013-01). [En ligne] <http://www.odena.ca/IMG/pdf/cahierodena201301bilanphase1.pdf>
- Lamontagne, S-L., et Bernard, G. (dir.). (1994). *Le patrimoine immatériel : méthodologie d'inventaire pour les savoirs, les savoir-faire et les porteurs de traditions*. Québec: Les Publications du Québec.

- Lamoureux, A. (1995). *Recherches et méthodologie en sciences humaines*. Laval, QC: Éditions Études Vivantes.
- Laplantine, F. (1996). *La description ethnographique*. Paris: Nathan.
- Laplantine, F. (2007). *Ethnopsychiatrie psychanalytique*. Paris: Editions Beauchesne.
- Lazarrotti, O. (2010). *Patrimoine et tourisme*. Paris: Belin. Collection: Sup Tourisme.
- Lefrancois, A. (2006). *L'identité incarnée: culture matérielle et tourisme en milieu autochtone* (Mémoire de maîtrise inédit). Université Laval.
- Le Goff, J. (1998). *Patrimoine et passions identitaires*. Paris: Fayard.
- Le Jeune, L. (1931). Colliers de porcelaine. Dans *Dictionnaire Général de biographie, histoire, littérature, agriculture, commerce, industrie et des arts, sciences, mœurs, coutumes, institutions politiques et religieuses du Canada* (Vol. 1, p. 400). Ottawa: Université d'Ottawa.
- Lepage, P. (2002). *Mythes et réalités sur les peuples autochtones. La rencontre Québécois-Autochtones*. Québec: Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse.
- Lepage, P. (2009). *Mythes et Réalités sur les Peuples Autochtones* (2<sup>e</sup> éd.). Québec: Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec et Institut culturel et éducatif montagnais. [En ligne] [http://www.autochtones.gouv.qc.ca/publications\\_documentation/publications/mythes-realites-autochtones.pdf](http://www.autochtones.gouv.qc.ca/publications_documentation/publications/mythes-realites-autochtones.pdf)
- Leroux, S. (2011). *Les Relations Entre Autochtones et Allochtones en Milieu Urbain: Le Point de Vue des Innus de Sept-Îles, Uashat et Maliotenam* (Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal). [En ligne] <http://www.archipel.uqam.ca/4094/1/M12115.pdf>
- Lessard, M. (2000). *Meubles anciens du Québec: au carrefour de trois cultures*. Montréal, QC: Éditions de l'Homme.
- Lessard, M., et Lahoud, P. (1998). *L'Île d'Orléans: aux sources du peuple québécois et de l'Amérique française*. Montréal, QC: Éditions de l'Homme.
- Lessard, M. (1994). *Objets anciens du Québec* (3 tomes). Montréal, QC: Éditions de l'Homme.
- Lessard, M., et Marquis, H. (1972). *L'Encyclopédie de la maison québécoise: 3 siècles d'habitations*. Montréal, QC: Éditions de l'Homme.
- Létourneau, J. (2006). *Le coffre à outils du chercheur débutant. Guide d'initiation au travail intellectuel*. Montréal: Boréal.
- Lévesque, C. (2003). The Presence of Aboriginal Peoples in Quebec's Cities: Multiple Movements, Diverse Issues. Dans D. Newhouse et E. Peterson (dir.), *Not Strangers in These Parts: Aboriginal People in Urban Areas* (p. 23-34). Ottawa, ON: Privy Council Office. [En ligne] <http://publications.gc.ca/collections/Collection/CP22-71-2003E.pdf>

Lévesque, C. (2012, février). The Co-Construction of Knowledge in the Context of Studies on the Mobility and Governance of Aboriginal People in Québec Cities. Dans M. Bianet Castellanos et I. Vizcarra Bordi (dir.), *Indigenous Peoples in Urban Centers: Tracing Mobility in a Post Nafta World* (p. 33-37). [En ligne] <http://www.reseaudialog.qc.ca/docs/CahiersDIALOG-201202.pdf>

Lévesque, C., et Cloutier, E. (2012, mars). The Role of Urban Aboriginal Women in the Emergence of an Aboriginal Civil Society in Québec (Canada). Dans I. Vizcarra Bordi (dir.), *Mujeres Indígenas en Movimiento: Urbanización y Mercados Globales* (p. 23-28). Montréal, QC: Institut national de la recherche scientifique. [En ligne] <http://www.reseaudialog.qc.ca/docs/CahiersDIALOG-201203.pdf>

Lévesque, C., et Labrecque, M. F. (2007, mars). *Itinéraires d'égalité. Trajectoires des femmes autochtones du Québec et du Canada*. Cahier DIALOG : Actes de colloque. Montréal, QC: Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones (DIALOG) et Institut national de la recherche scientifique (INRS). [En ligne] <http://www.reseaudialog.ca/docs/CahiersDIALOG-200703.pdf>

Lévesque, C., et Papillon, M. (2009, mai). *Les Autochtones et la ville: l'émergence d'une nouvelle culture*. Communication présentée au 77<sup>e</sup> Congrès de l'ACFAS 2009, Ottawa, Ontario. [En ligne] <http://www.reseaudialog.ca/Docs/BulletinDialogJuin2009.pdf>

Lewis, O. (1978). *Les enfants de Sanchez*. Paris: Gallimard.

Lowenthal, D. (1985). *The Past is a Foreign Country*. New York: Cambridge University Press.

Malack, D-V. (2003, juin). *Identités, mémoires et constructions nationales: La commémoration extérieure à Québec, 1889-2001* (Thèse de doctorat inédite). Université de Laval.

Maffitt, K. (2003). From the Ashes of the Poet Kings: Exodus, Identity Formation, and the New Politics of Place in Mexico City's Industrial Suburbs, 1948–1975. *International Labor and Working-Class History*, 64, 74-90.

Marchand, M-E. (2008). *Prendre sa place: l'installation comme œuvre et comme pratique identitaire chez deux artistes amérindiennes au Québec* (Mémoire de maîtrise inédit). Université de Laval.

Martin, P-L. (2002). Le patrimoine. Dans D. Lemieux (dir.), *Traité de culture* (p. 71). Québec: Les Presses de l'université Laval, Les éditions de l'IQRC.

Martin, P-L. (1979). L'ethnographie au Québec: bilan critique d'une période (1970-1980). *Questions de culture 5: les régions culturelles du Québec, Québec, IQRC*, 149-182.

Martin, T., et Diotte, É. (2010). Politiques publiques et santé des Autochtones résidant en milieu urbain: l'autonomie gouvernementale, une condition de la redéfinition d'un partenariat équitable entre l'État et les Autochtones. Dans J. P. White et J. Bruhn (dir.), *Aboriginal policy research: Exploring the urban landscape* (p. 107-134). Toronto: Thompson Educational Publishing. [En ligne] [http://iog.ca/fr/files/2013/01/2009\\_politiques\\_publicques.pdf](http://iog.ca/fr/files/2013/01/2009_politiques_publicques.pdf)

Mathieu, J. (2001). Découvrir, étudier et mettre en valeur la culture matérielle: dialectique entre cultures populaire et savante, l'exemple québécois au 20<sup>e</sup> siècle. *Revue de la culture matérielle*, 54(automne). [En ligne] <http://journals.hil.unb.ca/index.php/MCR/article/view/17900/22067>

- Mathieu, J., et Dupont, J-C. (1999). L'ethnologie: au carrefour des sciences humaines. Dans R. Lahaise (dir.), *Québec 2000: multiples visages d'une culture* (p. 120-144). Montréal, QC: Hurtubise, coll. « Les Cahiers du Québec », n° 123.
- Mathieu, J. (1997). Les recherches ethnologiques au Québec à propos du concept de tradition. Dans A-M. Desdouits et L. Turgeon (dir.), *Ethnologies francophones de l'Amérique et d'ailleurs* (p. 38-48). Sainte-Foy, QC: Presses de l'Université Laval.
- Mathieu, J. (1996). Contribution ethnologique. Dans M-U. Proulx (dir.), *Le phénomène régional au Québec* (p. 157-170). Québec: Presses de l'Université du Québec.
- Miller, D. (2001). *Home possessions: material culture behind closed doors*. Oxford: Berg.
- Miller, D. (1998). *Material Cultures: Why Some Things Matter* (1e éd.). Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Miller, D. (1987). *Material Culture and Mass Consumption* (1e éd.). Oxford: Basil Blackwell.
- Mohia-Navet, N. (1995). *Ethnologie et psychanalyse: l'autre voie anthropologique*. Paris: L'Harmattan.
- Moisseff, M. (1994). Les objets culturels aborigènes ou comment représenter l'irreprésentable. *GENÈSES: Les objets et les choses*, 17, 8-32. [En ligne] [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/genes\\_1155-3219\\_1994\\_num\\_17\\_1\\_1259](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/genes_1155-3219_1994_num_17_1_1259)
- Monture-Angus, P. (1999). Considering Colonialism and Oppression: Aboriginal Women, Justice and the "Theory" of Decolonization. *Native Studies Review*, 12(1), 63-94. [En ligne] [http://portal.usask.ca/docs/Native\\_studies\\_review/v12/issue1/pp63-94.pdf](http://portal.usask.ca/docs/Native_studies_review/v12/issue1/pp63-94.pdf)
- Moreton-Robinson, A. (1998). When the Object Speaks, A Postcolonial Encounter: anthropological representations and Aboriginal women's self-presentations. *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education*, 19(3), 275-289, DOI: 10.1080/015963098019030.
- Morisset, L. K., et Breton, M-È. (dir.). (2011). *La ville: phénomène de représentation*. Québec: Presses de l'Université du Québec, collection Patrimoine urbain.
- Morisset, L. K. (2009). Le caractère cyclique de la patrimonialisation. Dans L.K. Morisset (dir.), *Des régimes d'authenticité. Essai sur la mémoire patrimoniale* (p. 23-32). Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- Morisset, L. K. (2009). Pour en revenir aux régimes d'authenticité. Dans L.K. Morisset (dir.), *Des régimes d'authenticité. Essai sur la mémoire patrimoniale* (p. 125-130). Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- Morisset, L. K., et Dieudonné, P. (2006). Des paysages aux dépaysements. Dans L. K. Morisset et P. Dieudonné (dir.), *Patrimoines pour le XXIe siècle: regards du Québec et de la Bretagne* (p. 5-11). Québec: Editions Nota Bene.
- Mottet, J. (2005). *Série télévisée et espace domestique: la télévision, la maison, le monde*. Paris: Harmattan.
- Moussette, M., et Dupont, J-C. (1991). Imaginaire de l'habitation vu à travers les ouvertures. *Canadian folklore Canadien*, 13(1), 83-94.

