

Le rapport au métissage chez les autochtones du Québec méridional, 1867-1960

Responses to Cross-Cultural Influences Among Natives of Southern Québec, 1867-1960

Claude Gélinas

Volume 37, numéro 2-3, 2007

Métissitude

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1081637ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1081637ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Recherches amérindiennes au Québec

ISSN

0318-4137 (imprimé)

1923-5151 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Gélinas, C. (2007). Le rapport au métissage chez les autochtones du Québec méridional, 1867-1960. *Recherches amérindiennes au Québec*, 37(2-3), 15-27. <https://doi.org/10.7202/1081637ar>

Résumé de l'article

S'il est bien connu qu'en termes de considérations nationalistes et identitaires, les intellectuels canadiens-français de la seconde moitié du XIXe siècle et de la première moitié du XXe ont largement négligé la réalité du métissage culturel qui avait caractérisé l'histoire des rapports entre les autochtones et les seconds arrivants en Nouvelle-France puis au Québec, il est beaucoup moins connu que des autochtones de la province ont fait de même durant la même période. En réaction aux visées assimilatrices du gouvernement fédéral qui menaçaient à la fois leur capacité de libre gouvernance et leur identité distincte, ceux-ci ont déployé une politique de défense et d'affirmation culturelle qui s'appuyait notamment sur une abstraction des différents métissages réalisés depuis le contact. Nous illustrons ici cette dynamique à travers la réaction des certaines communautés autochtones face aux efforts du gouvernement fédéral pour s'ingérer dans leurs affaires internes et face aux atteintes portées à l'intégrité des territoires de leurs réserves.



Le rapport au métissage chez les autochtones du Québec méridional, 1867-1960¹

Claude Gélinas

Département
d'études
religieuses et
SoDRUS,
Université de
Sherbrooke

L'HISTOIRE DES RAPPORTS entre autochtones et non-autochtones au Canada semble marquée par une volonté tenace, de part et d'autre, de minimiser et parfois nier le métissage culturel et biologique en dépit d'une réalité de terrain qui montre l'inverse. Déjà, au XVII^e siècle, alors que le contexte colonial se voulait propice aux alliances politiques et économiques entre puissances européennes et nations autochtones, la reconnaissance et le respect de l'autonomie et de la souveraineté de chacune des parties concernées semblaient acquis. Du point de vue des Français, les autochtones formaient à l'origine des entités politiques indépendantes (Morin 1997 : 61), de sorte que les alliances avec elles devaient être négociées et conclues dans un cadre de nation à nation. Vraisemblablement, les autochtones partageaient cette perspective, si l'on conçoit par exemple qu'une philosophie comme celle du wampum-à-deux-voies, élaborée au XIX^e siècle et selon laquelle les premiers et seconds arrivants sur le continent américain étaient appelés à voyager « ensemble, côte à côte, mais chacun dans son embarcation sans que ni l'un ni l'autre n'essaie de diriger l'embarcation de son voisin » (Canada 1983), reflétait des principes de paix et d'indépendance inhérents au contact (Muller 2004). Politiquement donc, on se trouvait en présence de deux blocs culturels bien distincts et mutuellement reconnus dans leur différence. Pourtant sur le terrain, le clivage se voulait nettement moins tranchant alors qu'un métissage culturel à grande échelle prévalait entre colonisateurs européens et autochtones. Les

premiers se déplaçaient en canot et en raquettes, adoptaient des vêtements de cuir et des techniques de chasse et de pêche autochtones, fumaient le tabac, cultivaient le maïs et découvraient de nouvelles plantes médicinales. Les seconds adoptaient les outils en métal, découvraient l'alcool et se convertissaient plus ou moins au christianisme. À quoi s'ajoutaient des ajustements dans les façons respectives de faire du commerce ou d'appliquer la justice, sans compter les mariages mixtes qui allaient éventuellement déboucher sur une nouvelle réalité ethnique : le métissage.

Ce clivage entre le discours officiel et la réalité s'observe encore de nos jours. Depuis que la Loi constitutionnelle de 1982 garantit les droits ancestraux et les droits issus de traités des Indiens, Inuits et Métis du Canada, les rapports politiques et juridiques entre les premières nations et l'État canadien sont entrés dans une certaine « logique de l'ancstralité », suivant laquelle les gains de chacun aux niveaux politique et juridique sont liés à la reconnaissance ou au rejet du caractère ancestral des objets de revendications, qu'il s'agisse de territoires ou de pratiques culturelles. De cette dynamique particulière émerge un discours souvent folklorisant au sujet de « la » culture autochtone et qui souvent a peu d'ancrage dans le quotidien réel des premières nations, un quotidien davantage marqué par la volonté légitime d'accéder à la modernité. On ne retiendra ici que cette citation du chef de l'Assemblée des Premières Nations, Matthew Coon-Come, qui affirmait, en 2000, que si « la révolution industrielle

du siècle dernier nous [autochtones] est passée sous le nez [...] nous ne manquerons pas la révolution qu'apporte la technologie de l'information dans ce nouveau millénaire » (Coon Come 2000). La seule différence, peut-être, est qu'on observe aujourd'hui un déplacement des porteurs de polarité ; les politiciens canadiens et plusieurs leaders politiques autochtones semblent désormais promouvoir conjointement un discours essentialiste au sujet de la réalité autochtone (Cairns 2000 : 16), lequel en général fait peu de sens aux yeux de leurs bases populaires respectives.

Dans la présente étude, nous souhaitons documenter sommairement un chaînon manquant de cette constante historique en montrant que le clivage entre le discours politique et la réalité sur le terrain prévalait aussi au Québec durant la période 1867-1960. Certes, il est bien connu qu'en raison surtout de considérations nationalistes et identitaires, les intellectuels canadiens-français de la seconde moitié du XIX^e siècle et de la première moitié du XX^e ont largement négligé, voire ignoré la réalité du métissage culturel qui avait caractérisé jusque-là l'histoire des rapports entre autochtones et colonisateurs en Nouvelle-France, puis au Québec. Ce qui est moins connu par contre, c'est que plusieurs autochtones de la province semblent avoir fait de même durant cette période. En effet, en réaction aux visées assimilatrices du gouvernement fédéral qui menaçaient à la fois leur capacité de libre gouvernance et leur identité distincte, plusieurs communautés autochtones du Québec méridional² ont déployé une politique de défense et d'affirmation culturelle qui s'appuyait en partie sur une abstraction des divers mélanges réalisés depuis le contact. En vue d'illustrer cette dynamique, nous esquisserons plus particulièrement la réaction manifestée par ces communautés autochtones envers les efforts du gouvernement fédéral pour s'ingérer dans leurs affaires internes et envers les atteintes portées à l'intégrité des territoires de leurs réserves.

MÉTISAGE CULTUREL ET AUTONOMIE POLITIQUE AUTOCHTONE

Voté en 1876, l'*Acte pour amender et refondre les lois concernant les Sauvages* (Statuts du Canada [S.C.], 39 Victoria, chapitre 18), devenu plus tard la *Loi sur les Indiens*, venait formaliser et légaliser le statut de pupilles des autochtones du Canada tout en plaçant ces derniers sous la responsabilité du gouvernement fédéral qui, en cette matière, disposait d'une autorité législative exclusive. Dans les officines gouvernementales de l'époque, le discours d'usage faisait de l'assimilation des autochtones une priorité. Dès 1845 d'ailleurs, une commission d'enquête avait conclu que :

la seule et vraie politique possible que le Gouvernement doive adopter, relativement à leurs intérêts, aux intérêts des Sauvages comme à ceux de la société en général, c'est de tâcher d'élever graduellement les Tribus Sauvages qui sont établies sur le Territoire Britannique au niveau de leurs voisins, les blancs (Canada 1845 : [43]).

Les autorités fédérales étaient ainsi convaincues que les autochtones non seulement ne disposaient pas des ressources intellectuelles et matérielles requises pour rivaliser avec les « blancs », mais qu'ils perdaient à s'accrocher à un mode de vie anachronique. Rappelons toutefois que ce positionnement idéologique, dans les dernières décennies du XIX^e siècle, masquait certains objectifs beaucoup plus pragmatiques de la politique indienne d'Ottawa, liés notamment à l'ouverture et à la

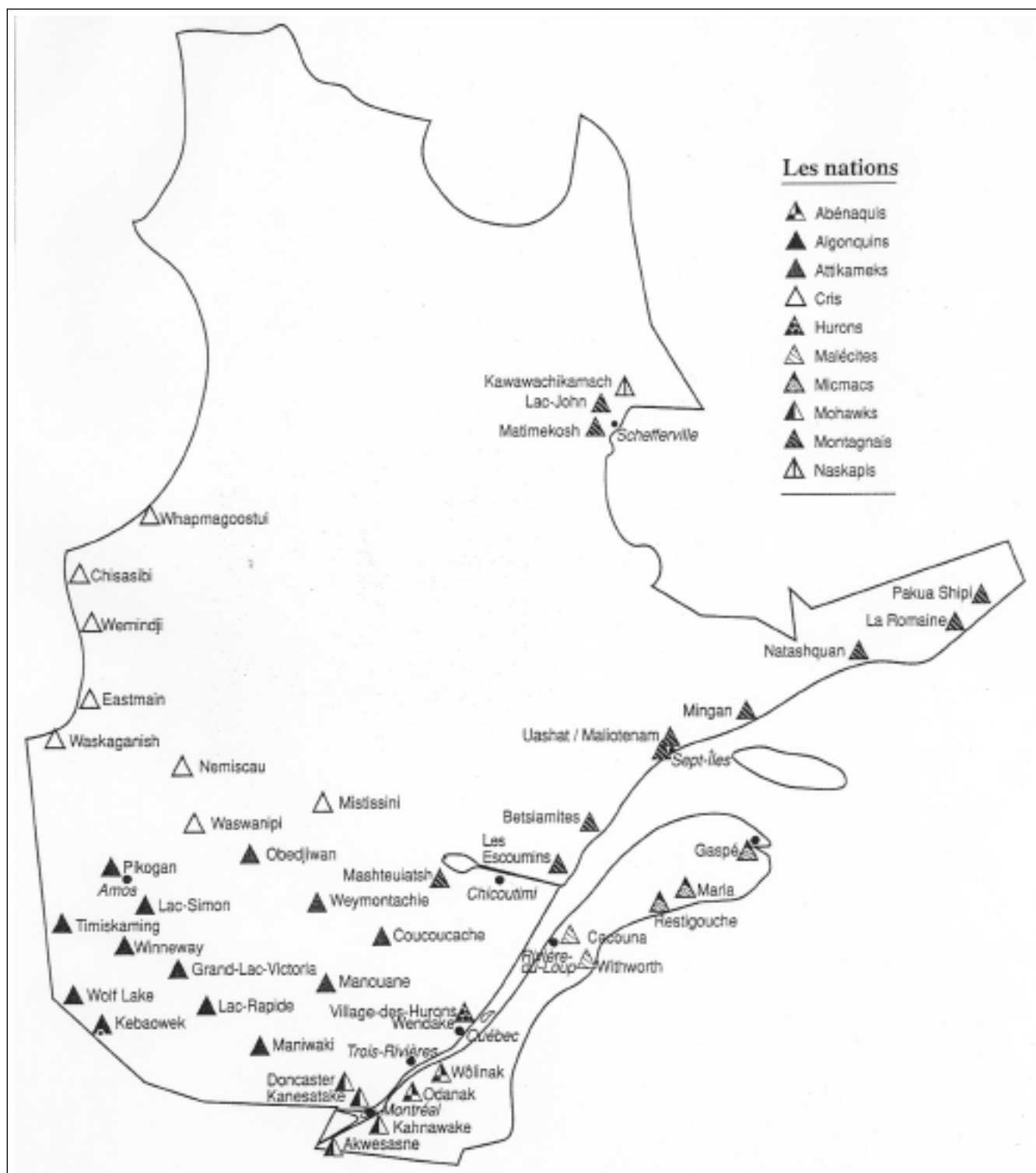
colonisation de l'Ouest canadien, de même que des considérations budgétaires (McNab 1981 ; Dyck 1986 ; Teasdale 2005).

Contrairement à ce qui prévalait à Ottawa, dans la perspective de la population du Québec à la même époque, les autochtones semblaient constituer des individus fondamentalement absents. Absents comme citoyens provinciaux puisqu'ils relevaient de la tutelle du gouvernement fédéral. Absents comme acteurs positifs dans l'histoire nationale, puisqu'à la période d'avant la conquête anglaise où l'historiographie les confinait, ils – et surtout ici les Iroquois – s'étaient avérés davantage une entrave au projet colonial français. Absents aussi dans la société contemporaine, puisque la manière de les représenter d'un point de vue culturel, par opposition systématique à l'image du Canadien-français, faisait d'eux des êtres essentiellement imaginaires (Gélinas 2004a : 97-98). Sans compter que plus de la moitié des autochtones de la province continuaient de vivre éloignés dans les forêts au nord de la vallée laurentienne, et que plusieurs de ceux vivant à proximité des établissements urbains, tels les Abénaquis³ et les Hurons, avaient à ce point perdu de leurs traits physiques « d'origine » qu'ils passaient inaperçus hors réserve. Bref, une indifférence bien davantage qu'un quelconque souci d'assimilation semblait caractériser l'attitude des Canadiens-français à l'égard des autochtones à la fin du XIX^e siècle. D'autant plus que du strict point de vue socio-économique, le quotidien des autochtones de la vallée du Saint-Laurent en particulier pouvait laisser croire que la politique assimilatrice du fédéral avait depuis longtemps fait son œuvre (Gélinas 2004b : 81-88).

Par contre, si le discours assimilationniste du gouvernement fédéral, mêlé de paternalisme et de darwinisme social, a perduré durant la première moitié du XX^e siècle, il en fut autrement de la perception populaire à l'égard des autochtones qui, tant au Québec que dans le reste du Canada, se voulait désormais plus sympathique, plus empreinte d'humanisme social et de relativisme, et s'accompagnait d'une remise en question de la politique indienne du gouvernement fédéral (Haycock 1971 ; Groulx 1998 : 247-248). Alors que la participation des autochtones à la Première Guerre mondiale, tout comme la visibilité accrue de leurs revendications politiques, avait contribué à sensibiliser une portion plus large de la population à leur réalité, les désillusions engendrées par l'urbanisation et l'industrialisation rendaient par ailleurs attrayante l'image de l'autochtone libre et en symbiose avec la nature. Plutôt qu'un être sous-doué ou un obstacle à écarter sur le chemin du développement, l'autochtone devenait une source d'enseignement, voire un objet d'identification. Les références à l'autochtonie se sont alors multipliées dans le paysage canadien, que ce soit sur les armoiries de certaines municipalités, sur les marques de commerce de grandes compagnies ou sur les logos des équipes de sports professionnels. En somme, alors qu'une partie de l'élite politique canadienne prêchait pour gagner les autochtones à la civilisation occidentale, un bon nombre de citoyens du pays cherchaient à l'inverse à protéger et promouvoir la culture autochtone, voire à se l'approprier. Mais cet autochtone formule améliorée n'en demeurerait pas moins, dans une large mesure, un pur fruit de l'imagination (Francis 1992).

LE POSITIONNEMENT POLITIQUE DES AUTOCHTONES DU QUÉBEC

Qu'en était-il maintenant de la perspective autochtone ? Comment les communautés et les individus des Premières Nations du Québec percevaient-ils leur statut et leur positionnement par rapport au pays et à la province ?



Localisation actuelle des nations autochtones du Québec

D'un point de vue socioculturel, ce qui, au lendemain de la Confédération, caractérise les autochtones du Québec méridional, comme ceux du Canada, c'est leur refus obstiné de l'émancipation, au sens de la Loi sur les Indiens ; à ce chapitre l'échec de la politique d'assimilation du gouvernement canadien

en restera toujours la preuve la plus éloquente. Certes, l'isolement favorisé par le système des réserves, les dispositions de la Loi sur les Indiens qui, sur certains plans, offraient des avantages aux autochtones (exemptions fiscales), de même que le manque de conviction du gouvernement envers ses propres

mesures d'assimilation (manque de soutien à l'agriculture, système d'éducation déficient, etc.), ne se sont pas avérés les meilleurs outils pour fabriquer des Blancs. Mais ces obstacles auront été secondaires par rapport à la volonté fondamentale des autochtones de ne pas renoncer à leur culture et à leur identité. Ainsi, le nombre d'autochtones émancipés volontairement ou non au Canada est demeuré négligeable avant la seconde moitié du ^{xx}^e siècle (Miller 1994 : 190). Au Québec, il semble que des Iroquois de Caughnawaga aient demandé à être émancipés dès les années 1870 (ARDIA 1879 : 12), mais leur nombre demeure imprécis. Et, bien que la bande de Caughnawaga ait été l'une des rares communautés autochtones au pays à vouloir être placée sous la juridiction de l'Acte pour l'avancement des Sauvages de 1884, cela n'a pas pour autant accéléré l'émancipation d'un nombre substantiel de ses membres (Reid 2004 : 74). Par ailleurs, encore en 1920, le chef huron de Lorette estimait qu'au moins sept membres sur huit de sa bande s'opposaient alors à l'émancipation (Brunelle 2000 : 82), tandis qu'à Bécancour, à la même époque, aucun Abénaquis ne souhaitait être émancipé (ANC 1920a). Cette opposition à l'émancipation restait aussi vive en 1947, alors que dans le cadre des audiences du comité spécial mixte du Sénat et de la Chambre des communes chargé d'étudier la Loi sur les Indiens, tous les représentants des communautés autochtones du Québec qui soumièrent un mémoire s'opposaient à l'idée de maintenir la politique de l'émancipation obligatoire (Canada 1947, fasc. 33-34).

Plusieurs raisons ont été invoquées par les autochtones de la province pour refuser l'émancipation. Une d'entre elles, prédominante, concernait la protection des terres de réserve. Rappelons que jusqu'en 1922, les conseils de bande devaient donner leur accord avant qu'un individu soit déclaré « émancipé » par les Affaires indiennes. Or, ces conseils s'opposaient généralement à une telle procédure qui faisait qu'au terme de ses trois années de « probation », un individu émancipé devenait propriétaire de la terre de réserve qui lui avait été attribuée et pouvait dès lors en disposer à sa guise, notamment en la vendant à un étranger. Pour une bande, il y avait donc là menace à l'intégrité de son territoire. Cela s'avérait d'autant plus préoccupant pour les communautés autochtones de la vallée laurentienne qui, non seulement étaient les plus susceptibles de voir leurs membres être émancipés, compte tenu de leur degré d'acculturation, mais se retrouvaient déjà, dans les années 1870, en situation de surpeuplement dans les réserves. Plus encore, dans le cas des Abénaquis de Saint-François, les conditions historiques d'obtention de leur seigneurie – étroitement liées à la création d'une mission catholique au ^{xviii}^e siècle – faisaient en sorte qu'advenant leur émancipation, celle-ci devait revenir aux héritiers du premier seigneur Jean Crevier. Par ailleurs, il n'est pas étonnant de constater qu'autant à Caughnawaga qu'à Lorette, les individus qui ne disposaient pas de terres dans la réserve sont ceux qui se sont montrés les plus réfractaires à l'émancipation, contrairement aux propriétaires de lots qui, eux, s'y montraient nettement plus favorables, voyant là une possibilité de mettre en garantie leur terre en vue d'accroître leur richesse (Reid 2004 : 66 ; Brunelle 1998 : 71 ; 2000 : 83-84). Pour les communautés dans leur ensemble, il en allait donc non seulement de la préservation d'un espace territorial signifiant d'un point de vue identitaire, mais d'un souci de préserver une assise économique qui puisse profiter à long terme à plus qu'une minorité.