- Moussette, M. (1983). *Le chauffage domestique au Canada: des origines à l'industrialisation*. Québec: Les Presses de l'Université Laval.
- Moussette, M. (1982). Sens et contresens: l'étude de la culture matérielle au Québec. *Canadian folklore canadien: des objets et des hommes*, 4(1-2), 7-25.
- Noël, M. (1996). *Amérindiens et Inuits: [guide culturel et touristique du Québec]*. Saint-Laurent, QC: Editions du Trécaré.
- Noël, M. (1979). *Art décoratif et vestimentaire des Amérindiens du Québec: XVIe et XVIIe siècles*. Montréal, QC: Leméac.
- Nora, P. (2007). L'explosion du patrimoine. *Patrimoines (revue de l'Institut national du patrimoine)*, 2, 6-11.
- Nora, P. (1984-1992). *Les lieux de mémoire* (3 tomes). Paris: Gallimard.
- Nouss, A. (2005). *Plaidoyer pour un monde métis*. Paris: Les Editions Textuel.
- O'Bomsawin, K. (2011). *Le Racisme à l'Égard des Autochtones en Milieu Urbain au Québec: Expériences, Enjeux et Défis* (Mémoire de maîtrise, Université de Québec à Montréal). [En ligne] <http://www.odena.ca/IMG/pdf/kobomsawin.pdf>
- O'Bomsawin, K. (2009, novembre). Le racisme et la discrimination à l'égard des jeunes adultes autochtones vivant en milieu urbain au Québec. *DIALOG*. [En ligne] <http://www.reseaudialog.qc.ca/Docs/BulletinDialogNovembre2009.pdf>
- Oehmichen Bazan, C. (2012, février). La migración y el principio de incertidumbre para el estudio del cambio cultural. Dans M. Bianet Castellanos et I. Vizcarra Bordi (dir.), *Aboriginal Peoples in Urban Centers: Tracing mobility in a Post Nafta World* (p. 15-21). Montréal, QC: Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones (DIALOG) et Institut national de la recherche scientifique (INRS). [En ligne] <http://www.reseaudialog.qc.ca/docs/CahiersDIALOG-201202.pdf>
- Oehmichen Bazan, C. (2012, mars). La turistificación y la mercantilización de los bienes y expresiones culturales de los pueblos originarios. Dans I. Vizcarra Bordi (dir.), *Mujeres Indígenas en movimiento: Urbanización y mercados globales* (p. 3-8). Montréal, QC: Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones (DIALOG) et Institut national de la recherche scientifique (INRS). [En ligne] <http://www.reseaudialog.qc.ca/docs/CahiersDIALOG-201203.pdf>
- Parrott, F. (2007). Mais où a-t-on donc rangé ces souvenirs ? *Ethnologie française*, 37(2), 305-312.
- Picard, G. (1999). L'impératif autochtone pour le troisième millénaire: la restauration des pouvoirs et des identités. Dans R. Lahaise (dir.), *Québec 2000: multiples visages d'une culture* (p. 77-90). Montréal, QC: Hurtubise, coll. « Les Cahiers du Québec », n° 123.
- Pocius L. G. (1997). La recherche en culture matérielle: objets et valeurs esthétiques. Dans A-M. Desdouits et L. Turgeon (dir.), *Ethnologues francophones de l'Amérique et d'ailleurs* (p. 239-252). Sainte-Foy, QC: Presses de l'Université Laval.

Pôle pluridisciplinaire Modélisation en sciences cognitives et sociales. (1996). *Récit autobiographique et identité*. Caen: Presses Universitaires de Caen.

Poirier, S. (2000). Contemporanéités autochtones, territoires et (post)colonialisme: Réflexions sur des exemples canadiens et australiens. *Anthropologie et Sociétés*, 24(1), 137-152.

Poulot, D. (1997). Une nouvelle histoire de la culture matérielle ? *Revue d'histoire moderne et contemporaine (1954-)*, 44(2), 344-357.

Prigent, L. (2011). Le patrimoine mondial est-il un mirage économique ? Les enjeux contrastés du développement touristique. *TEOROS*, 30(2), 6-16. [En ligne] <http://teoros.revues.org/1902?file=1>

Proulx, M-U., et Gauthier, J. (2007). Autochtonie Renaissance. Dans A. Lajoie (dir.), *Gouvernance autochtone: aspects juridiques, économiques et sociaux* (p. 103-114). Montréal, QC: Les Editions Thémis (Université de Montréal).

Proulx, M-U. (1996). *Le phénomène régional au Québec*. Québec: Presses de l'Université de Québec.

Pupin, V. (2008, 23 juillet). *Les approches patrimoniales au regard de la question de la prise en charge du monde* (Thèse de doctorat, AgroParis Tech). [En ligne] [http://pastel.archives-ouvertes.fr/docs/00/50/11/27/PDF/These\\_Vincent\\_PUPIN.pdf](http://pastel.archives-ouvertes.fr/docs/00/50/11/27/PDF/These_Vincent_PUPIN.pdf)

Rautenberg, M. (2007). Les « communautés » imaginées de l'immigration dans la construction patrimoniale. *Les Cahiers de Framespa*, 3, 1-8. [En ligne] <http://framespa.revues.org/274>

Rautenberg, M. (2003). Comment s'inventent de nouveaux patrimoines: usages sociaux, pratiques institutionnelles et politiques publiques en Savoie. *Culture et musées*, 1(1), 19-40. [En ligne] [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/pumus\\_1766-2923\\_2003\\_num\\_1\\_1\\_1165](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/pumus_1766-2923_2003_num_1_1_1165)

Rautenberg, M., Micoud, A., Bérard, L., et Marchenay, P. (2000). *Campagnes de tous nos désirs: patrimoines et nouveaux usages sociaux*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Rautenberg, M. (1989). Déménagement et culture domestique, *Terrain*, 12, 54-66. DOI: 10.4000/terrain.3333. [En ligne] <http://terrain.revues.org/3333>

Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec (RCAAQ). (2008, 12 novembre). *Mémoire sur le phénomène de l'itinérance chez les autochtones en milieu urbain du Québec*. [En ligne] <http://www.reseaudialog.qc.ca/DocsPDF/MemItineranceAutochtones.pdf>

Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec (RCAAQ). (2008). *Évaluation des besoins des autochtones qui compose avec la réalité urbaine de Montréal*. [En ligne] <http://www.reseamtnetwork.com/dnn/Portals/0/%C3%89valuation%20des%20besoins%20des%20Autochtones%20qui%20composent%20avec%20la%20r%C3%A9alit%C3%A9%20urbaine%20de%20Montr%C3%A9al.pdf>

Réseau Continental des Femmes Autochtones, la Clinique internationale de défense des droits humains de l'UQÀM (CIDDHU) & Droits et Démocratie. (2006, 19 octobre). Femmes Autochtones des Amériques: Une Double Discrimination. [En ligne] <http://collections.banq.qc.ca/ark:/52327/bs2160192>

Riley, B. (1979). *Communications du colloque sur l'histoire de la culture matérielle du Canada du 1er au 3 mars 1979*. Ottawa: National Museums of Canada.

Renier, M. (2010). *Stratégies muséales à l'égard du patrimoine amérindien: Genèse de la collection amérindienne du Musée de la civilisation de Québec* (Thèse de doctorat, Université Laval). [En ligne] <http://www.theses.ulaval.ca/2010/27680/27680.pdf>

Roberge, M. (2008). *Guide d'observation in-situ*. Québec: Université Laval.

Roberge, M. (2004). Émergence d'une ethnologie contemporaine plurielle à l'Université Laval: bilan des terrains, approches et méthodes. *Ethnologies*, 26(2), 139-178. DOI: 10.7202/013746ar. [En ligne] <http://id.erudit.org/iderudit/013746ar>

Roberge, M. (1991). *Guide d'enquête orale* (Coll. Patrimoines, vol. 72). Québec: Ministère des affaires culturelles.

Saidi, M. H., et Sagnes, S. (2013). Nouvel âge des capitales et fièvre patrimoniale : des effets conjugués de la globalisation. Dans *Capitales et patrimoines à l'heure de la globalisation* [Colloque international Capitales et Patrimoines au XXIe siècle] (p. 15-35). Québec : Les Presses de l'Université Laval.

Saidi, M. H. (2010). Touristes québécois en Tunisie et patrimoine du « soi authentique ». *Ethnologie française*, 40(3), 469-476. DOI : 10.3917/ethn.103.0469

Saidi, M. H. (2009). Le retour à soi : le patrimoine immatériel tunisien entre colonialisme et post-colonialisme. *Martor*, 14, 73-86.

Saidi, M. H. (2007). *Sortir du regard colonial : politiques du patrimoine et du tourisme en Tunisie depuis l'indépendance* (Thèse de doctorat inédite). Université Laval.

Schadron, G. (2005). Déterminabilité sociale et essentialisme psychologique: quand une conception essentialiste renforce la confirmation des attentes stéréotypiques. *Les cahiers internationaux de psychologie sociale*, 67-68(3), 77-84. [En ligne] [www.cairn.info/revue-les-cahiers-internationaux-de-psychologie-sociale-2005-3-page-77.htm](http://www.cairn.info/revue-les-cahiers-internationaux-de-psychologie-sociale-2005-3-page-77.htm)

Segalen, M., et Le Wita, B. (1993). *Chez-soi. Objets et décors: des créations familiales ?* (série mutations, num. 137). Paris: Editions Autrement.

Séguin, R-L. (1983). *La vie quotidienne au Québec: histoire, métiers, techniques et traditions; mélanges à la mémoire de Robert-Lionel Séguin*. Sillery, QC: Presses de l'Université du Québec.

Séguin, R-L. (1973). La basse-cour en Nouvelle-France. *Les Cahiers des dix*, 38, 205-228.

Séguin, R-L. (1967). *La civilisation traditionnelle de "l'habitant" aux XVIIe et XVIIIe siècles: fonds matériel*. Paris: Editions Fides.

Simard, C., et Noel, M. (1977). *Artisanat québécois. Tome 3: Indiens et Esquimaux*. Montréal: Les Éditions de l'Homme.



- Simard, D., et Toulouse, J.-A. (2011). Défi et succès de l'intégration des Cris en milieu urbain. *Développement social*, 11(3), 31. [En ligne] [http://www.mediak.ca/Data/Sites/1/SharedFiles/pdf/v11\\_no3\\_fev2011.pdf](http://www.mediak.ca/Data/Sites/1/SharedFiles/pdf/v11_no3_fev2011.pdf)
- Simard, J. (2004). *Le Québec pour terrain: itinéraire d'un missionnaire du patrimoine religieux*. Québec: Les Presses de l'Université Laval.
- Simard, J.-J. (2005). *L'éclosion: de l'ethnie-cité canadienne-française à la société québécoise*. Sillery, QC: Les Éditions du Septentrion.
- Simard, J.-J. (2004). *La réduction: l'Autochtone inventé et les Amérindiens aujourd'hui*. Sillery, QC: Les Éditions du Septentrion.
- Simard, J.-J., et Rochon, J. (1988). *La condition autochtone et l'État Québécois: le cas des services socio-sanitaires*. Québec: Commission d'enquête sur les services de santé et les services sociaux.
- Simeone, T., et Hurley, M. C. (2010, 15 novembre). Projet de loi C-3: Loi sur l'équité entre les sexes relativement à l'inscription au registre des Indiens (Publication n° 40-3-C3-F). [En ligne] <http://www.parl.gc.ca/Content/LOP/LegislativeSummaries/40/3/c3-f.pdf>
- Sissons, J. (2005). *First Peoples: Indigenous Cultures and Their Future*. London: Reaktion books.
- Société canadienne d'hypothèques et de logement. (1996, août). *Migration et mobilité de la population autochtone du Canada* (n° 24, Le point en recherche et développement). [En ligne] <http://dsp-psd.pwgsc.gc.ca/Collection/NH18-23-24F.pdf>
- St-Amand, I. (2010, juin). La place des Premières Nations dans un Québec interculturel. *DIALOG*. [En ligne] <http://www.reseaudialog.qc.ca/Docs/BulletinDialogJuin2010.pdf>
- Stets, J. E., et Burke, P. J. (2003). A Sociological Approach to Self and Identity. Dans M. R. Leary et J. P. Tangney (dir.), *Handbook of self and identity* (p. 128-152). New York: Guilford Press.
- Taguieff, P.-A. (2010, mars-avril). Diversité et métissage: un mariage forcé. La pensée-slogan dans le débat sur l'identité française. *L'Identité Nationale en Question*, 159(2), 38-44. [En ligne] [http://le-debat.gallimard.fr/numero\\_revue/2010-2-mars-avril-2010/](http://le-debat.gallimard.fr/numero_revue/2010-2-mars-avril-2010/)
- Tardif, G., Genest, B., et Léfebvre, N., Ministère de la culture et des communications (Québec), Ministère de l'environnement et de la faune (Québec). (1997). *Recueil de renseignements vulgarisés sur le patrimoine: un héritage à préserver et à transmettre*. Québec: Ministère de la culture et des communications.
- Thérien, G. (1988). *Les Figures de l'Indien*. Montréal: Université du Québec à Montréal.
- Tisseron, S. (1999). *Comment l'esprit vient aux objets*. Paris: Aubier.
- Tornatore, J.-L. (2006). Trou de mémoire. Une perspective post-industrielle de la « Lorraine sidérurgique ». Dans J.-C. Daumas (dir.), *La mémoire de l'industrie: de l'usine au patrimoine* (p. 49-80), Cahiers de la MSH Ledoux. Besançon: Presses universitaires de Franche-Comté. [En ligne] [http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/12/43/37/PDF/Trou\\_de\\_memoire\\_dactyl\\_pour\\_Hal\\_Shs.pdf](http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/12/43/37/PDF/Trou_de_memoire_dactyl_pour_Hal_Shs.pdf)
- Tremblay, N. (2006). *L'objet domestique sacralisé* (Mémoire de maîtrise inédit). Université de Laval.