L'émancipation préoccupait également les collectivités autochtones en ce qu'elle menaçait leur base démographique,

et de là leur pérennité en tant qu'entités sociopolitiques et culturelles distinctes. Par exemple, en 1920, le conseil de bande de Saint-François était d'avis que l'émancipation entraînerait

à courte échéance l'anéantissement de la Tribu comme nation, par suite, c'est la disparition de notre village, de notre église, de notre école à nous. [...] Tout petit et tout inconnu que nous soyions comme nation ; nous avons cependant le légitime orgueil de nous maintenir comme telle et c'est pour cette raison que nous protestons unanimement contre tout projet d'émancipation. (ANC 1920d)

En effet, la perte de leaders communautaires – car c'était parmi eux que se trouvaient les individus les plus susceptibles d'être émancipés (*Le Soleil*, 20 mars 1920) – de même que la dispersion hors réserve des familles d'individus affranchis risquaient d'affaiblir la cohésion sociale de la bande et, à plus long terme, sa capacité de survie en tant que telle (*Le Soleil*, 10 janvier 1920).

Enfin, il y avait la crainte, tant sur le plan individuel que collectif, d'être soustrait aux mesures de protection contenues dans la Loi sur les Indiens advenant l'émancipation. En 1933, le chef Paul Jacobs de Caughnawaga prétendait que toute émancipation obligatoire, faite sans le maintien des droits offerts par la loi, pouvait rapidement conduire à l'« extinction totale » de sa communauté (Canada 1985 : 178). Dans le même sens, Léon Gérin rapportait qu'à Lorette, au tournant du ^{xx}^e siècle, les gens craignaient d'être dépouillés de leurs biens par des allochtones malhonnêtes et d'avoir à supporter trop de taxes et de dépenses : « ils ne pouvaient, disaient-ils, se passer de la protection de quelqu'un de puissant » (Gérin 1902 : 341). Quant aux Abénaquis, en 1920, ils étaient d'avis que :

L'émancipation [...] aujourd'hui, serait le plus grand des désastres au point de vue religieux, moral et social. Nous ne sommes pas prêts à jouir de la liberté ; nous avons encore besoin de la tutelle du Gouvernement et en plus nous tenons à conserver les droits et privilèges dont nous jouissons depuis deux siècles. Nous formons un peuple très jeune et très faible encore au point de vue social ; et nous ne pouvons pas, pratiquement parlant, nous placer au niveau du Canadien, sans courir à une ruine certaine. (ANC 1920d)

Faut-il forcément détecter dans ces témoignages l'existence d'un sentiment d'infériorité des autochtones envers le reste de la société nationale, voire une sorte d'assimilation du discours sur leur état d'enfants mineurs incapables de s'assumer ? Ou faut-il plutôt y voir un souci de leur part d'empêcher le gouvernement fédéral de se défilier de ses obligations à leur égard ? Le fait que le chef Jacobs, tout comme les Abénaquis et les Micmacs qui ont aussi écrit aux Affaires indiennes pour s'opposer ou pour exprimer leurs craintes à l'égard de l'émancipation obligatoire (ANC 1920b, 1920c, 1920d), ait parlé en termes de « droits » est révélateur. En effet, pour plusieurs communautés autochtones, les mesures de protection contenues dans la Loi sur les Indiens constituaient en fait des obligations à leur égard, contractées au moment où les colonisateurs avaient conclu des alliances avec elles avant d'occuper leurs territoires (ANC 1920a ; *Le Soleil*, 10 janvier 1920). Il s'agissait donc de droits acquis que l'on souhaitait légitimement conserver, d'autant plus qu'ils offraient non seulement une protection mais certains avantages particuliers dans le cadre des interactions avec les non-autochtones.

Par ailleurs, cette préoccupation pour la survie communautaire et identitaire n'a pas pris qu'une forme défensive ; elle s'est accompagnée de gestes signifiants posés par les autochtones en vue d'affirmer et de promouvoir l'autonomie sociopolitique et

culturelle des bandes envers l'État canadien et la Couronne britannique (Canada 1947, fasc. 33 : 10 ; Brunelle 2000 : 84-85 ; Reid 2004 : 92). Ainsi, dans la première moitié du xx^e siècle, les trois communautés iroquoises du Québec disaient ne reconnaître que la Confédération et la constitution des Six-Nations comme seul gouvernement légitime, contestant ainsi la capacité d'Ottawa de les soumettre à quelque loi que ce soit (Anonyme 1918, 1927 ; Canada 1948, fasc. 5 : 46-47 ; ANC 1946) ; « nous pouvons déterminer le désir de notre population de notre propre manière sans l'intervention des blancs » (Canada 1947, fasc. 41 : 82). De même, dans les années 1940, les Iroquois de Caughnawaga allèrent jusqu'à refuser les chèques d'allocations familiales du gouvernement fédéral – que l'on disait destinés aux futurs citoyens du Canada – parce que, soutenaient-ils, « nous ne voulons pas devenir des citoyens canadiens » (Canada 1947, fasc. 33 : 7, 62). Une autre forme de résistance au contrôle politique du gouvernement fédéral peut certainement être reconnue dans la persistance de la coutume des chefs à vie parmi certaines populations nomades, où malgré l'adoption d'un système électif en vertu de la Loi sur les Indiens, les mêmes chefs étaient systématiquement réélus d'une fois à l'autre (Gélinas 2003 : 192).

Dans les faits, les autochtones étaient bien conscients que les dispositions de la Loi sur les Indiens, lorsqu'elles étaient formellement appliquées, en venaient à subordonner en tous points les conseils de bande aux Affaires indiennes ; toute décision de faire ou d'entreprendre quoique ce soit devait dès lors obtenir l'aval de l'agent local ou de ses supérieurs. C'est d'ailleurs ce qu'avait remarqué Gérin lors de son passage à Lorette en 1899 : « Le conseil des chefs et de la tribu se trouve réduit au rang d'un simple conseil de paroisse ou de village, sans même pouvoir exercer cette large mesure d'autonomie dont jouissent au Canada les communes rurales » (Gérin 1902 : 338). Les chefs tendaient à devenir plus décoratifs qu'effectifs, disait Falardeau (Falardeau 1939 : 16). Aussi, les Iroquois n'auront pas été les seuls à vouloir contrer l'envahissement du paternalisme bureaucratique des Affaires indiennes en réclamant plus de contrôle sur leur destinée. En 1947, les Abénaquis de Saint-François soutenaient que s'il n'y avait pas lieu d'abolir la Loi sur les Indiens, il leur semblait néanmoins souhaitable que leur conseil de bande puisse jouir d'une pleine autorité dans la gestion des affaires locales (Canada 1947, fasc. 33 : 41). Et c'est dans la même veine qu'en 1943, Jules Sioui de Lorette, alors chef exécutif du Comité de protection des droits indiens, tenta de soulever à l'échelle canadienne un mouvement radical de promotion de l'autodétermination autochtone qui allait mener à la création, l'année suivante, de la North American Indian Brotherhood (Shewell 1999).

Enfin, la faible participation volontaire des autochtones du Québec aux deux grandes guerres fournit également quelques indices quant à leur volonté d'affirmation face à l'État canadien⁴. Brunelle avance l'opposition plus générale envers la conscription au Québec pour expliquer ce phénomène (Brunelle 2000 : 84), mais il y a sans doute lieu de tenir compte aussi d'une part, de la proportion élevée d'autochtones dans la province qui vivaient encore de façon nomade et en région éloignée, et qui se trouvaient ainsi moins susceptibles d'être au fait et concernés par un conflit armé en cours sur un autre continent, et, d'autre part, du fait que certains autochtones, les Iroquois plus particulièrement, disaient ne pas se rendre combattre au nom du Canada, mais comme alliés de l'Angleterre, dans le respect des traités signés antérieurement avec celle-ci (Canada 1947,

fasc. 33 : 66 ; Dempsey 1983 : 3-4). Autrement dit, en se percevant comme nations souveraines, les Iroquois, et peut-être d'autres au Québec, considéraient normal de manifester une plus grande allégeance envers une puissance étrangère qui, jadis, les avait justement considérés comme des nations autonomes, plutôt qu'envers un État qui cherchait à leur imposer sa légitimité. D'autant plus qu'il semble assez évident, dans le cas des Hurons par exemple, que leur vive opposition à la conscription au moment de la Première Guerre mondiale ne découlait pas tant d'un refus d'aller combattre que de l'idée de se voir imposer un enrôlement obligatoire ; ceux-ci allaient d'ailleurs choisir de voter eux-mêmes leur participation militaire (Brunelle 1998 : 60-61 ; 2000 : 84).

AFFIRMATION DE LA DIFFÉRENCE CULTURELLE

L'image étant parfois en politique tout aussi importante que la substance, les autochtones du Québec sont habilement parvenus à renforcer leurs démarches d'affirmation et de revendications autonomistes par la promotion d'un essentialisme culturel qui, à certains égards, tendait à masquer les influences culturelles étrangères et, disons, surtout occidentales. Autrement dit, il ne suffisait pas de se dire souverain politiquement et culturellement, il fallait s'afficher comme tel auprès d'un public ciblé, quitte à minimiser un certain patrimoine culturel métissé. À cet égard, les Hurons sont parmi ceux qui ont le mieux joué cette carte. Non seulement étaient-ils passés maîtres dans l'art d'accueillir officiellement et en grande pompe dans leur village les hauts dignitaires de passage à Québec, qu'il s'agisse de politiciens, de représentants officiels étrangers ou encore d'intellectuels de prestige (Anonyme 1905 ; Hayward 1922 : 151 ; Laurent et Saint-Pierre 2005 : 136 ; CIA 1907 : lxiv), mais les gens de Lorette ne manquaient pas d'entretenir des relations diplomatiques avec les plus haut placés de la province ou du pays ; c'est ainsi qu'en mars 1873, par exemple, une députation de vingt-trois Hurons est allée rendre hommage au juge Caron tout juste nommé lieutenant-gouverneur du Québec (McPherson Lemoine 1876 : 455-456). Or, les Hurons profitaient de ces occasions protocolaires pour marquer leur unicité culturelle en arborant leurs plus beaux costumes d'époque et en offrant des danses et des chants traditionnels à un public du reste friand d'exotisme. Or, il est particulièrement intéressant de constater à quel point le portrait culturel qui était alors offert pouvait contraster avec la réalité quotidienne.

Par exemple, sur la figure 1, on voit un groupe de Hurons, accompagnés d'un Micmac (deuxième personne debout à gauche), lors d'une excursion organisée en 1907 en l'honneur du consul de Suède (au centre tenant un arc et une flèche) afin de l'initier à leur mode de vie traditionnel (Laurent et Saint-Pierre 2005 : 136). Le canot, la tenue vestimentaire, la tente et le chevreuil abattu sont autant d'éléments qui ont alors servi à marquer, dans un cadre protocolaire, la spécificité culturelle huronne. Or, bien évidemment, la vie quotidienne de la grande majorité des Hurons de l'époque s'arrimait mal à un tel portrait. Depuis la seconde moitié du xix^e siècle, ceux-ci s'étaient davantage tournés vers une économie axée sur la production et la vente d'articles d'artisanat, au point d'en faire une véritable industrie comme avait pu le constater Gérin en 1899 :

je me rends compte que ces habitations huronnes sont autant d'ateliers de travail, de foyers de travailleurs exécutant diverses tâches et fabriquant divers objets, soit à leur compte particulier, soit



Figure 1
Excursion organisée par les Hurons en l'honneur du consul de Suède, 1907
(Laurent et Saint-Pierre 2005 : 136 ; Archives de la nation huronne-wendate, 91-116)



Figure 3
Fabrication d'un canot à Lorette, 1947
(Laurent et Saint-Pierre 2005 : 75 ; Archives nationales du Québec, Québec, E6,S7, P354,29)



Figure 2
Confection de mitaines en cuir à Lorette, 1947
(Laurent et Saint-Pierre 2005 : 75 ; Archives nationales du Québec, Québec, E6,S7, P354,29)



Figure 4
Enfants de Saint-François lors de la visite des séminaristes de Nicolet, 1900
(Laurent et Saint-Pierre 2005 : 86 ; Archives du Séminaire de Nicolet, F085/P7801)

pour le bénéfice d'un patron qui fournit la matière première et paie la main-d'œuvre à la journée ou à la pièce. (Gérin 1901 : 349)

Au quotidien, les Hurons devaient davantage ressembler à ce qu'illustrent les figures 2 et 3, à savoir des gens principalement investis dans la production d'artisanat et dont l'environnement matériel laissait peu ou pas présager qu'il s'agissait là d'autochtones, et non pas de Canadiens-français.

De manière moins spectaculaire mais tout aussi signifiante, des manifestations semblables avaient lieu chez d'autres communautés autochtones, comme lorsque le Gouverneur général et sa femme se sont rendus visiter les Montagnais de Pointe-Bleue, en 1888 : « Les illustres visiteurs ont été reçus avec tout le cérémonial indien. Les chefs arboraient leurs décorations, d'autres étaient vêtus de costumes de guerre » (ARDIA 1889 : 26). À Saint-François, il était coutume de vêtir les enfants dans leurs habits traditionnels lors de la visite annuelle des séminaristes

de Nicolet (fig. 4), tout comme le faisaient les membres de l'équipe de crosse de Caughnawaga lors des prises de photos officielles (fig. 5). Dans certains cas enfin, la volonté de se démarquer du point de vue identitaire est allée jusqu'à inventer une image traditionnelle « à la carte » ; c'est du moins ce que fit le chef iroquois Poking Fire qui, dans les années 1930, avait entrepris de reconstituer à Caughnawaga un village autochtone traditionnel. Or, comme on le constate sur les figures 6 et 7, ce village comprenait non seulement des habitations de type « tee-pee », alors que les habitations traditionnelles des Iroquois étaient de type « maison-longue », mais aussi un totem dont l'origine culturelle se situe sur la côte Nord-Ouest. Poking Fire lui-même, du reste, arborait un costume typique des autochtones des Plaines. En quelque sorte, il s'agissait ici de combattre le métissage par le métissage...

Notons enfin qu'une autre pratique symbolique semble avoir été privilégiée par les communautés autochtones pour



Figure 5
Équipe de lacrosse de Caughnawaga, 1869
 (Laurent et Saint-Pierre 2005 : 172 ; Musée McCord, archives photographiques Notman, MP-1973.14)

afficher leur autonomie politique et culturelle, soit celle qui consistait à « adopter » cérémoniellement des non-autochtones, comme une manière de signifier que l'on n'appartenait définitivement pas à la même famille. Ainsi, dans les années 1870, les Hurons ont fait chefs honoraires le sénateur Louis Panet et le politicien Pierre Joseph Olivier Chauveau (Anonyme 1879), en plus de faire un des leurs le consul général de Suède à Québec en 1905, en guise de reconnaissance ou d'admiration pour le « bon cœur » et les « bonnes paroles » qu'il avait eues pour eux (Anonyme 1905, 1921). Pour leur part, les Iroquois de Caughnawaga ont rendu hommage à William Lighthall en 1909 pour l'intérêt intellectuel qu'il avait su manifester envers leur histoire culturelle, en le nommant « chef indien iroquois avec le nom de Ticonderoga en reconnaissance des services rendus à cette race » (Atherton 1914 : 544). L'année suivante, ils proclamèrent « Grand chef » l'aviateur et comte Jacques de Lesseps qui venait, le premier, de survoler Montréal en avion (Grandjean 1990 : C2). En 1957, c'était au tour du rédacteur en chef de *La Tribune*, Gérard Bergeron, de même que son photographe d'être nommés chefs honoraires à Saint-François, en guise de remerciement pour avoir fait connaître le village abénaquis (Bergeron 1957 ; voir aussi Laurent et Saint-Pierre 2005 : 115).

MÉTISSAGE BIOLOGIQUE ET NÉCESSITÉ DU TERRITOIRE

Une population peut difficilement aspirer à une quelconque autonomie sociopolitique effective sans disposer des assises matérielles nécessaires au développement d'une économie structurante. Conscients de cette réalité, les autochtones du Québec méridional ont continué de faire de la question territoriale un enjeu prédominant dans le cadre de leurs rapports avec les gouvernements canadien et québécois après 1867. À cette époque, les terres de réserves situées dans la vallée du Saint-Laurent, qui déjà avaient été largement amputées au cours des siècles précédents, suscitaient particulièrement la convoitise des non-autochtones confrontés à la saturation des espaces cultivables. Tandis que les Malécites étaient amenés à céder leur réserve de Viger en 1869, quelques années plus tard, au Lac des Deux-Montagnes, c'était le conflit récurrent entre les Iroquois et les Sulpiciens au sujet du droit de propriété sur la seigneurie qui prenait une ampleur sans précédent. Et alors que des communautés autochtones luttaient pour des terres qu'elles disaient leur appartenir mais qu'elles ne possédaient pas de plein droit, d'autres s'efforçaient de protéger celles qui étaient mises à leur disposition par le gouvernement fédéral. C'était particulièrement le cas au nord de la vallée laurentienne où, à



Figure 6
Le chef Poking Fire, 1937
 (Laurent et Saint-Pierre 2005 : 164 ; Archives nationales du Québec, Montréal, P48, S1, P1424)

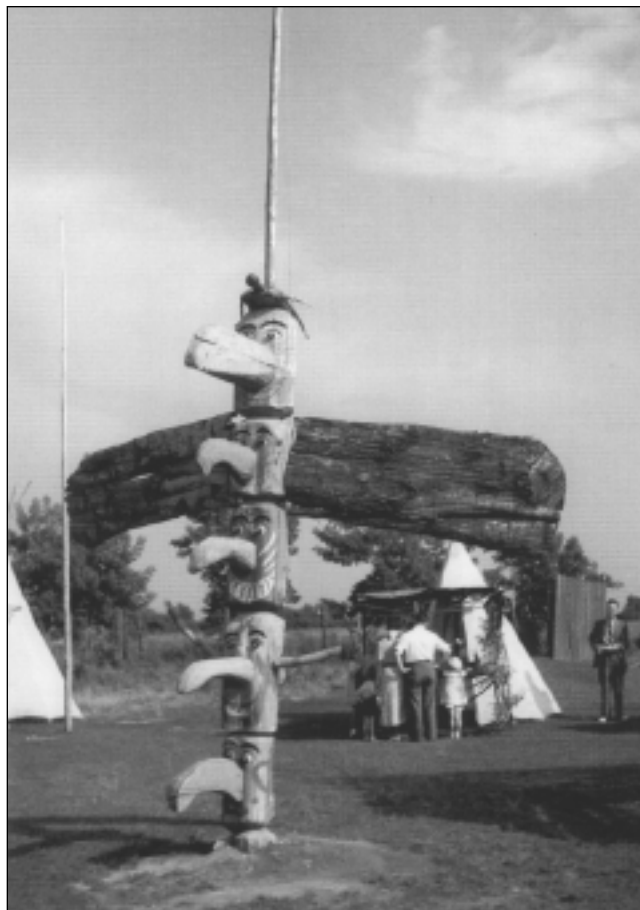


Figure 7
Aperçu du village traditionnel reconstitué par Poking Fire, 1937
 (Laurent et Saint-Pierre 2005 : 144 ; Archives nationales du Québec, Montréal, P48, S1, P1425)

compter des années 1870, le front de colonisation rencontrait comme obstacle dans sa montée les vastes terres de réserves aux ressources invitantes et en apparence inexploitées. Dès la fin des années 1870, les Abénaquis de Saint-François ont dû insister pour que la réserve de La Tuque, mise à leur disposition un quart de siècle auparavant, soit finalement arpentée pour éviter que des exploitants canadiens ne s'y installent (ARDIA 1879 : 34). Au tournant du ^{xx}e siècle, les Iroquois ont refusé de céder leur réserve de Doncaster, squattée depuis un certain temps par des colons dès lors forcés de quitter les lieux (Laurin 1991 : 91). Enfin, d'autres communautés ont de leur propre chef demandé au gouvernement fédéral de leur octroyer des terres de réserves dans le but de jouir d'un accès protégé aux ressources naturelles à la base de leur économie de subsistance, comme ce fut le cas au début des années 1880 pour les Montagnais de Mingan et de La Romaine, de même que pour la bande de Weymontachie (ARDIA 1881 : 35 ; 1882 : 20-21 ; ANC, 1878-1932, juillet 1881 ; 1936 ; Moore 1982 : 64-65).