Turgeon, L., et Saint-Pierre, L. (2009). Le patrimoine immatériel religieux au Québec: Sauvgarder l'immatériel par le virtuel. *Ethnologies*, 31(1), 201-233. DOI: 10.7202/038505ar.

Turgeon, L. (2008, 23-25 octobre). *Histoire, mémoire, patrimoine, trois formes d'actualisation du passé*. Communication présenté au 61e congrès de l'Institut d'Histoire de l'Amérique Française: Présences du passé, conjoint au Séminaire de la CEFAN, Québec.

Turgeon, L. (2004). Les mots pour dire les métissages: jeux et enjeux d'un lexique. *L'horizon anthropologique des transferts culturels, Revue Germanique Internationale*, 21, 53-69.

Turgeon, L. (2003). *Patrimoines métissés, contextes coloniaux et postcoloniaux*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme et Québec: Les Presses de l'Université Laval.

Turgeon, L., Delage, D., et Ouellet, R. (1996). *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe, XVI e -XXe siècle*. Sainte-Foy, QC: Presse de l'Université Laval.

Turgeon, L., Delâge, D., et Ouellet, R. (1995). Marius Barbeau et l'ethnologie des Amérindiens/Marius Barbeau and the Folklore of Amerindians. *Canadian Folklore Canadien*, 17(1), 5-11.

UNESCO. (s.d.). Qu'est-ce que le patrimoine culturel immatériel ? [En ligne] <http://www.unesco.org/culture/ich/doc/src/01851-FR.pdf>

UNESCO. (1972, 17 octobre au 21 novembre). *Convention concernant la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel* (17<sup>e</sup> session), Paris. [En ligne] <http://whc.unesco.org/fr/conventiontexte/>

UNESCO. (2003, 29 septembre au 17 octobre). *Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel* (32<sup>e</sup> session), Paris. [En ligne] <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=fr&pg=00022#part1>

UNESCO. (2008). Trousse d'information sur le patrimoine mondial. [En ligne] [http://whc.unesco.org/documents/publi\\_infokit\\_fr.pdf](http://whc.unesco.org/documents/publi_infokit_fr.pdf)

Vade, Y., et Dupaigne, B. (2011). *Regalia: Emblèmes et rites du pouvoir* (col. Eurasie, n° 21). Paris: Editions L'Harmattan.

Vatz Laaroussi, M. (2012). Quand la diversité change de visage. Les nouvelles vagues d'immigration et leur impact sur la vision contemporaine de la diversité dans les Cantons de l'Est. *Revue des Cantons de l'Est / Journal of Eastern Townships Studies*, 39, 9-22.

Vatz Laaroussi, M., Guilbert, L., Rachédi, L., Kanouté, F., Anson, L., Canales, T., ... Zivanovic Sarenac, J. (2012). De la transmission à la construction des savoirs et des pratiques dans les relations intergénérationnelles de femmes réfugiées au Québec. *Nouvelles pratiques sociales*, 25(1), 136-156.

Vatz Laaroussi, M., Bernier, E., Guilbert, L. (2013). *Les collectivités locales au cœur de l'intégration des immigrants. Questions identitaires et stratégies régionales*. Sainte-Foy, QC: Presses de l'Université Laval.

Verville, M-H. (2013, 2 mai). Femmes autochtones violentées: Vite, des ressources adaptées! *La Gazette des femmes*. [En ligne] <http://www.gazettedesfemmes.ca/6769/femmes-autochtones-violentees-vite-des-ressources-adaptees/>

White, J. (1913). Handbook of Indians of Canada. Dans Canadian Board on Geographical Names (dir.), Tenth Report of the Geographic Board of Canada (p. 277-278), Ottawa: C. H. Parmelee.

Zietsma, D. (2010). Les Autochtones vivant hors réserve et le marché du travail: estimations de l'Enquête sur la population active, 2008-2009 (n° 71-588-X). Ottawa, Ontario: Ministre de l'Industrie. [En ligne] [www.statcan.gc.ca/pub/71-588-x/71-588-x2010001-fra.pdf](http://www.statcan.gc.ca/pub/71-588-x/71-588-x2010001-fra.pdf)

## SITES INTERNET

Beaton, D. (2013) « Idle No More: From Grass Roots To National Movement » dans First Nations Drum. 8 février.

Délibérations du comité sénatorial permanent des Peuples autochtones : [En ligne] <http://www.parl.gc.ca/Content/SEN/Committee/371/abor/21ev-f.htm>, consulté en novembre 2015.

Feuille d'information - Population autochtone urbaine au Canada : [En ligne] <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100014298/1100100014302>, consulté en novembre 2015.

Les problèmes des femmes autochtones : [En ligne] [www.canadiana.org/citm/specifique/abwomen\\_f.pdf](http://www.canadiana.org/citm/specifique/abwomen_f.pdf), consulté en novembre 2015.

Migration urbaine des Autochtones : [En ligne] <http://www.thecanadianencyclopedia.com/index.cfm?PgNm=TCE&Params=f1ARTf0005655>, consulté en novembre 2015.

Morisset, L. K. (2004) « Identité urbaine en péril. Le patrimoine peut différencier Montréal sur la scène mondiale, pour peu qu'on cesse de le considérer comme une vérité objective ou comme un tombeau » dans Le Devoir. 12 mai.

Portail du Patrimoine Autochtone : [En ligne], <http://www.historymuseum.ca/cmhc/exhibitions/tresors/ethno/etb0200f.shtml>, consulté en novembre 2015.

Projets autochtones du Québec (PAQ) : [En ligne] [www.paqc.org/paq-services.html](http://www.paqc.org/paq-services.html), consulté en novembre 2015.

Questions relatives aux Femmes autochtones : [En ligne] <http://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/native-womens-issues/>, consulté en novembre 2015.

Statistique Canada (Profils des communautés de 2006, Recensement de 2006) : [En ligne] <http://www12.statcan.ca/census-recensement/2006/dp-pd/prof/92-591/index.cfm?Lang=F>, consulté en novembre 2015.

Statistique Canada (Les femmes des Premières Nations, les Métisses et les Inuites) : [En ligne] <http://www.statcan.gc.ca/pub/89-503-x/2010001/article/11442-fra.htm>, consulté en novembre 2015.

Van Gelder, S. (2013) « Speaking With the Founders of Idle No More » dans Huffington Post Canada. 21 février.

## **ENTREVUES AVEC LES FEMMES AUTOCHTONES**

### **Entrevues A. avec les femmes Innues (7)**

Roussel, V. Entrevue A.I- avec Dany MacKenzie, le 22 novembre 2008, 60 minutes.

Roussel, V. Entrevue A.II- avec Anita Rock à Loretteville, le 27 novembre 2008, 1h27m.

Roussel, V. Entrevue A. III- avec Maya Fontaine, le 13 janvier 2011, 1h10m03s.

Roussel, V. Entrevue A IV.- avec Caroline Maleck, le 7 février 2011, 1h02m07s.

Roussel, V. Entrevue A.V- avec Maryse Bacon, le 12 janvier 2011, 55m15s.

Roussel, V. Entrevue A.VI- avec Viviane Michel, le 13 décembre 2010 01h36m35s.

Roussel, V. Entrevue A.XII- avec A.B. dite Évangéline, le 15 janvier 2011, 44m24s.

### **Entrevue B avec des femmes Huronnes-Wendates (2)**

Roussel, V. Entrevue B.VIII avec Sylvie Gros-Louis, à Loretteville, le 8 février 2011, 46m29s.

Roussel, V. Entrevue B.IX avec Eliane Gros-Louis, à Loretteville, le 8 février 2011, 50m20s.

### **Entrevue AC avec des femmes Innues (A) et Attikamek (C) (1)**

Roussel, V. Entrevue AC.XI- avec C. et S. dites Céline et Sarah, Innue et Attikamek, 16 janvier 2011, 38m56s.

### **Entrevue C. avec une femme Attikamek (1)**

Roussel, V. Entrevue C.X- avec C.Chachaï à Wendake, 24 novembre 2008, 57m04s.

### **Entrevue D avec une femme Algonquine (1)**

Roussel, V. Entrevue D.VII avec Noka Kistabish, le 10 janvier 2011, 1h02m47s.

### **Entrevue E. avec une femme Métisse (Innue) (1)**

Roussel, V. Entrevue E.XIII - avec Karina Castonguay à Québec 24 novembre 2008, 32m10s.

## **ENTREVUES COMPLÉMENTAIRES**

Roussel, V. Entrevue avec Madeleine Pastinelli à l'Université Laval, 22 novembre 2008, 53m30s.

Roussel, V. Entrevue avec Jean-Jacques Simard à l'Université Laval, 1<sup>er</sup> décembre 2008, 47m18s.

## ILLUSTRATIONS

### Illustrations A.I- Entrevue avec Anita

Crédit: Photos du 11-2008, V. Roussel (Séminaire CEFAN 2008)

Salon



III. A.I- 9: Photos d'ancêtres, panier d'écorce, réplique d'un tipi, ange, lion et vaisselle aux motifs floraux



III. A.I- 10: Vue générale du salon



III. A.I- 11: Poupée autochtone, chandelle, assiette colorée, anges et photos anciennes



III. A.I- 12: Bouteilles décorées



III. A.I- 13: Encadrement de photos de paysage de la communauté avec des pierres, des bibelots et une tresse de foin d'odeur



III. A.I- 14: Panier d'écorce caché sous une table de plante



III. A.I- 15: Table centrale du salon en bois avec bougie

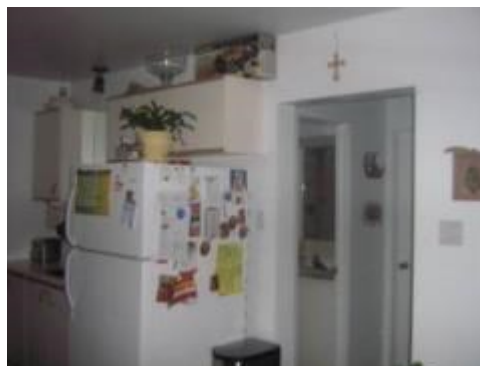


III. A.I- 16: Pointe de flèche trouvée fortuitement et encadrée

### Couloirs et cuisine

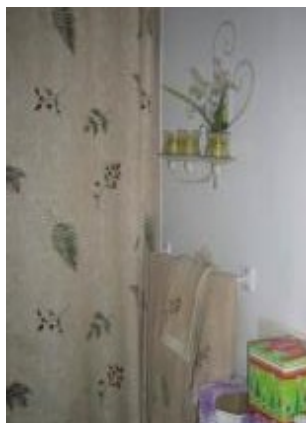


III. A.I- 17: Peau de castor en tannage



III. A.I- 18: Plusieurs aimants aux icônes sur des thèmes variables sur le réfrigérateur

### Salle de bain



III. A.I- 19: Présence de motifs floraux et d'imitation de plantes

Signes extérieurs (marqueurs identitaires)



III. A.I- 20: Perlage et corne d'abondance miniature accrochée au rétroviseur



III. A.I- 21: Lithographie aux motifs autochtones sur un sac de tissu

## Illustrations A.II- Entrevue avec Dany

Crédit: Photos du 11-2008, V. Roussel (Séminaire CEFAN 2008)

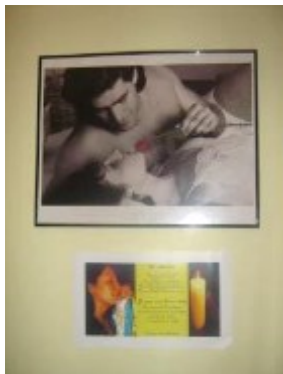
Cuisine



III. A.II- 13: Vue générale du salon



III. A.II- 14: Bibliothèque du salon servant de rangement aux bottines de bébé, aux photos de famille et de paysage de la communauté ainsi qu'aux autres objets (canot d'écorce, bijoux, chandelles) dissimulés et bibelots