En principe, les réserves constituaient des territoires protégés destinés au seul bénéfice des autochtones et devant, à terme, leur servir d'outil pour atteindre un degré de civilisation semblable à celui du reste de la société nationale. Pourtant, des dispositions de la *Loi sur les Indiens* de 1876 ouvraient parallèlement la porte à l'empiètement des étrangers. D'une part,

l'article 20 autorisait une province à faire passer une route ou un chemin de fer ou à effectuer des travaux publics dans les limites d'une réserve, à condition d'indemniser la bande locale. D'autre part, l'article 45 autorisait le Surintendant général ou ses fonctionnaires à « accorder des permis de coupe de bois sur les réserves et les terres des Sauvages non-concédées ». En 1894, ces mêmes représentants des Affaires indiennes pouvaient louer des terres de réserves inutilisées à des non-membres d'une bande indienne, et ce sans le consentement de celle-ci (Statuts du Canada, 57-58 Victoria, ch. 32, art. 3). Enfin, en 1911, un amendement apporté à la loi élargissait l'éventail des motifs d'expropriation pour inclure et satisfaire les besoins de « toute compagnie ou toute autorité municipale et provinciale » (Statuts du Canada, 1-2 George V, ch. 14, art. 1). En plus de favoriser le développement économique du pays, de telles dispositions permettaient de financer la politique indienne et de garnir les fonds des bandes avec les recettes des ventes ou des locations de terres (Statuts du Canada, 39 Victoria, ch. 18, art. 60 ; Tobias 1983 : 47, 49 ; Titley 1986 : 40-41). D'ailleurs, dans le but avoué d'inciter les autochtones à céder volontairement des portions de leurs réserves, le gouvernement fédéral faisait passer, en 1924, de 10 % à 50 % la part des recettes de la vente qui pouvait être versée immédiatement aux membres de la bande (Statuts du Canada, 14-15 George V, ch. 47, art. 5 ;

Canada 1924 : 3838). Bien que les réserves de l'Ouest canadien étaient davantage visées par cette mesure, celles du Québec n'ont pas été sans en subir des contrecoups.

Au total, entre 1880 et 1919, 34 154 hectares de terres de réserves ont été cédés au Québec, contre seulement 528 hectares de nouvelles acquisitions (fig. 8). Les grands perdants à cette époque furent les Algonquins de Témiscamingue et de Maniwaki qui, conjointement, ont perdu plus de 10 000 hectares de terres, alors qu'à eux seuls les Iroquois de Saint-Régis en ont perdu 7521 et les Hurons 4435, tandis que la réserve de Pointe-Bleue devait être amputée de 1402 hectares à la même époque (Beaulieu 1998 : 16-18, 28-32, 118, 144). Plusieurs cessions de terres ont ainsi bénéficié tantôt aux occupants de la vallée laurentienne en quête de sol cultivable, tantôt aux exploitants forestiers en quête de zones de coupe. À cela se sont ajoutées des pertes de territoires liées à la relocalisation forcée de bandes sur de plus petites réserves (Coucouché en 1932), à des arpentages litigieux (Lorette 1872, Restigouche en 1899) ou à des procédures d'expropriation (Caughnawaga en 1955). Ce n'est qu'à compter des années 1940 qu'un renversement de situation a été observé, alors que les acquisitions de nouvelles terres de réserves surpassaient désormais les cessions. Toutefois, les gains de territoires, tout comme les nouvelles réserves créées à cette époque, étaient de faible étendue et loin de compenser pour les pertes subies depuis les années 1880. Au total, si on comptait à l'aube des années 1870 une moyenne de treize hectares de terres de réserves par autochtone au Québec⁵, en 1958, cette moyenne n'était plus que de quatre hectares (ARDIA 1958 : 84, 86).

Les cessions de territoires auront certes eu comme avantage d'assurer quelques revenus immédiats et récurrents aux communautés autochtones, mais une telle dynamique équivalait aussi à hypothéquer des outils de développement à la faveur du financement de la politique indienne du gouvernement central⁶. Sans compter que, dans un contexte de croissance démographique accélérée (fig. 9), ces mêmes communautés se retrouvaient privées d'un espace vital pour loger l'ensemble de leur population. Pour les Abénaquis et les Hurons, et pour de plus en plus d'Iroquois, cela en obligeait plusieurs à partir vivre hors réserve (fig. 10).

L'OCCUPATION EXCLUSIVE

Aux yeux des communautés autochtones, leur capacité de survie en tant que collectivités autonomes et distinctes devait notamment passer par la protection des acquis territoriaux, et la lutte qu'ils ont entreprise en ce sens a rapidement pris la couleur d'un affrontement identitaire avec les non-autochtones.

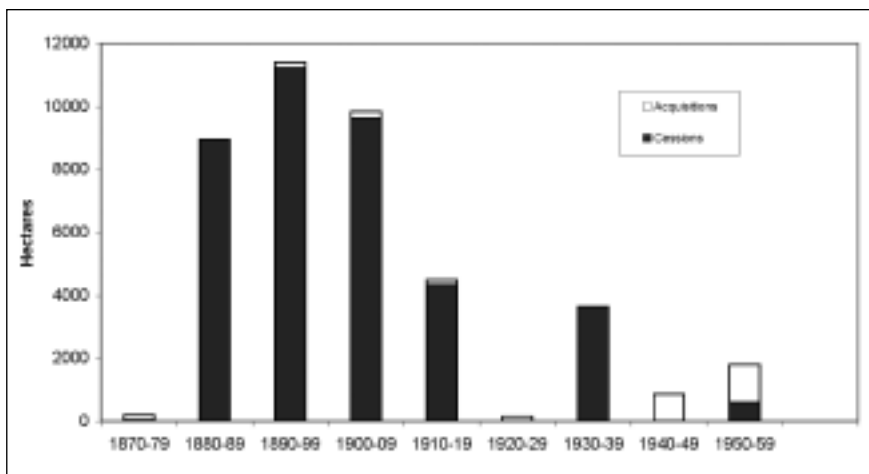


Figure 8
Cessions et acquisitions de terres de réserve au Québec, 1870-1959

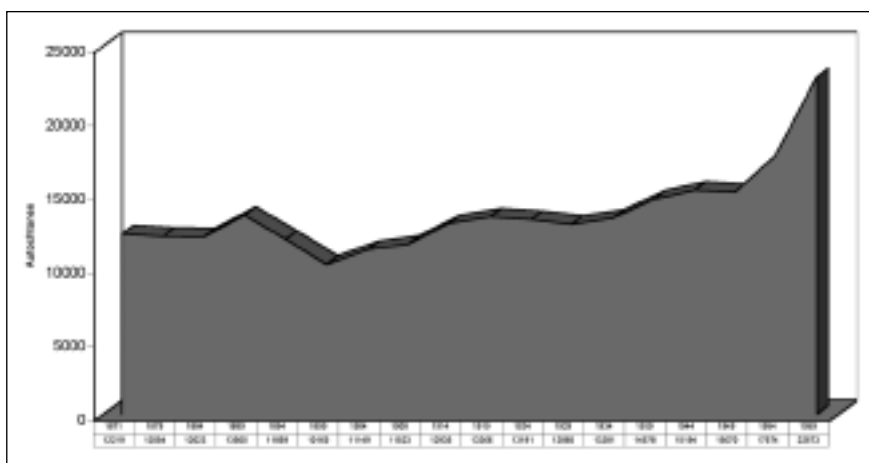


Figure 9
Évolution de la population autochtone du Québec, 1871-1959

D'abord parce qu'à la source, ce sont ces derniers qui empiétaient sur les terres de réserve pour s'en approprier les ressources. Déjà dans les années 1870, les Hurons de Lorette devaient composer avec cette situation (ARDIA 1875, 2 : 6), tout comme les gens de Caughnawaga qui voyaient des étrangers venir sans gêne couper du bois dans les limites de la réserve (ARDIA 1876, 1 : 18). Au Lac des Deux-Montagnes, à la suite d'achats de terres effectués auprès des Sulpiciens, des Canadiens avaient pu s'établir sur des lots dont les Iroquois se considéraient les propriétaires et, tout comme d'autres *squatters*, cherchaient à tirer profit des ressources naturelles locales. Le rapport annuel des Affaires indiennes faisait ainsi état de la situation en 1880 :

[Les Blancs] empiètent continuellement sur leurs fermes, coupant et détruisant complètement leurs érablières dont les propriétaires avaient pris soin depuis des années et desquelles ils soutirent un revenu d'appoint par la vente de sirop d'érable ; les Indiens m'informent qu'en ce moment même un certain nombre d'habitants originaires de Montréal et d'ailleurs en province sont activement employés à couper du bois de chauffage et à préparer le bois de sciage destiné aux marchés étrangers ; alors qu'il est actuellement question que le nombre de travailleurs augmente afin de

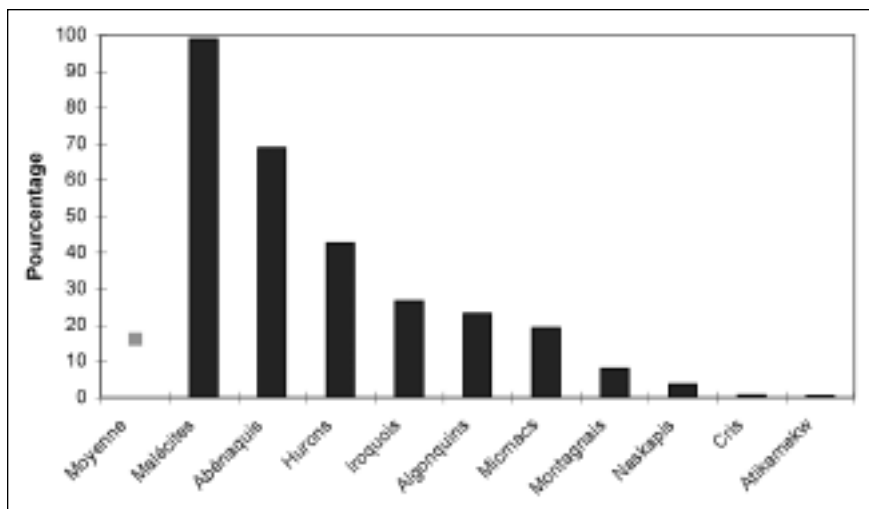


Figure 10
Pourcentage des autochtones du Québec vivant hors réserve, par nation, 1959

couper encore plus de bois de qualité sur la réserve pour répondre à de la demande en France, les Indiens affirment qu'ils vont résister peu importe les risques, puisqu'ils ne permettront jamais que leurs prétentions sur ces terres soient bafouées de cette façon. Les Blancs vont encore plus loin et abusent de la manière la plus cruelle des chevaux, des vaches et autres animaux appartenant à la bande, et exercent leur vengeance sur eux de diverses manières. [...] Les Indiens sont de plus en plus en colère face à la grande injustice dont ils sont victimes et sont résolus à se défendre et à défendre leurs droits de manière plus ferme dans l'avenir (ARDIA 1881 : 27-28)

Au sein de certaines communautés autochtones, la réponse à cette menace à l'intégrité territoriale s'est traduite par l'expulsion des Canadiens vivant déjà sur leur réserve. Par exemple, dès les années 1880, les terres disponibles à l'intérieur de la réserve de Restigouche commençaient à se faire rares pour les Micmacs, comme le rapportait l'agent local :

Malheureusement, l'espace propice à la culture commence à se faire rare sur la réserve et les nouvelles familles ont beaucoup de problèmes à se procurer un petit lopin de terre. Le peu de terres disponibles aux familles ne leur permet pas de cultiver du foin, et par conséquence de garder du bétail. (ARDIA 1881 : 32)

Face à cette situation, un des premiers réflexes des Micmacs aura été de chercher à déloger les non-autochtones établis à l'intérieur de la réserve. D'autant plus que sur un des territoires convoités, celui désigné comme la « terre de l'église », les religieux avaient commencé à vendre des lots de terres à des Canadiens. Un certain Landry, qui s'était ainsi porté acquéreur d'un lopin de terre, s'est longtemps heurté aux Micmacs qui lui ont interdit de construire une maison dans les limites de la réserve. Quelques années plus tard, en 1908, une résolution adoptée par le conseil de bande interdisait désormais de louer des lots de terre de réserves à des Canadiens et de construire des maisons avec l'intention de les louer à ces derniers (ANC 1908). Bref, un souci évident de tenir les Canadiens loin de la réserve était palpable parmi les Micmacs, de même que parmi d'autres communautés autochtones (Canada 1947, fasc. 33 : 19 ; ANC 1929-1959, 7 février 1934).

Par ailleurs, d'autres exemples montrent que ce n'était pas uniquement les Canadiens qui étaient ciblés, mais aussi les Métis qui, soudainement, se voyaient davantage reconnus pour

leur proximité avec les « Blancs ». Ainsi à Caughnawaga, le manque critique de terres a mené le conseil de bande à prendre des mesures radicales à l'égard non seulement des Canadiens mais des Métis qui, par l'entremise de mariages avec des Iroquoises de la communauté, en étaient venus à posséder des lots de terre dans les limites de la réserve (Reid 2004 : 25, 28). Ceux-ci ont d'abord reçu un avis de quitter la réserve et, celui-ci ayant été largement ignoré, il s'en est suivi des actes de violence ; des fermes ont été incendiées et, dans un cas, un nommé Meloche a péri dans les flammes (ARDIA 1879 : 29, 1880 : 30 ; Reid 2004 : 30-35). Des autochtones de la bande qui avaient simplement loué leur terre à des Canadiens ou à des Métis ont aussi subi des représailles (ARDIA 1879 : 29). Encore en 1947, les Iroquois de Caughnawaga demandaient que

tous les blancs soient expulsés de notre réserve, y compris les fonctionnaires du département des Affaires indiennes et de la Royale Gendarmerie à cheval du Canada [...] Nous voulons qu'il soit connu que les terres de nos réserves sont la propriété des seuls Indiens. (Canada 1947, fasc. 33 : 8, 10).

Au dire de Beaugrand-Champagne, à cette époque les Iroquois interdisaient également à leurs filles d'épouser des « Blancs » (Beaugrand-Champagne 1940 : 229), sans compter que l'octroi à un non-autochtone d'un contrat de transport par autobus dans la réserve avait provoqué le ressentiment des locaux qui, en guise de protestation, attaquèrent le véhicule de l'entrepreneur à coup de pierres... (Canada 1947, fasc. 33 : 49).

À Lorette, où déjà en 1896 circulait l'idée d'expulser de la réserve les « faux » Hurons (Brunelle 1998 : 105-106), le conseil de bande allait prendre la décision, en 1917, d'interdire aux non-membres de la communauté d'être enterrés dans le cimetière du village devenu trop exigü, une mesure qui s'ajoutait à l'interdiction pour les Canadiens de posséder des lots de terre dans la réserve (Brunelle 2000 : 83), ainsi qu'à la volonté qui sera exprimée, trente ans plus tard, de voir les étrangers tout simplement quitter la réserve (Canada 1948, fasc. 34 : 57). Il faut noter à ce sujet qu'au milieu du siècle dernier, les gens de Lorette se retrouvaient dans une situation où des Blancs louaient des logements peu chers à Lorette, tandis que des Hurons se voyaient forcés de trouver un toit à l'extérieur de la réserve (Morissonneau 1970 : 345). Et là également la réalité du métissage biologique en agaçait certains, comme avait pu le constater une fois de plus Léon Gérin en 1899 : « Le vieux Thomas Tsioui émettait un jour devant moi la prétention que les Tsioui étaient les seuls Hurons authentiques à Lorette ; les autres, d'après lui, étaient fils ou petits-fils de Canadiens-français qui se seraient introduits furtivement sur la réserve. » (Gérin 1902 : 325)

Malgré un décalage dans le temps, une même dynamique a fini par prévaloir au nord de la vallée laurentienne. En effet, si plusieurs communautés nomades avaient obtenu des réserves au XIX^e siècle, elles n'en continuaient pas moins, encore dans la première moitié du XX^e, à vivre principalement de la chasse et du piégeage, puisqu'en général l'accès au territoire hors réserve

restait possible, du moins dans les secteurs où la colonisation n'était pas trop envahissante. Dans ces circonstances, l'adoption d'une économie agricole ou l'exploitation des ressources forestières sur les terres de réserves ne constituaient pas forcément une option pour ces populations. Or, dans l'optique du gouvernement fédéral, la mise en valeur des ressources naturelles dans les réserves s'avérait une priorité puisqu'il en allait du financement même de sa politique indienne, d'où son intérêt à ouvrir les portes de ces enclaves aux entrepreneurs canadiens. Déjà au début des années 1870, la coupe du bois à Maniwaki servait à financer des travaux d'infrastructure dans la réserve (ARDIA 1872 : 5), alors qu'en 1897, les droits de coupe accordés aux exploitants forestiers couvraient les trois-quarts de la superficie de celle-ci (ARDIA 1898 : 41). Ce n'est que lorsque l'accès aux territoires et aux ressources fauniques hors réserve est devenu trop restreint que les bandes algonquiennes ont entrepris de se replier dans les limites de leurs réserves pour se retrouver très tôt confrontées à des problèmes d'espace et de subsistance liés à la croissance démographique et aux obstacles que la politique indienne posait au développement économique. Ainsi, à l'instar de ce qui s'était produit quelques décennies plus tôt dans la vallée laurentienne, ce contexte commença à soulever des questionnements et des tensions dans les communautés au sujet de la présence des Canadiens et des Métis dans les réserves. Ainsi, un processus d'éviction des non-autochtones avait déjà eu lieu à Pointe-Bleue au début des années 1880, bien qu'il ne soit pas clair s'il s'agissait à l'époque d'une initiative des Montagnais, des Affaires indiennes ou des deux parties à la fois (ARDIA 1881 : 31). Toutefois, en 1922, une lettre adressée au surintendant général des Affaires indiennes par un membre de la bande reconnu comme métissé, Joseph Coton, laisse entrevoir que le métissage dans la réserve continuait de représenter une source de tension :

j'ai été avisé [...] que je n'avais plus droit de vote aux assemblées de la tribu des Montagnais de Pointe-Bleue ; que je devais être considéré comme un Blanc et non comme un Sauvage, et que si je continuais à habiter la réserve, je le ferais par simple tolérance et sans droit. (ANC 1922)