III. A.II- 15: Photo de couple sensuelle et image de prière de commémoration autochtone



III. A.II- 16: Capteur de rêves à gauche de la fenêtre



III. A.II- 17: Bureau dans la salle à manger avec au-dessus des capteurs de rêves dont l'un avec un loup



III. A.II- 18: Raquettes traditionnelles et photos de famille



Chambre de maître et chambre des enfants



III. A.II- 19: Encadrement de montage photos autochtones



III. A.II- 20 : Habit traditionnel pour les soirées « mishtamun »

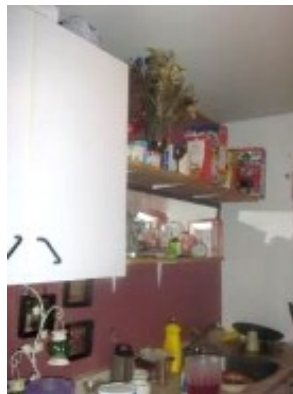


III. A.II- 21: Autocollants de fées des dessins animés et collages d'éléments autochtones et de journaux



III. A.II- 22: Le lit féérique de la fille et ses dessins au mur

Cuisine



III. A.II- 23: Rangement de la cuisine avec fleurs séchées

### Marqueurs ethniques extérieurs



III. A.II- 24 : Plumes et perlage comme marqueurs identitaires sur le rétroviseur



III. A.II- 25 : Autocollant “bébé innu à bord” et du cercle des 4 nations avec des plumes



III. A.II- 26: Perlage pour les cheveux

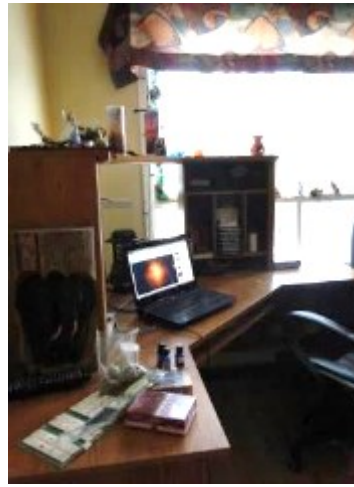
### Illustrations A.III- Entrevue avec Maya Fontaine

Crédit: Photos du 01-2011, V. Roussel (Projet CERUL 2009-154)

Salon et bureau



III. A.III- 1: Huiles essentielles, sauge, et livres de guidance et médecine spirituelle (sorties de l'armoire du bureau pour notre passage)



III. A.III- 2: Paysage de couché de soleil sur un ordinateur portable (montré pour notre entrevue)



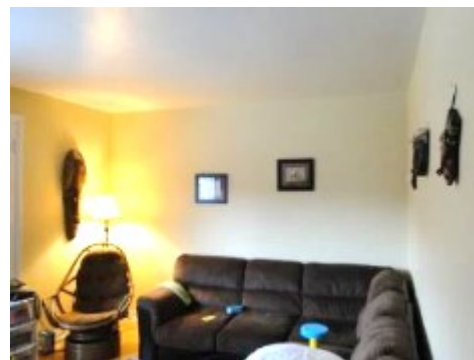
III. A.III- 3: Portrait aux traits autochtones et de nombreux lampions sur la huche du bureau



III. A.III- 4: Lampion de commémoration d'un décès, figurine d'ange, plantes, foin d'odeur et crucifix sur la huche du bureau



III. A.III- 5: Pierres conservées dans un récipient et livre de pensées en Montagnais



III. A.III- 6: Masques africains sur les murs

## Chambres

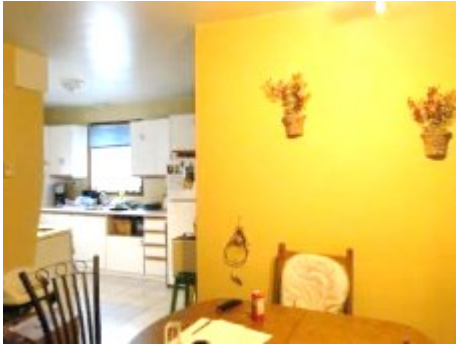


III. A.III- 7: Lampion et prière d'inspiration catholique



III. A.III- 8: Peinture imitant le rayon de soleil et culte du hockey dans la chambre du benjamin

## Cuisine et salle à manger



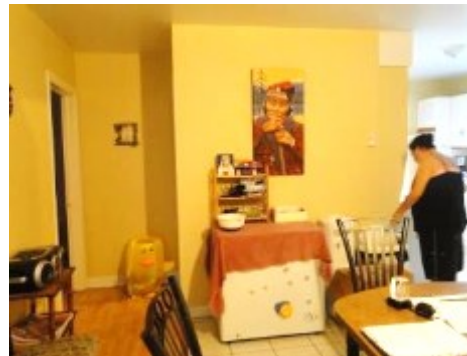
III. A.III- 9: Décorations florales et capteur de rêves en bas de mur



III. A.III- 10: Vaisselle aux motifs floraux



III. A.III- 11: Peinture portrait d'une aînée en bonnet traditionnel innu, présence d'une icône de la vierge sur l'étagère dessous avec une voiture de collection et un sigle des Canadiens



III. A.III- 12: Vue d'ensemble de la cuisine





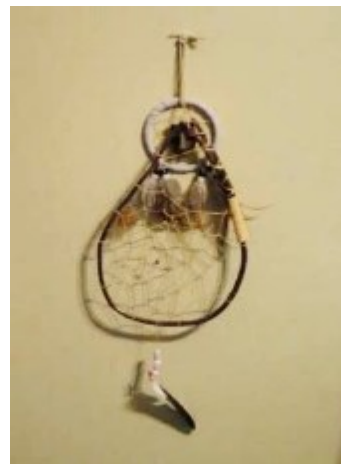
III. A.III- 13: Ange à la fenêtre



III. A.III- 14: Lampion électrique avec la Sainte-vierge

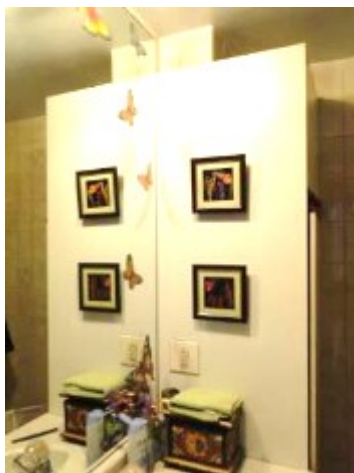


III. A.III- 15: Photo montage des aînés (droite de porte en haut de la chaise tressée de babiche) et icône catholique (haut de porte)

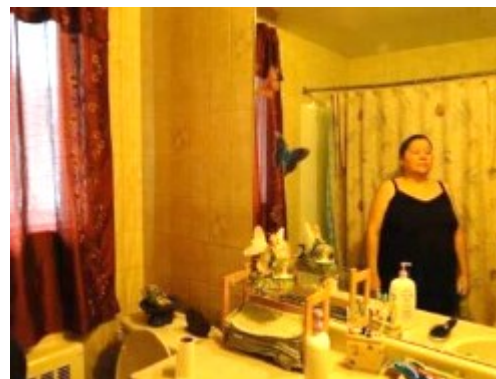


III. A.III- 16: Capteur de rêves sur le mur

#### Salle de bain



III. A.III- 17: Salle de bain décorée avec des papillons et motifs de nature



III. A.III- 18: Motifs floraux, papillons et figurines ailées dans la salle de bain

### Illustrations A.IV- Entrevue avec Caroline Maleck

Crédit: Photos du 02-2011, V. Roussel (Projet CERUL 2009-154)

Couloirs et escaliers



III. A.IV- 1: Vue du couloir du haut avec art autochtone



III. A.IV- 2: Tablette et cadre avec éléments naturels et poème encadré sur les murs des couloirs

Chambre



III. A.IV- 3: Caroline Maleck avec une épinglette en forme de raquette



III. A.IV- 4: Lit avec démonstration de vêtements traditionnels innus



III. A.IV- 5: Mocassins innus



III. A.IV- 6: calumet et sac de rangement faits mains



III. A.IV- 7: Commode avec bijoux et objets sacrés sur tissu aux motifs d'autres autochtonies



III. A.IV- 8: Cadres de photos familiales



III. A.IV- 9: Photo de mariage encadrée



III. A.IV- 10: Lecture sur le chamanisme



III. A.IV- 11: Garde-robe avec rangement des objets traditionnels dans le haut



III. A.IV- 12: Veste traditionnelle bien rangée



Salon



III. A.IV- 13: Bibliothèque surmontée d'un globe terrestre central dans le salon



III. A.IV- 14: Peinture aux motifs animistes



III. A.IV- 15: Objets rappelant l'autochtonéité (caribou, peau) et la culture sur une tablette volontairement ajoutée dans le salon

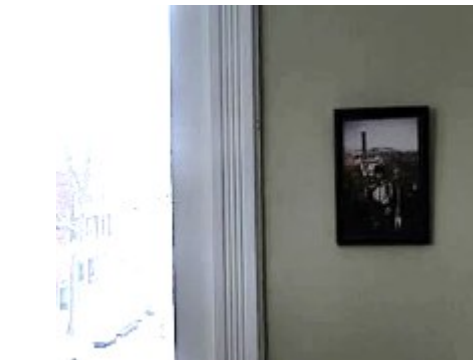


III. A.IV- 16: Tambour de peau et décoration d'oiseaux près de la fenêtre avec bureau dans le salon

Salle de bain



III. A.IV- 17: Bougies et photo de famille sur le mur de la baignoire



III. A.IV- 18: Photo d'une scène d'époque près de la fenêtre



**Illustrations A.V- Entrevue avec Maryse Bacon**  
Crédit: Photos du 01-2011, V. Roussel (Projet CERUL 2009-154)  
Chambre



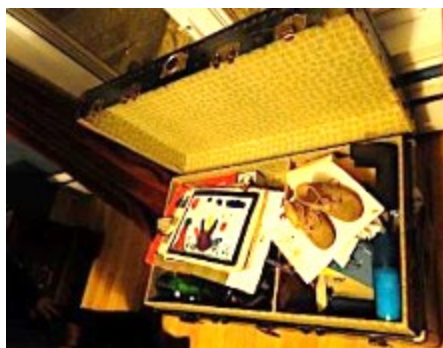
III.A.V- 1: Maryse Bacon devant sa commode



III.A.V- 2: Grand coffre avec dessins, peintures, objets créatifs



III.A.V- 3: Vue rapprochée de la photo d'un membre de la famille avec chandelier



III.A.V- 4: Mocassins et dessins d'enfants



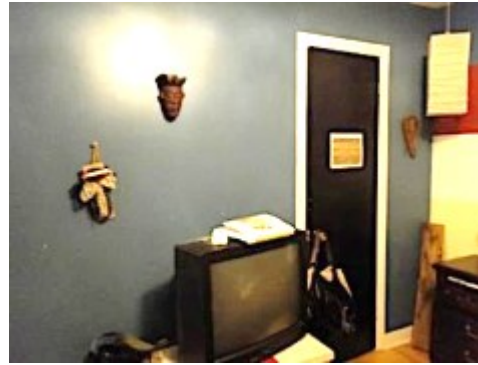
III.A.V- 5: Décoration de la chambre en couleurs et motifs vifs



III.A.V- 6: Cendrier objet de mémoire gardé dans le coffre



III.A.V- 7: Cadre de nature avec photos de famille, coffrets, bijoux et fleurs sur le bureau



III.A.V- 8: Réplique de porte-bébé, masques africains en haut de la télévision et repos de la boîte d'un objet sacré



III.A.V- 9: Queue de billard (objet souvenirs)



III.A.V- 10: Boîte sculptée de la queue de billard de son père

Salon



III.A.V- 11: Affiche de la rue avec coloriage



III.A.V- 12: Table centrale servant de repose-pieds et de portes coffrets





III.A.V- 13: Collection de films sur la télévision



III.A.V- 14: Masques africains et photos de famille



III.A.V- 15: Tamtam près de la fenêtre



III.A.V- 16: Capteur de rêve, plante et disposition des photos et de l'horloge près du fauteuil

#### Cuisine et salle à manger



III.A.V- 17: Personnage de dessins animés et statue de Bouddha



III.A.V- 18 : Dessin d'abstraction coloré, tasses et bougies



III.A.V- 19: Décoration dans un coin de la salle à manger avec horloge et dessins d'enfants