CONCLUSION

On l'aura constaté, le clivage évoqué en introduction entre le discours et la réalité du terrain en matière de rapports entre autochtones et non-autochtones semblait prévaloir aussi dans le Québec post-confédéral. Et force est de reconnaître que les autochtones eux-mêmes ont contribué de manière significative à entretenir la distance culturelle entre eux et le reste de la société nationale, ce qui au fond ne saurait surprendre. Les études portant sur le concept de l'identité ont démontré à maintes reprises que lorsqu'un groupe se sent menacé dans son intégrité, politique et culturelle, il tend à réagir en accentuant ses particularismes, quitte à en créer de toutes pièces ; au besoin, il peut même chercher à établir une distance physique avec les porteurs d'influences extérieures. Les communautés autochtones du Québec méridional – les plus exposées aux influences étrangères – ont aussi réagi de cette façon entre 1867 et 1960. Sur les plans social et économique, celles-ci partageaient désormais plusieurs traits qui les rapprochaient du reste de la société nationale, résultat d'une longue acculturation historique qui, néanmoins, avait dans une large mesure été gérée de manière autonome. Or, ce qui menaçait désormais ces mêmes communautés, à compter du dernier quart du

xix^e siècle, c'était justement les atteintes portées à cette autonomie par la politique indienne du gouvernement canadien, et en particulier par la Loi sur les Indiens. Ainsi, en réponse aux pressions assimilatrices venant d'Ottawa, les autochtones ont affirmé et affiché de manière plus marquée leur spécificité culturelle, tout en prenant soin de minimiser ou voiler les emprunts culturels faits aux « Blancs » depuis le contact. Cela se voulait le reflet symbolique d'un combat plus global pour l'autonomie politique qui passait, notamment, par le contrôle sur leurs affaires internes et la jouissance exclusive des terres de réserves comme assise économique. D'ailleurs, il est intéressant de noter qu'à bien des égards, ce combat mené par les autochtones s'apparentait à celui qu'avaient mené les Canadiens français, au xix^e siècle, contre leurs compatriotes anglophones, et qui s'articulait également autour d'une affirmation identitaire, d'une volonté de contrôler leurs institutions politiques et d'un attachement à un territoire national.

En somme, les efforts pour minimiser les métissages, tels que manifestés par les autochtones et les Canadiens durant la période à l'étude, auront contribué à accentuer artificiellement les différences entre eux, alors que socialement, économiquement et politiquement, les lieux communs étaient nombreux. Or, ce sont peut-être justement ces lieux communs historiques que les chercheurs gagneraient à documenter, de manière à montrer que les trajectoires historiques des deux groupes ne s'inscrivaient pas en parallèle sur ce point. Autrement dit, il se peut qu'en abordant l'histoire de leurs rapports sous l'angle du métissage au sens large, plutôt que sous celui des rapports de force, on puisse avec le temps renverser la tendance, solidement ancrée chez chacune des parties, à se positionner par rapport à l'autre sur la base de particularismes de surface. S'aborder respectivement sur la base d'une expérience historique commune et d'une inter-influence culturelle reconnue et valorisée pourrait peut-être s'avérer un gage de rapports contemporains plus constructifs.

Notes

1. Des parties de cet article sont parues dans l'ouvrage *Les autochtones dans le Québec post-confédéral, 1867-1960* (Éditions du Septentrion).
2. Nous entendons ici l'ensemble du territoire de la province situé au sud de la ligne de partage des eaux qui sépare les bassins hydrographiques de la baie James et du fleuve Saint-Laurent.
3. En ce qui concerne l'orthographe des noms de populations autochtones et de réserves, nous avons conservé ici celle qui était le plus souvent en usage durant la période étudiée.
4. Au cours de la Première Guerre mondiale, à peine une centaine d'autochtones de la province se sont volontairement enrôlés, dont une grande majorité (environ 70 %) constituée d'Iroquois de Caughnawaga et de Saint-Régis (ARDIA 1916 : xxxvi). Quelques Montagnais (ARDIA 1920 : 18), Hurons (Brunelle 1998 : 63), Abénaquis (Bergeron 1957) et Micmacs (Bock 1966 : 23), notamment, complétaient le contingent. Ces soldats autochtones en provenance du Québec ne comptaient alors que pour seulement 8,5 % des autochtones engagés dans tout le pays, bien que leur proportion démographique fût de l'ordre de 12,6 % ; à titre de comparaison, on comptait 72,6 % d'engagés provenant de l'Ontario, alors que cette province ne comptait que 19,8 % des autochtones du pays (ARDIA 1916 : xxxvi ; 1918, II : 28). Plus tard, en 1944, on comptait 181 autochtones du Québec enrôlés dans les forces armées canadiennes, parmi lesquels se trouvaient des Algonquins (Moore 1982 : 88) et des Abénaquis (Bergeron 1957). Une fois de plus, ceux-ci ne comptaient que pour 7 % des autochtones engagés

au pays, bien que leur proportion démographique à l'échelle canadienne fût de 12 %; toujours à titre de comparaison, on comptait 43,7 % des engagés provenant de l'Ontario, alors que cette province comptait alors 25,7 % des autochtones du pays (Canada 1947, fasc. 5 : 29-30).

5. 297 687,47 hectares pour 7513 individus. Ce calcul ne tient pas compte des autochtones du Lac des Deux-Montagnes.
6. Comment concilier ces cessions de terres auxquelles les autochtones devaient en principe consentir, et la préoccupation de ces derniers pour l'intégrité territoriale ? Sans entrer dans le détail ici, il a été documenté que certains *surrenders* semblent avoir été obtenus de façon douteuse ; parfois sans que les processus de consultation et de prise de décision prévus par la Loi sur les Indiens aient été respectés, parfois aussi sur la base d'ententes peu claires ou qui n'ont pas été respectées par le gouvernement fédéral (Boiteau 1954 : 165-166 ; Blouin 1987 : 375-378 ; Bastien et al. 2000 ; Frenette 2003). Par ailleurs, les dossiers de cession de terres ont rarement fait l'unanimité au sein des communautés autochtones (ARDIA 1885 : 34-35 ; 1883 : 19-20). Enfin, il convient de considérer que quelques-unes des réserves dont les terres ont été cédées se trouvaient éloignées des lieux d'établissement des bandes concernées, et dès lors très peu fréquentées. Ces territoires, laissés sans protection et donc exposés à des violations, ne rapportaient au mieux que quelques dizaines de dollars par année lorsque des droits de coupe étaient accordés à des exploitants forestiers. Or, les autochtones voyaient à peine la couleur de cet argent puisqu'il était versé dans leur fonds de bande administré par les Affaires indiennes. Dans ce contexte, il devient difficile de concevoir qu'un profond attachement ait pu lier les communautés à ces réserves, et plus facile d'imaginer que la perspective d'obtenir immédiatement un montant d'argent substantiel, en partie payé directement aux membres de la bande, ait pu rendre invitante l'idée de vendre.

Législation citée

- Canada, Statuts du Canada, *Acte pour amender et refondre les lois concernant les sauvages*, 1876, ch. 18.
- Canada, Statuts du Canada, *An Act to Further Amend « The Indian Act »*, 1894, ch. 32.
- Canada, Statuts du Canada, *Loi modifiant la loi sur les Sauvages*, 1-2 George V, ch. 14.
- Canada, Statuts du Canada, *Loi modifiant la loi des Sauvages*, 1924, 14-15 George V, ch. 47.

Documents d'archives

- ANC (Archives nationales du Canada, Ottawa), 1878-1932 : *Manuan Agency. Surveys of land for the Coocococache Reserve*. Indian Affairs, RG-10, vol. 7764, dossier 27074-3.
- , 1908 : *Procès-verbaux des assemblées du conseil de bande de Restigouche*. Indian Affairs, RG-10, vol. 5999, dossier 4, 12 octobre 1908.
- , 1920a : *Lettre de François Neptune au Gouverneur général d'Ottawa, Bécancour, 25 mars 1920*. Indian Affairs, RG-10, vol. 6810, dossier 470-2-3 pt. 1.
- , 1920b : *Lettre de François Neptune au Gouverneur Général, 25 mars 1920, Bécancour*. Indian Affairs, RG-10, vol. 6810, dossier 470-2-3, pt. 7.
- , 1920c : *Lettre de l'avocat Carr au ministre de l'Intérieur, 14 juillet 1920, Campbellton*. Indian Affairs, RG-10, vol. 6810, dossier 40-2-3 pt. 7.
- , 1920d : *Lettre du chef et des conseillers des Abénaquis d'Odanak au Gouverneur général, 15 juin 1920, Odanak*. Indian Affairs, RG-10, vol. 6810, dossier 40-2-3 pt. 7.

- , 1922 : *Lettre de Joseph Cotnoir au surintendant général des Affaires indiennes, 8 août 1922, Pointe-Bleue*. Indian Affairs, RG-10, vol. 7116, dossier 377/3-5.
- , 1929-1959 : *Charges of illegal timber cutting on certain properties on the Timiskaming reserve*. Indian Affairs, RG-10, vol. 10 257, dossier 371-15-4.
- , 1936 : *Lettre du chef et des conseillers de Waswanipi aux responsables des Affaires indiennes, 3 août 1936, Waswanipi*. Indian Affairs, RG-10, vol. 6750, dossier 420-10, 4.
- , 1946 : *Caughnawaga and St. Regis Indians Appeal*. Indian Affairs, RG-10, vol. 6811, dossier 470-3-6, pt. 1, 11 mai 1946.