III.A.V- 20: Totems d'animaux et représentation d'une fleur



III.A.V- 21: Coiffe traditionnelle de plumes



III.A.V- 22: Salle à manger sobre avec plantes



III.A.V- 23: Gant de cuir perlé avec fourrure



III.A.V- 24: Fils portant la coiffe et tenant sa peluche fétiche (un animal violet)



**Illustrations A. VI- Entrevue avec Mme Viviane Michel**  
Crédit: Photos du 12-2010, V. Roussel (Projet CERUL 2009-154)

Cuisine



III.A.VI- 11: Cuisine avec roue de médecine et des 4 couleurs en vitrail dans une couronne de Noël illuminée dans la fenêtre



III.A.VI- 12: Collection de bibelots de tortues et de cerfs, pierres, chandelles de défunts et décoratives, cadre de cerf et présence des décorations de Noël



III.A.VI- 13: Bonne ambiance pendant l'entrevue et visite de son fils, paysage sur le réfrigérateur

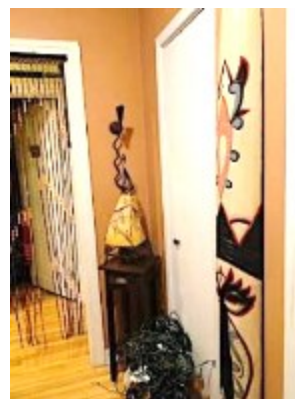
Couloirs principaux



III.A.VI- 14: Bâtons de parole, plumes et tortues sur un meuble d'osier, décoration de Noël dans la fenêtre de la porte



III.A.VI- 15: Peinture représentant un joueur de tambour autochtone et bougeoirs dans le couloir d'entrée, décoration de Noël sur un bougeoir (canne)



III.A.VI- 16: Lampe de style berbère, masque africain et plantes



III.A.VI- 17: *Tikinagan* (porte-bébé) et grand chandelier



III.A.VI- 18: Peaux d'écritures avec perlage et plumes sur les côtés

Salon

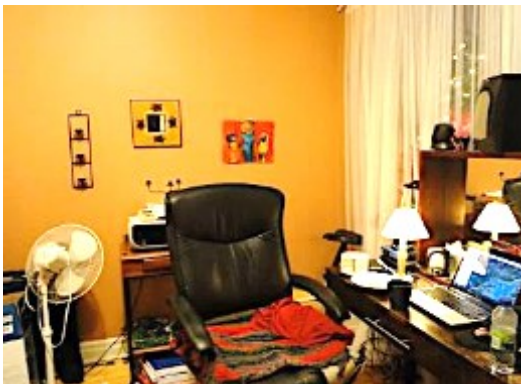


III.A.VI- 19: Affiches à connotation autochtone et couverture aux couleurs vives près du divan avec présence du sapin de Noël

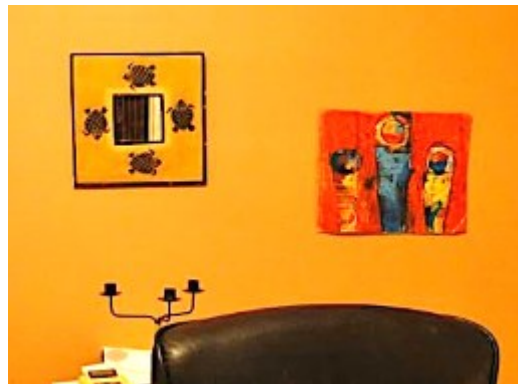


III.A.VI- 20: Raquettes traditionnelles, impression de photos et peau pour écrire sur le mur à côté du téléviseur cathodique

Bureau



III.A.VI- 21: Vue générale de l'espace de travail



III.A.VI- 22: Chandelier, miroir aux tortues et peinture représentant des autochtones sur le mur du fond



III.A.VI- 23: Tortues et bottines sur une forme de panier tressé au sol



III.A.VI- 24: Tipi miniature, sacs d'écorces, parfumeur, lampe et couverture colorés, pierres et plantes près de la fenêtre

### Chambre



III.A.VI- 25: Colonne de papier lampe pour exposer et placer les bijoux autochtones entourée de fleurs séchées



III.A.VI- 26: Valise d'objets rituels gardée dans un coin de la chambre



III.A.VI- 27: Médaillon et ceinture en perlage, cocarde d'identification suspendu sur une tablette et autre valise



### Illustrations A.VII- entrevue Chez A.B.

Crédit: Photos du 01-2011, V. Roussel (Projet CERUL 2009-154)

Cuisine et atelier



III. A.VII- 1 : Fabrication de raquettes traditionnelles



III. A.VII- 2: Cuisine avec portrait de famille et affiche religieuse



III. A.VII- 3 : Mocassins, poupée et chapeaux innus dans l'atelier



III. A.VII- 4: Vue générale de l'atelier



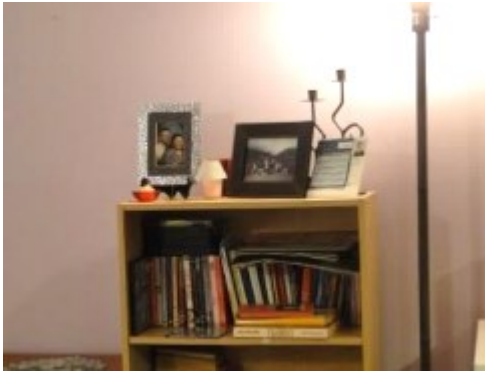
III. A.VII- 5: Portraits et photos sur le mur au-dessus de l'atelier



III. A.VII- 6: Bibliothèque de bibelots divers : animaux, figurines indiennes, bébés, etc.



Salon



III. A.VII- 7: Portrait, photo de nature et chandelier près de la bibliothèque



III. A.VII- 8 : Vue générale du salon



III. A.VII- 9: Bougies sur la table du salon avec télévision cathodique



III. A.VII- 10: Informatrice insistant pour me photographier après l'entrevue

Chambre



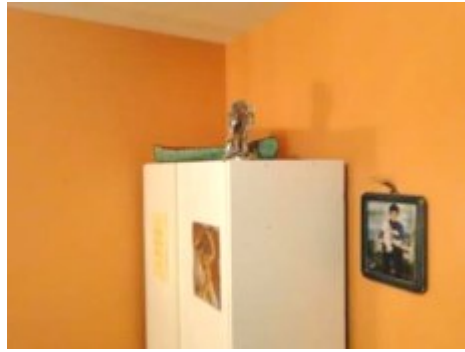
III. A.VII- 11 : Matériel de confection pour l'artisanat dans une armoire



III. A.VII- 12 : Matériel de confection sur une table



III. A.VII- 13 : Commode intégrée à la garde-robe avec calumet



III. A.VII- 14: Canot et personnage indien miniatures sur le meuble avec image pieuse (Jésus) au-devant et portrait sur le mur juxtaposé



III. A.VII- 15 : Objet de prière caché sous l'oreiller (chapelet catholique)



III. A.VII- 16 : Coffret à bijoux autochtones



III. A.VII- 17 : Bibliothèque de musique dite spirituelle et relaxante avec coffre en imitation (ou vraie) d'écorce

**Illustrations B.VIII-Entrevue avec Sylvie Gros Louis**  
Crédit: Photos du 01-2011, V. Roussel (Projet CERUL 2009-154)

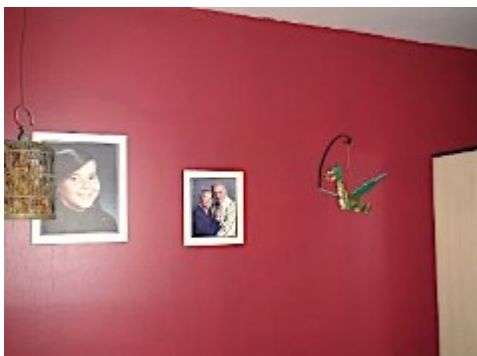
Salon



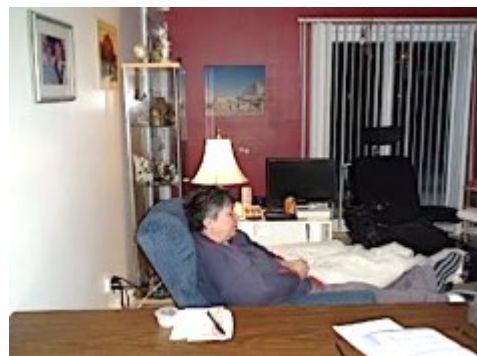
III. B.VIII- 7: Bibliothèque du salon avec plantes et télévision cathodique



III. B.VIII- 8: Peinture de paysage enneigé et rameau sur l'horloge



III. B.VIII- 9: Photos de famille, dragon et cage suspendus



III. B.VIII- 10: Bureau de travail et salon de Mme Gros Louis, affiche d'une pyramide



III. B.VIII- 11: Bibelots égyptiens sous vitrine



III. B.VIII- 12: Bibliothèque de bibelots dont la majorité est issue de la culture égyptienne



III. B.VIII- 13: Photos d'enfants, statuettes religieuses et figurines de sport

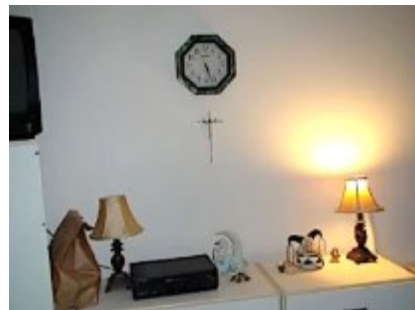


III. B.VIII- 14: Cuisine et salle à manger

### Chambre



III. B.VIII- 15: Portraits d'ancêtres près du lit adapté pour la mobilité réduite



III. B.VIII- 16: Bibelots de Pierrot et crucifix



III. B.VIII- 17: Télévision cathodique avec cadre d'une petite peinture



III. B.VIII- 18: Encadrement du sphinx égyptien

### Rangement et salle de bain



III. B.VIII- 19: Figurines en attente de trouver un lieu pour être vues dans la salle de bain

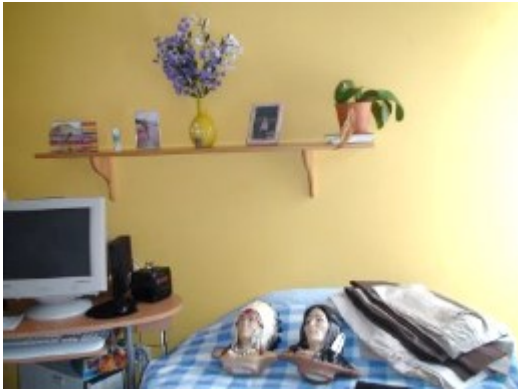


III. B.VIII- 20: Figurines à connotation historique et personnage de dessins animés avec assiette d'un éléphant



**Illustrations B.IX-Entrevue avec Madame Éliane Gros Louis**  
Crédit: Photos du 02-2011, V. Roussel (Projet CERUL 2009-154)

Chambres



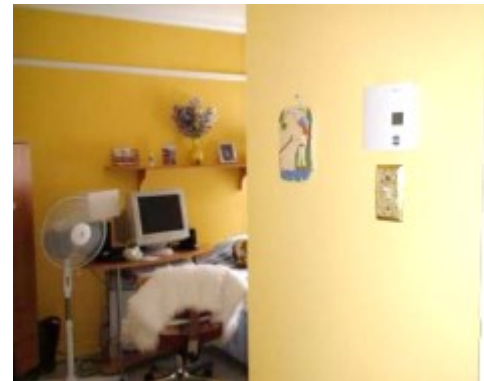
**III. B.IX- 1: Chambre des maîtres avec tablette de photos, fleurs et chandelles (bustes autochtones exposés temporairement) avec présence de l'ordinateur**



**III. B.IX- 2: Photos de famille, cadres colorés et décorations florales de la chambre des maîtres**



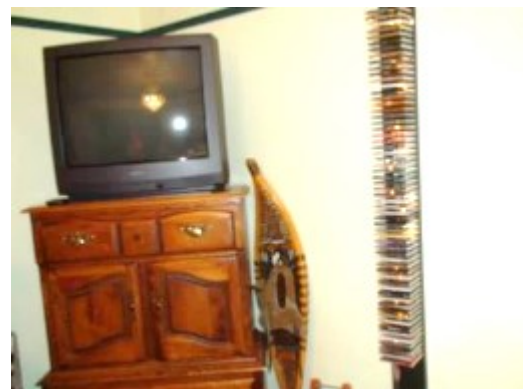
**III. B.IX- 3: Foin d'odeur, photo de fleurs et calendrier de paysages**