Ouvrages cités

- ANONYME, 1879 : « Paul Tahourenché. Grand-Chef des Hurons ». *L'Opinion publique*, 23 janvier.
- , 1905 : « Une grande fête au village huron ». *Le Soleil*, 14 décembre. p. 9.
- , 1918 : « Indians Want To Have Ambassador ». *The Gazette*, 2 octobre. p. 7.
- , 1921 : « Hommage des Hurons de Montcalm à Foch ». *L'Événement*, 13 décembre. p.1.
- , 1927 : « Iroquois Pow Wow Aims at Rebirth of Six Nations ». *The Gazette*, 2 juin. p. 4.
- ARDIA (Annual Report of the Department of Indian Affairs, Canada), 1872-1960 : *Annual Report of the Department of Indian Affairs*. Ottawa.
- ATHERTON, W. D., 1914 : « William Douw Lighthall ». *Montreal. From 1535 to 1914. Biographical. Volume 3*. The S. J. Clarke Publishing Company, Montréal.
- BASTIEN, Michel, Luc LAINÉ et Jean TANGUAY, 2000 : « Entente historique dans le dossier des Quarante Arpents ». *Recherches amérindiennes au Québec* 30(3) : 93-95.
- BEAUGRAND-CHAMPAGNE, Aristide, 1940 : « Le Régime politique des Anciens-Iroquois ». *Les Cahiers des Dix* 5 : 217-229.
- BEAULIEU, Jacqueline, 1998 : *Localisation des nations autochtones au Québec. Historique foncier*. Publications du Québec, Québec.
- BERGERON, Gérard, 1957 : « Les Abénaquis d'Odanak, massacrés pour leur fidélité aux Français, leurs amis ». *La Tribune*, 27 avril.
- BLOUIN, Anne-Marie, 1987 : *Histoire et iconographie des Hurons de Lorette du XVII^e au XIX^e siècle*. Thèse de doctorat, département d'histoire, Université de Montréal, Montréal.
- BOCK, Philip K., 1966 : *The Micmac Indians of Restigouche. History and Contemporary Description*. National Museum of Canada, Ottawa.
- BOITEAU, Georges, 1954 : *Les chasseurs hurons de Lorette*. Thèse de maîtrise (histoire), Université Laval.
- BRUNELLE, Patrick, 1998 : *Un cas de colonialisme canadien : les Hurons de Lorette entre la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle*. Mémoire de maîtrise, département d'histoire, Université Laval.
- , 2000 : « Les Hurons et l'émancipation. Le maintien d'une identité distincte à Lorette au début du XX^e siècle ». *Recherches amérindiennes au Québec* 30(3) : 79-87.
- CAIRNS, Alan C., 2000 : *Citizens Plus. Aboriginal Peoples and the Canadian State*. UBC Press, Vancouver.
- CANADA, Gouvernement du Canada, 1845 : *Rapport sur les affaires des sauvages en Canada*. Appendice du quatrième volume des *Journaux de l'Assemblée législative de la Province du Canada*, session 1844-1845, Appendices E.E.E. et T.
- , 1924 : *Débats de la Chambre des Communes, 3^e Session, 14^e Parlement*. Vol. 4. Ottawa.
- , 1939 : *Census of Indians in Canada*. King's Printer, Ottawa.

- , 1945 : *Census of Indians in Canada, 1944*. Edmond Cloutier, Ottawa.
- , 1946 : *Comité spécial mixte du Sénat et de la Chambre des communes institué pour continuer et terminer l'étude de la Loi des Indiens*. Edmond Cloutier, Ottawa.
- , 1947 : *Comité spécial mixte du Sénat et de la Chambre des communes institué pour continuer et terminer l'étude de la Loi des Indiens*. Edmond Cloutier, Ottawa.
- , 1948 : *Comité spécial mixte du Sénat et de la Chambre des communes institué pour continuer et terminer l'étude de la Loi des Indiens*. Ottawa: Edmond Cloutier.
- , 1952 : *Census of Indians in Canada, 1949*. Edmond Cloutier, Ottawa.
- , 1955 : *Census of Indians in Canada, 1954*. Edmond Cloutier, Ottawa.
- , 1961 : *Census of Indians in Canada, 1959*. Roger Duhamel, Ottawa.
- , 1983 : *L'autonomie politique des Indiens au Canada*. Rapport du Comité spécial. Imprimeur de la Reine, Ottawa.
- , 1985 : *Historique de la Loi sur les Indiens*. Affaires indiennes et du Nord, Ottawa.
- CIA (Congrès international des Américanistes), 1907 : *Congrès International des Américanistes, 15^e session tenue à Québec en 1906*. Dussault et Proulx, Imprimeurs, Québec.
- COON COME, Matthew, 2000 : Discours du chef Matthew Coon Come à Fort McMurray, 26 octobre 2000. Voir le site : www.afn.ca/frenchweb/french/communiqués (site consulté le 18 mars 2002).
- DEMPSEY, James, 1983 : « The Indians and World War One ». *Alberta History* 31(3) : 1-8.
- DYCK, Noel, 1986 : « An Opportunity Lost : The Initiative of the Reserve Agricultural Programme in the Prairie West ». in FL. Barron et J.B. Waldram (éd.), *1885 and After: Native Society in Transition* : 121-137. Canadian Plains Research Center. Regina.
- FALARDEAU, Jean-Charles, 1939 : « Ce qu'il est advenu d'une ancienne tribu de sauvages canadiens » ; préhistoire, histoire et description contemporaine de la réserve des Hurons de Lorette. Baccalauréat en sciences sociales, Université Laval.
- FRANCIS, Daniel, 1992 : *The Imaginary Indian. The Image of the Indian Canadian Culture*. Arsenal Pulp Press, Vancouver.
- FRENETTE, Jacques, 2003 : « Crespieul, ancienne réserve abénaquise (1851-1911) ». *Recherches amérindiennes au Québec* 33(2) : 57-69.
- GÉLINAS, Claude, 2003 : *Entre l'assommoir et le godendart. Les Atikamekw et la colonisation du Moyen-Nord québécois, 1870-1940*. Sillery : Septentrion.
- , 2004a : « L'Amérindien dans la littérature descriptive canadienne-française, 1850-1900 ». *Recherches amérindiennes au Québec* 34(1) : 93-102.
- , 2004b : « Les autochtones du Québec et la Grande Crise ». *Cahiers d'histoire* 24(1) : 77-106.
- GÉRIN, Léon, 1901 : « Le Huron de Lorette : À quels égards est-il resté sauvage ? ». *La Science sociale* 32(octobre) : 334-360.
- , 1902 : « Le Huron de Lorette : À quels égards il s'est transformé ? ». *La Science sociale* 33(avril) : 319-342.
- GRANJEAN, Patrick, 1990 : « Il y a 80 ans, un coucou sillonnait le ciel de Montréal ». *La Presse*, 1 juillet, p. C2.
- GROULX, Patrice, 1998 : *Pièges de la mémoire. Dollard des Ormeaux, les Amérindiens et nous*, Hull, Vents d'Ouest.
- HAYCOCK, Ronald, 1971 : *The Image of the Indian. The Canadian Indian as a Subject and Concept in a Sampling of the Popular National Magazines Read in Canada, 1900-1970*. Waterloo Lutheran University, Waterloo.
- HAYWARD, Victoria, 1922 : *Romantic Canada*, Macmillan, Toronto.
- LAURENT, Jeannine, et Jacques SAINT-PIERRE, 2005 : *Sur les traces des Amérindiens, 1863-1960*. Les Publications du Québec, Québec.
- LAURIN, Serge, 1991 : Les « troubles d'Oka » ou l'histoire d'une résistance (1760-1945). *Recherches amérindiennes au Québec* 21(1-2) : 87-92.
- McNAB, David T., 1981 : « Herman Merivale and Colonial Office Indian Policy in the Mid-Nineteenth Century ». *Canadian Journal of Native Studies* 1(2) : 277-302.
- McPHERSON LEMOINE, James, 1876 : *Origin of the Word Huron*. The Huron Adress.
- MILLER, J. R., 1994 : *Skyscrapers Hide the Heavens. A History of Indian-White Relations in Canada*. University of Toronto Press, Toronto.
- MOORE, Kermot A., 1982 : *Kipawa : Portrait of a People*. Highway Book Shop, Cobalt.
- MORIN, Michel, 1997 : *Lusurpation de la souveraineté autochtone Le cas des peuples de la Nouvelle-France et des colonies anglaises de l'Amérique du Nord*. Boréal, Montréal.
- MORISSONNEAU, Christian, 1970 : « Développement et population de la réserve indienne du Village-Huron, Loretteville ». *Cahiers de géographie de Québec* 33 : 339-357.
- MULLER, Kate, 2004 : *The Two Row Wampum : Historic Fiction, Modern Reality*. Mémoire de maîtrise, département d'histoire, Université Laval, Québec.
- REID, Gerard F., 2004 : *Kahnawà:ke. Factionalism, Traditionalism, and Nationalism in a Mohawk Community*. University of Nebraska Press, Lincoln.
- SHEWELL, Hugh, 1999 : « Jules Sioui and Indian Political Radicalism in Canada, 1943-1944 ». *Journal of Canadian Studies* 3 : 211-242.
- TEASDALE, Guillaume, 2005 : *La politique autochtone du gouvernement canadien dans l'ouest à la fin du XIX^e siècle : une analyse de l'interdiction de la Danse du Soleil*. Mémoire de maîtrise en sciences humaines des religions, Université de Sherbrooke, Sherbrooke.
- TITLEY, E. B., 1986 : *A Narrow Vision. Duncan Campbell Scott and the Administration of Indian Affairs in Canada*. University of British Columbia Press, Vancouver.
- TOBIAS, J. L., 1983 : « Protection, Civilization, Assimilation : An Outline History of Canada's Indian Policy ». in A. L. Getty et A. S. Lussier (éd.), *As Long as the Sun Shines and Water Flows. A Reader in Canadian Native Studies* : 39-55. University of British Columbia Press, Vancouver.