**III. B.IX- 4: Vue de la porte d'entrée sur la chambre avec bureau de travail et peau animale**



**III. B.IX- 5: Centre de la chambre du fils avec sa photo sur une bibliothèque, des statuettes et des cartes de religieux catholiques**



**III. B.IX- 6: Télévision cathodique avec paire de raquette traditionnelle et collection de films**



III. B.IX- 7: Objets sacrés entreposés dans le meuble



III. B.IX- 8: Canot d'écorce miniature et rangement dans le haut de la garde-robe

Cuisine, salle de bain et salon ouverts



III. B.IX- 9: Répliques de tipi et roue de médecine exposées sur la table de la cuisine



III. B.IX- 10: Photos d'enfants et aimants de représentations autochtones et catholiques



III. B.IX- 11: Album de photos montré pour nous



III. B.IX- 12: Coussins avec des animaux, peinture d'une personne autochtone et chandeliers



III. B.IX- 13: Masque semblant Iroquois et capteurs de rêves derrière les plantes et fleurs



III. B.IX- 14: Vue d'ensemble du salon



III. B.IX- 15: Anges, tipis avec plumes, croix, canard, maison de bois, coquillage et une photo de famille dans la bibliothèque principale du salon

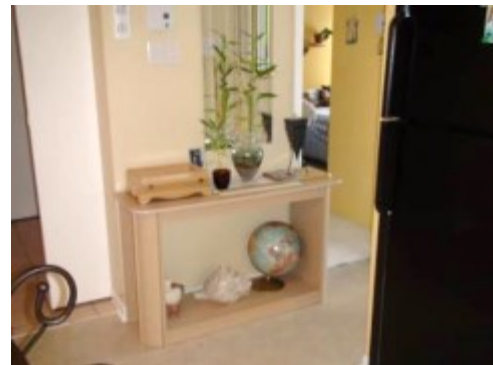


III. B.IX- 16: Table de salon avec bougies, encens, tiges florales et fleurs, lectures et statue religieuse

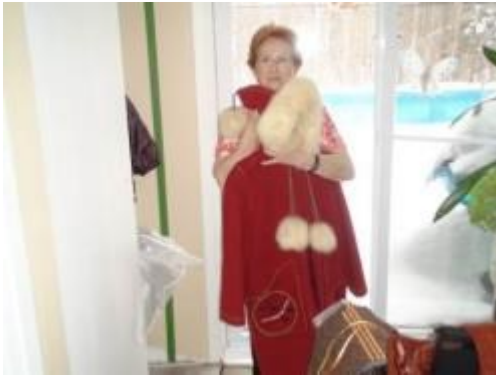
#### Couloirs et marqueurs extérieurs



III. B.IX- 17: Coin des plantes



III. B.IX- 18: Autres plantes avec bougies, coquillage et globe-terrestre



III. B.IX- 19: Vêtements traditionnels chauds



III. B.IX- 20: Veste traditionnelle brodée



**Illustrations C.X- Entrevue avec C.Chachai**  
Crédit: Photos du 11-2008, V.Roussel (Séminaire CEFAN 2008)

Cuisine



III. C.X- 1: Cuisine et salle à manger, lieu de l'entrevue



III. C.X- 2: Présence de fleurs et d'un coquillage autour du four

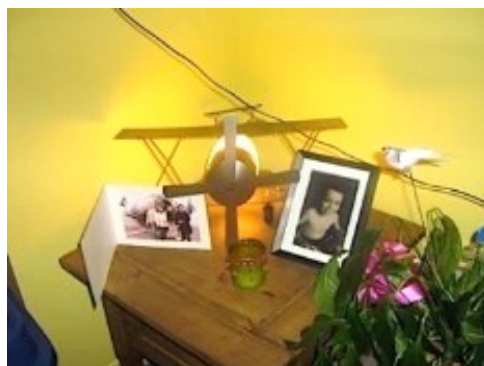


III. C.X- 3: Rangement

Salon



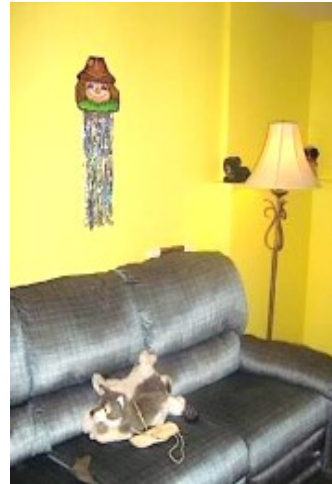
III. C.X- 4: Peinture qu'elle souhaite mettre en valeur par les couleurs de son salon



III. C.X- 5: Lampe avion et photo de famille avec lampion



III. C.X- 6: Vue générale du salon avec bibliothèque (photos de famille, globe terrestre, livres) et téléviseur cathodique



III. C.X- 7: Chiens et ours en peluche, mocassins et décoration d'halloween

Bureau



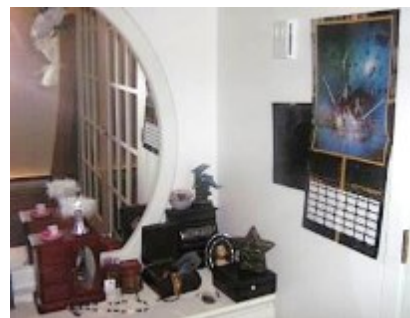
III. C.X- 8: Bureau de travail



III. C.X- 9: Calendrier avec des peintures



III. C.X- 10: Chambre du fils avec affiches diverses (créature, texte)

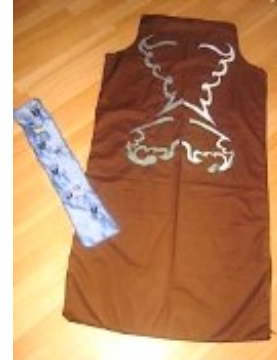


III. C.X- 11: Bijoux autochtones sur la commode de la chambre avec affiche de créature

Vêtements traditionnels occasionnels et signes extérieurs



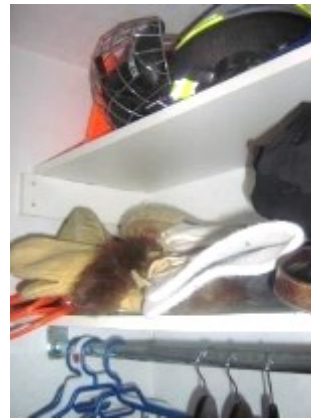
III. C.X- 12: Objets traditionnels issus de dons ou ayant des fonctions spirituelles (collier de dents, hochet *chichikuei*, sac de cuir, autre collier et coquillage)



III. C.X- 13: *Regalia* (vêtement de danse personnalisé)



III. C.X- 14: Sac à main avec une roue de médecine brodée



III. C.X- 15: Mitaines et mocassins avec de la fourrure dans le haut de la garde-robe



III. C.X- 16: Petits mocassins dans un rangement



III. C.X- 17: Capteur de rêves au rétroviseur et mitaines brodées

### Illustrations AC.XI- Entrevue avec C & S

Crédit: Photos du 01-2011, V. Roussel (Projet CERUL 2009-154)

Entrées et salle de jeu



III.AC.XI- 1: Leur fille dans sa salle de jeux



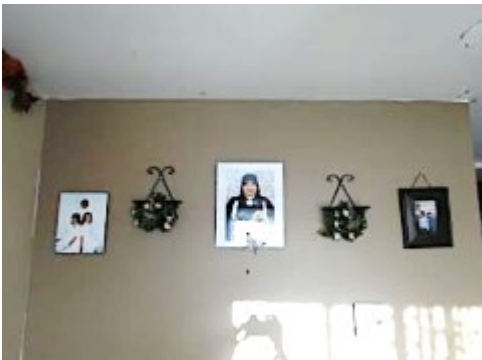
III.AC.XI- 2: Entrée avec décorations de Noël



III.AC.XI- 3: Bureau de rangement face à la salle de jeux avec photos de familles, dessins et prières



III.AC.XI- 4: Montage de photos d'ancêtres avec écorces et décorations florales l'entourant



III.AC.XI- 5: Photos de graduation avec chandeliers



III.AC.XI- 6: Capteur de rêves entouré de parchemins de prières



Cuisine



III.AC.XI- 7: Statues autochtones et religieuses avec lampions de défunts



III.AC.XI- 8: Plusieurs statuette et lampions en haut des armoires, un mobile en écorce



III.AC.XI- 9: Buffet de rangement dans lequel se trouvent des photos d'ancêtres



III.AC.XI- 10: Photos d'ancêtres exhibées pour l'occasion



III.AC.XI- 11: Photos de famille et de paysage avec message spirituel de prières et fleurs

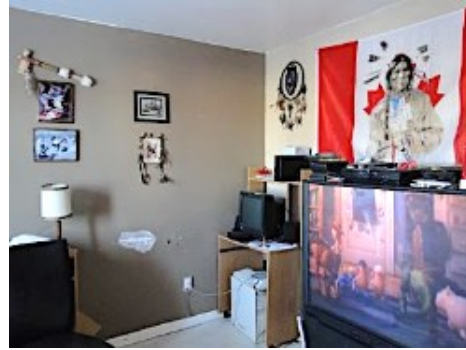


III.AC.XI- 12: Fin du comptoir avec horloge au dessin de loup et prières

Salon



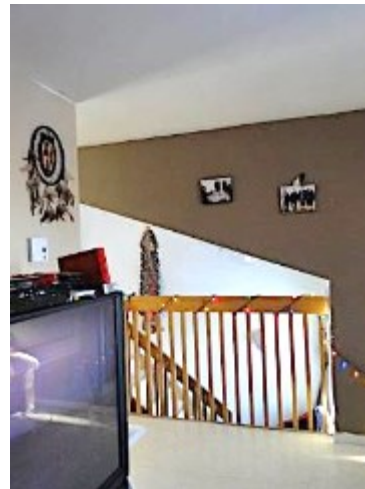
III.AC.XI- 13: Bureau du salon sans ordinateur avec cadres d'animaux, photos d'ancêtres entourés de plumes et calumet les surmontant



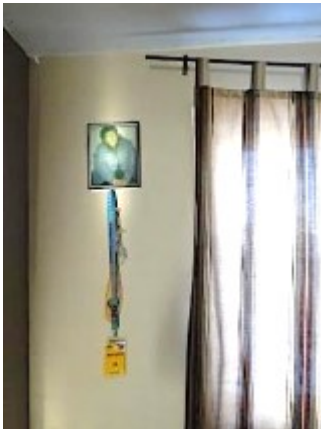
III.AC.XI- 14: Drapeau Canadien Autochtone et capteur de rêves au-dessus du téléviseur plat



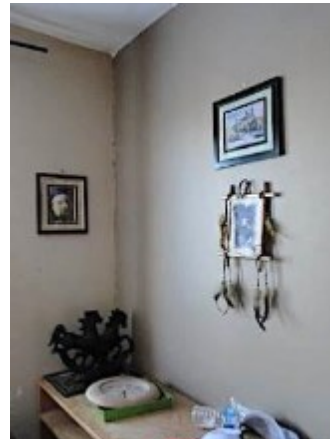
III.AC.XI- 15: Coussins et couverture de Dora l'exploratrice



III.AC.XI- 16: Autre capteur de rêves avec un loup et photos de famille à l'entrée du salon



III.AC.XI- 17: Photo d'ancêtre avec badge dessous



III.AC.XI- 18: Plan rapproché sur les objets sur et au-dessus du bureau

Chambres



III.AC.XI- 19: Photos de hockey et écriture peinte



III.AC.XI- 20: Photos d'ancêtres et de paysages de la communauté



III.AC.XI- 21: Affiche d'artistes du rock à la porte



III.AC.XI- 22: Étoffe d'un groupe de musique rock, soin porté à l'alignement des photos de la communauté

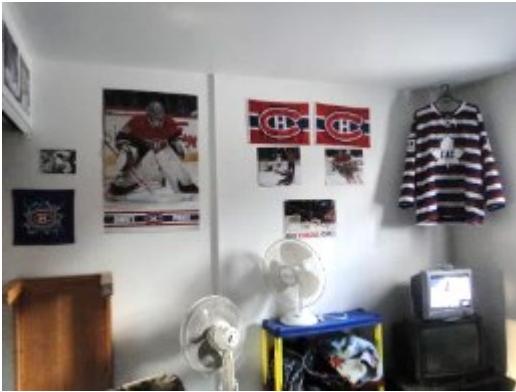


III.AC.XI- 23: Dessins d'enfants et sac de Dora l'exploratrice

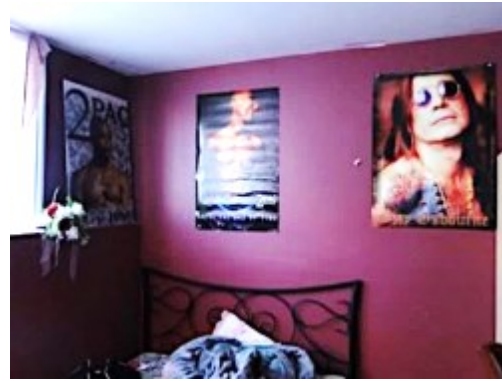


III.AC.XI- 24: Vêtements traditionnels d'enfants





III.AC.XI- 25: Chandail et effigie de hockey



III.AC.XI- 26: Affiches de star du rock



III.AC.XI- 27: Affiches et édredon de hockey



III.AC.XI- 28: Collection d'objets et d'images de hockey

### Signes extérieurs



III.AC.XI- 29: Porte-bébé (endos) et bonnets traditionnels



III.AC.XI- 30: Porte-bébé (face) et bonnets traditionnels





III.AC.XI- 31: Vêtements traditionnels d'enfants



III.AC.XI- 32: Mocassins avec Dora l'exploratrice



III.AC.XI- 33: Vêtements d'enfants au tricot avec symboles autochtones



III.AC.XI- 34: Motifs au dos des vêtements tricotés

**Illustrations D.XII- Entrevue avec Noka Kistabish**  
Crédit: Photos du 01-2011, V.Roussel (Projet CERUL 2009-154)  
Chambre



**III. D.XII- 1: Présence de motifs floraux sur le lit avec des animaux en peluche (et un véritable chat)**



**III. D.XII- 2: Sombrero mexicain et collier de perlage autochtone conservé sur la commode**



**III. D.XII- 3: Poupée de cuir repoussé (technique traditionnelle)**



**III. D.XII- 4: Armoire de chambre pour conserver les prix, poupées, photos et livres**



**III. D.XII- 5: Habits de mariage conservés dans la garde-robe de la chambre, exhibés sur le lit pour notre visite**

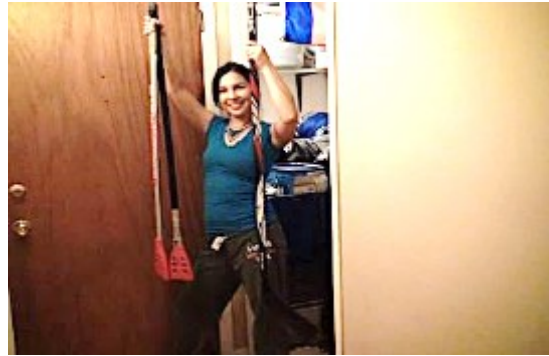


**III. D.XII- 6: Album de mariage, diadème, collier de perles, robe et épinglette de fabrication autochtone pour l'occasion**

Le bureau et le couloir



III. D.XII- 7: Intérieur de la garde-robe de bureau, rangement photo et drapeau autochtone



III. D.XII- 8: Bâtons de hockey sortis de la garde-robe de la salle de bureau



III. D.XII- 9: Calendrier de Hockey



III. D.XII- 10: Affiche de cinéma, film à caractère mystique



III. D.XII- 11: Écharpe en fourrure et cadres de paysages dans le couloir



III. D.XII- 12: Album photos caché dans la garde-robe du bureau





III. D.XII- 13: Logo autochtone sur un manteau de sport



III. D.XII- 14: Manteaux avec collets de fourrure

### Cuisine et salle à manger

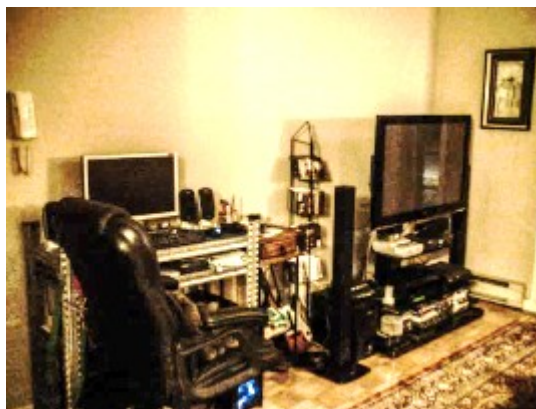


III. D.XII- 15: Salle à manger (lieu de l'entrevue) avec présence de décoration de fruits, plantes et photos souvenirs



III. D.XII- 16: Cuisine sobre (sans décoration)

### Salon



III. D.XII- 17: Salon sans décoration avec des appareils très modernes, écrans plat

**Illustrations E.XIII- Entrevue avec Karina**  
Crédit: Photos du 11-2008, V.Roussel (Projet CEFAN 2008)

Salon



**III. E.XIII- 1: Affiche de Florent Vollant (musicien autochtone) au-dessous d'une plante et d'une photo de voyage de couple**



**III. E.XIII- 2: Bibliothèque avec objets de bois (cadre, statue africaine, panier et lampe tressés), tortue, fleur et cadres de souvenirs; à sa gauche des mocassins au sol**



**III. E.XIII- 3: Bureau de travail au bout d'un corridor encombré de vêtements et appareils**



**III. E.XIII- 4: Sombrero mexicain et calendrier chinois**

Cuisine



III. E.XIII- 5: Salle à manger avec quelques éléments stylistiques (cadre de paysage, nappe colorée, chaise bien stylisée)



III. E.XIII- 6: Réfrigérateur avec de nombreuses photos de famille et jarres très colorées au-dessus

Chambre (espace commun studio)



III. E.XIII- 7: Chambre avec décoration d'étoile et une affiche d'un enfant autochtone avec une phrase spirituelle en attikamek



III. E.XIII- 8: Paniers tressés, plante, chandelles, guitare près du lit et pots de céramique avec photos souvenirs sur le contour de la fenêtre



III. E.XIII- 9: Série de photos avec la famille et la communauté près de l'ordinateur



III. E.XIII- 10: Photo d'un aîné dans un décor traditionnel

# ANNEXES

## ANNEXE 1 : Annonce pour le recrutement

### Recherche sur les objets autochtones en milieu urbain !

Bonjour, Kwe, Kuei, Kwei, Wachiyeh, Kway, Wachiya,

Je suis étudiante-chercheuse à la maîtrise et j'étudie les objets autochtones en milieu urbain par l'intermédiaire d'entrevues à propos des objets contenus dans les maisons et de leur importance patrimoniale et identitaire. Le titre de mon projet est: « **LE PATRIMOINE DANS L'ESPACE DOMESTIQUE: RUPTURE ET CONTINUITÉ IDENTITAIRE CHEZ DES FEMMES AUTOCHTONES EN MILIEU URBAIN DE QUÉBEC** ».

#### **Quels sont les objectifs de ma recherche ?**

À la maison, les murs des pièces, le contenu des tablettes de certains meubles, le rangement dans le sous-sol, sont autant d'espaces chez les gens que je rencontrerai qui sont susceptibles de témoigner de la culture et d'un sentiment d'appartenance.

Par un questionnaire à propos de leur vie, de leurs objets, de leur préférence pour la décoration intérieure, de leur vision de l'identité autochtone urbaine et des activités de groupe autour de ces objets, je dresserai un portrait de la culture matérielle des Autochtones en milieu urbain à Québec.

#### **Qui peut participer ?**

Les participants doivent être Autochtones, Inuits ou Métis nés dans une réserve ou une communauté autochtone ou inuite mais habitant maintenant en milieu urbain dans la ville de Québec. Les participants ne peuvent pas demeurer dans leur communauté d'appartenance. Ils ne peuvent pas habiter le même logement.

#### **Qu'est-ce que cela implique ?**

Une entrevue enregistrée sous forme de discussion ouverte d'une durée de 30 à 90 minutes, quelques photos et si vous êtes d'accord, un extrait vidéo, seront impliqués dans le processus de la collecte de données et d'informations avec votre consentement. Il n'y a aucun risque à la participation, sinon celui d'avoir du plaisir à valoriser sa culture!

#### **Qui contacter pour participer ou pour en apprendre davantage ?**

**Valérie Roussel, étudiante en Ethnologie des Francophones en Amérique du Nord**  
**Bureau : Pavillon Jean-Charles-Bonenfant, local 6115**  
**Université Laval (Québec), G1K 7P4**  
**Téléphone : [REDACTED]**  
**Courriel: valerie.roussel.1@ulaval.ca**

**Merci ! Jawenh ! Tshinashkumitin ! Mikwetc ! Migweetch ! Wli Wni ! Chiniskomiitin !**

## **ANNEXE 2 : Formulaire de consentement aux entrevues individuelles**

### **Présentation du cadre de la recherche**

Cette recherche s'effectue dans le cadre du mémoire de maîtrise en Ethnologie des Francophones en Amérique du Nord intitulé « **LE PATRIMOINE DANS L'ESPACE DOMESTIQUE: RUPTURE ET CONTINUITÉ IDENTITAIRE CHEZ DES FEMMES AUTOCHTONES EN MILIEU URBAIN DE QUÉBEC** », et Valérie Roussel, du Département d'histoire à Université Laval, en est la chercheure.

Avant d'accepter de participer à cette recherche, veuillez prendre le temps de lire les renseignements qui suivent. Ce formulaire de consentement vous explique les buts de ce projet de recherche et ses procédures. Il indique les coordonnées de la personne avec qui communiquer au besoin. Nous vous invitons à poser toutes les questions que vous jugerez utiles à la personne qui vous présente ce document.

### **Nature de la recherche**

La recherche a pour but de recueillir des témoignages sur l'importance des objets dans la sphère domestique chez les autochtones vivant en milieu urbain.

- Un mémoire sera publié et des présentations scientifiques seront faites par la chercheure dans le cadre de son projet de mémoire.
- Il pourrait aussi y avoir une publication scientifique des résultats. Dans tous les cas, l'anonymat est possible.

### **Déroulement de la participation**

La participation à cette recherche prend la forme d'une entrevue individuelle enregistrée sous format audio avec votre consentement, d'une durée entre 30 et 90 minutes. Des enregistrements audio ainsi que la captation de photos et vidéos numériques sont prévus si vous y consentez afin d'identifier les principaux récits d'objets et le sens qui leur est attribué.

L'entrevue portera sur les éléments suivants :

- éléments d'information contextuelle sur les participants(es) et sur leur milieu;
- description des objets, de leur histoire, importance et utilisation (sous forme de visite guidée);

### **Risques et avantages pour le participant**

Il est possible que le fait de raconter votre expérience suscite des réflexions ou des souvenirs émouvants ou désagréables. Si cela se produit, n'hésitez pas à en parler avec la personne qui mène l'entrevue. Au besoin, celle-ci pourra vous suggérer une liste des ressources disponibles dans votre région. La participation à cette recherche donnera aussi aux participants l'occasion de témoigner sur l'importance des objets dans leur vie et éventuellement, à élaborer des stratégies de mise en valeur dans une perspective de développement économique, social et culturel.



### **Participation volontaire et droit de retrait en tout temps du participant**

Vous êtes libre de participer à ce projet et pouvez-vous en retirer en tout temps. Vous pouvez refuser de répondre à certaines questions ou encore de mettre fin à l'entretien à tout moment, sans avoir à fournir de raisons et sans aucun préjudice. Si vous décidez de mettre fin à votre participation, il est important d'en prévenir le chercheur responsable dont les coordonnées sont incluses dans ce document. Tous les renseignements personnels vous concernant, incluant les enregistrements, seront alors détruits.

### **Confidentialité et gestion des données**

Dans les travaux produits à partir de cette recherche (mémoire, articles, communications, etc.), vous pourrez être identifié(e) soit par votre nom, soit par des initiales pour assurer votre confidentialité, selon ce à quoi vous consentirez spécifiquement.

Dans le cas où vous souhaiteriez que votre identité demeure confidentielle, les mesures suivantes seront appliquées :

- les noms des participants ne paraîtront dans aucun rapport;
- les divers documents de la recherche seront codifiés (initiales) et seul le chercheur aura accès à la liste des noms et des codes;
- les résultats individuels des participants ne seront jamais communiqués.

Que vous souhaitiez que votre identité demeure confidentielle ou non, les matériaux de la recherche, incluant les données et les enregistrements, seront conservés sous clé pendant trois ans. Au terme de cette période, ils seront détruits, à moins que vous acceptiez leur dépôt dans le fonds d'archives précité et ayez signé la formule de consentement prévue à cet effet, à l'annexe 1. Je suis toutefois tenue de signaler toute situation d'abus physique ou sexuel envers des enfants aux autorités compétentes.

### **Renseignements supplémentaires**

Si vous avez des questions sur la recherche ou sur les implications de votre participation, ou encore si vous voulez communiquer avec le chercheur ou lui transmettre des documents, veuillez communiquer avec Valérie Roussel, à l'adresse courriel suivante [valerie.roussel.1@ulaval.ca](mailto:valerie.roussel.1@ulaval.ca)

### **Remerciements**

Votre collaboration est très précieuse pour cette recherche et je vous remercie vivement d'y participer.

Les résultats de la recherche seront disponibles à partir du mois d'août 2010. Si vous souhaitez recevoir un court résumé des résultats, vous êtes invité à préciser ci-après l'adresse postale ou courriel à laquelle vous le faire parvenir.

---

---

---

### Signatures et consentements spécifiques

Je soussigné(e) \_\_\_\_\_ consens librement à participer à la recherche intitulée : «**LE PATRIMOINE DANS L'ESPACE DOMESTIQUE: RUPTURE ET CONTINUITÉ IDENTITAIRE CHEZ DES FEMMES AUTOCHTONES EN MILIEU URBAIN DE QUÉBEC MILIEU** ». J'ai pris connaissance du formulaire et j'ai compris le but, la nature, les avantages, les risques et les inconvénients (le cas échéant), du projet de recherche. Je suis satisfait(e) des explications, précisions et réponses que le chercheur m'a fournies, le cas échéant, quant à ma participation à ce projet.

\_\_\_\_\_ Date: \_\_\_\_\_

Signature du participant, de la participante

### Souhaitez-vous que votre identité demeure confidentielle dans le cadre du projet ?

- Oui
- Non

### Acceptez-vous que l'entrevue soit enregistrée sur audio ?

- Oui
- Non

### Acceptez-vous que l'entrevue soit enregistrée sur vidéo ?

- Oui
- Non

### Acceptez-vous la prise de photos de vos objets domestiques durant l'entrevue ?

- Oui
- Non

### Acceptez-vous que ces photos soient diffusées dans le cadre d'activités de présentation scientifique ?

- Oui
- Non

J'ai expliqué le but, la nature, les avantages, les risques et les inconvénients (le cas échéant) du projet de recherche au participant. J'ai répondu au meilleur de ma connaissance aux questions posées et j'ai vérifié la compréhension du participant.

\_\_\_\_\_ Date: \_\_\_\_\_

Signature du chercheur

### Plainte ou critique

Toute plainte ou critique sur ce projet de recherche pourra être adressée, en toute confidentialité, à l'Ombudsman de l'Université Laval :

Pavillon Alphonse-Desjardins

Université Laval

2325, rue de l'Université, local 3320

Québec (Québec) G1V 0A6

Téléphone : 418-656-3081

Télécopieur : 418-656-3846

Ligne sans frais : 1-866-323-2271

Courriel : [info@ombudsman.ulaval.ca](mailto:info@ombudsman.ulaval.ca)

## ANNEXE 2.1 : Consentement spécifique au dépôt dans un fonds d'archives

L'entrevue accordée (enregistrement audio et vidéo et les photos, le cas échéant, et texte de la transcription) peut, avec votre consentement, être déposée dans le fonds d'archives de votre région \_\_\_\_\_ pour fins de recherches ultérieures.

Consentez-vous à ce que l'entrevue accordée dans le cadre du projet de Valérie Roussel et intitulé « **LE PATRIMOINE DANS L'ESPACE DOMESTIQUE: RUPTURE ET CONTINUITÉ IDENTITAIRE CHEZ DES FEMMES AUTOCHTONES EN MILIEU URBAIN DE QUÉBEC** », incluant l'enregistrement et le texte de la transcription, soit déposée dans le fonds d'archives précité ?

○ **Oui** je consens, sur une base révocable d'ici la fin du projet prévue pour août 2010 au dépôt au Fonds d'archives \_\_\_\_\_, **du matériel et des données de recherche me concernant.**

Ce consentement implique que les données seront accessibles à la consultation publique à des fins de recherche. Les données pourront donc être consultées et reproduites en conformité avec les règles et les lois qui y sont en usage. Ce versement implique également que vous pourriez éventuellement être reconnu par votre voix, ce qui constitue une limite à la confidentialité de votre participation au projet de recherche.

**Ou bien,**

○ **Oui** je consens, sur une base révocable d'ici la fin du projet prévue pour août 2010 au dépôt au Fonds d'archives \_\_\_\_\_, **de la transcription de l'entrevue de recherche après que celle-ci aura été dépersonnalisée de manière irréversible.**

Ce consentement implique que les règles de la confidentialité suivantes seront appliquées : la transcription de l'entrevue sera dépersonnalisée de façon irréversible et seul le texte transcrit, sans mention du nom de la personne, sera versé au Fonds d'archives. Toutefois, il pourrait arriver que certains passages permettent de vous reconnaître, nonobstant l'anonymat dans lequel vos propos seront rapportés et les précautions prises à cet égard.

○ **Non, je refuse, sur une base révocable d'ici la fin du projet prévue pour août 2010, le dépôt au Fonds d'archives, du matériel et des données de recherche me concernant**

Cette décision de votre part sera respectée et elle implique que l'entrevue et sa transcription seront détruites au terme du projet, soit en août 2010, et qu'il n'y aura pas de dépôt aux archives.

### Signatures

Je déclare avoir pris connaissance des implications de ma décision par rapport au dépôt ou non des données me concernant au Fonds d'archives [NOM COMPLET DU FONDS D'ARCHIVES]. J'ai compris les explications du chercheur quant au respect des règles de confidentialité.

\_\_\_\_\_  
Signature du participant

\_\_\_\_\_  
Date

Je déclare avoir expliqué au participant les buts de la recherche et les implications du dépôt de l'enregistrement ou de la transcription de l'entrevue dans un fonds d'archives et avoir répondu au meilleur de ma connaissance aux questions posées.

\_\_\_\_\_  
Signature du chercheur

\_\_\_\_\_  
Date

## **ANNEXE 3 : Plan d'enquête**

### **Section 1 : Récit de vie**

#### 1. INFORMOGRAPHIE

Nom et prénom :

Date et lieu de naissance :

Nationalités :

Situation de famille :

Où sont nés vos grands-parents ? Parents ? Frères et sœurs ? Enfants ?

Est-ce que l'on vous a raconté l'histoire de vos parents ou de vos grands-parents ?

Situation professionnelle :

#### 2. LIEUX URBAINS ET IDENTITÉ

Depuis quand habitez-vous la ville ?

Comment êtes-vous parti ? Pour quelles raisons ?

Qu'avez-vous privilégié comme objets, effets personnels lors de votre départ ?

Pensez-vous vivre de la même manière qu'avant, sinon, qu'est-ce qui a changé ?

Quelles langues parlez-vous à la maison ? Parlez-vous une autre langue dans différents contextes (travail, communauté...etc.) ?

Participez-vous à la vie d'une communauté en ville, si oui, par quelles activités ?

Fréquentez-vous une église ou un lieu de culte ?

Êtes-vous en relation avec la communauté, êtes-vous au courant de ce qui s'y passe ?

Exprimez-vous votre « autochtonéité » au quotidien ? Si oui, de quelle manière ? (nourriture, pratiques coutumières...etc.)

### **Section 2 : Récit de l'intérieur domestique et des objets**

#### 1. L'ESPACE DOMESTIQUE INTÉRIEUR

Votre habitation est-elle un endroit important pour vous ? Pourquoi ?

Que représente-elle pour vous ?

Avec qui partagez-vous cet habitat ?

Quelles sont les pièces les plus importantes et pourquoi ?

Qu'avez-vous choisi comme type de décoration ?

Est-ce qu'elle ressemble à celle de votre ancien lieu de vie s'il y a lieu ?

Pensez-vous pouvoir qualifier votre espace intérieur d'« autochtone » et pourquoi ?

#### 2. LES OBJETS

Quels sont les objets auxquels vous tenez le plus ? Pourquoi ?

Pourriez-vous me les montrer et me raconter un peu leur histoire ?

Qu'est-ce qu'ils représentent dans votre vie ?

Collectionnez-vous des objets ? Si oui, lesquels et pourquoi ?

Conservez-vous davantage si ce sont des choses autochtones ? Et pour les achats ?

Y a-t-il des choses que vous gardez cachées, qui ne sont pas visibles dans la maison ?

Y a-t-il des endroits dans la maison qui est réservé aux objets autochtones ?

S'il y a un espace privilégié, comment est-il organisé ?

*Y a-t-il des objets que vous aimeriez transmettre ? Si oui, à qui et pourquoi ceux-là ?*

## ANNEXE 4 : Grilles d'analyse

### ANNEXE 4.1 : Discours sur les objets

Nom et/ou prénom*	Objets qui renvoient à la famille (photos, habits...)	Objets porteurs d'une dimension ethnique	Objets inscrits dans le territoire	Objets soutenant les pratiques traditionnelles	Autre
-------------------	---	--	------------------------------------	--	-------

### ANNEXE 4.2 : Préférence et biographie des objets

Nom et/ou prénom*	Pièces les plus importantes	Objets les plus importants	Transmission	Symbolique	Propreté/Ordre	Provenance du matériel (don/achat/comm unautaire)
Métissage	Gestes/faits					

### ANNEXE 4.3 : Observations sur l'aménagement et la disposition

Nom et/ou prénom*	Environnement domestique	Intérieur			
		Salle à manger/cuisine	Salon	Corridor/portique	Chambre des maîtres
	Privé/social				
	Décoration				
	Ambiance				
	Ameublement				
	Équipement spécifique				
	Autre				

Nom et/ou prénom*						
	Environnement domestique			Général	Extérieur	
		Chambre des enfants	Salle de bain		Voiture	Ancien lieu
	Privé/social					
	Décoration					
	Ambiance					
	Ameublement					
	Équipement spécifique					
	Autre					

**ANNEXE 5 : Plan d'enquête avec Jean-Jacques Simard et Madeleine Pastinelli; professeur au département de sociologie**

1. INFORMOGRAPHIE

Nom et prénom :

Situation professionnelle :

Depuis quand travaillez-vous sur la question de l' « autochtonie » ?

Quelles sont les principales difficultés à la réalisation d'enquêtes auprès d'autochtones ?

Dans quel contexte en avez-vous le plus rencontré ?

2. APPROCHES SUR L'IDENTITÉ

Quelles sont les tendances actuelles en ethnologie pour approcher le sujet de l'identité chez les autochtones au Canada ? Et en sociologie ?

Quelles sont les tendances que vous critiquez le plus dans l'étude de l'identité autochtone ?

Y a-t-il des "terrains d'avenir" sur les peuples ou les groupes culturels spécifiques ?

Est-ce qu'il faut toujours privilégier des études plus locales de la culture ?

L'étude de l'autochtonie urbaine doit être abordée différemment de l'identité des autochtones vivant en communauté ?

Est-ce que le sujet de la renaissance des autochtones grâce à l'économie est quelque chose qui selon vous s'appréhende bien par l'ethnologie présentement ?

3. PATRIMOINE AUTOCHTONE

Y a-t-il *un* ou *des* patrimoines autochtones ?

Et dans le champ de l'espace domestique, croyez-vous que l'on pourrait parler de patrimoine culturel ?

Quel lien existe-t-il entre mémoire, patrimoine et affirmation de l'identité autochtone ? Et entre territoire et patrimoine ?